

Kjønnsroller i deobandi praksis

En studie av bønner i lærebøker

Ali Sobut



Oppgave for graden
Master i religionsvitenskap
60 studiepoeng

Institutt for kultur studier og orientalske språk
Humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Juni/2022

Kjønnsroller i deobandi praksis

En studie av bønner i lærebøker

Ali Sobut

Kjønnsroller i deobandi praksis

En studie av bønner i lærebøker

© Ali Sobut

2022

Kjønnsroller i deobandi praksis En studie av bønner i lærebøker

Veileder: Anne Stensvold

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

IV

Sammendrag

Det er et stort religiøst mangfold i Oslo og hele 58 muslimske organisasjoner fikk offentlig støtte i Oslo. Av disse var det fem store moskeer som fikk offentlig støtte og de fleste er i Grønland og Gamlebyen. I dette religiøse mangfoldet er det ifølge en undersøkelse gjort av NRK fra tre år tilbake 70% av norske moskeer, inkludert ICC har ingen kvinner i styret. En rapport om dette forholdet fra 2021 av Nora Stene har nyansert dette bildet og har sagt at nivåene for å utøve myndighet i ICC har flere lag og at makten ikke er sentrert kun i et styre dominert av menn. I en slik kontekst er formålet med oppgaven å studere kjønnsroller i deobandi praksis gjennom studie av bønnen i ICC Oslos lærebøker.

Jeg bruker Durkheims religionsdefinisjon som er at religionen reflekterer det samfunnet dyrker som det hellige. Jeg nyanserer min forståelse av religionen underveis i oppgaven med å beskrive den livsverdenen religionen skaper i en akademisk kontekst. Den livsverdenen som blir beskrevet i deobandi-ideologien rammer jeg inn i en sosial konstruksjon for å skape en avstand mellom meg selv og den livsverdenen deobandi-ideologien presenterte i oppgaven.

Måten jeg gjorde det og som til slutt ledet til at jeg kom frem til mine funn var å innta et innside perspektiv. Grunnen til dette er at jeg ville forstå den livsverdenen som lærebøkene presenterer på en nøytral måte fra deres perspektiv. For å plassere lærebøkene i en større kontekst studerte jeg også ICCs Facebook side. Jeg brukte hermeneutisk tolkning for å gjøre dette. Med utgangspunkt i dette beskrev jeg Koranens betydning som en viktig kilde til deobandi-identiteten. Jeg konsentrerte meg om å beskrive den livsverdenen Koranen skaper for deobandiene (ICC).

I mitt forsøk på å analysere den rituelle bønnen delte jeg analysen min på to nivåer. Det ene var et kjønnsnøytralt perspektiv og det andre var et kjønnnet perspektiv. I den forbindelse har det vært viktig for meg å presentere kjønn i konteksten av deobandi-ideologien. Måten jeg har gjort det på er å presentere kjønnsrollefordelingen side om side med spørsmålet om legitim makten i deobandi-tolkningen av Koranen. Min forståelse av maktutøvelse er basert på det forfatterne mener er legitim autoritet for dem. Dette gjorde jeg ved å både studere Koranens og ḥadīṭens autoritet måten forfatterne forholdte seg.

Mine funn viser at deobandi-ideologien forklarer sitt tradisjonelle komplementære kjønnsideal på bakgrunn av Koranen og ḥadīṭ. I praksis viser disse bøkene dette i den rituelle bønnen.

Lærebøkernes vektlegging av bønner i denne konteksten betyr at den er for dem limet som opprettholder deobandi-identiteten. Bønnepraktisen i lærebøkene er presentert i form av en instruksjonsmanual i måten barnet skal gjennomføre bønner. Presentasjonen av begravelsebønner og den sosiale konteksten rundt den viser tydelig måten lærebøkene vektlegger kjønnsforskjellene. Det som skiller denne forskningen, sammenlignet med andre forskninger om ICC er at jeg er den eneste som har studert ICCs lærebøker.

Forord

Det har alltid vært mitt mål å kunne skrive en masteroppgave i religionsvitenskap, med en gang jeg startet med bacheloroppgaven. Jeg visste likevel ikke hva det betydde å skrive en så stor oppgave. Derfor har denne reisen mot en ferdig masteroppgave vært preget med store opp og nedturer, tvil og aha følelser. Den viste meg tydelig at selv om jeg har lært veldig mye under skrivingen av denne oppgaven, så har læringskurven min ikke en gang nådd overflaten av det stedet jeg har lyst til å være. Dette er på mange måter takket være koronapandemien som gjorde skriveprosessen både en utfordring og en mulighet for meg. Utfordringen var at størrelsen på feltarbeidet som jeg hadde sett for meg for denne oppgaven ble minimalisert. Muligheten pandemien ga meg, var å prøve å sette meg noe grundig i en oppgave uten særlig mye feltarbeid – der språk og tolkning sto i sentrum for mye av oppgavens holdepunkter.

Det er mange jeg må takke som hjalp meg med å nå målstreken i skrivingen av denne oppgaven. Jeg har ingen verdens tvil om at det å skrive en masteroppgave er en ensom reise for hver og en av oss som har lyst til få våre stemme bli hørt. Denne reisen ble allikevel mindre ensom etter å ha for det første diskutert oppgaven min med min veileder, Anne Stensvold. I den forbindelse vil jeg takke henne for å ha hjulpet meg med å skrive denne oppgaven gjennom tydelige krav og faglige samtaler. Hennes hjelp med språket og strukturen til denne oppgaven har også vært verdifull. Der det angår andre veiledere som jeg må takke, vil jeg også bruke anledningen til å takke min tidligere veileder Nora Stene for å hjelpe meg med å orientere meg om kilder om ICC og samtaler vi hadde om retningen oppgaven skulle ta. Jeg vil også takke ICC i den forbindelse for den hjelpen de bisto med om å orientere meg om hvilke lærebøker de bruker og på hvilken måte jeg kunne skaffe dem. Så vil jeg takke foreldrene mine for all oppmuntring, støtte og hjelpen de ga meg til å skrive denne oppgaven. Til slutt vil jeg takke min venninne, som ga meg muligheten til å snakke om min oppgave med henne og beriket oppgaven med sine perspektiver om temaene som blir tatt opp her.

Holmlia, Mai 2022

Ali Sobut

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	1
1.1 Det religiøse mangfoldet i Oslo	1
1.2 Utforming av problemstilling.....	2
1.3 Oppgavens oppbygging.....	2
1.4 Min fremgangsmåte.....	4
2. ICCs deobandi-ideologi.....	6
2.1 Kapitlets oppbygging	6
2.2 Teori	6
2.3 En antikolonial tilnærming til det britisk kolonistyre i Sør-Asia.....	7
2.4 Kolonial rettferdighet i Britisk India.....	8
2.4.2. «Kolonial rettferdighet» og dens effekt	8
2.5 Deobandi-ideologien i en islamistisk diskurs.....	10
2.5.1 Ideologiens funksjon	10
2.5.2 Om Dār-ul ‘uloom.....	11
2.6 Islamsk kunnskap og identitet.....	13
2.6.1 Deobandi-ideologien som identitet	14
2.6.2 Dār-ul ‘uloom forsvaret den islamistiske identiteten.....	14
2.6.3 Mawdudi og ICCs ideologiske standpunkt	14
2.7 Mawdudis forhold til teologien.....	17
3. Tidligere forskning.....	18
3.1 Kapitlets oppbygging	18
3.2 Teori	18
3.3 Tidligere forskningen og ICCs bakgrunn.....	20
3.4 Formelle strukturer, kjønnsroller, makt, autoritet og identitet i ICCs kontekst	22
3.4.1 Forskningen om kjønnsroller og ICC.....	22
3.4.2 Kjønn, makt og autoritet i ICC Oslo	24
3.4.3 Predelli om kjønn og identitet	27
3.5 Kjønn og identitet i norsk kontekst	28
3.4.1 Islamistisk identitet ifølge Roald.....	30
3.6 Min bruk og diskusjon av forskningen.....	31

4.	Kapittel ICCs undervisningstilbud	35
4.1	Kapitlets oppbygging	35
4.2	Teori	36
4.3	Læreplan og undervisningstilbud	36
4.3.1	ICCs undervisningstilbud for kvinner	37
4.4	ICCs virksomhetsområder	38
4.5	Forlagene som utgir lærebøker	38
4.5.1	Lærebøkene	39
4.5.2	Bind 1 til 8 fra Safar forlaget og Bind 1 til 12 fra Weekend Learning	40
4.6	Kilden til informasjonen	40
4.6.1	ICCs hjemmeside	41
4.6.2	ICC Norway	42
4.6.3	Koranskolen og tajwid	43
5.	Metode	46
5.1	Innsamling av data	46
5.1.1	Facebook som verktøy til innsamling av data	47
5.2	Etiske og juridiske utfordringer i bruk av data	47
5.3	Bilder i oppgaven	48
5.4	Bildebruk	50
5.5	Tilgang og problemer	52
5.6	Noen teoretiske refleksjoner	52
5.6.1	En språksentrisk tilnærming	53
6.	Analyse av ICCs lærebøker	55
6.1	kapitlets oppbygging	55
6.2	Teori	57
6.3	Et kjønnsnøytralt forhold til bønnen	59
6.3.1	Bønnen	61
6.3.2	Typer av bønn	61
6.3.3	Betydningen av døden	63
6.3.4	Begravelsesbønnen	64
6.4	Kjønnsdelt bønn	66
6.4.1	Dødsfall i familien	67
6.5	Ka'ba og det hellige	69

6.5.1	Ka'ba i Eliades teori.....	69
6.5.2	Ka'ba i Durkheims teori.....	70
6.6	Kvinner i bønn – En analyse av figur 10 som en ytring.....	71
7.	Avslutning.....	75
7.1	Forskningens begrensning.....	75
7.2	Oppgavens funn om grunnlaget for deobandi-identiteten.....	76
7.3	Kritisk diskursanalyse.....	76
7.4	Fremtidig forskning.....	78
8.	Litteraturliste.....	79
8.1	Bøker.....	79
8.1.1	Lærebøker fra Weekend Learning.....	79
8.1.2	Lærebøker fra Safar forlaget.....	81
8.1.3	Andre Bøker.....	82
8.2	Doktorgrader & Masteroppgaver.....	87
8.3	Internett.....	88
8.3.1	Facebook.....	88
8.3.2	Hjemmesider etc.....	89
8.4	Ordbøker & leksikon.....	94
8.4.1	Elektroniske.....	94
8.4.2	På trykk.....	97
8.5	Rapporter, Journaler etc.....	98
8.6	Upublisert manuskript.....	101
8.7	Figurer.....	101
9.	Vedlegg.....	103
Appendiks 1	ICCs teologisk tradisjon.....	103
Historisk utvikling.....		103
Kilder til maturidi-teologien.....		105
Om al-Rawandis fornuft.....		107
Konklusjon.....		109
Appendiks 2	ICCS lærebøker for koranundervisningen.....	109
Koran undervisningen fra ICCs lærebøker.....		109
Søndagskurs 2: Korankurs.....		111
Appendiks 3	Arabiske begreper.....	113

Antall ord: 38845.

1. Innledning

1.1 Det religiøse mangfoldet i Oslo

Det er et stort religiøst mangfold i hovedstaden. Statistisk Sentralbyrå rapporterer at 680211 av Oslos befolkning er medlemmer i ulike trossamfunn og av disse er det 169605 som tilhører muslimske trossamfunn.¹ Ifølge Oslo by-leksikon var det i 2018 58 muslimske organisasjoner som fikk offentlig støtte og av disse var det fem store moskeer som fikk offentlig støtte. De fleste av disse ligger på Grønland og Gamlebyen.² Vanligvis er det slik at moskeer kaller til bønn fem ganger om dagen i muslimske land, og innkallingen ropes ut i gatene. I motsetning til disse landene så høres kallet til bønn kun inni moskeene i hovedstaden.³

Min interesse for å studere Islamic Cultural Centre, ICC, kommer for det første av at trossamfunnet er det mest studerte i Norge så det finnes faglitteratur å lese. For det andre er trossamfunnet en av de eldste muslimske moskeene som ble stiftet i Norge. For det tredje er trossamfunnet del av en verdensomspennende religiøs bevegelse og har per i dag en medlemsmasse som gjør det til det nest største muslimske trossamfunnet i Oslo, det er bare Central Jamaat-e Ahl-e Sunnat som er større.⁴

En undersøkelse gjort av NRK i år 2019 viser at 70% av norske moskeer, inkludert ICC har ingen kvinner i styret. Denne undersøkelsen var bakgrunnen for en rapport om «*kvinner i drift og ledelse*» skrevet av Nora Stene, førsteamanuensis fra Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved Universitetet i Oslo. Stenes rapport nyanserte NRKs funn om at nivåene for å utøve myndighet i de ulike trossamfunnene har flere lag og at makten ikke er sentrert kun i et styre dominert av menn.⁵

Jeg er en sekulær sjia muslim med bakgrunn fra en religiøs familie. Dette betyr at selv om jeg kjenner noe til islamsk lære, bønnetradisjon og kjønnsroller i min egen religiøse tradisjon, identifiserer jeg meg ikke ukritisk med de religiøse lærdes vurderinger av kjønns-spørsmål. Forholdet mitt til Koranen er annerledes. Siden jeg ser meg selv som en spirituell person, tror

¹ Statistisk Sentralbyrå, «Religion og samfunn utenfor den norske kirken.»

² Oslo Byleksikon, «Religiøse forhold.»

³ ibid

⁴ Stene, *Endring i det stille*, 43

⁵ Holte, «Kvinnenes inntog i moskeen.»

Strand & Yusuf, «70% av norske moskeer har ingen kvinner i styret.»

jeg på og forstår viktigheten av og behovet for bønner. Men for meg er bønner en personlig affære. Analysen min handler om det sosiale aspektet ved fellesbønner i en sunni-moske. I den forbindelse er det interessant for meg å se hvordan ICCs deobandi praksis påvirker kjønnsrollene i det sosiale fellesskapet, det vil si det sosiale fellesskapet som skapes av den rituelle fredagsbønner, og enda tydeligere, i begravelsebønner. Det som interesserer meg, er religiøst felleskap og inndelingen i ulike kjønnsroller. Følgelig blir det interessant å finne ut av følgende problemstillinger om kjønnsrollene og bønneritualene i ICC:

- a. Hvordan forklarer deobandi-ideologien sitt tradisjonelle komplementære kjønnsideal?
- b. Hvilken betydning har bønner for å opprettholde deobandi-identiteten?
- c. Hvordan er bønnepraksisen presentert i lærebøkene?

1.2 Utforming av problemstilling

Utformingen av problemstillingen var en induktiv prosess. Induktive forskningsstrategier kan bli brukt for å svare på «hva» spørsmål. Gradvis så jeg begrensningene med denne forskningsstrategien og valgte å bruke abduktiv forskningsstrategi. Abduktiv forskningsstrategi svarer både på hva og hvorfor spørsmål.⁶ Som et resultat av denne vendingen ble det også interessant for meg å spørre hvilken rolle bønner har i undervisningen, hva er motivet bak undervisningen og pensumet som undervises i ICC i Oslo? Minst like viktig er hvordan det rituelle livet påvirker kjønnsrollene. Dette spørsmålet førte til at jeg etter hvert ble overbevist om at jeg ikke visste tilstrekkelig om feltet til å formulere en problemstilling. Derfor stupte jeg dypt inni så mye jeg kunne finne av litteratur om trossamfunnet, for å få inspirasjon til å skrive denne masteroppgaven.

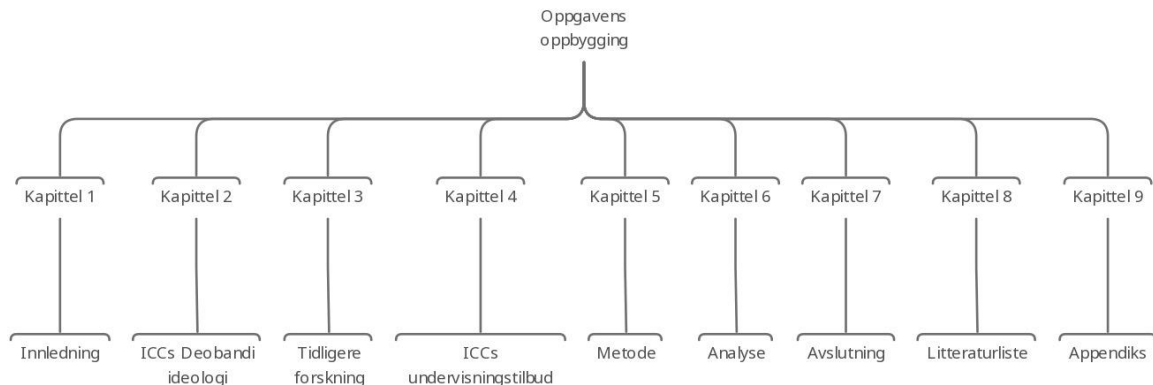
1.3 Oppgavens oppbygging

I stort sett hvert kapittel har jeg lagt opp passende teorier til drøfting. Innledningen og konklusjonen er unntaket. Jeg har begrenset bruken av teorier i metoddelen kun til teoretiske refleksjoner. Den måten å strukturere oppgaven på kommer av at når jeg leste Christine Jakobsen sine bøker så fant jeg det veldig lett å bare plukke opp teoriene underveis i kapitlene som hun har introdusert. Derfor valgte jeg å strukturere oppgaven på samme måte.

⁶ Blakie, *Designing social research*, (Cambridge: Polity Press, 2010), s. 89

Jeg kommer å forklare nærmere hvordan oppgaven er bygget opp med henvisning til figur 1 kalt «Oppgavens oppbygging».

**Figur 1:
Oppgavens oppbygging**



Figur 1 viser strukturen av denne masteroppgaven og som vi ser så består den av ni kapitler. Det første kapitlet er oppgavens innledning og handler om hvorfor jeg valgte å fokusere på bønn og kjønnsroller i ICC, samt måten jeg skrev denne oppgaven.

Det andre kapitlet skal handle om ICCs Deobandi-ideologi. I utgangspunktet gjør jeg rede for teorien som jeg bruker i kapitlet. Deretter gjør jeg rede for ICCs ideologiske røtter i en historisk kontekst. Meningen er å presentere deobandi-ideologien som kilden til den sentrale rollen islamsk rettslære spiller i utviklingen av en islamistisk identitet. Deretter ramme denne ideologien i en akademisk kontekst.

Det tredje kapitlet skal handle om det tidligere forskning som er gjort om ICC i norsk kontekst. Poenget med dette kapitlet er å vise at den tidligere forskningen fokuserer på hvordan kjønnsforskjellene påvirker formelle strukturer og hvordan islamsk rettslære påvirker kjønnsforskjellene gjennom ritualenes betydning som sosiale lim for å samle de troende. Deretter forklarer jeg hvordan mine funn er bygget på tidligere forskning.

Det fjerde kapitlet skal handle om ICCs undervisningstilbud. Her prøver jeg å forklare mest mulig om utforming og innhold av dette undervisningstilbudet. Spørsmålet om betydningen av kjønn står i sentrum for denne redegjørelsen. I tillegg skal jeg drøfte måten ICC skaper en

meningsfull orden for sine medlemmer i rammen av religions sosiologiske tilnærminger til religion. Spørsmålet om religiøs identitet står i sentrum for denne drøftingen.

Det femte kapitlet skal handle om oppgavens metode. Her skal jeg gjøre rede for på hvilke metoder jeg har brukt for å samle informasjon for å skrive denne oppgaven. Jeg vil deretter fortelle om mine teoretiske refleksjoner rundt Roalds (2001) anvendelse av kritisk diskursanalyse. På samme måte skal jeg forklare hvordan jeg bruker hennes tilnærming med hjelp av teorien om talehandling. Jeg bruker denne tilnærmingen for å systematisere all den informasjonen jeg får gjennom ICCs lærebøker blant annet.

Det sjette kapitlet tar for seg ICCs lærebøker hvor jeg foretar en analyse av den rituelle bønnen i lærebøkene. Poenget med dette er å vise at mye av litteraturen om den rituelle bønnen i ICCs lærebøker er en instruksjonsmanual på hvordan den rituelle bønnen skal gjøres. Til slutt skal jeg konkludere med eksempler fra begravellesbønner på hvilken måte den rituelle bønner er kjønnsbasert. Her skal jeg innta et innsideperspektiv og se på hvilken måte lærebøkene legitimerer disse kjønnsforskjellene. Det er i denne konteksten at kritisk diskursanalyse blir relevant. Det syvende kapitlet oppsummerer oppgaven og kommer med forslag til fremtidig forskning (se 7.4).

1.4 Min fremgangsmåte

Da jeg skulle skrive bacheloroppgaven min fikk jeg tilfeldigvis tildelt ICC som mitt forskningsmaterialet. På oppdrag fra Samarbeidet for Tros og Livssynssamfunn, STL, fikk alle studenter på mitt kull en rekke trossamfunn å velge mellom for å skrive en bacheloroppgave. Så vidt jeg husker så var det et par muslimske trossamfunn i det utvalget. Da jeg valgte ICC så trodde jeg at ICC den gangen var det samme som World Islamic Mission. Altså den moskeen på Tøyen med de fine minaretene. Etter et veldig godt samarbeid med ICC hvor jeg intervjuet flere imamer, hadde jeg lyst å gjenta denne erfaringen i masteroppgaven.

Etter å ha studert nærmere Roalds tilnærming til arabisk islamisme, skjønnte jeg at mine studier om ICC ville dra nytte av Roalds funn om arabiske islamister, hvor hun legger vekt på identitet. Utgangspunktet til denne oppgaven er at ICC er islamister med deobandi-ideologi. Min hypotese er at ICC ser på bønner som limet i sin muslimske identitet, en identitet som oppsto i en polemisk diskurs mot britisk imperialisme. I denne konteksten var kjønnsrollene og bekledningsstil og det rituelle livet måter å uttrykke den muslimske identiteten på, som reaksjon mot britisk imperialisme. Altså må ICCs syn på kjønnsroller og bønnepraksis sees i konteksten

noen pakistanske islamister forteller om seg selv og måten den britiske imperiemakten klarte å ødelegge den muslimske identiteten. Noe som ledet til behovet for å fornye den i deobandi-ideologien som en fornyelsesbevegelse.

2. ICCs deobandi-ideologi

2.1 Kapitlets oppbygging

Dette kapitlet er bygget opp med en innledning der jeg gjør rede for teorien og beskriver den akademiske rammen av oppgaven. Peter Bergers teori om religion og religiøs kunnskap i *The Sacred Canopy* fra 1967 blir både gjort rede for innledningsvis og anvendt underveis i oppgaven. Fokuset vil deretter rettes mot måten antikoniale studier gjør rede for historien om den europeiske imperialismen og kolonialismen i Sør-Asia og deretter forklarer jeg hvilke vurderinger som gjorde at denne tilnærmingen ble brukt. Den koloniale konflikten blir beskrevet med søkelys på koloniale lovenes legitimering og dens effekt på identitetsbyggingsprosessen i Sør-Asia. Deretter går kapitlet over til å se på deobandi-ideologiens røtter. Hoveddelen av kapitlet består av en utdypning av bakgrunnen til utviklingen av deobandi-ideologien. Til slutt vil deobandi-ideologien i islamistisk diskurs bli gjort rede for.

2.2 Teori

Peter Bergers (1967) sosiologiske religionsteori behandler religion generelt sett som et sosialt fenomen. Hans utgangspunkt er å sette parentes rundt uttrykkene «sannhet» og «illusjon» om det han kaller for religionens verdensbilde, og ha en ateistisk tilnærming (metodologisk ateisme).⁷ Hensikten med å bruke Bergers tilnærming i denne oppgaven, er å få et nærmere innblikk i den religiøse kunnskapen som ICC formidler i en faglig kontekst. Den religiøse kunnskapen blir kalt for «islamsk kunnskap» av ICC og deobandiene generelt. Rent faglig er islamsk kunnskap den sosiologiske kunnskapen islamister har om religionen som et fenomen.⁸ Islamsk kunnskap blir brukt som nomos. Utrykket nomos blir brukt i motsetning til anomi. Det førstnevnte uttrykket betyr en lovløs tilstand, mens det sistnevnte uttrykket betyr en meningsfull orden. I en meningsfull orden er hensikten med regler og strukturer å opprettholde og videreutvikle en samfunnsgruppes egen identitetsforståelse. For å forstå bedre denne sosiologiske kunnskapen kommer jeg å utdype den religiøse organiseringen av deobandi-bevegelsen ved å innta en postkolonial eller en anti- kolonial kritisk tilnærming.

Postkoloniale studier retter søkelyset på eurosentrisme i den ideologiske formeringen av orientalistikk studier av islam og østen.⁹ I postkoloniale studier får de som omtales en stemme

⁷ Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1967), v-vi & 100.

⁸ Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1967), 190.

⁹Lazarus, Neil. "The Fetish of 'the West' in Postcolonial Theory." I *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, redigert av Crystal Bartolovich and Neil Lazarus, 43–64. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

og omtales på en måte de har lyst til å bli hørt på (se nytten av koloniale studier i 3.6). Et eksempel på dette er måten tidligere kolonier har studert seg selv versus den måten som orientalske studier har studert kolonier. Når det gjelder dette kapitlet, er uttrykket som går igjen i diskursiv sammenheng «islamsk kunnskap». Mer utdypende innebærer dette islamistenes perspektiv på den kunnskapen muslimer har om seg selv versus den kunnskapen som britene har om muslimer. Der den førstnevnte har som mål å utvikle en muslimsk identitet, fører den sistnevnte til å oppløse denne identiteten.¹⁰

Dette kapitlet har som mål å vise hvordan postkoloniale studier er relevant for hvordan islamister forstår sin egen islamistiske identitet. Dette skjer ved at islamisme blir behandlet som et speilbilde av de politiske utviklingene i Britisk-India i en postkolonial kontekst. Islamister definerer sin egen identitet basert på et ideologisk utgangspunkt. Det blir derfor relevant å gjøre rede for minst en religiøs lærd sine ideer om muslimsk identitet med tilknytninger til Deoband. Dette for å understøtte relevansen av post koloniale studier i å gjøre rede for en islamistisk identitetsutvikling.

Britenes håndtering av det muslimske opprøret i 1857 var en kataklysmisk hendelse som markerer oppløsningen av en gammel muslimsk identitet og varsler starten på overgangen til en ideologisk muslimsk identitet. Denne muslimske identiteten utgjør røttene til deobandi-ideologien. Den antikoloniale tilnærmingen til britisk kolonialisering av India står fortsatt ganske sterkt i pakistanske aviser og massemedia i dag.¹¹

2.3 En antikolonial tilnærming til det britisk kolonistyre i Sør-Asia

Det muslimske opprøret mot kolonistyret kom mot av slutten av den muslimsk politiske makten i India. Muslimske herskere dominerte mye av det indiske subkontinentet fra det trettende århundre, men deres makt ble mer og mer svekket etter at Storbritannia gradvis koloniserte India fra 1600 tallet. I 1857 gjorde muslimene opprør mot britenes koloniale tilstedeværelse. Britene slo ned opprøret og sendte den siste mongolske keiseren til eksil.¹² Etter at britene

¹⁰ Said, *Orientalism Western conception of the orient*, (London: Penguin Books, 2003), xiv
Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), 7-8

¹¹ The daily stars, «Dawn joins Asia News Network» Et eksempel er *Dawn* som er Pakistans eldste og mest leste engelsk språklige avis. Den har hovedkontor i Karachi og Islamabad og utgir daglig 100 000 aviser. Dawn opererer også en 24 timers tv-kanal og publiserer politiske magasiner.

¹² Ingram, *Revival from below*, (Berkeley, CA: University of California Press, 2018), 3-4:

Hele riket inkludert Pakistan og Bangladesh var underlagt den britiske tronen fra 1858 til 1947.

Store Norske leksikon, s.v. "Kolonialisme" av Ole Faglund Knudsen, Marte Ericsson Ryste, Kjell Olav Hovde, Tone Steen og Tim Greve, 04.05.2022. <https://snl.no/kolonialisme>

hadde kvelt opprøret følte muslimene seg frustrerte, skuffet, bitre, hjelpeløse og usikre.¹³ Pakistans største engelskspråklige avis, *Dawn* bruker uttrykket «ødeleggelse» når avisen beskriver britenes påvirkning på datidens muslimske kultur og tradisjon i Britisk India.¹⁴ Dette minner om Durkheims beskrivelse av anomi. Anomi er tilstanden av lovløshet som en konsekvens av økonomisk og sosial uro og ustabilitet.¹⁵ For å gjenreise den muslimske kulturen og tradisjonen ble islamske skoler organisert. Her blir «islamsk kunnskap» brukt som et forsvar mot slike «ødeleggelser». Hva var kilden til dette opprøret?

2.4 Kolonial rettferdighet i Britisk India

Kilden til dette opprøret er innføring av et kolonialt rettssystem ifølge Elisabeth Kolsky i «Colonial justice in British India white violence and rule of law». Her redegjør hun for britenes behov for å lage lover og regler.¹⁶ Det første spørsmålet som da stilles er hvordan kolonistene så på sin egen lovgivning som rettferdig?

2.4.2. «Kolonial rettferdighet» og dens effekt

Kolskys beskriver effekten av kolonial rettferdighet på følgende vis: «By foregrounding the menace of white violence and the uneven efforts of the colonial state to control it, this study demonstrates that violence was central to the empire in India in ways that simultaneously subverted and sustained British dominance.»¹⁷ I dette sitatet bruker Kolsky uttrykket “*hvit vold*” og argumenterer for at volden hadde en sentral rolle i India på måter som både undergravde og opprettholdte den britiske dominansen. Hun forteller allikevel ikke noe eksplisitt om hvordan muslimer opplevde det koloniale lovsystemet.

Dette har vært studert av professor Belkacem Belmekki som underviser British og Commonwealth studier ved universitetet i D’Oran i Algeria. Hans doktorgrad var om kilden til muslimsk nasjonalisme i India.¹⁸ Hans forskning i dag handler om konstruksjonen av muslimsk identitet i Britisk-India.¹⁹ Belmekkis bøker «The impact of the British rule on the Indian muslim community in the nineteenth century» og «A Nineteenth-Century Blueprint for Recasting the

¹³ Inpaper Magazine, «Past present: Resentment in response»

¹⁴ Ingram, *Revival from below*, (Berkeley, CA: University of California Press, 2018), 1
Inpaper Magazine, «Past present: Resentment in response»

¹⁵ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995),90

¹⁶ Britannica, s.v. «Indian law,» av The Editors of Encyclopedia Britannica.12.05.2022:

<https://www.britannica.com/topic/Indian-law#ref113113>: Arbeidet med britisk-indisk lov ble avsluttet i 1860 da the Indian Penal Code var innført i 1861.

¹⁷ Kolsky, *Colonial justice in British India*, (Cambridge: Cambridge University press, 2010), 229.

¹⁸ Université d’Oran 2 Mohamed Ben Ahmed. «Belkacem Belmekki.»

¹⁹ Columbia University Press, “About the author”

Muslim Mindset in British India» gir en beskrivelse av effekten britisk kolonisering av India hadde for den muslimske identiteten. Med imperiets bruk av vold kom muslimenes tap av makt, posisjon, rikdom og ære ifølge Belmekki.

Belmekki mener at muslimer ble mer utsatte for politiske, økonomiske og psykologiske ringvirkninger av britisk kolonialisering. Høydepunktet for dette var når britene sendte den siste mongolske keiseren i eksil (1857). Belmekkis poeng er at fra å være på toppen av næringskjeden falt muslimer nå helt ned på bunnen av denne kjeden. Dette var slutten på den gamle muslimske identiteten i Sør-Asia. For å gjenvinne noe av den tapte stoltheten ved det å være muslim, prøvde en del religiøse fornyelsesbevegelser å rette opp situasjonen.²⁰

I denne oppgaven ser jeg på det britiske kolonistyre som en av motivasjonene bak fornyelsesreligioner som deobandi-bevegelsen. Dette er også bakgrunnen for at islamistene insisterte på behovet for islamsk lov, sharia,²¹ både som en mot-diskurs til den britiske loven og som et personlig moralsk kompass på et individuelt nivå. På den måten blir islamistiske fornyelsesreligioner som deobandi-bevegelsen aktuelle som ideologiske identiteter. Nå er spørsmålet hva betyr islamisme og islamsk lov?

Innenfor studier av religion har både Kari Vogt og Anne Sofie Roald hatt sine tilnærminger til islamisme som begrep. Vogt bruker politisk islam og islamisme om hverandre. Hun sier disse begrepene gir uttrykk for sharia, som legges til grunn for alt politisk, sosialt og kulturelt liv. Islamisme i en slik kontekst blir også brukt i islamistenes mål om å opprette en islamsk stat.²² Mens Roald behandler den islamistiske identiteten som en sosial konstruksjon i en antikolonial kontekst (se 3.4.1).

²⁰ Université d'Oran 2 Mohamed Ben Ahmed. «Belkacem Belmekki.»

Belkacem, «A nineteenth century blueprint of recasting the muslim mindset in India», 300

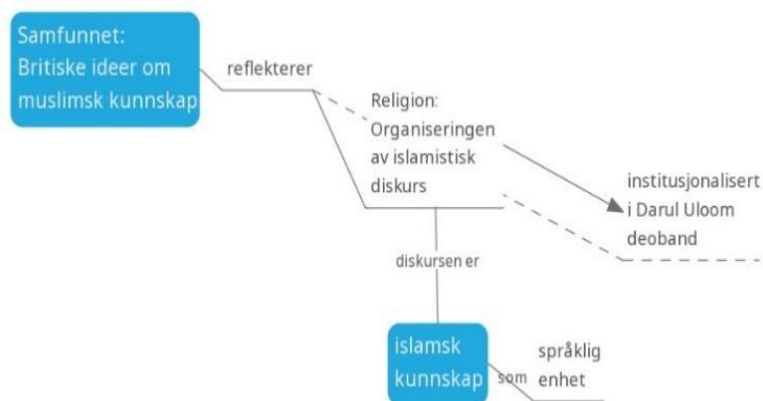
²¹ Se appendix 3 om «Sharia».

²² Vogt, *Hva er islam*, (Oslo: Universitetsforl, 2007), 113

2.5 Deobandi-ideologien i en islamistisk diskurs

Jeg kommer å forklare nærmere hvordan deobandi-ideologien er islamistisk med henvisning til figur 2 kalt «Deobandi-ideologien i islamistisk diskurs».

Figur 2: Deobandi ideologien som en islamistisk diskurs



Figuren viser at britenes kolonialisering av India representerer britiske ideer om islamsk kunnskap. Dette ble blant annet reflektert i islamistisk diskurs i Britisk-India. I sentrum av denne diskursen var begreper og ideer som ble institusjonalisert i den religiøse skolen Dār-ul ‘uloom Deoband (se appendiks 3). Deobandi-ideologien her står for institusjonaliseringen av «islamsk kunnskap» i en islamistisk diskurs. Denne diskursen fungerer som en form for beskyttelse mot britenes påvirkning på den nyutviklede identiteten. I den følgende redegjørelsen blir det viktig å se på målene og de formelle strukturene for Dār-ul ‘uloom Deoband institusjonen. I tillegg blir det sentralt å finne ut av betydningen til islamsk lov som en form for islamsk kunnskap i den politiske organiseringen av deobandi-ideologien.

2.5.1 Ideologiens funksjon

Deobandi-ideologiens funksjon var å beskytte den islamistiske identiteten. Denne identiteten skulle beskyttes gjennom å institusjonalisere den ideologisk. Det som skulle institusjonaliseres var «islamsk kunnskap» som brukes av islamister i en islamistisk diskurs. Hensikten med det var at ikke noe annet skulle oppløse den nye identiteten.

Grunnen til at deobandi-ideologien som en identitet er islamistisk er at den er kunnskapssentrert i en antikolonial kontekst. Altså er den basert på studier av ideer om den kunnskapen britene hadde om muslimer i Britisk-India under kolonitiden. Deobandi-ideologien ble organisert som

en islamistisk diskurs om islamsk kunnskap. Derfor ble uttrykket «islamsk kunnskap» presentert for å presse tilbake det britene mente var kunnskaper om muslimer samt å gå inni en polemisk diskurs mot britenes ideer om et lovbasert samfunn. Det muslimske lovbaserte samfunnet skulle danne grunnlaget for en islamistisk identitet – altså sharia og fiqh systemet. Kortfortalt er fiqh en tradisjonell tolkning av sharia som er islamsk lov (Se appendiks 3). Konsekvensene av dette har vært at deobandi-ideologien har tatt til orde for å beskytte den islamistiske diskursen ved å bruke «islamske kunnskaper». På grunnlag av det står sharia og fiqh systemet i sentrum. Islamsk kunnskap pålegger de troende å gjøre en del islamske aktiviteter om til en del av deres identitet. Disse aktivitetene gjør at islam for dem blir både en livsstil og en ideologi. Deobandi-ideologien bruker religionen aktiv i form av religiøse ritualer i dagliglivet, overgangsritualer etc. Religiøse undervisninger har fått en gradvis større betydning i utformingen av den ideologiske deobandi-identiteten. Det er i denne konteksten at deobandi-ideologiens betydning blir vektlagt.

«Deobandi» har opprinnelse fra byen Deoband i Nord India og den er knyttet til en islamsk bevegelse der. Denne bevegelsen søker å gjenopprette islamsk praksis basert på teologi og lov tolkning av tidligere islamske kilder. Bevegelsens oppstart går tilbake til tre muslimske lærde med navnene Muhammad Qasim Nanautavi (1833–1877), Rashid Ahmad Gangohi (1829–1905) og Ashraf ‘Alī Thānwī (1863–1943). Deobandi på urdu betyr å være fra Deoband, en by i Uttar Pradesh, India. Denne byens betydning for deobandi-bevegelsen kommer av det islamske seminaret, Dār-ul ‘uloom. Det var gjennom Dār-ul ‘uloom at deobandi-bevegelsen startet opp.²³

2.5.2 Om Dār-ul ‘uloom

Dār-ul ‘uloom²⁴, som blir fritt oversatt som kunnskapens hus, er et religiøst seminar grunnlagt i 1867 i Deoband, i dagens Pakistan. Det ble finansiert av muslimske stater og rike folk i Britisk-India.²⁵ I muslimenes kontekst er Dār-ul ‘uloom i Deoband et eksempel på hvordan lokale

²³ The American Heritage Dictionary, «De’o’ban’di.»

Bowen, *New Anthropology of islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 183.

Syed, *Faith based violence and deobandi militancy in Pakistan*, (London: Palgrave Macmillan), 139 & 374.

Metcalf, *Islamic revival in British-india*, (Princeton University Press, 2014), 88.

²⁴ Se appendiks 3 om “Dar-ul uloom.”

²⁵ Darul uloom Deoband, «Founding members.»

Inpaper Magazine, «Past present: Resentment in response.»

religiøse ledere reagerte på den koloniale tilværelsen i India. Den koloniale tilstedeværelsen påvirket spesielt deobandienes ideer om hvilket samfunn som var rettferdig eller urettferdig.²⁶

Dār-ul ‘uloom blir også karakterisert som et ledende muslimsk teologisk senter. I Dār-ul ‘uloom i dag undervises det blant annet i Koranen og tolkninger av denne, islamsk lov og islamsk teologi, studier av ḥadīṭ, og filosofi. Dār-ul ‘uloom har også en viktig rolle for denne institusjonen gir undervisning i ICCs deobandi-ideologi, siden det er i Dār-ul ‘uloom at religiøse lærere får opplæring i den tradisjonelle tolkningen av islamsk lov og får teologisk utdanning.²⁷

Dār-ul ‘uloom har gradvis fått en større betydning som en islamsk institusjon. Dominansen til det vestlige utdanningssystemet var en av grunnene til at den muslimske lærer tradisjonen hadde mistet så mye av sin autoritet spesielt iblant den yngre generasjonen. Dette dannet et behov for den ideologiske identiteten som deobandi-bevegelsen skulle svare på. Ett av målene med å stifte Dār-ul ‘uloom Deoband var å institusjonalisere islamsk kunnskap og utdanne religiøse ledere som kunne formidle denne kunnskapen. Et annet mål med denne institusjonen var å holde muslimer til et viss standard av religiøs praksis i en tid preget av store sosiale endringer.²⁸

For dette formålet ble det opprettet formelle strukturer der religiøse ledere og religiøse lærere var tatt i bruk som lærere, debattanter, religiøse leger²⁹ og bønneledere. Religiøse ledere hadde også rollen som voktere av graver, talere, muftier, åndelige rådgivere og utgivere av religiøse verk. Dār-ul ‘ulooms formelle strukturer var organisert på samme måte som andre nettverk av deobandi madrassaene.³⁰

Madrassaenes³¹ formelle strukturer var en etterligning av britiske utdanningsinstitusjoner. Madrassaen var organisert som en uavhengig enhet for seg selv. Det vil si at den var uavhengig

²⁶ Inpaper Magazine, «Past present: Resentment in response.»

Kaviraj, «Modernity and politics in India», 145-146.

Metcalf, *Islamic revival in British-India* (Princeton Legacy Library: Princeton University Press, 2014), 17.

²⁷ Britannica, «Deoband school»

Darul uloom Deoband, «Education departments»

²⁸ Darul Uloom, « Home (English)»

²⁹ Metcalf, *Islamic revival in British-india*, (Princeton University Press, 2014), 138,

Johannes, *Disenchantng India*. (New York: Oxford University Press), 213: Yunani/unani er en persisk-arabisk tradisjonell medisin praktisert i muslimsk kultur i Sør-Asia og moderne sentral Asia.

³⁰ Britannica, «Deoband school»

Inpaper Magazine, «Past present: Resentment in response»

Metcalf, *Islamic revival in British-india*, (Princeton University Press, 2014), 87, 100, 198 & 245.

³¹ Se appendiks 3 om «Madrassa»

av moskeer, hjem etc. Den skaffet seg klasserom og et bibliotek. Den var administrert av en profesjonell stab og dens studenter studerte i en fastsatt periode med årlige eksamener. Gradvis utviklet det seg et uformelt system av høyskoler ut fra dette systemet. Disse høyskolenes ansatte var skolens egne utdannede studenter. Deres studenter ble eksaminert av besøkende deobandi lærde.³²

2.6 Islamsk kunnskap og identitet

«Islamsk kunnskap», som et sosiologisk fenomen i deobandi-tradisjonen er kunnskap om Koranen, lov og Maturidi-teologi. Disse ble undervist med vekt på filosofi og metafysikk. Det viktigste her var den metafysiske tanken til den spanske Muh al-din ibn Arabi (1165-1240). Han utviklet ideen om «enheten i eksistensen» der alt kommer fra gud. Denne ideen viste seg å være veldig populært. Ibn Arabis tankegang ble spredt gjennom persisk diktning i det Ottomanske riket, Iran, Sentral Asia og India. Persisk diktning hadde en stor rolle i å popularisere al-Arabi siden, persisk som språk var mer lest enn arabisk diktning.³³

Islamsk rettslære som blir undervist i Darul uloom er en vitenskap for å dedusere den islamske loven, sharia, fra Koranen og al-sunna. For dette formålet er fiqh blitt utviklet som en tolkningsmetode. Denne metoden er en tradisjonell tolkning av den islamske loven for å oppnå presise begreper om denne loven.³⁴ Hensikten med den islamske kunnskapen er en gjenskapning av den sosiale konteksten som var før britene koloniserte India og førte til muslimsk identitetskrise. Et eksempel på islamsk kunnskap er islamsk lov og fiqh. Disse har en stor betydning i deobandi-ideologien.

Årsaken til at undervisningen av islamsk lov og fiqh har så stor betydning i Dār-ul ‘uloom er at jurister er lojale til en spesifikk sett av forskrifter som er med på å regulere livet til de som adlyder dem. Dermed blir disse tolkningene den juridiske kilden til legitim autoritet både på personlig og statlig nivå. Det å adlyde de islamske lovene og reglene ville skape orden i kaoset og den lovløse tilstanden som var skapt av de fremmede lovene som ble innført av britene i India. Alt dette blir undervist i en livsverden som er konstruert i den islamistiske diskursen. Når en ideologi bruker islamsk lov som islamsk kunnskap er den islamistisk.³⁵

³² Metcalf, *Islamic revival in British-india*, (Princeton University Press, 2014), 93-94
Britannica, «Deoband school»

³³ Pals, *Nine theories of religion*, (Oxford University Press, 2015), 90.
Bano, «Darul uloom in Deoband and South Asian islam», 219

³⁴ Britannica, «Fiqh».

³⁵ Hallaq, «Introduction to Islamic law», 35-36 & 174.

2.6.1 Deobandi-ideologien som identitet

Bakgrunnen for at Deobandi-ideologien ser på islamsk lov som en helt sentral del av islamsk kunnskap, er det britiske kolonistyreten den oppsto i. Følelsen av hjelpeløshet og avmakt på grunn av britisk kolonialisme hadde en varig virkning på utformingen av en ny muslimsk identitet. Dette skapte for den muslimske identiteten en sosial tilstand som er karakterisert av fullstendig oppløsning av normer som styrer sosiale samhandlinger, anomi, med kilde i Durkheim og Berger, vil si fremmedgjøring. Utrykket anomi bygger en bro mellom forklaringen av sosiale handlinger et individ foretar seg og handlingene som et samfunn foretar seg.³⁶

På grunnlag av dette ble en romantisk ide om religionen utviklet. Den handlet om å gå tilbake til det gamle der alt var bedre. For å skape en form for trygghet og komme seg ut av anomien ble det helt grunnleggende å følge islamske lover og regler i rammen av tradisjonen fra de tidligere juristene. Resultatet at den nye ideologiske deobandi-identiteten var opptatt av lover og regler i rammen av islamsk lov.³⁷

2.6.2 Dār-ul ‘uloom forsvarer den islamistiske identiteten

Dār-ul ‘uloom Deoband har vært med på å styrke, forsvare og opprettholde den islamistiske identiteten både gjennom det de underviser og gjennom sine formelle strukturer som stiller krav til den islamske kunnskapen de underviser.³⁸ Dette skjer både i form av en polemikk og apologetikk. Bruken av slike retoriske grep avhenger av om diskursen har en offensiv eller en defensiv karakter. Slike retoriske verktøy blir brukt av deobandi lærde. En av disse personene er Abu al-A‘lā al-Mawdudi, heretter kalt Mawdudi.

2.6.3 Mawdudi og ICCs ideologiske standpunkt

Mawdudi har hatt en stor påvirkning på ICCs ideologiske standpunkt. Derfor er det viktig å spørre hvem han var og hvorfor han var så betydningsfull for ICCs ideologiske standpunkt. Mawdudi var en journalist og en muslimsk teolog. Han var født i 1903 i Aurangabad i India, og døde i Buffalo i New York i en alder av 75 år. Han spilte en stor rolle i pakistansk politikk. Han kom fra en aristokratisk familie.³⁹ Mawdudiene hadde en stolt familiearv som gikk tilbake til en av de viktigste sufiordenen. Denne familiearven ble senere en viktig kilde til måten Mawdudi

³⁶ Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1967), 87.

Durkheim, *The elementary forms of religious life*, (New York: Free Press, 1995), 90.

Dictionary of sociology penguin reference, s.v. «Anomi».29.03.22.

³⁷ Inpaper Magazine, «Past present: Resentment in response»

³⁸ Vogt, «Islam på norsk», (Oslo: Cappelen Damm 2008), 38.

³⁹ Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, and Mahan Mirza. *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2013

søkte religiøs legitimitet på. Denne ordrens opprinnelse gikk tilbake til familier som var etterkommere av profeten. Dette var et adelsmerke iblant muslimer i det indiske subkontinentet.⁴⁰

Mawdudi er spesielt kjent for å ha stiftet Jamā'at-e Islami⁴¹ i 1941, som er et pakistansk islamistisk politisk parti stiftet i Britisk-India. For Mawdudi var det å være lærd målt i hvor mye kunnskap en hadde i religiøs vitenskap og tradisjonell arabisk kunnskap, i tillegg omfattet det moderne kunnskap som blant annet handlet om et islamsk økonomisk system. For å oppnå denne kunnskapen startet Mawdudi studier i muslimske madrassaer i en alder av elleve år. Men på grunn av en familiekrise kunne han ikke fullføre sin religiøse utdanning. I voksen alder var han overbevist om at muslimske tenkere må bli frie fra grepet som den vestlige sivilisasjonen har over dem til fordel for et liv, en kultur og et politisk og økonomisk system som er unik for islam. Verdt å nevne er også at Mawdudi tok deler av sin tradisjonelle utdanning fra Dār-ul 'uloom i Hyderabad i Sør-India. På grunn av den polemikken Mawdudi hadde mot Vesten og det vestlige fikk islamsk lov en sentral plass i hans tilnærming til den muslimske religiøse identiteten.⁴²

Mawdudis tilnærming til islamsk lov varierer alt ettersom hvem han taler til, alt ettersom han taler til et vennlig eller mindre vennlig publikum. I analysen av hans verk er bruken av begrepet «makt» helt avgjørende. I hans lovbaserte samfunnsideologi står islamsk kunnskap i sentrum for måten makten blir utøvd på en ansvarlig måte. Utøvelse av makt samsvarer godt med den måten Mawudi uttrykker seg om kunnskapens rolle som en del av den ideologiske identiteten. «Utøvelse av makt» som et teoretisk konsept er bygget på en tredeling mellom tvang, belønning og overtalelse.⁴³

Et mindre vennlig publikum

I sin forsvarstale for en islamsk stat hevder Mawdudi:

“The educated younger generations of the Muslim world too have been estranged from their own cultural and intellectual tradition. Under the influence of Western education, they have

⁴⁰ Nasr, *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*, (1996), 9.

⁴¹ Se på appendiks 3 om Jamā'at-e Islami

⁴² Nasr, *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*, (1996), 9 & 173
Britannica, "Abū al-A'īn al-Mawdūdī."

Gerhard Bowering, Patricia Crone, Wadad Kadi, Devin J. Stewart, Muhammad Qasim Zaman, and Mahan

⁴³ Østerud, *Statsvitenskapelig leksikon*, 160

imbided the western political concepts are thinking of introducing them to the muslim world without any regard for muslim tradition as such.”⁴⁴

Sitatet ovenfor viser i sin helhet hvordan Mawdudi mener islam og Vesten er inkompatible med hverandre. På denne måten advarer han mot vestlig utdanning i den muslimske verdenen. Siden den bidrar ifølge Mawdudi til å fremmedgjøre den yngre utdannede generasjonen ovenfor sin egen kultur og tradisjon.⁴⁵ Samtidig så anklager han Vesten og de vestlig orienterte for å ødelegge den lokale kulturen i datidens Britisk-India gjennom det vestlige utdanningssystemet. Dette er kjernen i hans antikoloniale kritikk. Han ser på seg selv som forsvarer av tradisjonelle verdier.⁴⁶

Når Mawdudi sier at den utdannede yngre generasjonen har suget inn vestlige konsepter uten hensyn til muslimske tradisjon virker ytringen hans anklagende.⁴⁷ Han anklager den gruppen han taler til for å ikke bare være fremmedgjorte selv, men også for å være et element i fremmedgjoringen av andre. Dette fordi de ifølge Mawdudi formidler disse begrepene uten hensyn til muslimske tradisjoner.

På den måten er de vestlige utdanningsinstitusjonene for Mawdudi kulturelle maktsentre. Det vil si ressurser som Vesten bruker for å påvirke den yngre generasjonen til å bli fremmedgjort mot muslimske tradisjon. Kunnskap blir altså et uttrykk for utøvelse av makt. Måten Mawdudi selv utøver makt og autoritet på, er gjennom å overtale leseren om den skadelige rollen det vestlige utdanningssystemet har for islam som religiøs identitet og tradisjon. Når Mawdudi bruker en anklagende uttrykksmåte, prøver han å overbevise sine lesere til å ta avstand fra det vestlige utdanningssystemet på grunn av det han mener er den destruktive rollen dette systemet har for tradisjonen. Opplæring i islam er det alternativet han presenterer. Dette viser hvor sentralt uttrykk for makt er for Mawdudi på utformingen av hans ide om en muslimsk identitet. Siden uttrykk for makt er sentral i Mawdudis islamistisk perspektiv, må kjønnsrollene derfor sees i forhold til dette. Innenfor den islamistiske diskursen er det tradisjonelle synet på kjønnsrollene kalt det komplementære kjønnsidealet. Dette idealet fordeler ulike roller mellom

⁴⁴ Mawdudi, *Islamic law and constitution*, overs. Ahmed (Lahore, Islamic Publications, 1992), 2-3.

⁴⁵ Mawdudi, *Islamic law and constitution*, overs. Ahmed (Lahore, Islamic Publications, 1992), 2-3.

⁴⁶ Kaviraj, *Modernity and politics in India*, 145-146 & Metcalf, *Islamic revival in British-India*, 17: Dette passer også godt med fortellingen om rollen religiøse ledere har i Kavirajs postkoloniale studier om Britisk-India og Metcalfs studier av islamsk fornyelse i Britisk-India fra 1860 til 1900 tallet.

⁴⁷ Mawdudi, *Islamic law and constitution*, overs. Ahmed (Lahore, Islamic Publications, 1992), 2-3.

kjønnene. I et antipatriarkalsk perspektiv er de ulike rollene til fordel for mennene (kapittel 3 og 6 om presentasjonen av kjønnsrollene i tidligere forskning og i ICCs lærebøker).

2.7 Mawdudis forhold til teologien

Mawdudi er tilhenger av Maturidi teologien. Han har ved flere tilfeller vektlagt islamsk kunnskap i kampen mot den vestlige utdanningen. Maturidi-teologien er en av forutsetningene for å ta denne kampen da denne er en form for islamsk kunnskap som undervises i Deoband. I tillegg har Mawdudi tatt deler av sin religiøse utdanning i Dār-ul ‘uloom. Slik er han blitt kjent med teologien som noe av det viktigste ved den islamistiske identiteten. I Dār-ul ‘uloom Deoband undervisningen av maturidi-teologien skjer gjennom en samtale. Samtalen her er spørsmål og svar, bevis og motbevis, argument og motargument – som skal bestemme begrepenes innhold eller, mer allment, treng inn i et problem. Dār-ul ‘uloom i en slik kontekst presenterer maturidis argumenter imot andre teologiske retninger i sunni islam (se appendiks 1).⁴⁸

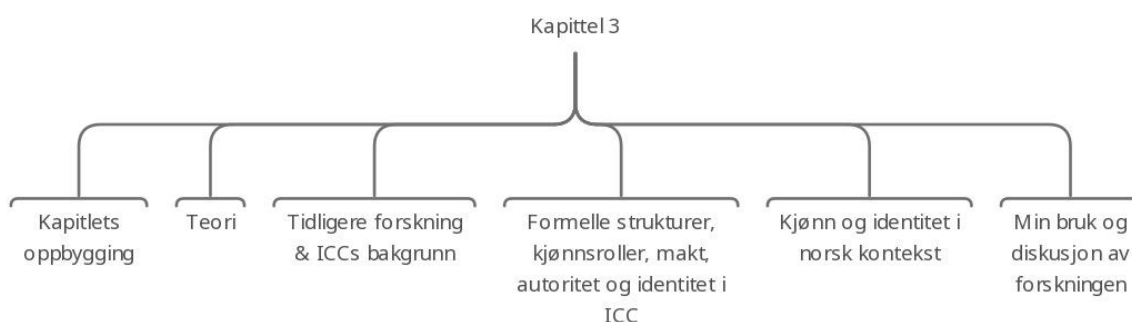
⁴⁸ Darul Uloom, "Maslak of Ulama-e Deoband"
Store Norske Leksikon, s.v. «Dialektik,» av Kunt Erik Tranøy.28.05.2021. <https://snl.no/dialektikk>

3. Tidligere forskning

3.1 Kapitlets oppbygging

Jeg starter dette kapitlet med å forklare umiddelbart hvordan kapitlet er bygget opp med henvisning til figur 3 kalt «Kapitlets oppbygging».

Figur 3: Kapitlets oppbygging



Figuren viser at kapitlet er bygget opp av noen teorier og gir en kjapp oversikt over forsknings-Norge i løpet av de siste 20 årene. Figuren viser også hva tidligere forskningen forteller generelt om ICC og litt mer utdypende om trossamfunnets bakgrunn. Så viser figuren at kapitlet også er bygget opp av en studie av kjønnsroller, makt, autoritet og identitet i ICCs formelle og uformelle kontekst. Følgelig viser modellen en studie av muslimske identiteter og kjønn i norsk kontekst. Helt til slutt viser den måten jeg har brukt denne forskningen og måten jeg diskuterer forskernes funn (se 5.3 om modellbruk i oppgaven).

3.2 Teori

ICC's Deobandi-ideologien er en del av de troendes identitet. I studier av ICC nevnes dette som en del av opphavet til trossamfunnet. Derfor blir det relevant å stille følgende spørsmål: Hva er ideologi og hva er religion? I sine studier om religion som et gode i det frie markedet hevder Torkel Brekke at Emilie Durkheim behandler religion som en ideologi.⁴⁹ Religion ifølge Durkheim er en refleksjon av samfunnets dyrkelse av seg selv.⁵⁰ Denne tilnærmingen til teorien blir omtalt som speilteorien. Religionen reflekterer det som samfunnet oppfatter som hellig. Altså er religion et forent system av tro og praksiser i forhold til hellige ting, det vil si ting som er

⁴⁹ Brekke, *Faithonomics*, (London: Hurst & Company, 2016), 144.

⁵⁰ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), xxxiv.

forbudt, tro og praksiser som forener folk i et enkelt moralsk samfunn som kirken og alle de som tilhører den.⁵¹

Oppgaven forholder seg til denne tilnærmingen og bruker Brekkes tolkning av Durkheim for å ramme inn Deobandi-ideologien rent akademisk. Deobandi-ideologien kan også bli forklart som en nøytral beskrivelse et sosialt forklarende system, i motsetning til måten Brekke bruker uttrykket på. Han bruker i hovedsak denne tolkningen som en kritikk mot Durkheims religionsdefinisjon. Hans tilnærming er at ideologi er interessebestemte og virkelighetsfordreie kollektive oppfatninger. Durkheims sosiologiske tilnærming til religion handler om å studere det samfunnet legger i det hellige. Berger har videreutviklet denne tilnærmingen som en tolkningsmetode. Denne tolkningsmetoden innebærer at enhver forespørsel begrenses til det empirisk tilgjengelige. Dette er det han kaller for metodologisk ateisme.⁵²

Mens Eliades (1959) fenomenologiske tilnærming handler om måten de troende studerer egne religiøse tekster og historiske fortellinger. Ifølge Eliade er religion en tilstand som setter søkelys på manifestering av erfaring av det hellige i religiøse tekster og fortellinger, og de troendes egne erfaringer. Han setter søkelys på urfolkets religiøse tradisjoner og identifiserer like mønstre og grunnleggende strukturer i disse tradisjonene gjennom deres egne fortellinger. Det er tydelig at han snakker om religion som en slags universell manifestering. I denne manifesteringen blir menneske bevisst over det hellige som noe helt forskjellig fra det profane. Denne manifesteringen av det hellige kaller han hierofani. Uttrykket er gresk og er sammensatt av ordene «hieros» og «phainein», som betyr hellig utseende eller det som ser ut til å være hellig. Eliades diskusjon av det hellige er av mange religionsforskere blitt lest som en fenomenologisk analyse av religionen.⁵³ Tolkningstradisjoner av henger hvilke briller man tar på. Med anti-patriarkalske briller så ser man at det er mye som strukturelt er kun til fordel for menn i samfunnet.

En vanlig definisjon av makt og autoritet er evnen til å avstedkomme ønskede virkninger. I samfunnsvitenskapen blir dette gjerne sett imellom menneskelige relasjon.⁵⁴ Millets (2000) tilnærming til makt går tilbake til Webers klassiske definisjon av begrepet. Denne definisjonen

⁵¹ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), 9 & 303-304.

⁵² Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1969), v-vi & 100.

⁵³ Eliade, *The Sacred and the Profane*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959), 10-11

Gschwandtner, Christina M. "What Is Phenomenology of Religion? (Part I): The Study of Religious Phenomena." *Philosophy Compass* 14, no. 2 (2019): E12566-N/a.

⁵⁴ Statsvitenskapelig leksikon, 1.utg., s.v. «Makt».

av makten ifølge Weber, er enhver sjanse en person får til å gjennomføre sin vilje innenfor en sosial relasjon, også på tross av motstand, uansett hva denne sjansen beror på. Millet viser til at forholdet mellom kjønnene er påvirket av det Weber definerer er forholdet mellom den som dominerer og den dominerte. Hun avklarer dette ved å forklare hva samfunnets orden er når det gjelder kjønnsforskjellene.⁵⁵ Millet mente at alle kjente samfunn regulerer forholdene mellom kjønnene basert på makt og de er derfor politiske. Denne makten tas form i mannlig dominasjon over kvinner i all livets sfærer. Seksuell dominering er så universell at den ser ut til å være naturlig og blir derfor usynlig. Den er en så gjennomgripende ideologi i kulturene at den blir det mest grunnleggende konseptet av makt.⁵⁶ I denne konteksten er kjønn en kulturell og sosial konstruksjon i en antipatriarkalsk diskurs. Young og Fitzgerald (2006) definerer kritisk diskursanalyse som et utgangspunkt på hvordan språket behandler uttrykk for makt og ideologi produsert og reproduisert gjennom diskurser (se 5.6.1 om betydningen av Young og Fitzgerald for oppgaven).⁵⁷

3.3 Tidligere forskningen og ICCs bakgrunn

I Norge har forskning de siste femten til tjue årene innen felt som religionshistorie, religionsvitenskap, sosiologi, statsvitenskap, teologi og sosial antropologi satt søkelys på muslimer og kjønn. Uten unntak har tilnærmingene vært enten sosial antropologiske, hermeneutiske, sosiologiske eller en kombinasjon av en eller flere av disse. Grunnen til at forskningen har rettet søkelyset mot kjønnsforskjellene er for å gjøre rede for eller behandle makt og autoritet som et uttrykk i rammen av maktrelasjoner i ulike muslimske grupperingene.

Den faglitteraturen som jeg har sett på om kjønn, makt og autoritet er følgende: Nora Stene, «Endring i det stille», 2021, Ronald Mayora Synnes, «Ungdom i migrantmenigheter. En studie av forhandlinger om religion, etnisitet og kjønn», 2019 og «Kjønn og religiøse grenser: Unge muslimer og kristnes forhandlinger av kjønn i migrantmenigheter», 2019b, Kristine Fallet «Mennesket Og Moskeen», 2016, Predelli, Line Nyhagen, «Religion, Citizenship and Participation», (2008), «Religion Og Deltakelse: Moskeen Som Kjønnets Arena», (2005), «Interpreting Gender in Islam», (2004), Predelli, Line Nyhagen & Beatrice Halsaa, «Religion, Gender and Citizenship», (2015). Kari Vogt, «Islam på norsk», (2008), «Hva er Islam?», (2007), Christine M. Jacobsen, «Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway», (2011) og

⁵⁵ Millet, *Sexual politics*, (Urbana and Chicago: University of illinois Press. 2000), 24-25.

⁵⁶ Bryson, *Feminist political theory an introduction*, (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003),167.

⁵⁷ Irani, *A critical discourse analysis and illocutionary acts of Joko Widodo's speech*,372.

Young & Fitzgerald, *The power of language*, (London: Equinox, 2006), 138.

«Tilhørighetens Mange Former : Unge Muslimer i Norge», (2002). Anne Sofie Roald, “Islam”, (2012), «I Nya Samhällen: Om Individuella Och Kollektiva Rättigheter». (2009) “Women in Islam : The Western Experience”, (2001). Oddbjørn Leirvik, «Religionspluralisme: Mangfold, Konflikt og Dialog i Norge», (2016), «Islam og Kristendommen», (2006), «Religionsdialog på norsk», (1996) og Østberg, Sissel, «Muslim I Norge: Religion Og Hverdagsliv Blant Unge Norsk-pakistanere», (2003).

Når kjønnskomplementaritet ikke er fokuset i forskningen, kommer det i hovedsak av at makt relasjonene mellom kjønnene er såpass vel etablerte at det ikke en gang er grunn til å påpeke det. Dette er altså i konteksten av religiøse ledere og kjønnsrollene (Døving 2012). Tidligere forskning har noen ganger presentert de muslimske kjønnsrollene som en form for selvmotsigelse (Fallet 2016, Roald 2001, Predelli 2008 og 2004. Predelli og Halsaa 2016). Islamister svarer til dette med å argumentere for et komplementært tradisjonelt ideal om kjønnsrollene. Det komplementære tradisjonelle idealet er at kvinner og menn er like fremfor Gud, men bør ha ulike roller i det sosiale livet (Stene 2021, Predelli 2004, Mir-Hosseini mfl. 2013).

Faglitteraturen påpeker betydningen av deobandi-bevegelsen i norsk kontekst og dens bidrag til en av mange former for muslimske identiteter (Stene 2021, Synnes 2019, Fallet 2016, Predelli 2008, 2005, Vogt 2008, 2007, Jacobsen 2005, 2002 og Østberg, 2003). Av disse var følgende særlig nyttig: Stene 2021, Synnes, 2019, Predelli, 2005, Roald 2001 og Leirvik 2016 og 2006). Redegjørelser og analyser av trossamfunnets opphav og historisk kontekst i Norge har spilt en stor rolle for flere forskere i studier av ICC. Jeg kommer å nevne hvilke forskere det er snakk om når vi går et stykke videre i oppgaven. I forbindelse med dette er det kun en historie som forskere forteller angående ICCs historie og opphav. De forteller at ICCs bakgrunn og opphav rent historisk handler om en av de første og eldste trossamfunnene i Norge. De forklarer at trossamfunnet ble stiftet av noen av de første pakistanske arbeidsmigrantene i 1974 og bygger på deobandi-ideologi. Ideologien i denne konteksten beskrives som at den har opphav Pakistan innenfor sunnirretningen i islam (Stene 2021, Vogt 2008 og Synnes 2019). Det forekommer at tidligere forskningen kobler ideologien videre til det politiske partiet «Jamaat-i Islami i Pakistan» (Synnes 2019, Vogt 2008 og Predelli 2004).⁵⁸

⁵⁸ For å lese mer om ideologien mer konkret assosiert til teologien: Synnes, *Ungdom i migrant menigheter*, 61.

Det er foretatt en del studier rundt muslimske identiteter, blant annet som et resultat av religiøse undervisninger i norsk kontekst.⁵⁹ Forskningen har også vært opptatt av religionsundervisning som identitetsutviklende instans i ulike trossamfunn i norsk kontekst (Stene 2021 og Østberg 2003). For å få et mer generelt perspektiv når det gjelder muslimske identiteter i norsk kontekst se Jakobsen 2005, 2002 og Østberg 2003. Når det gjelder muslimske identiteter knyttet mer konkret til ICC se Stene 2021, Synnes 2019, Synnes 2019b, Predelli 2004 & Østberg 2003.

3.4 Formelle strukturer, kjønnsroller, makt, autoritet og identitet i ICCs kontekst

I studier om makt og autoritet, som var ett av perspektivene i tidligere forskning, er trossamfunnenes formelle og uformelle strukturer i fokus. Diskusjonen om kilden til legitim autoritet er sentralt når muslimske ledere utøver sin autoritet på vegne av et fellesskap. Tidligere forskning om ICC har vært interessert i å behandle kjønnsaspektet i rammen av trossamfunnenes formelle og uformelle strukturer.⁶⁰

Spørsmålet om kjønnsrollene i denne konteksten blir behandlet på ulike måter av forskere. Noen mener at ICCs ideologi som en uformell struktur har vært et hinder i utvikling av mer likestilte kjønnsroller i trossamfunnet. Andre mener at ICCs formelle strukturer er blitt påvirket av både den yngre generasjonens press mot ideologiske tankegang og majoritetssamfunnets ansvarliggjøring av trossamfunnet i spørsmålet om likestilling mellom menn og kvinner. På den måten banet de unges inntog i moskeen vei for at kvinner i ICC skal få roller som ledere i trossamfunnet. Nå er spørsmålet hvem er det som sier hva?

3.4.1 Forskningen om kjønnsroller og ICC

Nora Stene (2021) har utgitt en rapport om ICC med tittelen «Endring i det stille,» som hun blant annet bygger på Synnes doktorgrad avhandling fra 2019.⁶¹ Fokuset på generasjonsforskjeller har Stene tatt med fra Synnes sin forskning. Årsaken til det er Stene har studert institusjoner ved ICC der de yngre er mest aktive. Ifølge Synnes er de unges forhandlinger med den eldre generasjonen en prosess med å gjenfinne sine roller i ICCs uformelle strukturer og omdefinere kjønnsrollene i trossamfunnet. Det er disse forhandlingene som Stenes rapport er stort sett basert på. Der Stenes kjønnsperspektiv er et utside perspektiv,

⁵⁹ Synnes, *Religiøsitet iblant unge muslimer og kristne*
Synnes, *Ungdom i migrant menigheter*.
Jakobsen, *Tilhørighetens mange former*, (Oslo: Unipax, 2002).

⁶⁰ Stene. *Endring i det stille*.

Døving mfl. *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*.
Vogt. *Islam på norsk*, (Oslo: Cappelen Damm, 2008)

⁶¹ Stene, *Endring i det stille*,15.

Synnes. «Kjønn Og Religiøse Grenser», 2019.

er Synnes kjønnsperspektiv et innside perspektiv. Fordi Stene studerer kjønn gjennom trossamfunnets formelle strukturer fra utsiden og Synnes studerer kjønn som en kulturell konstruksjon fra innsiden. Stenes rapport bygger også på Line Predelli Nyhagens forskning (2005) på kjønnsroller i ICC. Predelli mener at kvinneavdelingene har låst kvinnene i kjønns spesifikke rom, og holdt kvinner borte fra de formelle ledervervene som moskeen tilbyr. Stene snur Predellis argument opp ned, og hevder at kvinnefelleskaper leder seg selv og at de sikter på å komme i sentralstyrene for å erverve mer makt til å bestemme mer over moskeenes religiøse aktiviteter.

Ronald M. Synnes sin doktorgrad avhandling har det til felles med Stenes rapport at den bygger på en kvalitativ studie. Det betyr at begge to har gjennomført deltagelsesobservasjon og intervju som del av sin forskningsmetode. Synnes viser måte identitet direkte påvirker kjønn som en sosial- og kulturell konstruksjon. Denne forbindelsen mellom kjønn og identitet kommer fra hans teoretiske utgangspunkt på identitet. Både Synnes og Stene viser til Vogts beskrivelse av ICCs historiske opphav i Norge for å snakke om betydningen av deobandi-ideologien (Vogt 2008). Både for Synnes og Stene har ideologi en betydning i sine analyser av ICC. Spesielt for Synnes, siden han tar skrittet noe videre og forteller at strategiene de unge bruker har også kilde fra deres identitet som har også røtter fra blant annet de unges delvise opposisjon mot kjønnsrollenes ideologiske forankring (Synnes 2019 og 2019b).

Predelli, på lik linje med Stene og Synnes, bruker ICCs ideologiske opphav som en måte å identifisere trossamfunnet på. Hun behandler kjønn som en sosial konstruksjon med bruk av radikal feministisk teori. I sin beskrivelse av moskeen som en kjønn arena tar hun i bruk Kate Millets antipatriarkalske tilnærming til autoritet og makt. Hun undersøker blant annet kvinnenes adgang til moskeen rent historisk og forholdet kvinner og menn har til hverandre under fellesbønnen. Hun bygger forskningen sin på blant annet Anne Sofie Roalds kritiske tilnærming til islamistenes bruk av islamske rettskilder.

Roald (2001) har en kritisk diskursanalytisk tilnærming. Måten hun beskriver islamistenes bruk av islamske kilder har likhetstrekk med Millets (2000) radikal feministisk tilnærming. Roald bruker Millet som en teoretisk referanse for å forklare sin bruk av begrepet «androsentrisme». Det bærer preg av Millets antipatriarkalsk tilnærming til samfunnsstrukturer. I denne konteksten er samfunnsstrukturene bygget opp til fordel for mennenes interesser.

Roald er iblant de forskerne som behandler diskusjonen om identitetsspørsmål som en sosial konstruksjon. Trossamfunnenes formelle strukturer og kvinnes tilgang til trossamfunnenes styre har derfor ingen betydning i hennes analyse, siden de også reflekterer den androsentriske islamistiske diskursen. Hennes tilnærming er hermeneutisk, og hun stiller spørsmål ved kvinnelige islamistenes tolkning av *ḥadīṭ* som opererer i en patriarkalsk struktur. Derfor er utfordringen med kjønnslighet for Roald til forskjell fra Synnes, Stene og Predelli ikke mer aktiv deltagelse i ICCs formelle strukturer. Det handler heller mer om en nytolkning av islamske kilder som tilbyr en antipatriarkalsk nytolkning av kjønnsroller. Predellis argument er at Roalds tilnærming er i konkurranse med deobandi-ideologiens tilnærming til kjønnsrollene. Men Oddbjørn Leirvik (2016 & 2006) har et mer praktisk perspektiv, og sammenligner den kristne reformtradisjonen i forhold til både kjønn og identitet som en prosess med en fremtidig islamsk reform. I denne reformtradisjonen står nytolkningene av islamske kilder i sentrum for å få oppnå mer likestilling mellom kjønnene i for eksempel det rituelle livet.

3.4.2 Kjønn, makt og autoritet i ICC Oslo

I en rapport fra 2021 presenterer Stene kjønnsrollene og formelle strukturene i ulike trossamfunn. Rapporten har oppdaterte data om ICCs formelle strukturer med utdypende analyser om kjønnsforskjellene på ledernivå. Stenes funn handler om ICC kvinnes roller i trossamfunnets drift og ledelse. Hun supplerer dette med tallmateriale der hun setter trossamfunnets ideal mot det som skjer i praksis. Hennes data går tilbake til år 2020. Hun argumenterer at mange kvinner er aktive i driften av ICC-moskeene. Parallele strukturer for kvinner og menn har gitt kvinner egne rom å etablere seg. Enn så lenge har ikke sentralstyret hatt noen kvinnelige representanter. I komiteene jobber kvinner og menn sammen, med menn som oftest i lederposisjoner.

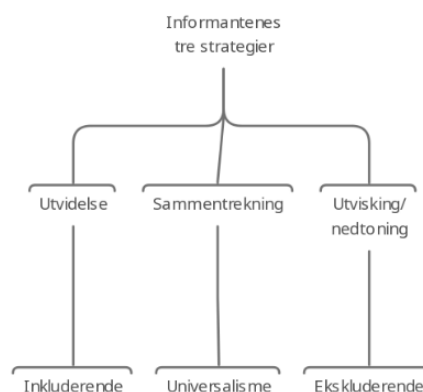
ICC driver for tiden med utprøving av et kjønnsbalanse system. Idealet er å ha fem kvinner og fem menn i styret. Dette systemet prøves ut i underavdelingene ICC Alna og ICC ungdom. Praksisen her er at det enten skal være kvinnelig leder og mannlig nestleder, eller visa versa. ICC ungdom har hatt kvinnelige ledere tidligere. Stenes generelle konklusjon er at endringene i de formelle strukturene i ICC har med generasjonsforskjellene i trossamfunnet å gjøre. De yngre generelt og unge kvinner konkret har bidratt til å tøyte grensene på kjønnsrollene i trossamfunnets formelle strukturer.

Stenes teoretiske perspektiv er Webers teorier om legitime autoriteter. Hun mener at den muslimske kvinnekampen i ICC handler om å reformere ICCs formelle strukturer som er den

legal- rasjonelle kilden for legitim autoritet i henhold til Webers autoritetstyper. Stene er iblant de forskerne som mener at de unge kvinnenenes inntog i ICC har presset tilbake ideologiske tankegang. Dette presset har banet vei for dem å engasjere seg i trossamfunnets formelle strukturer. Hun referer til blant annet Synnes og Predellis forskning rundt kjønn og identitet og problematiserer deres funn.

I avhandlingen sin fra 2019 behandler Synnes ulike problemstillinger rundt muslimsk identitet og kjønnsroller mellom de yngre og eldre generasjon i forhandling med hverandre. I forhold til identitetsspørsmålet gjør Synnes rede for tre strategier som de yngre informantene hans bruker i forhandling med den eldre generasjonen. Han gjør rede for disse strategiene gjennom Wimmers teori om etnisk grensedragning. Synnes bruker Wimmers teori for å undersøke i hvilken grad de ulike transnasjonale aktivitetene som ungdommene deltar i, fører til at de etniske grensene utvides, sammentrekkes eller utviskes/nedtones. Jeg kommer å forklare nærmere hvordan Synnes bruker Wimmers analytiske kategorier med henvisning til figur 4 kalt «Informantenes strategier».

Figur 4
Informantenes strategier



Figuren viser at utvidelse anvendes når religiøse og nasjonale identitet kombineres. Sammentrekning anvendes for å vektlegge en universalistisk forståelse av religion. Dette fører til nedtoning av verdier og sosiale dimensjoner av religionen med hensikt om å nedtone etnisitet. Sammentrekning brukes i måten informantene dyrker språket, nasjonal identitet,

normer og verdier relatert til en bestemt kultur eller opprinnelseslandet. Der utvidelse fører til en mer inkluderende identitet, fører utvisking til noe mer ekskluderende identitet. Han mener også at Jacobsens (2002) tilnærming til religiøs identitet er at hennes informanter brukte utvisking som strategi. Utvisking ble brukt av hennes informanter for å forklare måten de dyrket språket, nasjonal identitet, normer og verdier knyttet til sin kultur og opprinnelsesland.

Til forskjell fra Jacobsen bruker Synnes den universalistiske tilnærmingen til religiøs identitet og mener at dette fører til et skille som ungdommen gjør mellom religion og kultur. Dette skillet fører til frikoblingen av islam fra kultur og etnisitet. Funksjonen denne frikoblingen har for unge muslimer er å argumentere både mot antimuslimske stereotyper og fra foreldrenes tradisjoner etc. Dette er også et eksempel på måten unge muslimer med deobandi bakgrunn kommer i forhandling med den eldre generasjonen. I denne konteksten kampen om likestilte kjønnsroller tar de unge et oppgjør med foreldregenerasjonens tradisjoner. I forlengelsen av det kommer de til en viss grad i et oppgjør med deobandi-ideologien. Spesielt siden deobandi-ideologien ifølge Predelli ikke oppmuntret til kvinnes deltakelse i moskelivet. Dette danner den diskursmessige konteksten der ungdommen kommer i forhandling med den eldre generasjonen.

Et eksempel på kjønn som en sosial konstruksjon fra Synnes forskning er forhandlinger mellom ungdommen og den eldre generasjonen om kleskoder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver. Dette skjer både i posisjonering til majoritetssamfunnet og posisjonering til opprinnelseslandet. Synnes bruker teorier om symbolske grenser for å beskrive måten ungdommen forhandler om slike ting. Nå er spørsmålet hvordan posisjonerer Synnes informanter til kjønnssegregerte roller i ICC i deres forhandling med den eldre generasjonen i en slik kontekst.

De fleste av Synnes informanter uttrykte forståelse for kjønnssegregerte oppgaver og roller i ICC, men støttet likestilling i familien og i arbeidslivet. Kjønnforhandlingene mellom generasjonene handler om at ungdommen utfordrer og forhandler religiøse dogmer knyttet til kjønne praksiser. En av de forhandlingskortene som kvinner spesielt bruker i møte med de tradisjonelle fordelingene av kjønnsrollene i moskeen er nye tolkninger av Koranen til å argumentere for flere rettigheter. Håndtering av dilemmaer knyttet til seksualitet blir derfor tolket som et personlig ansvar overfor gud og er derfor ikke en familieaffære. Koranen blir på denne måten brukt av dem som kilden til legitim autoritet i forhandlingene om kjønnsfordelingene mellom gutter og jenter.

Synnes er iblant de forskerne som mener at de unge kvinnenes inntog i ICC, i samspill med presset fra majoritetssamfunnet har presset tilbake ideologiske tankegang. Dette har skjedd i en diskursmessig sammenheng. Dette presset har banet vei for dem å engasjere seg i trossamfunnets formelle strukturer. Men han argumenterer også at dette bildet er mer nyansert da informantene frikobler islam fra kultur og etnisitet – som en måte å presse tilbake press fra egen kultur og majoritetssamfunnet. Han referer til tidligere forskning rundt kjønn og identitet om det Predelli kaller for «patriarkalske kjønnsregimer».

3.4.3 Predelli om kjønn og identitet

Predelli er relevant for denne oppgaven på grunn av sin artikkel «Religion og deltagelse: Moskeen som kjønnen arena» fra 2005, og «Religion, citizenship and participation» fra 2008. Hun gjør seg selv også en autoritet om kjønn og muslimske trossamfunn i boka som hun skrev med Beatrice Halsaa med tittelen «Religion, gender and citizenship» fra 2012. I samtlige av disse verkene ser hun på betydningen av muslimske kvinners deltagelse i moskelivet. Hennes interesse er først og fremst å kartlegge statusen av kjønnsrollene i det rituelle livet hos muslimer. Deretter å gjøre rede for situasjonen med kjønnslighet i muslimske trossamfunn i Norge med bruk av diverse teorier. Hennes utgangspunkt rent teoretisk er blant annet feministisk teori når hun drøfter uttrykket «kjønn». Hun er opptatt av kjønnslighet i forhold til fordelingene av kjønnsrollene mellom menn og kvinner i muslimske trossamfunn i Norge. Hun ser dette blant annet i lys av levd religion og statsborgerskap.

Predellis beskrivelse av moskeen som en kjønnen arena hviler på Millets antipatriarkalske tilnærming til autoritet og makt. Predellis argumenter på grunnlag av Millets tilnærming hviler blant annet på for det første at den rituelle bønningen som en fellesbønn er organisert ifølge henne på en patriarkalsk måte. Som et eksempel viser hun til fellesbønningen hvor kvinner ber bak menn. Denne praksisen kan tolkes slik at mennene har forrang for damer. For det andre mener hun at ICCs ideologi ikke har oppmuntret kvinners deltagelse i moskelivet. Hun ser derfor ikke deobandi-identiteten som et hjelpemiddel i kampen for likestilling mellom kjønnene. Fordi kvinnenes adgang til moskeen rent historisk har vært begrenset.

Årsaken til denne patriarkalske praksisen er ifølge henne for det første den tradisjonelle tolkningen av islamsk lov og for det andre deobandi praksisen fra opprinnelseslandet. Når det gjelder det førstnevnte går det ut på at menn er pålagt å delta i for eksempel fredagsbønningen, og at kvinner er fritatt fra dette kravet og dette er med på å skape kjønnsforskjeller. Når det gjelder

det sistnevnte, så sier Predelli at deobandi-ideologien aktiv oppmuntrer heller ikke muslimske kvinner i å delta i moskelivet.

Selv om kvinner er fritatt fra dette kravet og deobandi-ideologien ikke oppmuntrer kvinner i å delta i ICCs aktiviteter, er det faktisk mange kvinner som går til moskeen for sosialt samvær. Grunnen til muslimske kvinners deltagelse i moskeen i ICC kommer av på den sosiale isolasjonen de har følt i det norske samfunnet.⁶² ICCs kvinnelige brukere bruker moskeen som en sosialiseringsarena og har laget et eget rom i moskeen for seg selv. Det var på slutten av 80 tallet at kvinner fikk først adgang til moskeen i ICC.

Predelli er iblant de forskerne som mener at de unge kvinnenenes inntog i ICC har presset tilbake ideologiske tankegang. Hun ser ut til å slutte seg til ideen om at det forekommer en endring i det patriarkalske kjønnsregimet. Hun begrunner dette med muslimske kvinners deltagelse i moskeen. Hennes budskap er at kvinner utøver autoritet gjennom deltagelse i ICCs aktiviteter. Men hun kommer til kort med å si at de er med på å utøve myndighet via ICCs formelle strukturer.

Predelli mener at på lengre sikt kan deltagelse i moskeen utfordre det hun kaller «etablerte patriarkalske kjønnsregimer i moskeene». I tillegg påpeker hun at for å oppnå mer likestilling mellom menn og kvinner kreves nytolkning av Koranen i retningen av kjønnslighet. Hun referer til blant andre Roald som bidragsytere til denne nytolkningen. Hun mener hennes nytolkning er i konkurranse med Deobandi-ideologiens tilnærming til kjønnsrollene. Predelli problematiserer Roalds hermeneutiske perspektiv med utgangspunkt i et sosialt antropologisk og sosiologisk standpunkt. I sentrum av hennes analyser står de formelle strukturene i ICC.

3.5 Kjønn og identitet i norsk kontekst

Leirvik og Roald nevnes til slutt fordi deres perspektiv på kjønn og muslimsk identitetsutvikling er helt annerledes fra de andre nevnte forskerne. Siden de kun er nevnt i en større kontekst – en norsk kontekst. Leirvik og Roalds perspektiver overlapper hverandre på mange måter i forhold til måten de behandler sine kilder. For eksempel deres hermeneutiske tilnærming, er nesten det samme. Forskjellen dem imellom i deres hermeneutiske tilnærming er at Leirvik forholder seg kun til Koranen. Mens Roald forholder seg til både Koranen og ḥadīṭ som islamske kilder, samt at forskningsmetoden til Roald er mer sammensatt. Hun har også drevet med feltarbeid og kvalitative intervjuer, i tillegg til hermeneutisk tolkning av tekstmaterialer i verket sitt «Women

⁶² Predelli, «Religion og deltagelse: Moskeen som kjønn arena», 54.

in islam» fra år 2001. Mer konkret så foretar hun også en hermeneutisk tolkning av islamske kilder i bøkene «Muslimer i nya samhällan» fra 2009 og «Er muslimske kvinner undertrykte» fra år 2005.

Leirviks kjønnsperspektiv er nesten det samme som Roalds perspektiv. Fordi begge mener at kjønnsrollene er betinget av de kulturelle og religiøse rammeverkene for det å være en muslimsk kvinne. Dette gjør de rede for blant annet i konteksten av islamsk lov og Koranen.⁶³ Forskjellen mellom dem i spørsmålet om kjønn er at Roalds forskningsmateriale er islamisters tolkninger av islamske kilder. Mens Leirviks forskningsmateriale er det han finner av dialog og konflikt i tekstene som han analyserer. I sin behandling av problemstillinger rundt kjønn og identitet, forteller Leirvik leseren at det finnes nylesninger av kjønnsroller på grunnlag av islamske kilder.⁶⁴

Det er her Roald kommer inn. Roald tolker islamske kildene med feministiske briller. Hun presenterer en diskurs kritikk mot den etablerte tradisjonelle tolkningspraksisen av islamske kilder – altså fiqh. ICC tilhører denne tolkningstradisjonen. Så ideologi i denne konteksten er måten ICC bruker islamske kilder for å rettferdiggjøre de etablerte tradisjonelle kjønnsrollene i trossamfunnet. I tillegg tar disse to forskerne for seg forskjellige temaer. Leirvik er mest opptatt av konflikt og dialog i Koranen, mens Roald er mest opptatt av måten den tradisjonelle tolkningen av islamske kilder er androsentrisk.

Der hensikten med dialog for Leirvik er å bygge broer mellom kristendom og islam gjennom tolkning av Koranen. Vil Roald vise hvor stort gapet er mellom hennes feministiske og *den islamistiske tolkningen av islamske kilder*. Synnes problematiserer både Roalds og Leirviks diskurs om religion. Når det gjelder Leirvik, anser han skillet mellom religion og kultur til norske muslimer som problematisk fra et analytisk synspunkt. For i likhet med Roald behandler Leirvik religion i en kulturell kontekst.⁶⁵ For dem blir autoritet og makt, ytret religiøst og

⁶³ Leirvik, *Islam og kristendom*, (Oslo: Pax, 2006), 70 & 77.

Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), 191.

⁶⁴ Leirvik, *Religionspluralisme*, (Oslo: Pax Forlag, 2016), 121-124.

⁶⁵ Leirvik, *Religionspluralisme*, (Oslo: Pax Forlag, 2016), 46.

kulturelt gjennom språket i islamske kilder. På den måten blir språket et uttrykk for å utøve makt.

Leirviks kontekst i bruken av språket for å utøve makt på kommer fra forholdet mellom majoritet og minoritet samfunnet i Norge i rammen av islam og kristendommen i dialogen med hverandre. Han behandler dialog i et motsettende forhold til sivilisasjonskonflikt. På denne måten refererer han til Huntingtons sivilisasjonskonflikter.⁶⁶ Mer konkret for Leirvik blir makten drøftet i konteksten av statsmakten. Dermed er islam enten med staten eller mot staten – i en vestlig sammenheng som en minoritetsreligion. Han foretar flere nyanseringer i forhold til muslimske grupperinger i et minoritetsperspektiv. Fra et slikt perspektiv prøver disse grupperingene å presse tilbake staten for å oppnå flere rettigheter. For videre beskrivelser se Leirvik 2016 & 2006. Mens for Roald er religion og makt kulturelt betinget i en antikolonial kontekst. Derfor mener hun at den tradisjonelle tolkningsstrukturen til islamske kilder er formet av menn i krig på slagmarken. Det er på denne måten at den tradisjonelle tolkningen av den islamske loven blir androsentrisk.

3.4.1 Islamistisk identitet ifølge Roald

Roald avgrensner materialet sitt til islamister med arabisk opprinnelse. For å forstå islamisters verdensbilder bygger hun forskningen sin videre på Edward Saids orientalisme i diskusjonen om identitet. Roald referer til Hjarpe som hevdet i 1994 at islāmi er et arabisert uttrykk importert fra den franske avisen *Le Monde*.⁶⁷ Roald nevner også at uttrykket «islamist», som kommer fra samme rot, er en identitetsmerking som var et muslimsk svar til den moderne merkingen av verdensbilder brukt av «ismer» og «ister».⁶⁸

Hun beskriver islamisme som islamske aktivisters bruk av uttrykket på 1970-tallet som beskrev islam som en livsstil og som en ideologi. Hensikten med dette var å skille seg fra studenter med andre verdensbilder.⁶⁹ Roald bruker altså begrepet for å gjøre rede for et identitetsperspektiv. På et overordnet nivå prøver hun å beskrive hvordan språket formidler og uttrykker ulike verdensbilder og ulike ideologier. Dette er et eksempel på Roalds teoretiske tilnærming til identitetsspørsmål som er kritisk diskursanalyse.⁷⁰ For å forklare Roalds tilnærming er det viktig å ha en ide om hvilke forhold kritisk diskursanalyse har med språket.

⁶⁶ Leirvik, *Islam og kristendom*, (Oslo: Pax, 2006), 101.

⁶⁷ Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), 27.

⁶⁸ Roald, Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), 27.

⁶⁹ Roald, Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), 27.

⁷⁰ Se appendiks 3 om «islamisme»

Roald tegner en islamistisk identitet i en polemisk antikomonial kontekst som minner teoretisk mye om Youngs & Fitzgeralds (2006) kritiske diskursanalyse. De som er involvert i denne diskursen er islam og Vesten. Denne identiteten består av det Vesten har gjort mot østen. Hennes kritikk til denne tilnærmingen i praksis er at både muslimer og Vesten bruker generaliserende uttrykk om hverandre. Videre argumenterer hun at Saids perspektiv ser på maktforholdene mellom øst og vest. Det vil si måten Vesten presenterer østen. Budskapet hans, hevder Roald, var at østen kan styres av Vesten fordi Vesten hadde kunnskap om østen. Hans argumenter handlet om at den kunnskapen som Vesten fikk om østen ikke var den samme kunnskapen østen hadde om seg selv. Med dette argumentet viser Said, mener Roald at «kunnskap er makt». Islamistenes verdensbilde forklarer Roald består blant av det Said hevdet er en konsensus i Vesten. Denne konsensusen handler blant annet om at alt det vi ikke liker i verden i forhold til nye politiske, sosiale og økonomiske mønstre klandrer vi islam for.⁷¹

Kjønnsperspektivet hos islamister blir derfor i denne konteksten begrenset til det ikke-vestlige. Islamisme som muslimsk identitet er en reaksjon mot «modernisme». Mer konkret er denne reaksjonen mot globalisering av vestlig lokalisering. Mange islamister aksepterer fordelene med moderne teknologi, men de motstår vestliggjøring. Arabiske islamister som kom til Europa bruker uttrykket «Den ideologiske Vesten», som utgangspunkt på ideen om for eksempel det sekulære verdensbildet.⁷²

3.6 Min bruk og diskusjon av forskningen

Av det jeg erfarer er det ingen som tidligere har studert ICCs lærebøker som forskningsmaterialet. Gradvis når jeg kom noe videre med forskningen det eneste jeg fant om ICCs teologi var at den hadde blitt henvist og referert til i tidligere forskning. Med en gang jeg satt meg i den tidligere forskningen om ICC så merket jeg at mye av funnene mine vil være en reproduksjon av andres tidligere forskning i Norge. Jeg brukte derfor anledningen til å gjøre alt jeg kan for å skille dette studiet fra tidligere studier om ICC. I tillegg til å ha et forskningsmateriale som ingen andre har hatt i sine studier om ICC, valgte jeg også å studere nærmere ICCs teologi. I mine studier er trossamfunnets teologi i norsk kontekst kun blitt forklart i assosiasjon med ICCs deobandi-ideologi. Jeg har ikke sett noen forskning som forklarer ICCs teologi (se appendiks 1). Men all forskning er bygget på tidligere forskning.

⁷¹ Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), 7-8.

⁷² Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), 27.

Denne masteroppgaven er ingen unntak. Spørsmålet er dermed hvilken nytte har tidligere forskning for denne oppgaven?

Etter å ha studert Roalds tilnærming til arabisk islamisme nærmere, skjønnte jeg at mine studier om ICC ville dra nytte av å studere Roalds funn om arabiske islamister. Hennes tilnærming for å studere dem var antikolonial. Nyten av postkoloniale studier er at de som omtales en stemme og omtales på en måte de har lyst til å bli hørt på. Et eksempel på dette er måten Roald mener islamister identifiserer seg selv. Mine studier av Roald ledet meg til å studere kritikken av postkoloniale studier mer teoretisk. Kritikere av postkoloniale studier mener at slike studier har en overdreven bruk av uttrykk som «Europa», «Vesten» & «etnosentrisme». De hevder videre at postkoloniale studier plasserer den orientalistiske diskursen om islam under kategorien «ideologi med en religiøs maske».⁷³

Nyten av kritikken mot slike studier er at de har satt fokus på islamistenes subjektive forhold til den antikoloniale kritikken av britisk imperialisme i India. Denne kritikken har også hjulpet meg å ha et reflektert forhold til den islamistiske diskursen. Mer konkret hjalp denne kritikken med å ha et reflektert forhold til postkoloniale studiers bruk av uttrykket «Vesten» da disse studiene har ingen sammenhengende eller pålitelige referenter. Det vil si på den ene siden er disse studiene en ideologisk kategori i en geografisk maske og på den andre siden er islam i en islamistisk diskurs en ideologisk kategori i en religiøs maske.⁷⁴ Hennes tilnærming ledet meg til å forske videre på måten kunnskap skapes gjennom Peter Bergers tilnærming til sosial konstruktivism med påvirkning fra Durkheim (se 2.2). Som et resultat av mine studier av Stene tok jeg i bruk uttrykkene formelle og uformelle strukturer i ICC. Men min måte å bruke uttrykkene på er forskjellig fra Stenes utgangspunkt. Der Stene har et utside perspektiv inntar jeg et innsider perspektiv og behandler disse uttrykkene som sosiale konstruksjoner. I denne konteksten bruker jeg uttrykket «legitimitet» på samme måte som Berger gjør det – både i dette kapitlet og denne oppgaven generelt. Han sier at han har brukt dette uttrykket med inspirasjon fra Weber, men at han bruker det i en større kontekst. Den konteksten jeg bruker det i er fra innside diskursen til ICC og deres lærebøker.⁷⁵

⁷³ Lazarus, Neil. "The Fetish of 'the West' in Postcolonial Theory." I *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, redigert av Crystal Bartolovich and Neil Lazarus, 43–64.

Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

⁷⁴ Lazarus, Neil. "The Fetish of 'the West' in Postcolonial Theory." I *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, redigert av Crystal Bartolovich and Neil Lazarus, 43–64.

Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

⁷⁵ Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1969),190

Jeg har to grunner til å behandle islamistisk diskurs som et innsideperspektiv. Den ene grunnen er Roalds deskriptive definisjon av en islamist og islamister. Hennes tilnærming beskriver dem slik de har lyst til å bli identifisert. Den andre er både nytten av å bruke postkoloniale studier og nytten av kritikken mot slike studier i sin helhet. I en kontekst hvor den antikomkoloniale tilnærmingen er innside perspektiv blir det derfor relevant å gjøre rede for den tradisjonelle tolkningen av sharia som religiøs praksis – fiqh.

De som tilhører deobandi-bevegelsen, bruker nettopp fiqh som kilden til religiøs autoritet når de begrunner sine holdninger. Fiqh pålegger for eksempel muslimer å be på en bestemt måte både alene og i fellesskap.⁷⁶ Oppgaven behandler denne diskursen for å finne ut på hvilke måter fiqh påvirker kjønnsroller. Kjønnsperspektivet er svært markert i praksisen av det muslimske bønnritualet. Den kommer med klare instruksjoner i forhold til hvordan kvinner og menn skal forholde seg under fellesbønnen. Det som følger nå er min diskusjon med forskerne om deres funn om kjønn og identitet. Samt måten jeg har latt meg bli påvirket av dem.

Jeg startet med masteroppgaven i våren 2021. Der studerte jeg Roald og Predellis tilnærming med inspirasjon fra Stene og Synnes for å vurdere om unge kvinners suksess i å utøve myndighet i ICC. Jeg undersøkte deretter mulighetene for at denne suksessen kan hjelpe disse unge kvinnene til å presse på for en ikke-androsentrisk tolkning av Koranen. For å gjøre dette har jeg prøvd å se hvor mye handlingsrom unge muslimske kvinner har ifølge Stene, Synnes, Predelli og Roald for å sprengne den androsentriske tolkningstradisjonen i fiqh.

Ifølge Stene er presset fra unge kvinner allerede der for å lage en åpning som gir dem mer rom for å påvirke den religiøse praksisen. Hennes poeng er at noen kvinner utdanner seg ved religiøse utdanningsinstitusjoner og kan bli kvinnelige lærere (Stene 2021). Synnes påpeker at unge muslimske kvinner bruker Koranen i sin forhandling med den eldre generasjonen for å gjøre krav på mer rettigheter (Synnes 2019). Disse rettighetene er relativt godt definert i fiqh tradisjonen. I denne tradisjonen er makt og autoritet mellom kjønnene godt etablert rent historisk og går tilbake til før kolonitiden.

Deobandi-ideologiens tilnærming til kjønnsrollene definert i det rituelle livet er basert på fiqh tradisjonen i en islamistisk diskurs. I denne konteksten vektlegges den anti-vestlige polemikken i denne islamske identiteten. Maktforholdene mellom kjønnene med utgangspunkt i dette er ganske tydelige. Derfor er Roald og Predellis tilnærming til kjønn tydelig, både i det rituelle

⁷⁶ Ishaq, *Hvem snakker for oss*, (Oslo: Cappelen Damm, 2017), 75.

livet og ICCs undervisningsstruktur. Både i det rituelle livet og i denne strukturen er ikke vilkårene like mellom kjønnene. Et eksempel på deltagelse i det rituelle livet er som tidligere nevnt at kvinner må be bak menn. Et annet eksempel er ICCs undervisningsstruktur som tilbyr kurs for kvinner om hva det innebærer å bli mor, ikke hva det innebærer å være en islamsk lærer. En grunnleggende endring i dette forholdet kunne bety å snu ryggen til ikke bare den ideologiske delen av sin identitet, men også et religionshistorisk aspekt fra et islamistisk ståsted.

Til tross for dette om fiqh tradisjonen, så fortsetter disse jentene i å gå i forhandling med den eldre generasjonen. Et eksempel på forhandlingene av disse rettighetene er kleskoder og kjønnsdelte arbeidsoppgaver. Med bakgrunn i det jeg tidligere også har gjort rede om Stenes studier og om hennes funn i forhold til unge muslimske kvinners suksess for å skaffe seg lederverv i ICC, tror jeg at de samme kvinnene kan endre fiqh tradisjonen om kjønnsrollene hvis de virkelig føler behovet for det. På samme måte som de så behovet for å engasjere seg for å få lederverv i ICCs formelle strukturer.

Derfor deler jeg ikke Roald og Predellis radikalt feministisk utgangspunkt fullt ut, der religiøse utdannelseinstitusjonene ikke er noe mer enn det muslimske religiøse lærde menn tillater det å være. Fordi med et slikt utgangspunkt har disse unge kvinnene allerede erklært nederlag, før de faktisk har gått i kamp for å få til disse endringene. I spørsmålet om disse unge kvinnene kan lage åpninger for å kunne utøve myndighet som religiøse lærde så er svaret ja, men det vil kreve en del rettsvitenskapelige reformer for at dette skal være mulig og slike reformer vil ta en del tid. Den faglige grunnen til dette kommer av at jeg forholder meg også til den mer vanlige definisjonen av makten som jeg har gitt tidligere i kapitlet. Denne definisjonen har en mer generell karakter enn Webers definisjon av makten (se 3.2).⁷⁷

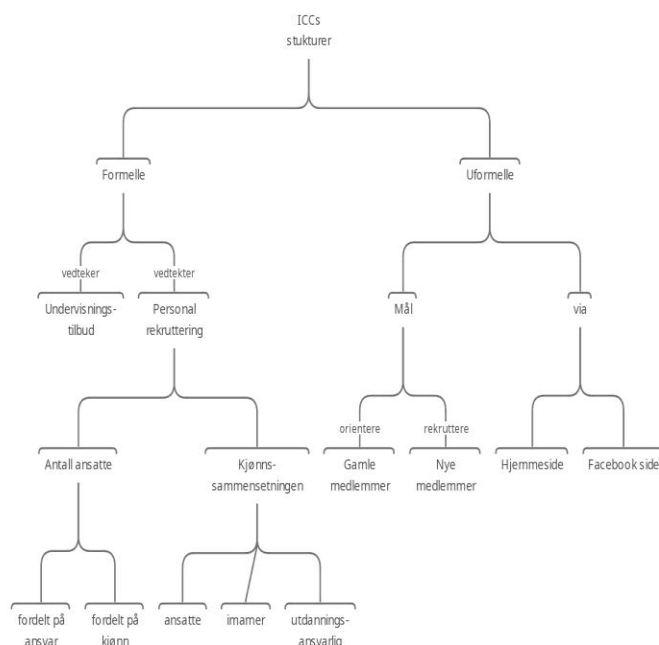
⁷⁷ Statsvitenskapelig leksikon, 1.utg., s.v. «Makt».

4. Kapittel ICCs undervisningstilbud

4.1 Kapitlets oppbygging

Dette kapitlet er bygget opp av en omfattende redegjørelsesdel og en minianalyse del. Måten jeg har gjort dette på er å ha ICCs formelle og uformelle strukturer i fokus (se 3.3). Jeg kommer å gjøre rede for ICC strukturer med henvisning til figur 5 kalt «Oversikt over ICCs strukturer».

Figur 5:
Oversikt over ICCs strukturer



Figuren viser at jeg i redegjørelsesdelen bruker trossamfunnets undervisningstilbud og personal rekruttering som et eksempel på ICCs formelle strukturer. Dermed forklarer jeg pensumet de underviser og forlagene de bruker. Det er her jeg forklarer hvilke lærebøker ICC bruker. For å forklare maktforholdene i ICCs formelle strukturer viser jeg til måten trossamfunnet har brukt sine digitale plattformer på nettet for å rekruttere lærere. Modellen viser også eksempler på trossamfunnets uformelle strukturer som er de informasjonskilder som ICC bruker for å kommunisere med sine brukere. Modellen danner også grunnlaget for å gjøre både ICCs hjemmeside og Facebook side som forskningsmateriale for en minianalyse. Disse digitale plattformene som en del av ICCs uformelle strukturer blir brukt av trossamfunnet for å nå sine medlemmer og få nye medlemmer.

I minianalysen vil jeg bruke et par sitater fra en av de digitale informasjonskildene til ICC for å forklare betydningen av den digitale kommunikasjonen trossamfunnet har med sine brukere på internett. Dette er for å utdype betydningen av trossamfunnets formelle og uformelle strukturer i et digitalt landskap. Som del av denne analysen skal jeg finne ut av hvilken betydning undervisningene av Koranen har i deres kurstilbud når de skal nå til gamle medlemmer og rekruttere nye medlemmer. For å gjøre dette har jeg først og fremst vist til hvilken betydning Østberg mener koranskoler og tajwid har for deltagere. Deretter har jeg reflektert over hvordan hennes funn er relevant for dagens ICC.

4.2 Teori

Jeg vil bruke Bergers og Durkheims teorier for å utforske hvordan ICC skaper meningsfull orden for medlemmene. Bergers og Durkheims tilnærming i dette kapitlet er at regler og strukturer beskytter et samfunn fra å gå til lovløshet presentert i rammen av både rekrutteringen av personale og tajwid-kursene til ICC (se 2.2). I denne konteksten blir denne ordenen som ICC har skapt i rammen av trossamfunnets formelle strukturer viktige. Dette presenterer jeg i måten de bruker sine uformelle kanaler på nettet for å ansette personalet og tilbyr tajwid kurs. Jeg vil da bruke Durkheims definisjon av religion for å vise hvordan rekruttering av ansatte i ICC og trossamfunnets tajwid-kurs bidrar til prosessen med identitetsbygging. Ifølge Durkheim er religionen en refleksjon av måten samfunnet dyrker seg selv (se 3.2). Jeg vil i denne sammenheng vise til Østbergs tidligere studier om koranskolene og tajwid-kursene. Poenget er å vise at den meningsfulle ordenen i tajwid-kursene til ICC også gjenspeiles i Østbergs tidligere studier av koranskolene. Den meningsfulle ordenen ICC prøver å kjempe for er å opprettholde sin variant av norsk muslimsk deobandi-identitet.

4.3 Læreplan og undervisningstilbud

Via epost fra ICC Oslos utdanningsansvarlig fikk jeg tilgang til læreplanen for hvert klassetrinn. På grunnlag av den planen fikk jeg vite at ICC bruker lærebøker fra de to forlagene Weekend Learning og Safar forlaget. Den detaljerte læreplanen avklarte også hvor ofte barna skulle bli testet. Det viste seg at barna blir testet hver sjetten uke i løpet av tretti-tre uker. Dette skjer allerede fra første klasse. Læreplanen dekker et fagstoff fra seks årsalderen til sytten årsalderen. Planen avklarer også disposisjonen og formålet med hvert av nivåene i bøkene.

Læreplan og undervisningstilbudet gjelder for alle ICCs filialer med hjemmel fra trossamfunnets vedtekter. Nettopp derfor tilbys slike tjenester av trossamfunnets formelle strukturer. Med utgangspunkt i dette er det verdt å nevne at ICC er en kompleks organisasjon

med flere filialer, mange avdelinger, komiteer og underavdelinger. ICC har tre filialer. Disse er ICC Oslo, Bjørndal og Alna. Jeg forholder meg allikevel til ICC Oslo, da mitt feltarbeid stort sett har handlet om ICC Oslo.⁷⁸

4.3.1 ICCs undervisningstilbud for kvinner

ICC startet å tilby undervisningstilbud til jenter og kvinner i 1990-årene. Årsaken til det var at innvandrerkvinner hadde mistet mye av sine nettverk da de kom til landet, noe som førte til at de begynte å søke sammen i moskeen. Det ene førte til det andre og moskeene åpnet opp tilbud for nye aktiviteter for kvinner. I denne konteksten påtok kvinner seg også roller som lærere og tilretteleggere av sosiale tiltak. Konvertitter spilte også en stor rolle for å lede ICC til et møtested og lærested for kvinner og holde disse prosessene i livet.⁷⁹ Dette utviklet seg til dannelsen av ICCs formelle strukturer som er dannet av de ansatte og de frivillige som jobber der.

Følgelig har ICC i dag opptil 25 deltidsansatte timebetalte lærere av begge kjønn som underviser barn og unge. Alt annet foregår på frivillig basis. Kvinner er svært aktive på undervisningsarenaen, og hele 20 av de 25 lærere er kvinner. Undervisningstilbudene er også svært populære og har over 350 barn som er påmeldt med flere som står på venteliste. Undervisningstilbudene handler blant annet om islam kunnskaper og koranresitasjon. Hovedspråket er norsk. De tilbyr også urdu som skolefag, men det er ikke det mest prioriterte faget. Kvinnelige imamer eller lærere brukes ikke i undervisningen og heller ikke på andre områder i ICC. Trossamfunnet fremhever imamen som autoritet om barn eller voksne skulle ha religiøse spørsmål. Pensumet til bruk i koranskolen er bare Koranen.⁸⁰

⁷⁸ Stene, *Endring i det stille*, 43-44:

Fra 2003 ble en filial på Bjørndal inkludert og i 2019 ble det også åpnet en ny ICC filial på Alna. Underavdelingene og de mange komiteene avslører en kompleks organisasjonsstruktur. ICC Kvinner; ICC Ungdom; ICC Alna og ICC Bjørndal utgjør underavdelinger. Hver avdeling, i tillegg til ICC sentralt, har flere komiteer, blant annet komite for økonomi; programutvikling; drift; undervisning; prosjektteam, informasjon; digitalisering; samt kunnskap og dialog. Komiteene arbeider ofte i samarbeid med hverandre.

⁷⁹ Stene, *Endring i det stille*, 14.

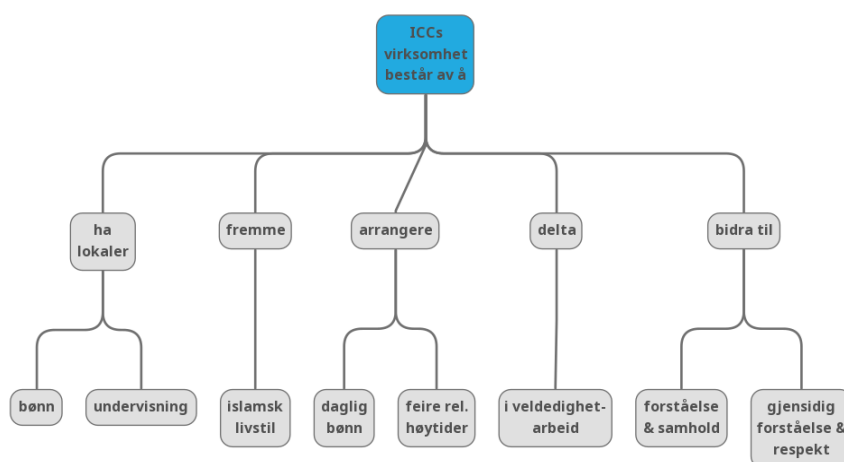
⁸⁰ Stene, *Endring i det stille*, 44-46.

Utrykket koranskole blir brukt i overlappende betydning med uttrykket tajwid-kurs.

4.4 ICCs virksomhetsområder

Vedtektene som regulerer ICCs virksomhetsområder gjør deres undervisningstilbud som del av trossamfunnets formelle struktur. Jeg kommer å gi en oversikt over ICCs formelle strukturer med henvisning til figur 6 kalt «ICCs formelle strukturer i vedtektene jf. §4-2».

Figur 6: ICCs formelle strukturer i vedtektene jf. §4-2



Figuren viser at ICCs virksomhet består blant annet av at trossamfunnet skal være tilbyder av lokaler for bønn og undervisning. I den forbindelse ville jeg vektlegge hva det faktisk undervises i og hvordan undervisningene foregår med søkelys på hvilke undervisningsmaterialet de bruker. Har ICC egne forlag eller har de internasjonale tilknytninger som dekker behovene deres for den slags litteratur? Dette står det ikke noe om i deres vedtekter.⁸¹ Det jeg har grunnlag for å si er at ICC sine lærebøker utgis av forlag som er å finne i USA, Storbritannia & Sør-Afrika.

4.5 Forlagene som utgir lærebøker

Weekend Learning og Safar Publications er både forlag og bokhandel på nett. Det førstnevnte forlaget var etablert i 2007. I utgangspunktet siktet forlaget på å selge bøker til helgeskolene i Nord Amerika. Weekend Learning forlaget er ett av de største tilbyderne av islamske bøker i

⁸¹ ICC (2014). Vedtekter for Islamic Cultural Centre Norway. Upublisert manuskript. ICC Oslo.

verden.⁸² Det sistnevnte forlaget er en del av Safar Academy Trust, en islamsk skole med grener i sør-øst England og var grunnla i 1998.⁸³

4.5.1 Lærebøkene

Lærebøkene er en samling av elleve bøker fra Weekend Learning og atten antall bøker fra Safar forlaget. Disse lærebøkene er pensumet i helgeskolene i ICC Oslo. Lærebøkene fra Weekend Learning er «Weekend Learning series Islamic Studies Level 1» og denne samlingen strekker seg kronologisk til og med bind 12. Når det er sagt bind 11 og 12 er kun en lærebok. Bind 1, 2 og 3 i denne samlingen er oversatt til norsk. Heretter erstattes bøkens tittel med bind 1 etc. fra Weekend Learning. Lærebøkene fra Safar forlaget er «Safar Islamic studies: Textbook 1» og denne samlingen strekker seg kronologisk til og med bind 8. Heretter erstattes bøkens tittel med bind 1 etc. fra Safar forlaget. Åtte av Safar forlagets publikasjoner er tekstbok, åtte av dem er arbeidsbøker og to av dem er koranundervisningsbøker. Det finnes også et veilederbind for hver bok.

Grunnen til at jeg har erstattet lærebøkens opprinnelige titler med bind nummerer fra Weekend Learning og Safar forlaget er at boktitlene er beskrivende (Islamic Studies 1, 2, 3 osv.), men enda mer forvirrende, er det at begge forlagene bruker identiske titler. Det vil si begge forlagene har valgt å kalle lærebøkene sine «Islamic Studies». Enda viktigere er det at forfatterne fra de ulike forlagene ser ut til å kalle sine lærebøker gjennom forlagene som gir ut disse lærebøkene (se 8.1 og 8.2).

Med dette som utgangspunkt begrenser forskningsmaterialet seg til lærebøkene fra Safar og Weekend Learning forlagene. Av økonomiske hensyn – lærebøkene er ganske dyre – har jeg analysert et utvalg. Metoden for å skaffe lærebøkene var å kjøpe dem fra de nevnte forlagene som er knyttet til ICC. Det er altså disse bøkene som blir undervist i ICC. Jeg har analysert totalt 13 lærebøker, derav ti bøker fra Weekend Learning og tre bøker fra Safar forlaget.

⁸² Weekend Learning, “Who are we”, <https://weekendlearning.com/pages/about>

⁸³ Safar Academy, “Branches”, <https://www.safaracademy.org/branches/>

Safar Acadamy, “Complete Bundle”, <https://safarpublications.org/product/safar-publications-complete-syllabus-bundle/>. De har fem helgeskoler i London: Disse er i Edmonton, Enfield, Finchley, Harlow og Slough. I dag har de også forlag og bokhandel på nett. Grunnleggeren heter Shaykh Hasan Ali og er utdannet i islamske studier, i tillegg til en mastergrad i utdanningspsykologi ved University of London. Han ble imam ved London Islamic Cultural Society moskeen i Nord London. Der han grunnla SA i år 1998. Forlaget publiserer lærerbøker, arbeidsbøker og veiledningsbøker for lærere for islamske skoler globalt.

Ebrahim College, “About us”, <https://ebrahimcollege.org.uk/about-us/>

Safar Academy, “Shaykh Hassan Ali Biography”, <https://safaracademy.org/wp/biography/>

Lærebøkene fra Weekend Learning som jeg enten har drøftet eller analysert er fra bind 2 til 12, og lærebøkene som jeg har analysert fra Safar forlaget er fra bind 2, bind 6 og bind 8.

4.5.2 Bind 1 til 8 fra Safar forlaget og Bind 1 til 12 fra Weekend Learning

Safar forlagets undervisningsplan er inndelt i kategoriene teologi, rettsvitenskap, historie, al-sunna, personlig utvikling og i et kapittel er språklig utvikling inkludert i kategorien personlig utvikling.⁸⁴ Disse kategoriene finner vi i tekstbok 7 som er for barn mellom 5 og 11 år gammel. For barn mellom 11 og 16 år gammel blir også kategoriene grunnleggende kunnskap, samtidsspørsmål, livstil og samfunn inkludert.⁸⁵ Weekend Learning sin læreplan er inndelt i 8 deler og er ikke like organiserte som Safar forlagets. Når det er sagt så overlapper kategoriene i begge læreplanene med hverandre i større grad rent tematisk.⁸⁶ Weekend Learning sine lærebøker dekker behovet for henholdsvis 5-7 åringer, 7-10 åringer, 5-7 åringer, 8-11 åringer, 9-11 åringer, 10-12 åringer, 11-13 åringer, 12-14 åringer, 13-15 åringer, 14-16 åringer og til slutt 15-17 åringer.⁸⁷

4.6 Kilden til informasjonen

Kilden til informasjonen i dette kapitlet er både ICCs hjemmeside og trossamfunnets Facebook side. Betydningen av den førstnevnt er å gjøre rede for den kjønnede presentasjonen av ICC Oslos hjemmeside. Her er det en ganske stor skeivfordeling av kjønnene slik vi kan lese på ICC Oslos hjemmeside og presentasjon av undervisningstilbudene. Det er mulig at den sterke skjevfordelingen kommer av at planen ikke er oppdatert på nettsiden. For å fylle informasjonsgapet på ICCs hjemmesider bruker jeg derfor ICCs Facebook side. Jeg bruker «ICC Norway» når jeg viser til ICC Oslos Facebook side. Grunnen til det er å skille mellom informasjonen som er hentet fra ICCs hjemmeside.

Deretter kommer jeg å peke på hvordan trossamfunnets bruk av ICC Norway overlapper med bruken av hjemmesiden deres. Likhetene kommer spesielt til uttrykk i måten trossamfunnet driver med rekruttering av personale og prøver å plassere betydningene av ICCs formelle og uformelle strukturer i en faglig kontekst. Den førstnevnte handler om ICCs arbeid som har hjemmel til trossamfunnets vedtekter, det sistnevnte handler om arbeidet for å nå til offentligheten gjennom internett. Her blir også betydningen av rollen internett spiller i forhold

⁸⁴ Ahmed & Ali, *Safar Islamic Studies text book 1*, (US: Weekend Learning publishers. 2018) 234-235.

⁸⁵ Ahmed mfl., *Safar Islamic Studies Textbook 8*, (UK: Safar Publications. 2021), 234-235.

⁸⁶ Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies level 11-12*, (US: Weekend Learning publishers. 2015), 172-175.

⁸⁷ Weekend Learning, "Revised Islamic Studies", <https://weekendlearning.com/collections/islamic-studies>

til ICCs formelle strukturer under rekrutteringen av personalet synlig. Internett er derfor et nyttig kommunikasjonsmiddel for ICC å drive med formelle arbeidet sitt rundt rekruttering av personalet. Så kommer jeg å presentere Østbergs funn i konteksten av hvordan koranskolen⁸⁸ er med på å bidra til identitetsbygging og hvordan fordelingene av kjønnsrollene blir i denne kontekst. Det blir interessant å finne ut av om Østbergs forskning fra slutten av 1990 og tidlig 2000 tallet fortsatt gjelder til den dag idag.⁸⁹

4.6.1 ICCs hjemmeside

På en av sidene deres som heter «Undervisning og kurs» på islamic.no, som er navnet på ICCs nettsider, får vi en oversikt over når de ulike kursene finner sted. Den viser en sterk kjønnsfordelt inndeling, både i form og innhold. Av alle de ti kursene som tilbys av ICC Oslo er hele syv av disse kun for jenter, kvinner og mødrer. Mer konkret et eksempel på den kjønnssegregerte formen er ICCs kurs for jenter som handler om arabisk grammatikk, arabisk uttalelse, koran-oversettelse, forklaring etc. Der undervisningsspråkene er på norsk og urdu, er innholdet kjønnsnøytral. I kurset som heter «Barneoppdragelse» er verken form eller innhold kjønnsnøytral. Grunnen til det er at kurset kun er for kvinner og mødrer. Vektleggingen av å sosialisere kvinner og jenter inni kjønnsrollen på denne måten veier ganske tungt for ICC Oslo.⁹⁰

Vi ser der også at det som er felles for gutter og jenter finner vi i kategoriene «Barn og ungdom». Undervisningstilbudet heter «koranskolen» og «helgeskolen». Undervisningsspråket på disse undervisningstilbudene er norsk og urdu. Deltagerens alder er vagt definert som «Barn og ungdom».⁹¹ Men når man klikker seg videre til ICC Oslos helgeskoler blir vi mer presist informert om barnas alder. Der kan vi se at «helgeskolen» dekker undervisningsbehovet til «barn & ungdom» avgrenset til barn fra første trinn til syvende trinn. Det er grunn til å tro at helgeskolen har kjønnsblanding da det også står der at ICC Oslo her følger samme klasseinndeling som vanlig barneskoler for helgeskolen.⁹² Helgeskolene dekker et bredere pensum enn koranskolen. ICCs helgeskoler har en mer allmennfaglig karakter. Der underviser de alt fra historie til hvordan et barn skal be. Helgeskolene holdes to ganger i uka som er på lørdager og søndager.

⁸⁸ Se på appendiks 3 om «Koranen».

⁸⁹ Østberg, *Muslim i Norge*, (Oslo: Universitetsforlaget, 2003), 7.

⁹⁰ ICC, «Undervisning og kurs», <https://www.islamic.no/undervisning-og-kurs/>

⁹¹ ICC, «Undervisning og kurs», <https://www.islamic.no/undervisning-og-kurs/>

⁹² ICC, «Helgeskolen», <https://www.islamic.no/helgeskolen/>

4.6.2 ICC Norway

ICC Norways betydning for ICC Oslo er for det første at de kommuniserer med sine brukere gjennom å gi relevant informasjon om ulike kurs og religionsundervisninger. Denne kommunikasjonen handler blant annet om å videreformidle mest mulig oppdatert informasjon om ulike arrangementer samt å promotere ulike kurs. Den informasjonen som deles informerer blant annet om hvem som holder ulike kurs og religionsundervisningene, hva disse undervisningene går ut på og hvilke språk disse kursene undervises i.

Følgelig informerer ICC Norway at undervisning om religiøse spørsmål blir holdt av imamer som religionslærere. Det finnes i hovedsak pakistanske imamer ved ICC. En av dem holder korankurs hver søndag på urdu (se appendiks 2). Det finnes også en ikke-pakistansk imam ved ICC Oslo som holder kurs på norsk. Disse kursene blir holdt på kveldstid. ICC kaller disse for kveldskurs og korankurs. To av kveldskursene som den ikke-pakistanske imamen ved ICC har ansvaret for, er tajwid-kurs og korankurs på norsk.

Når det gjelder kurs som behandler spørsmål om religionen er lærerne lekmenn. Ved helgeskolen er en av lærerne en lekperson, en mann med pakistansk bakgrunn. Han er også utdanningsansvarlig og underviser helgeskolen på norsk. ICC Oslo holder både koranskole på norsk og urdu og er både for barn, unge og voksne. ICC Oslo bruker ICC Norway, på lik linje med ICCs hjemmeside som en plattform for å rekruttere personalet. Til nå har utlysning for rekruttering av lærere blitt gjort tre ganger. En gang i år 2017 og en annen gang i år 2019 fra deres hjemmeside og en tredje gang i år 2021 fra ICC Norway.⁹³

«Islamic Cultural Centre (ICC) søker en utdanningsansvarlig i 100% stilling! Arbeidsoppgaver vil være å administrere utdanningsaktivitetene og holde undervisning for ulike alderstrinn.»⁹⁴ Sitatet ovenfor er en jobbbannone utlyst i ICC Norway fra 2021 for å rekruttere en utdanningsansvarlig. Det vedgår av sitatet hvilke ansvar utdanningsansvarlig har. I dag er ICCs utdanningsansvarlig ikke bare ansvarlig for ICC Oslo, vedkommende er også ansvarlig for ICC Bjørndal og ICC Alna. Vedkommende har også alt det administrative ansvaret rundt ICCs

⁹³ ICC, "Khurram Khan."

ICC, «ICC Søker ny Imam I 100% stilling.»

ICC Norway, «Islamic Cultural Centre (ICC) søker en utdanningsansvarlig i 100% stilling! Arbeidsoppgaver vil være å administrere utdanningsaktivitetene og holde undervisning for ulike alderstrinn <https://www.facebook.com/iccnorway/photos/a.411158638996250/3808887875889959/?type=3>», 21.07.21.

⁹⁴ ICC Norway, «Islamic Cultural Centre (ICC) søker en utdanningsansvarlig i 100% stilling! Arbeidsoppgaver vil være å administrere utdanningsaktivitetene og holde undervisning for ulike alderstrinn <https://www.facebook.com/iccnorway/photos/a.411158638996250/3808887875889959/?type=3>», 21.07.21.

undervisningsaktiviteter. Dette betyr også at vedkommende har ansvaret for rekrutteringen av en erstatter for seg selv ved å lyse ut sin egen stilling i ICC Norway og Finn.no. Det innebærer at det å være utdanningsansvarlig ved ICC er en 100% fast stilling. Tidligere rekrutterte ICC kun lærere gjennom hjemmesiden sin i deltidsstillinger.

Sitatet fra ICC Norway om rekruttering som del av ICCs innside diskurs, viser betydningen av trossamfunnets formelle strukturer. Det er helt åpenbart at disse strukturene er meget viktige for undervisning og rekruttering av lærere som bidrar stort til å opprettholde og videreutvikle medlemmenes identitetsforståelse. Det minner også om det Berger legger i betydningen av *nomos*, som vil si en meningsfull orden.⁹⁵ I motsetning til *anomi*, som en lovløs tilstand, er dette en orden der hensikten med regler og strukturer å opprettholde og videreutvikle en samfunnsgruppes (ICC medlemmenes) egen identitetsforståelse. ICCs formelle strukturer fungerer på den måten som *nomos*.

4.6.3 Koranskolen og tajwid

Koranskolen og tajwid har blitt forsket en del på tidligere av Sissel Østberg (2003). Østberg forklarer at koranskole som eget uttrykk vil si en institusjon der muslimske barn lærer kapitler i Koranen utenat. Idealet er å beherske koranteksten. Koranskolen har vanligvis tilknytning til moskeen og drives av imamen eller av en lærer som har dette som sin spesielle oppgave. Det vanlige er å sende barn til koranskolen fra de er 4-5 år gamle. Koranopplæringen er grunnlaget for religiøs praksis. De daglige bønnene forutsetter kjennskap til tekstene. Koranskolens autoritet hviler på at når en lærer Koranen utenat, ansees den å være et ledd i å holde Guds ord levende. Det helt grunnleggende innholdet i koranskolen er følgelig å lære seg å resitere Koranen korrekt, det å forstå innholdet kommer etter. I kursene som tilbys finnes det ulike trinn. Trinn en er resitasjon av hele Koranen og trinn to er forståelse av Koranen. Trinn to handler om å oversette Koranen fra arabisk til urdu. Østberg sier også at ICC formidlet innholdet på urdu, men hvis det skulle være behov så ville de også formidle det på norsk. Nå er situasjonen slik at hovedspråket i ICC er norsk.⁹⁶ Østberg mener at koranresitasjonen ved koranskolene kan sammenlignes mer med kirkekorsang enn en formell religionsundervisning. Det er en rytmisk lesning som gir glede der og da, men som kan hentes frem ved senere anledninger. Denne resitasjonen kalles tajwid (se appendiks 3).

⁹⁵Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1967),19.

⁹⁶Stene, *Endring i det stille*, 44-46.

ICCs tajwid-kurs er kjønnssegregert og blir kalt «Tajweed kurs» for gutter og jenter på norsk. Det som undervises er kurs i arabisk uttalelse, arabisk grammatikk, arabisk skriving og koran resitasjon. Dette kurset er både for voksne og barn. Når det gjelder koran- og tajwid-kursene i ICC er det veldig lite som tyder på at det er mye som er annerledes i dag enn den gangen da Østberg gjorde sin forskning. Bortsett fra at i dag, som nevnt tidligere, er hovedspråket til ICC blitt norsk. Dette blir noe klarere når jeg prøver å studere ICC Norway som informasjonskilde:

«ICC forsetter suksessen med tajweed kurs på norsk, nå for viderekomne målet med kurset er å være i stand til å kunne lese den hellige Koranen på en korrekt måte, slik profeten Muhammad (fred være med ham) og hans følgesvenner leste den. Man vil også hjelpe elevene med å lære utenat: Surah⁹⁷ 81... til surah 78 I tillegg vil elevene lære teoretisk tajweed».⁹⁸

Sitatet på bakgrunn av Østbergs tidligere beskrivelser av tajwid som noe gledelige ved koranskolene passer også godt med Durkheims religionsdefinisjon. Det gledelige er at koranlesningen skaper en følelse av samvær og glede. Noe som gjør at barn identifiserer seg med det miljøet det integreres i. På den måten bidrar koranundervisningene i ICC til at barna blir sosialisert i en islamsk symbolverden og livet i moskeen. De lærer å be der, får opplæring i pakistanske væremåter og å vise respekt – med mer.⁹⁹ Sitatet overlapper med Østbergs poeng om at når barna i tajwid-kurs lærer koranresitasjon og sosialiseres i trossamfunnet. Denne sosialiseringen skaper en religiøs identitet for disse barna. Dette kurset, derfor hjelper foreldrene å avverge barna i å komme i en tilstand av anomi – der de ikke føler noen form for tilhørighet i for eksempel et ikke-muslimsk norsk samfunn. Sosialiseringen av barna i moskeen er på mange måter foreldrenes kamp for å skape en meningsfull orden for dem gjennom trossamfunnets aktiviteter. Denne kampen starter fra tidlig alder og en av de tiltakene som blir brukt for å engasjere barn i å være med og bidra til å skape denne ordenen er gjennom for eksempel diplomutdeling på ICC. Et bilde fra ICC Norway viser en religionslærer med elevene

⁹⁷ Se appendiks 3.

⁹⁸ ICC Norway, «ICC forsetter suksessen med tajweed kurs på norsk, nå for viderekomne målet med kurset er å være i stand til å kunne lese den hellige Koranen på en korrekt måte, slik profeten Muhammad (fred være med ham) og hans følgesvenner leste den Man vil også hjelpe elevene med å lære utenat: Surah 81 At-takwir til surah 78 An-naba. I tillegg vil elevene lære teoretisk tajweed». Jeg slettet titlene til versene fordi de ikke var relevant for kapitlets analyse.

⁹⁹ Østberg, *Muslimere i Norge*, (Oslo: Universitetsforl. 2003.), 51-57.

sine i en kjønnsblandet samling under en diplomutdeling. Sannsynligvis er denne diplomutdelingen knyttet til ICCs tajwid-kurs. Fordi religionslæreren er en imam.¹⁰⁰

¹⁰⁰ ICC Norway, «Ingen tittel – 02.08.21»

5. Metode

Jeg husker når jeg gikk i tiende klasse på Holmlia ungdomsskole, møtte jeg en medelev mens jeg tok valgfag i matte. Jeg hadde hørt at han var ateist og var interessert i å diskutere. Derfor så oppsøkte jeg ham. Det var første gangen jeg hadde møtt en ateist i mitt liv. Dette var grunnlaget for at vi startet å diskutere. Jeg husker vi diskuterte om gud eksisterte eller ikke. Hans posisjon var at gud ikke eksisterte. Min posisjon var at gud eksisterte. Når det er sagt, det som gjorde et varig inntrykk på meg i diskusjon med ham handlet ikke så mye om det vi faktisk diskuterte om. Det handlet ikke en gang om hva våre argumenter var i våre forsvar og angrep mot hverandres overbevisninger, men det handlet heller om måten vi presenterte disse argumentene.

Siden det var jeg som hadde oppsøkt ham var det naturlig at jeg begynte å stille en del spørsmål til ham om hvorfor han ikke tror. Midt i diskusjonen, snudde han kortene og begynte å stille meg spørsmål om hvorfor jeg tror. Så husker jeg at når jeg hadde forklart ham årsaken, så nikket han først. Deretter sa han at min forklaring om å tro på guds eksistens var tull. Jeg husker jeg lo der og da den gangen. Dette var første gangen jeg diskuterte religion med en annen person.

Med en slik forforståelse blir det derfor viktig å gjøre rede for de forskningsstrategiene jeg har for å gjennomføre denne oppgaven, metodene jeg har brukt for å samle inn data og gjøre rede for forskningsmaterialet – som da er lærebøkene fra Safar forlaget og Weekend Learning. Minst like viktig er det å ta en stilling til de etiske og juridiske utfordringene jeg har møtt underveis og måten jeg har brukt bilder på.

5.1 Innsamling av data

Som en del av min sosial antropologisk feltstudie besøkte jeg ICC flere ganger under fredagsbønnen for å se om jeg kunne finne noen imamer å intervju. Det viste seg at jeg ikke klarte å finne noen som kunne stilt opp til et intervju, knyttet til denne oppgaven. Da bestemte jeg heller å forholde meg til ICCs lærebøker, undervisnings- og kurstilbud. Jeg tenkte derfor å melde meg på et tajwid-kurs. I det jeg skulle melde meg på, så jeg at det er en imam som holder dette kurset. Kurset startet fra 03.02.22 og skal vare til og med 09.06.22. Dette kurset vil holdes hver torsdag. For jenter er det kl: 17:30 til og med 19:00 og for gutter er det fra kl: 19:00 til 20:45.¹⁰¹

¹⁰¹ ICC, «ICC forsetter suksessen med tajweed kurs på norsk, nå for viderekomne målet med kurset er å være i stand til å kunne lese den hellige Koranen på en korrekt måte, slik profeten Muhammad (fred være med ham)

Kurset holdes i ICCs-lokalene på Grønland i Oslo sentrum. En tid etter fikk jeg invitasjon til kurset. På grunn av ICCs regler i forhold til tilstedeværelsen av en forsker på kursene ble jeg bedt av imamen om å ta kontakt med styret for å få tillatelse til å delta. Jeg sendte en formell anmodning om deltagelse i kursene deres som deltagende observatør den 06.02.22 og var formelt avvist på grunn av manglende kapasitet. Da ICC avviste min forespørsel om å være deltagende observatør i undervisningsopplegget deres måtte jeg begrense forskningsmaterialet kun til lærebøkene fra Safar forlaget og Weekend Learning, samt deres digitale utgivelser fra deres Facebook side og hjemmeside.

5.1.1 Facebook som verktøy til innsamling av data

En av de metodene som jeg har brukt til å samle inn data på er å bruke ICC Norway. Hensikten med bruken av deres Facebook side er å innhente oppdatert data om innholdet av kursene til ICC. Jeg har også brukt ICC Norway som en arkiveringsløsning for referanse av informasjon de legger ut på Facebook. Jeg hadde i utgangspunktet planer om å bruke de publiserte bildene deres i Facebook som en del av oppgaven. Men så viste det seg på grunn av hensynet til både opphavsrett og personvern at jeg ikke kunne bruke noen av bildene som var publisert ICC Norway. Dette til tross for at disse bildene var offentlig tilgjengelig materiale på internett. Derfor har jeg ikke inkludert noen kilder fra ICCs hjemmeside i min oppgave, men begrenset meg til å beskrive det jeg har sett.

5.2 Etiske og juridiske utfordringer i bruk av data

De etiske og juridiske utfordringene jeg møtte under skrivingen av masteroppgaven var uventet. Det var en del ting jeg hadde forberedt meg selv på som for eksempel innmeldingen til Norsk Senter for forskningsdata, NSD, og det var ting jeg ikke hadde forberedt meg på som problemer med bruk av digitale bilder fra ICC Norway. Innledningsvis i prosjektet var målet å gjennomføre intervjuer. Derfor meldte jeg prosjektet inn til NSD god tid før jeg satte i gang med et eventuelt feltarbeid. Målet med dette var informantenes personvern hensyn, samt å forsikre dem om at de ikke vil være gjenkjennbare i oppgaven. Det var derfor viktig å gi en samtykkeerklæring hvor det står at informanten til enhver tid forbeholder seg retten til å trekke tilbake sitt samtykke under gjennomføringen av masteroppgaven.¹⁰² Det viste seg at jeg ikke ville kunne komme så langt, av den veldig enkle grunnen at jeg ikke fant noen informanter å

og hans følgesvenner leste den Man vil også hjelpe elevene med å lære utenat: Surah 81 At-takwir til surah 78 An-naba. I tillegg vil elevene lære teoretisk tajweed»

¹⁰² Fangen, *Deltagende observasjon*, (Bergen: Fagbokforl, 2010) 191.

intervjue. Dette var også en av årsakene til at jeg tydde til bruk av bilder for å gi leseren et mer levende inntrykk av den konteksten jeg prøver å beskrive og analysere.

5.3 Bilder i oppgaven

Oppgaven bruker «bilder» i form av JPEG og PNG overført digitalt enten fra internett eller andre steder. Forskjellen mellom disse formatene er at det førstnevnte reduserer kvaliteten på bildet, mens det sistnevnte beholder kvaliteten til bildet sånn som den er.¹⁰³ Det sier seg selv derfor at bildebruken som redegjørelse for en kontekst ikke nødvendigvis er grafisk i den forstand at det er snakk om en tegning eller foto. Forskeren får et mer upersonlig forhold til objektet som presenteres i bildet.

Jeg har prøvd å skaffe bilder på tre måter. Den ene er gjennom å skanne¹⁰⁴ egne bøker. Den andre måten å skaffe bilder på er gjennom å ta skjermbilder fra PC-en. Siden jeg har Windows 10 trykket jeg på Windows logo tasten og PrintScreen/PrintScr-tasten i tastaturet. Det opprettede skjermbildet ble automatisk lagret i galleriet mitt.¹⁰⁵ I dette tilfelle er det usikkerhet om opphavsrett. Dette utdyper jeg nærmere lenger frem i kapitlet i avsnittet om «Bildebruk». Den tredje måten er gjennom å lage tankekart og modeller som jeg selv har full opphavsrett over.¹⁰⁶ Tankekartene og modellene er basert på oppsummeringer fra ulike bøker eller oppsummeringer fra ulike deler av en bok som er blitt referert til. Det digitale verktøyet som er blitt brukt for å lage disse tankekartene er fra Mindmup.¹⁰⁷ En annen grunn til at jeg valgte å lage slike modeller var å forenkle organiseringen og systematiseringen av informasjonen som jeg har jobbet med i denne oppgaven. I denne kontekst har jeg brukt en slik modell for å forklare strukturen til kapittel 3. Det er fordi at jeg startet med å skrive dette kapitlet som oppgavens innledning, men så muterte den og ble et helt kapittel. På denne måten ble arbeidet med å strukturere dette kapitlet vanskeligere enn alle de andre kapitlene i oppgaven.

¹⁰³ Haines & Chuang, «The effects of video compression»

Roelof. «PNGs not GIF». *Web Review*.

https://people.apache.org/~jim/NewArchitect/webrevu/1997/05_09/designers/05_09_97_1.html

¹⁰⁴ The Free Dictionary, s.v. «Skanne»: Skanning betyr å avlese og overføre tekst og bilder fra papir til digitalt format med en skanner som er koblet til en PC.

¹⁰⁵ Seniornett, «Ta et skjermbilde: Hva, hvorfor, hvor og hvordan».

Dell, «Hvordan bruke print screen-tasten i Microsoft Windows-operativ systemer»

For å ta skjermbilder på Windows 8, 8.1 og 10 trykk på Windows logo tasten og PrintScreen/PrintScr-tasten. Det opprettede skjermbildet vil automatisk bli lagret i galleri, utklippstavle eller på skrivebord.

¹⁰⁶ Mindmup, «Terms of service.»

¹⁰⁷ Endole, «Insight Sauf Pompiers Limited People and contacts.» & Neuri Consulting LLP, «Deliver value with software scale Neuri Consulting»: Mindmup er et verktøy utviklet av Sauf Pompiers LTD. Dette selskapets webside er viderekoblet til Neuri Consulting som tilbyr konsulent tjenester innen utvikling av programvarer.

Den faglige begrunnelsen for bruken av bildet kommer av mitt ønske om å utvide mitt kildemateriale. For å utdype innebærer dette at kunnskapsproduksjon i en akademisk vestlig kontekst er tekstsentrisk i den forstand at verbal og skriftlig form for kommunikasjon bli verdsatt som kunnskap. Allikevel, et verdensbilde som kun er basert på skriftlig kunnskap er begrenset og preget av blindsoner. De aspektene som kan bli skrevet ned blir privilegert over de aspektene som ikke kan bli nedskrevet. Dette leder til skriptsentrisk arroganse og tekstsentrisme. Sosiologer og antropologer har også brukt bilder og film for å dokumentere sosiale virkeligheter og dokumentere lokale samfunn som forskningsmaterialet. Forskere kan også bruke bilder for å få frem flere sider ved forskningsobjektet. For eksempel når forskere tar bilder av forskningsmaterialet og viser bildet til et individ fra den verdenen som bilde presenterer som tolker bildet. Dette skaper en mulighet for forskeren til å studere forskningsmaterialets konstruksjon av sin sosiale virkelighet.¹⁰⁸

Til tross for det så har oppgavens forhold i hovedsak vært å bruke tekst som kilder, det vil si lærebøkene har vært viktige kilder, i prosessen med å produsere ny kunnskap. Bildebrukens hensikt i oppgaven er generelt ment for å utfylle ulike kapitlenes redegjørelser, samt å støtte analysedelen av oppgaven. Den faglige interessen for bildebruk kommer fra min interesse for den visuelle fremtoningen. I tillegg er skjermbilder en god arkiveringsløsning.¹⁰⁹ Måten bildene er blitt brukt er i hovedsak for å uttrykke redegjørelsesdelen for ICCs religionsundervisning. Bilder som er tatt fra Facebook blir altså ikke utsatt for direkte fortolkning og analyse, men er med på å fortelle en større helhetlig historie om religionsundervisningssituasjonen i ICC.¹¹⁰

Alle de skannede bildene og skjermbildene som jeg har benyttet var ikke av så god kvalitet. Grunnen til den dårlige kvaliteten var at det var veldig mye unødvendig mønster og støy i bildene som tok oppmerksomheten vekk fra det jeg ville vite. Derfor ble jeg nødt til å redigere bort all bildestøyet og unødvendige mønstret gjennom digital beskjæring. Så for å understreke; hensynet til beskjæring av bildet handlet ikke om å forskjønne det bildet jeg hadde tatt, men det handlet heller om å gjøre det mer relevant.

¹⁰⁸ Singhal, Arvind, and Elizabeth Rattine-Flaherty. "Pencils and Photos as Tools of Communicative Research and Praxis." *The International Communication Gazette* 68, no. 4 (2006): 313-30.

Conquergood, Lorne Dwight. "Performance Studies: Interventions and Radical Research." *TDR : Drama Review* 46, no. 2 (2002): 145-56.

¹⁰⁹ Drotner & Iversen, *Digitale metoder*, (Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2017), 35.

¹¹⁰ Forskningsetikk, "Visuell uttrykksform".

5.4 Bildebruk

Bruk av bilder er begrenset av praktiske og etiske hensyn. Ett av bildene jeg hadde planlagt å bruke i denne oppgaven var et vanlig digitalt bilde som enkelt kunne bli lagret fra ICC Norway som JPEG fil. For å kunne bruke dette bildet måtte jeg ha flere tillatelser av ulike folk. Dette var av hensyn til både opphavsrett og personvern.¹¹¹ Disse juridiske og etiske problemene hang over meg som en mørk skygge under arbeidet med masteroppgaven.

Av den grunn valgte jeg å ta bort det bildet som viste barna og religionslæreren. Jeg valgte isteden å beskrive bildet uten å bruke selve bildet og dermed å verken bryte opphavsretten til bildet eller personvernet til deltagerne i bildet. Dette var også en av grunnene til at jeg har valgt å lage mine egne tegninger og modeller. Når det ikke er bildet av en faktisk person så trenger ikke forskeren å være så opptatt av personvern. Det sikreste er ofte det beste.

Det andre bildet jeg opprinnelig ville bruke var skjermbilder fra to korantekster. Den ene ville jeg ha med for å presentere ICCs koran undervisning som ble avholdt den 23.01.2022 og som ble strømmet av ICC Norway. Jeg tok et skjermbilde av den undervisningen under sendingen. Skjermbildet viste et tilfeldig koran vers. Men for at jeg skulle bruke dette skjermbildet måtte jeg få tillatelse fra ICC av hensynet til opphavsretten. Jeg tok kontakt med ICC Norway for å få tillatelse, men jeg fikk ikke noe svar fra dem. For å unngå hengemyren av de etiske og juridiske utfordringene knyttet til bildebruk, brukte jeg Koranen direkte og skannet noen av de sidene som var blitt strømmet fra ICC Norway (Appendiks 2).¹¹²

Det andre skjermbildet tok jeg fra websiden til Safar forlaget (Appendiks 2). Det illustrerer en sammenligning mellom ulike koran-skripter. Det ene er Medina-versjon og den andre er sørasiatisk versjon. ICC forholder seg til den sørasiatiske versjonen. Av alle bildene som jeg har brukt i oppgaven er det kun dette bildet hvor jeg har vært nødt til å be om brukstillatelse. Derfor tok jeg kontakt pr. 03.04.2022 med den instansen som er ansvarlig for siden jeg har tatt skjermbildet fra og ba om tillatelse til bruk av det i oppgaven. Pr. 04.04.2022 fikk jeg tillatelse av Safar forlaget.

I selve oppgaven bruker jeg totalt 10 bilder som jeg kaller for figurer. Bildebruken i kapittel 6 er representativ for hele oppgaven, derfor velger jeg å fokusere på dette kapitlet og ikke noen andre. Jeg har brukt figur 7, 8, 9 og 10. Figur 7 heter «Teori oversikt» og er en modell som jeg

¹¹¹ Datatilsynet, «[Bilder av barn | Datatilsynet.](#)»

¹¹² Koranen.no, "3:144-3:145."

har laget som gir oversikt over de teoretiske begrepene jeg har brukt i kapitlet. Hensikten var å forenkle skriveprosessen og forhåpentligvis leseprosessen for dere. Figur 9 (se 6.4) heter «Three and four rak'ahs overview» og jeg har skannet den fra lærebok bind 2 fra Safar forlaget. Figur 8 heter «Oversikt over steg i bønner». Jeg skannet den fra lærebok bind 10 fra Weekend Learning (se figur 8 på 6.3.2). Jeg kalte illustrasjonen i figur 10 "Begravelsesbønnen" og det er en tegning som jeg skulle også bruke fra bind 10 av Weekend Learning-læreboken (Se figur 10 på 6.4.1). Bruken av denne figuren i oppgaven viste seg å være litt mer komplisert. Fordi jeg trodde at jeg skulle ha opphavsrett over det utgitte materialet, med en gang jeg hadde kjøpt det. Men det viser seg at Weekend Learning bøkene er spesielt vanskelige med å tillate bruk av deres illustrasjoner og bilder. Det står eksplisitt i disse bøkene at man må søke tillatelse for bruk av bilder, figurer og illustrasjoner selv om dette vanligvis ikke gjelder for forskning. For å være høflig, tok jeg kontakt med dem om brukstillatelse av illustrasjonene som jeg skulle bruke i oppgaven, men de svarte meg aldri. Jeg valgte likevel å gjenskape figur 10 i analysedelen av oppgaven. Måten jeg gjorde dette, for å unngå å miste den faglige integriteten av illustrasjonene i figur 10, var å ansette en i et korttidsoppdrag til å gjenskape figur 10 på nytt.¹¹³ Figur 10 som nå er i bruk i oppgaven er en gjenskapning av en illustrasjon fra lærebok bind 10 fra Weekend Learning. Denne illustrasjonen avviker ikke i det hele tatt fra det originale konseptet i form, men i nyskapning er den helt annerledes. Noe som gjør at innholdet i figuren er upåvirket av nyskapningen av tegningen.

Avtalen jeg inngikk med illustratøren var at han skulle overføre alle rettighetene rundt offentlig publisering til meg. Ifølge Åndsverksloven når et åndsverk er lovlig offentliggjort er den lovlig gjort tilgjengelig for allmennheten også.¹¹⁴ Siden illustratørens ide i læreboka i seg selv ikke er gjenstand for opphavsrett, så er jeg etter lovens ordlyd opphavseieren av figur 10, da jeg har gjenskapte åndsverket fra bunnen av.¹¹⁵ Når det er sagt; siden jeg har kjøpt disse bøkene og bruker dem i forbindelse med forskning, foreligger det ikke noe juridiske hensyn i forhold til opphavsretten knyttet til dette materialet så lenge jeg referer til læreboka.¹¹⁶ Det foreligger

¹¹³ Jeg tok kontakt med en illustratør i Storbritannia gjennom internett og ba ham gjenskape bilde 3 på bakgrunn av det opprinnelige bildet fra lærebok bind 10 fra Weekend Learning. Avtalen jeg inngikk med denne personen var at jeg skulle ha retten til å offentliggjøre dette bildet. Siden Weekend Learning forlaget aldri svarte meg når jeg spurte om tillatelse til å bruke det opprinnelige bildet 3 som jeg hadde skannet, ville jeg respektere det artistiske uttrykket til deres illustratør og valgte derfor å gjenskape illustrasjonen på nytt.

¹¹⁴ 01.07.2018, nr. 40, Lov om opphavsrett til åndsverkslov, § 10, (Åndsverkloven)

<https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2018-06-15-40>

¹¹⁵ Store norske leksikon, s.v. «Opphavsrett,» av Ole Andreas Rogstad & Olav Torvund, 30.05.2022,

<https://snl.no/>

¹¹⁶ Høyskolen i Østfold, «Opphavsrett & oppgaveskriving.»

ingen etiske eller personvern- hensyn heller siden figurene som blir analysert er tegninger og sitater og ikke bilde av personer.

5.5 Tilgang og problemer

Min tidligere erfaring fra ICC viste seg å spille en stor rolle i forhold til den tilgangen jeg trengte for å få oversikt over deres utdanningsplan. Jeg tok kontakt med styreleder, som under omstendighetene rundt bacheloroppgaven var informasjonsleder i ICC for å få tilgang til de riktige formelle kontaktene. Etter å ha blitt koblet til utdanningsansvarlig i ICC, som altså er et formelt verv i trossamfunnet, ble mine forskningsbehov dekket. Disse behovene besto blant annet om å vite hvilke forlag de bruker, hva de underviser og hva deres undervisningsplan er.

I utgangspunktet skulle jeg gjøre feltarbeidet og deltagende observasjon under fredagsbønnen, samt skulle jeg intervju alle imamene ved ICC. På grunn av tilgangsproblemer knyttet til det sistnevnte, måtte jeg legge om forskningsmaterialet mitt. Altså fra å være imamenes ytringer, ble forskningsmaterialet begrenset til ICCs undervisningsmaterialet. Behovet for deltagende observasjon ble tydelig, da jeg ønsket å få ICCs perspektiv formidlet på sin undervisning av barn og voksne. Etter å ha meldt meg på og møtt opp til første timen i tajwid-kurset, og gjorde intensjonene mine klar for imamen om rollen min som forsker, ble jeg henvist til ICCs formelle strukturer for å få en avgjørelse om tilgang. Etter å ha purret et par ganger, avslo ICC formelt min anmodning om å delta som deltagende observatør i kurset. Jeg fant heller ingen som var interesserte i å delta som intervjuobjekt til denne oppgaven. Løsningen ble en analyse av ICCs undervisningsmateriale og deres digitale plattformer de bruker for å kommunisere med offentligheten. Etter å ha formelt blitt nektet deltagelse i ICCs undervisninger, ble jeg mer opptatt av måten språket blir brukt som et verktøy for maktbruk.

5.6 Noen teoretiske refleksjoner

Jeg har en utside posisjon i forhold til diskurs til feltet, siden jeg selv verken er sunni eller deobandi. Men jeg har en innside posisjon i den forstand at jeg selv er muslim, dog sjia muslim. Min opprinnelse fra Iran spiller også en rolle i måten oppgaven er skrevet. Ikke minst ved at persisk og Iran blir nevnt flere ganger. Når det er sagt; på grunn av utfordringene jeg har hatt i forhold til tilgang til kilder har jeg ofte følt at jeg ligger mer på utsiden av det feltet jeg forsker, enn innsiden av det. Spørsmålet er hvordan det å ha en innsiderolle er i forhold til en utside rolle under gjennomføringen av forskningen. Det å ha en innsiderolle vil si at jeg som forsker betoner rollen som deltager. Utfordringen er å balansere deltagelse og observasjon for å kunne forstå som insider, men beskrive det slik at outsiders også forstår. Det å ha en utside posisjon

vil si at jeg som forsker velger å innta et perspektiv som er annerledes enn de perspektivene som er gjengs i den gruppen jeg studerer, eller den gruppen jeg selv tilhører. Da kan jeg oppfatte og beskrive relasjoner, systemer og mønstre som en fullt involvert insider ikke vil kunne seg være bevisst.¹¹⁷

5.6.1 En språksentrisk tilnærming

På bakgrunn av tilgangsproblemene har oppgaven fått en mer språksentrisk tilnærming. Disse problemene har derfor både skapt muligheter og begrensninger i min rolle som forsker. Jeg fikk få muligheter til å gjennomføre feltarbeid i rollen som deltagende observatør og intervjuer – noe som jeg hadde kjempe lyst på. Men så fikk jeg muligheten til å innta en mer hermeneutisk tilnærming til forskningsmaterialet. Det var derfor en omlegging som jeg måtte få til for å kunne skrive denne avhandlingen, men var ikke umulig å gjøre. Dette fordi det er forsket ganske mye på ICC.

Språket som uttrykk for makt er helt avgjørende for min tilnærming til deobandi-bevegelsens egen forståelse av islamsk ideologi. Deobandi-ideologien blir i denne oppgaven behandlet som bakgrunnen for ICCs islamistiske identitet. Språket som uttrykk for makt blir plassert i en islamistisk diskurs. Oppgaven forholder seg til Roalds beskrivelse av arabisk islamistisk diskurs der kunnskap spiller en viktig rolle i en antikolonial kontekst.¹¹⁸ Roalds beskrivelse av arabiske islamister er at de har den samme forståelsen som Said gjør rede for om måten Vesten bruker kunnskapen i sitt forhold med orienten. Han forteller i denne forbindelse at Vesten bruker kunnskapen den har om orienten som et middel til å undertrykke og styre. På den måten så er det Vesten som utøver makt over orienten. Dermed er diskursen polemisk.

Denne diskursen danner konteksten til bruk av kritisk diskurs analyse. Den blir forklart av Young og Fitzgerald i boka «Power of language» (2006) som bruken av språket for å fremheve forskjeller, produsert og reproduert gjennom språket.¹¹⁹ Disse forfatterne kategoriserer kritisk diskursanalyse i tre deler. Den første delen skal ta for seg hvem som gjør hva mot hvem. Mer utdypende dekker hvem denne diskursen er siktet til? Hvem er involvert i denne diskursen? Hva er intensjonen bak? Den andre delen skal avklare hvilke holdninger, tro og meninger som er der ute. Mer utdypende tar denne delen for seg hvilke diskurser som imponerer talerens følelser. Hvilke fraser blir brukt for å indikere til følelser. Det tredje trinnet handler om hvem

¹¹⁷ Fangen, *Deltagende observasjon*, (Bergen: Fagbokforl, 2010), 73.

¹¹⁸ Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), 10.

¹¹⁹ Young & Fitzgerald, *The power of language*, (London: Equinox, 2006),8.

er det som holder den etablerte diskursen sammen. Dette handler om hvordan talen påvirker lytteren. Hva er den generelle konklusjonen i talen?¹²⁰ Kritiske språkstudier, som talehandlingsteori og kritisk diskursanalyse krever en kontekst for at språket skal gi mening. Talehandling er viktig når språket skal bli behandlet som sosial praksis bestemt av sosiale strukturer og uttrykk for makt. Med andre ord, kan vi se på talehandlinger som sosial praksis bestemt av sosiale strukturer.¹²¹ I denne oppgaven ser jeg på fremstillingen av bønn og kjønnsroller i lærebøkene som en type talehandlinger, det vil si uttrykk for sosial praksis og sosiale strukturer i islam ifølge ICC. Det jeg har gjort er å kombinere innside og utside perspektivet i oppgaven sammen. Det dette betyr i praksis for denne oppgaven er at jeg observerer og beskriver et bilde som presenterer et ritual fra utsiden og deretter analysere dette med et innside perspektiv med bruk av kritisk diskursanalyse og talehandling (se bruk av disse teoriene i avsnitt 6.6).

¹²⁰Young & Fitzgerald, *The power of language*, (London: Equinox, 2006), 138.

Irani, *A critical discourse analysis and illocutionary acts of Joko Widodos speech*, 372-373.

¹²¹ Fairclough, *Language and power*, (Harlow: Longman, 2001), 7 & 14.

6. Analyse av ICCs lærebøker

6.1 kapitlets oppbygging

Dette kapitlet handler om ICCs forhold til bønnen og kjønnsforskjellene gjennom analyse av lærebøkene deres. Analysedelen vil bestå av to deler. Den ene delen er et kjønnsnøytralt forhold til bønnen (Analyse A) og den andre delen er et kjønnsbasert forhold til bønnen (Analyse B). De teoretiske perspektivene hopper litt fram og tilbake da flere av de samme teoriene som blir brukt er relevante for å for å drøfte ICCs lærebøker.

Når det gjelder «Analyse A» kommer jeg først gjøre rede for bønnens opphav, dens religionshistoriske røtter og dens bruksområde i oppgaven. Deretter vil jeg bruke Durkheims ritualteori for å drøfte både de fem daglige bønnene og begravelsebønnen i en akademisk kontekst. Når det gjelder sist nevnte så vil jeg gjøre rede for betydningen av døden med både Durkheim og Bergers begrunnelse på hvorfor religionen er opptatt av døden. Det arabiske språket vil stå i sentrum for denne analysen. Deretter bruker jeg Eliade for å nyansere deres perspektiver med å se på arabisk fra hans vinkling.

Når det gjelder «Analyse B» beskriver jeg mannens rolle i et kjønnets perspektiv som en instruksjonsmanual for å lære barnet å be. Deretter beskriver jeg dødsfall i familien som en kontekst for å plassere kjønnsrollene i det samfunnet jeg prøver å beskrive. Da tar jeg i bruk Durkheims religionsdefinisjon for å ramme lærebøkens fortellinger om døden i en akademisk kontekst med vekt på måten følelser i samfunnet blir dyrket i et kjønnets perspektiv. Med utgangspunkt i dette kommer jeg å først gjøre rede for Eliades og deretter Durkheims tilnærming til det hellige. I analysen av bønnen som en sosial praksis vil jeg fokusere på Durkheims ritual teori om rituelle forbud og påbud som den intenderte konsekvensen av kvinnenens rolle i bønnen fra et anti-patriarkalsk perspektiv.

Begge analysene, både A og B behandles i fiqh diskursen. Denne diskursen har utviklet både en polemisk og en apologetisk diskurs. Den polemiske har røtter tilbake til den islamistiske diskursen i kolonitiden som er gjort rede for i kapittel to. Den apologetiske diskursen presenteres av forfatterne Nuri og Ahmed i lærebok bind 10 fra Weekend Learning om feil presentasjonen og feil tolkningen av kvinnenens status i islam der det angår kjønnslighet. Denne

feiltolkningen og feil presentasjonen skjer av andre muslimer og kritikere.¹²² Forfatterne kommer derfor til forsvar i denne konteksten for sine syn om kjønnslighet.

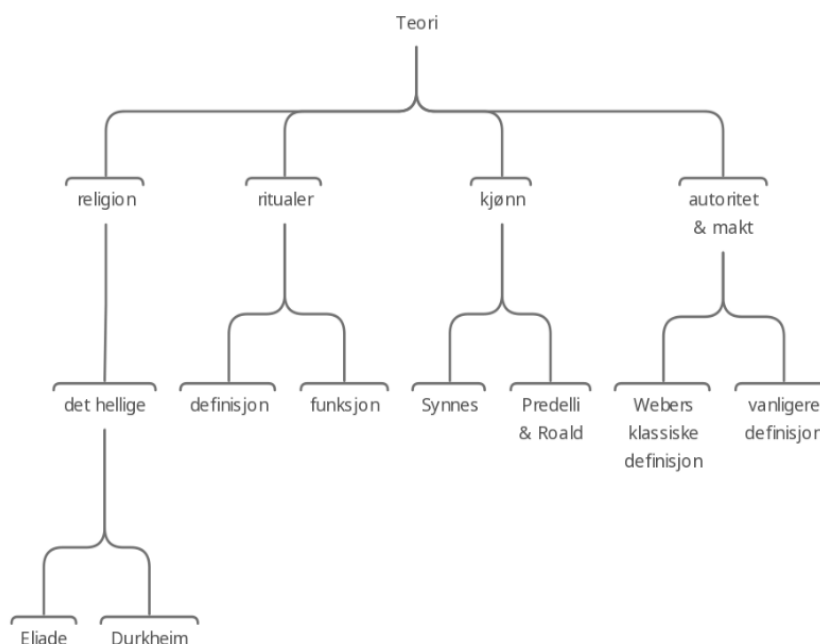
Så kort fortalt når det gjelder den rituelle bønnen er det viktig å skille mellom de to sidene ved den. Den ene siden er uavhengig av kjønn og den andre siden er kjønnsavhengig. Bakgrunnen for oppgavens behandling av både en kjønnsavhengig og en kjønnsuavhengig side av bønnen kommer av forfatterens formidling av bønneopplæringen i ICCs lærebøker. Kapitlet analyserer først den kjønnsuavhengige delen. Med utgangspunkt i dette vil jeg prøve å svare på følgende spørsmål: Hva skal bønnen være for barnet? Hvordan prøver forfatterne å overbevise barnet til å be? Deretter vil jeg behandle det kjønnsavhengige forholdet ved bønnen. I denne konteksten ser jeg på bønneritualene ved å gjøre rede for den sosiale konteksten og kjønnsroller rundt ritualer ved dødsfall i familien. Deretter vil jeg foreta en analyse og drøfting av begravellesbønnen som et ritual.

¹²² Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 10*, (US: Weekend Learning publishers. 2013), 76-79.

6.2 Teori

For å drøfte trenger vi noen teorier og som illustrasjonen nedenfor viser, er det en del teoretiske begreper som jeg må gjøre rede for, før en analyse kan gjøres. Jeg kommer å gi en oversikt over teoriene i kapitlet med henvisning til figur 7 kalt «Teori oversikt».

Figur 7:
Teori oversikt



Figuren viser for det første religionsbegrepet. Religion reflekterer det samfunnet oppfatter som det hellige og det profane (se 3.2).¹²³ I denne forbindelse blir det nødvendig å gjøre rede for forholdet mellom det hellige og religionens rituelle side.

Figuren viser deretter Eliades og Durkheims tilnærming til det hellige. Eliade definerer det profane som det dagligdagse. Han legger videre til at det profane er det helt vanlige, det tilfeldige og det ubetydelige.¹²⁴ Mens det hellige er det stikk motsatte. Det hellige er det overnaturlige, ekstraordinære ting og det minneverdige. Det hellige er evig, full av substans og realiteter, i motsetning til det profane som er meningsomt. Selv om Eliades forståelse av det

¹²³ Durkheim, «The elementary forms of religious life», xxxiv

¹²⁴ Pals, “Nine theories of religion”, 232-233

hellige ligner på Durkheims forståelse, så er ikke Eliades forståelse samfunnscentrisk slik som Durkheims forståelse av det hellige er. Religionens forståelse av det hellige er det sosiale og det individuelle det profane ifølge Durkheim, mens Eliades tilnærming er at det hellige er individets forståelse av religiøse skrifter.¹²⁵ Jeg vil utdype i praksis Eliades teori om det hellige i avsnitt 6.5.

I spørsmålet om språket og det hellige så kommer jeg å bruke Eliades tilnærming til måten språket skaper meningsfulle fortellinger i et trossamfunn. For Eliade så peker det religiøse språket alltid på en hellig mening. Han mente mennesker er religiøse vesener – homo religious og symbolske vesener – homo symbolicus. Mennesker er nødt til å bruke språket for å uttrykke seg og det er gjennom språkets symbolske verdi at mennesker kan erfare en dypere mening og forene sine erfaringer i en meningsfull symbolsk struktur gjennom religiøse skrifter.¹²⁶ Symbol i denne kontekst er fortellinger i religiøse skrifter.¹²⁷ På bakgrunn av Durkheim og Bergers teorier om den strukturen religionen tilbyr i å skape en meningsfull orden vil jeg vise hvordan språket blir et instrument for ICC å skape en slik orden. Deretter bruker jeg Eliades tilnærming til det hellige for å nyansere perspektivene til Durkheims og Berger.

Durkheim har en funksjonell tilnærming til ritualenes roller i det religiøse livet. Han mener at riter har til hensikt å skille mellom det hellige og det profane. I denne konteksten er riter et system av forbud. Durkheim beskriver at ritenes rolle er å hindre blanding og kontakt mellom det hellige og det profane.¹²⁸ Ritualer blir på denne måten et uttrykk for et samfunns trossystem, som består av klassifiseringen av alt i to domener, det hellige og det profane. Riter og ritualer er regelmessige sekvenser og repetitive handlinger. De er gjerne veldig presise og formaliserte forskrifter, ofte definert på grunnlag av tradisjon. De brukes i overgangen fra det profane til det hellige. Siden det å være i en tilstand av det hellige ikke kan gjøres en gang for alle, må alle ritualer gjøres periodisk i regelmessige sekvenser som sykliske gjentakende handlinger.¹²⁹ Ifølge Durkheim er ritualene et produkt av et samarbeid som uttrykker måten et samfunn i sin helhet forholder seg til felles erfaringer. Bruk av de ulike aspektene ved språket på denne måten er derfor et kollektivt uttrykk.¹³⁰

¹²⁵ Pals, "Nine theories of religion", 232-233

¹²⁶ Britannica, s.v. "Mircea Eliade" av Douglas Allen. 13.05.2022.

<https://www.britannica.com/biography/Mircea-Eliade>

¹²⁷ Pals, *Nine theories of religion*, (Oxford University Press, 2015), 237

¹²⁸ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), 303-304.

¹²⁹ Durkheim, «The elementary forms of religious life», xlii & 9

¹³⁰ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), xxxiv & xix.

Da ritualenes betydning både har en kjønnsnøytral og kjønnsbasert side i en sosial kontekst, blir det helt avgjørende å ha et teoretisk forhold til kjønn også. I den forbindelse bygger dette kapitlet på Synnes, Predellis og Roalds tilnærming til kjønn. Det er at kjønn er et uttrykk for kulturelle og sosiale konstruksjoner i samfunnet. I denne konteksten er kjønn definert som det samfunnet av troende muslimer legger i det. Autoritet og makt kan bety veldig mange ting. Predellis radikal konstruktivistisk tilnærming til kjønn i ICC har kilde til Webers klassiske ide om makt i sosiale relasjoner. Webers klassiske definisjon av uttrykket handler om enhver sjanse en person bruker til å gjennomføre sin vilje innenfor en sosial relasjon, også på tross av motstand, uansett hva denne sjansen beror på. Se avsnittet om 'Milletts bruk av Webers uttrykk for makt' i kapittel 3 for utdypning av denne definisjonen. Roald anvender en mer hermeneutisk tilnærming men med samme utgangspunkt. Oppgaven forholder seg til en mer vanlig definisjon av makt og autoritet som evnen til å avstedkomme ønskede virkninger. I samfunnsvitenskapen blir dette gjerne sett imellom menneskelige relasjon.¹³¹ Oppgaven behandler også ideologiens evne til å utøve makt gjennom ord og uttrykk i opplæring av barn.

6.3 Et kjønnsnøytralt forhold til bønnen

Bind 6 fra *Weekend Learning* skrevet av Nuri og Ahmed handler om årsaken og nødvendigheten om hvorfor barn skal be. Dette blir blant annet beskrevet i følgende sitat med et vers fra Koranen: «A person can avoid hellfire by practicing taqwā.»¹³² Dette sitatet forteller barna om at fromhet er veien til frelse. Men så blir spørsmålet: Hvordan skal barna oppnå fromhet? «Salāt and fasting are two great ways to practice taqwā.»¹³³ Dette sitatet forteller barna om at de kan oppnå fromhet både gjennom bønnen og fasten.

Sitatene skiller ikke mellom kvinner og menn. Forfatterne bruker altså Koranen som kilde til legitim autoritet og for å overbevise sine lesere om viktigheten av det som sies. Det vil si lærebøkene får legitimitet da forfatterne mener at Koranens ord har autoritet. På den måten vil de vektlegge viktigheten av budskapet til dem de underviser dette til, siden de mener at de som er mottagere av dette budskapet tror på Koranen som en hellig bok. Sitatenes budskap er at en person kan unngå fordømmelse ved å praktisere fromhet. Måten å oppnå fromhet og gudfryktighet på er gjennom bønnen og fasten. Selve ytringene om å be for å unngå fordømmelse er erklærende. Sitatene pålegger ingen å be om eller faste direkte, men forteller

¹³¹ Statsvitenskapelig leksikon, 1.utg., s.v. «Makt»

¹³² Ahmad & Nuri, *Weekend learning series islamic studies 6*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 74 & 39:16

¹³³ Ahmad & Nuri, *Weekend learning series islamic studies 6*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 73 & 6:155

at det er slik vi kan unngå fordømmelse. Derfor har de i utgangspunktet en informerende rolle. Men en nærmere titt på konteksten forteller en annen historie.

Barna som er de respektive forfatternes målgruppe i ICC, har gjerne foreldre som tror på Koranens autoritet og uttrykker dette i sine dagligliv. I utgangspunktet er disse barna mellom 10 og 12 år.¹³⁴ Det er derfor grunn til å tro at forfatterne gjennom lærebøkene har evnen til å gi informasjon som mottageren (barna) kan forstå.¹³⁵ På grunn av Koranens rolle for denne målgruppen er kilden til autoritet i dette sitatet ikke i nødvendigvis innholdet, men heller i kilden til sitatet. I en slik kontekst, blir det interessant å studere nøyere barn som mottageren av budskapet. For dem vil koranskolen og lærebøkene være en situasjon der utveksling av informasjon ikke er mellom likestilte parter. Det vil si at maktrelasjonene mellom dem er asymmetrisk.¹³⁶ På denne måten får ord og uttrykk makt og innflytelse over barnet som skal lære. Dette maktforholdet gjør at ytringene kan tolkes som en ordre til barn om å leve et pietistisk liv.

Slik kan ytringene både skremme og beordre barnet til handling gjennom taqwā, det vil si fromhet og gudfryktighet. Ordren kommer fra frykten for fordømmelse som har til hensikt å skremme barnet til gudfryktighet og fromhet. For å unngå fordømmelse må barnet kunne be slik at han/hun kan finne veien frem til fromheten og gudfryktigheten. Derfor skapes det et behov for å finne denne veien. Det er her rettslærde får muligheten til å utøve autoritet ved å vise veien til frelse. Dette leder da igjen til behovet for utviklingen av islamsk rettslære - altså fiqh. Fiqh er islamsk rettsvitenskapelige klassifiseringer av ulike handlinger. I denne konteksten brukes uttrykkene farḍ som blant annet betyr religiøs plikt, al-sunna som i fiqh er anbefalte handlinger.¹³⁷ Til slutt har man wājib som bokstavelig talt vil si nødvendig og unngåelig (se appendiks 3).

Mer utdypende om behovet for utviklingen av fiqh har religiøse jurister utviklet en metode for å avgjøre hvilken verdi de ulike handlinger skal få. De benytter fire kilder. Den første kilden er Koranen, den andre er al-sunna, den tredje er ijmāʿ (konsensus) og den fjerde er ijtihād (å formulere en uavhengig dom).¹³⁸ Ved formuleringen av en uavhengig dom brukes for det første

¹³⁴ Weekend learning, "Islamic Studies level 6".

¹³⁵ Young & Fitzgerald, *The power of language*, (London: Equinox, 2006), 73.

¹³⁶ Young & Fitzgerald, *The power of language*, (London: Equinox, 2006), 73.

¹³⁷ Shephard, *Introducing Islam*, (London: Routledge, 2014), 148.

¹³⁸ Se appendiks 3.

analogi som er en streng form for logisk resonnering. For det andre så tas det hensynet til velferden til det muslimske fellesskapet det vil si det offentlige interesse, for det tredje har man prinsippet om nødvendighet. Ijtihād gir på denne måten stort rom for juridiske skjønnsvurderinger og derfor er islamsk lov et overveldende resultat av ijtihād som egentlig har ført til juridisk pluralisme. Loven er ikke entydig, men et domene av tolkninger som hviler på sannsynligheter.¹³⁹

Kort oppsummert lærer barnet at det oppnår fromhet ved at han/hun blant annet ber. For at barnet skal kunne frelses må han/hun gjøre noe. Da står de rettslærde gjennom fiqh klare til å gi instruksjonene på hva dette skal være og hvordan dette skal gjøres. Det kjønnsuavhengige aspektet fokuserer derfor blant annet på frykten som en faktor for å motivere den troende til å følge et pietistisk liv.

6.3.1 Bønnen

Nuri og Ahmad i lærebok bind 11 og 12 skiller mellom ulike typer av bønner med støtte fra fiqh. Den ene du'ā, er en individuell personlig bønn og den andre ṣalāt er den rituelle bønnen. Når det gjelder du'ā, er den en personlig samtale som oppstår mellom den troende og sin gud (se appendiks 3). Salāt eller salāh er selve ritualet å faktisk be. Når det er sagt, skiller ikke forfatterne i denne læreboken mye mellom du'ā og ṣalāt. De beskriver heller du'ā som en del av bønnen og den blir oppfattet som en form av dialog mellom den troende og dens skaper. Denne dialogen foregår da på arabisk (se avsnitt 6.3.4).¹⁴⁰

6.3.2 Typer av bønn

Det finnes ulike typer av ṣalāt, men alle sammen har noen felles steg. Uttrykket salāh eller ṣalāt kan ha eksistert i før-islamske tider. Mest sannsynlig var begrepet benyttet i arabisk gjennom monoteistene i det tidlige Arabia, i hovedsak av kristne og jøder som levde under profeten Muhammad sin tid. Det rituelle ṣalāt har flere egenskaper som er inspirert av dagens jødiske gudstjenester. Uttrykket ṣalāt er sannsynligvis av det arameiske ordet ślotā som er fra et semittisk språk familie i lik linje med arabisk. Roten fra arameisk er ś-l-' som vil si å bukke, å bøye og å strekke. Det arabiske ordet ṣallā betyr «å be» som vil si «å gjøre ṣalāt».¹⁴¹ Der det angår typer av muslimske ṣalāt har man for eksempel fredagsbønnen, begravelsebønnen og Id

¹³⁹Hallaq, *An introduction to Islamic law*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009),16-33. Shephard, *Introduction to Islam*, (London: Routledge, 2014),151-152.

¹⁴⁰ Nur mfl. *Weekend Learning Series Islamic Studies 11-12*, (USA: Weekend Learning Publishers,2015), 87.

¹⁴¹ Encyclopedia.com, "ṣalāt", <https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/salat>

bønnen.¹⁴² Så har man bare for å nevne noen andre de fem daglige bønnene. Jeg kommer å gi en oversikt over antall steg det er i de fem daglige bønnene med henvisning til figur 8 kalt «Tabell oversikt over antall steg i de fem daglige bønnene».

Figur 8: Tabell oversikt over antall steg i de fem daglige bønnene

	Sunnah raka'at before Fard raka'at	Fard raka'at	Sunnah raka'at after Fard raka'at
Fajr	2	2	
Dhuhr	4	4	2
'Asr	4	4	
Maghrib		3	2
'Isha	4	4	2, then 3 (wajib)

Figuren viser at fiqh har enda en nytte for både lærere og elever. Denne nytten er at lærebøkene blir brukt som instruksjonsbok i måten bønningen skal gjøres på. For lærere handler det om å bruke lærebøkene som et verktøy for å gi bønnopplæring til barn og for barn er lærebøkene et verktøy for å lære å be. Illustrasjonen viser også at antallet av rak'at barn gjennomfører under de ulike bønnene ikke har noe med hvilke kjønn vedkommende har. Betydningen av denne figuren blir klart da denne går igjen i nesten alle lærebøkene fra Weekend Learning.¹⁴³ Så er spørsmålet hva er det ved denne illustrasjonen som gjør den så viktig?

Betydningen av denne figuren er at den er en del av en større instruksjon for hvordan barnet skal be. Mer konkret gjør den rede for hva de fem daglige bønnene heter og antall raka'at de har. De heter morgenbønningen (Fajr) med to raka'at, bønningen midt på dagen (Dhuhr), med fire

¹⁴² Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 87. Ahmad mfl., *Weekend Learning Series Islamic Studies 1*, 177-178. Ahmad mfl., *Weekend Learning Series Islamic Studies 10*, 168.

¹⁴³ Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 230. Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 3*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 229. Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 4*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 227. Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 5*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 227. Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 6*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 224. Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 7*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 230. Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 8*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 229. Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 9*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 172. Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 10*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 159.

raka'at ettermiddagsbønnen ('Asr) med fire raka'at, bønnen ved solnedgang (Maghrib) med tre raka'at og til slutt nattbønnen ('Isha) med fire raka'at. Disse omtales som obligatoriske.¹⁴⁴ Raka'at vil si at man bøyer seg, går ned i kne med pannen og hendene i bakken og sitter.¹⁴⁵ Raka'at utgjør de ulike stegene som må gjøres under de nevnte bønnene. Rent faglig er rak'at et ritual delt opp i regelmessige sekvenser og repetitive handlinger. Den er også en del av presist formaliserte forskrifter med kilde fra nettopp fiqh tradisjonen (jf. Durkheims ritual teori).¹⁴⁶ For enkelhetens skyld når jeg omtaler ṣalāt kommer jeg å bruke det norske uttrykket bønnen. Betydningen av bønnen som et ritual med en hensikt om å opprettholde den muslimske identiteten som beskrives i lærebøkene kan kun gi mening i en sosial kontekst med en helt spesifikk bønn. Bønneritualets betydning i en sosial kontekst blir begrenset derfor til begravelsebønnen. Den sosiale konteksten dannes på grunnlag av betydningen av døden i lærebøkene.

6.3.3 Betydningen av døden

I lærebok bind 8 fra Safar forlaget beskriver forfatterne, med støtte til ḥadīṭ, betydningen av døden. For dem kommer dødens betydning av nytten og kostnaden av en handling man gjør. Noen handlinger lever videre selv etter døden. Dette er handlinger av typen å etterlate en veldedighetsvirksomhet, å etterlate nyttig kunnskap eller å etterlate barn som gjør du'ā' for foreldre.¹⁴⁷ Hensikten med du'ā' for foreldre er barnets ønske om at foreldre skal finne frelse i neste liv.

«Begravelsebønnen» passer i konteksten av en du'ā' barn gjør for sine foreldre. Hensikten med begravelsebønnen som religiøs handling er å hjelpe familiens sorgprosess. Dermed er bønnen i denne konteksten en samtale med gud.¹⁴⁸ Basert på Durkheims religionsdefinisjon og teori rundt ritualer er begravelsebønnen et uttrykk for bearbeidelse av sorg i samfunnet av de troende. Dette er eksemplet på det Durkheim kaller for religiøs representasjon som ett uttrykk for kollektive representasjoner av virkeligheter,¹⁴⁹ der virkeligheten i denne konteksten er å

¹⁴⁴ Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 87.

Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 71.

¹⁴⁵ Store Norske leksikon, s.v. «Salah,» av Kari Vogt, 03.05.2022. <https://snl.no/salah>.

¹⁴⁶ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), xlii.

¹⁴⁷ Ahmed mfl. *Safar Islamic Studies textbook 8*, (UK: Safar Publications, 2021), 123-124.

¹⁴⁸ Ahmad mfl., *Safar Islamic Studies textbook 8*, (UK: Safar Publications, 2021), 124.

Nuri & Ahmad, *Level 10 Weekend Learning Series Islamic Studies*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 167.

¹⁴⁹ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), 9.

Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), 303-304.

minne døden.¹⁵⁰ Min tolkning av Durkheims ide om virkeligheten, er påvirket av Berger idé om et samfunn. Et samfunn, i denne konteksten, er summen av sosialt konstruerte regler.

Grunnen til at religioner minner døden fra et faglig perspektiv blir uttrykt av Berger. Han argumenterer at døden presenterer et stort problem i samfunnet, ikke bare fordi det er en åpenbar trussel mot en persons mellom-menneskelige relasjoner, men også fordi den truer den grunnleggende antagelsen om stabiliteten av en samfunnsordre. Konsekvensen av dette er at enhver sosialt konstruert regel til enhver tid kan kollapse i anomi – en tilstand av lovløshet.¹⁵¹ Min tolkning av lærebøkene fra Bergers og Durkheims perspektiv er at reglene rundt måten man skal be på i denne konteksten er for å kunne hindre tilstanden av anomi, etter at man har mistet en av sine familiemedlemmer.

6.3.4 Begravelsesbønnen

I lærebok bind 6 fra Safar forlaget av Ali og Ahmed og lærebok bind 10 fra Weekend Learning av Nuri og Ahmed, beskrives det begravelsesbønnen, i motsetning til alle andre bønner, skal gjøres i stående posisjon og du‘ā’ form. Begravelsesbønnen gjennomføres før den avdøde gravlegges og kan gjøres både individuelt og i fellesskap.¹⁵² Derfor står betydningene av bønnetekstene i sentrum for gjennomføringen av ritualene. I et sitat fra lærebok bind 6 forteller forfatterne at bønner generelt kan bli oppfattet som en samtale med Gud. For å overbevise leseren viser forfatterne i sitatet til en ḥadīṭ om dette (se appendiks 3): «The excellence of the Salah can be understood from the ḥadīṭ which the prophet describes how Allah engages in a conversation with the one busy in salah.»¹⁵³

Det er tydelig i sitatet at i møte med det hellige, skal hellige tekster resiteres på det arabiske språket. Fordi den troende skal ha samtale med Gud på arabisk gjennom bønner. I forlengelsen av dette blir det tydelig at bønnetekstene, som en del av begravelsesritualene, er ord som veksles i samtale mellom den troende og sin Gud. Dette minner om måten Durkheim vektlegger tale i sitt ritual teori. Han mener at ritualer er mye mer enn kun en tale eller en samtale. I denne konteksten blir arabisk som språk et kollektivt uttrykk en representasjon av språkets funksjon

¹⁵⁰ Ahmad mfl., *Safar Islamic Studies textbook 8*, (UK: Safar Publications, 2021), 118-125.

¹⁵¹ Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1967), 23.

¹⁵² Ali mfl., *Safar Islamic Studies textbook 6*, (UK: Safar Publications, 2017), 112.

Nuri & Ahmed, *Level 10 Weekend Learning Series Islamic Studies*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 167.

¹⁵³ Ali mfl., *Safar Islamic studies textbook 6*, (UK: Safar Publications, 2017), 101.

Nuri & Ahmed, *Level 10 Weekend Learning Series Islamic studies*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 9—20 & 31-37: Mer konkret finnes det flere kapitler i lærebok bind 10 fra Weekend Learning av Ahmad og Nuri om den hellige betydningen av det arabiske språket.

som det hellige. Det å bruke det arabiske språket er en rite, en fast formet, sosial seremoni som grunner seg på tro.¹⁵⁴ Derfor dette språket for norske deobandier i Oslo blir et produkt av et samarbeid som uttrykker måten ICC i sin helhet forholder seg til felles erfaringer.

Så blir spørsmålet hvordan er bønnetekstene hellige? Betydningen av det at «Gud kommer i samtale med en som er i bønn» rent faglig vil si det ICC legger i det Berger kaller for nomos – orden og regler.¹⁵⁵ Dette foregår ved at arabisk blir av instrumentell verdi i byggingen av den norske deobandi-identiteten i regi av ICC. Det arabiske språket blir brukt av troende som et instrument for å ha en samtale med Gud under bønnen og er en del av identitetsdannelse ved ICC. Språkets instrumentelle verdi, kommer av at ICC kan pålegge en meningsfull orden (nomos) basert på den erfaringen de troende tilegner seg som forener dem gjennom bønnen. Dette danner grunnlaget for barns deltagelse i fellesbønnen. Religionen blir da et sosialt fenomen gjennom fellesbønnens struktur som en del av den enkeltes uttrykk for religiøs praksis i trossamfunnet. Arabisk gjør på denne måten mye av ICCs aktiviteter meningsfulle for dem fordi systemet av mening i trossamfunnet formidles med kilde til Koranen. På denne måten får det arabiske språket legitimitet i kursene som tilbys av ICC og danner verdensbildet og gudene til trossamfunnet. (se 2.2).¹⁵⁶

Durkheims fokus på religion som et kollektivt uttrykk for representasjon legger jeg til grunn for Eliades ideer om språkets natur. I denne konteksten er ikke språket kun et verktøy for å ha samtale som forener fellesskapet i ICC. Det å ha en samtale med Gud på arabisk i seg selv blir en meningsfull aktivitet, fordi religiøst språk ifølge Eliade peker alltid på en hellig mening for mennesket som et religiøst vesen. Den hellige meningen kommer av fortellingene i koranen. Under bønnen får fortellingene i Koranen en symbolsk betydning, som om det symbolske mennesket har gått i samtale med Gud. Bønnen som en symbolsk struktur dannes direkte gjennom fortellinger i Koranen.¹⁵⁷ Derfor utvikler ICC en norsk muslimsk deobandi-identitet ved å forene et symbolsk og et religiøst språk gjennom for eksempel begravelsesbønnen.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), 309.

Store Norske leksikon, s.v.«Rite,» av Brynjulf Alver. 25.05.2022. <https://snl.no/rite>

¹⁵⁵ Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1967), 19 & 30

¹⁵⁶ Berger, *Sacred Canopy*, (New York: Anchor Books / Doubleday, 1967), 20, 82 & 175.

¹⁵⁷ Pals, *Nine theories of religion*, (Oxford University Press, 2015), 237

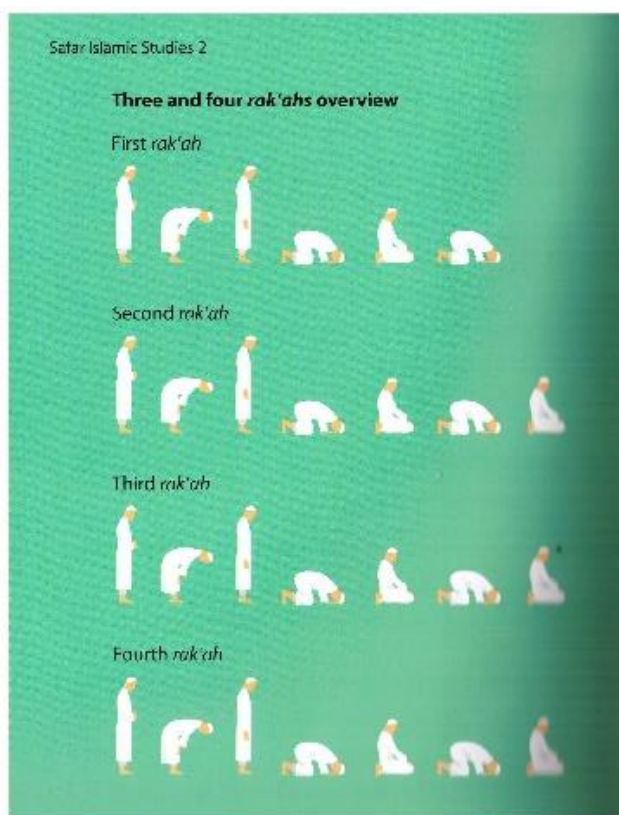
¹⁵⁸ Britannica, s.v. "Mircea Eliade" av Douglas Allen. 13.05.2022.

<https://www.britannica.com/biography/Mircea-Eliade>

6.4 Kjønnsdelt bønn

Vektleggingen av den kjønnede bønnen i dette underkapitlet er nøyaktig det samme som det underkapitlet om den ikke-kjønnede bønnen (se 6.3). Fordi den kjønnede bønnen fungerer på samme måte som den ikke-kjønnede bønnen som en bruksanvisning for hvordan bønnen skal gjøres. Jeg kommer å gi en oversikt over bønner med 3 og fire rak'ah med henvisning til figur 9 kalt «Three and four rak'ahs» som en instruksjonsmanual på hvordan man skal be.

Figur 9:
Three and four rak'ahs overview



Figur 9 er hentet fra lærebok bind 2 fra Safar forlaget og viser en tegning som brukes i opplæringen av bønnen.¹⁵⁹ Figuren viser en mann som viser hvordan 4 rak'at under bønnen skal utføres av barnet. Når det gjelder hvordan og hva dette bildet sier om kjønn så ligger svaret i vektlegging av mansrollen i lærebøkene. Denne vektleggingen i mitt materiale skjer i form av representasjonen av mansrollen som rollemodeller i lærebøkene. Selv om dette bildet er tatt fra ett av kapitlene i lærebøkene i mitt material, er representasjonen av menn og gutter som

¹⁵⁹ Ali & Ahmed, *Safar Islamic Studies Textbook 2*, (UK: Safar Publications 2019), 106.

rollemodeller for opplæring av bønner svært representativt. En slik kjønnsbasert presentasjon er å finne i alle tekstbøkene fra Weekend Learning i hver av appendiksene i disse bøkene.¹⁶⁰

6.4.1 Dødsfall i familien

Barnets betydning som en del av begravelsen er å forberede ham/henne på å håndtere sterke følelser i møte med et eventuelt dødsfall i familien. Barnet skal huske at døden er en del av livet og at det er noe mer etter dette livet. Deler av barnets ansvar er å avlette byrden til familiens avdøde ved å gjøre avdødes etterliv enklere å takle og er et ledd i familiens sorgprosess. Begravelsesbønnen er en av de måtene barnet er med på å hjelpe den avdøde til å finne frelse i livet etter døden.

Konteksten rundt dette er at begravelsen samler de troende med å hjelpe den avdødes familie. En av de hjelpetiltakene gjøres gjennom donasjoner. Et annet hjelpetiltak er å støtte den avdødes nærmeste i den kapasitet det lar seg for å lette byrden deres for tapet av sine kjære. Dette kan skje ved at en påtar seg ansvaret om å gjennomføre de nødvendige oppringingene, hjelpe med begravelsen og forberede maten for den avdødes familie. De som besøker den avdødes familie, skal ikke forvente å få mat under besøket og det burde heller ikke være tradisjon for dette. Et annet tiltak som gjøres for å hjelpe den avdødes familie er å trøste og forsikre familien gjennom ord og handling.¹⁶¹

Dette minner om Durkheims forklaring om rollen religiøse følelser har i å skape religionen som refleksjon av samfunnets egen selvdyrkning. Han mener at følelsene av trygghet og avhengighet skapes i individets bevissthet gjennom samfunnet. Siden sorg er en intens emosjonell reaksjon er den også svært smittsom.¹⁶² Dette står i samsvar med Ahmed og Alis tegning av samfunnets behov for å bearbeide slike intense emosjonelle uttrykk, som døden, i bind 8 fra Safar forlaget. Samsvaret kommer til uttrykk gjennom forfatterens råd og tips for barnet. Disse har som mål å forberede barnet i møte med et eventuelt dødsfall i familien og på den måten minne barnet om døden som en del av livet. Kjønnsrollenes betydning blir i denne konteksten tydelig når

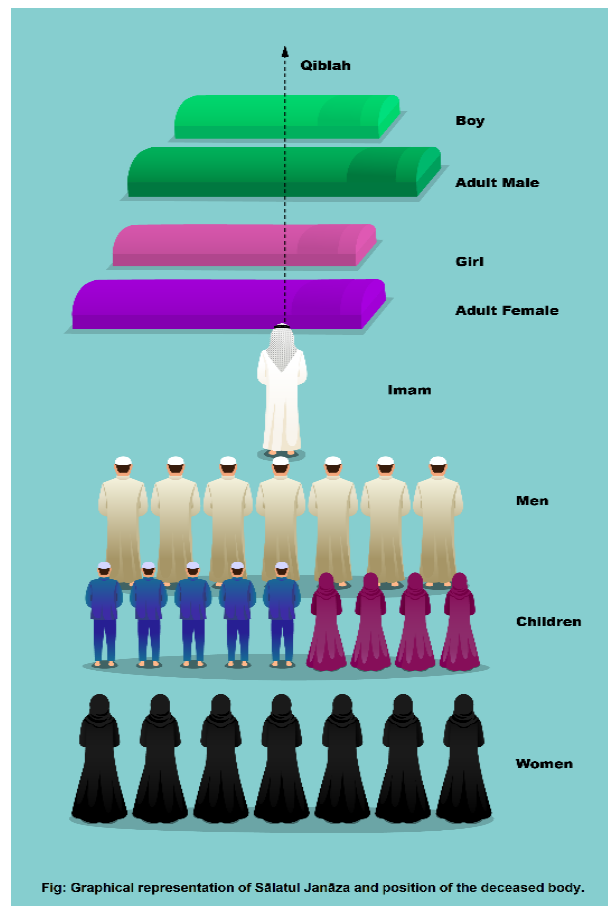
¹⁶⁰Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 230.
Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 3*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 229-234.
Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 4*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 227-232.
Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 5*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 227-232.
Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 6*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 224-229.
Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 7*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 230-236.
Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 8*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 229-234.
Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 9*, (USA: Weekend Learning Publications, 2013), 172-277.
Ali & Ahmed, *Safar Academy Islamic Studies 2*, (UK: Safar Publications, 2019), 106.

¹⁶¹ Ahmad mfl., *Safar Islamic Studies text book 8*, (UK: Safar Publications, 2021), 123.

¹⁶² Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), 328.

forfatterne i dette avsnittet forteller at kvinner også har lov til å besøke graven, så sant de holder styr på sine følelser og beholder roen.¹⁶³ Både ritualene rundt begravelsebønnen og kjønnsforskjellene blir tydeligere i lærebok bind 10 fra Weekend Learning av forfatterne Nuri og Ahmed. Jeg kommer å gi en oversikt over begravelsebønnen med henvisning til figur 10 kalt «Begravelsebønnen».

Figur 10
Begravelsebønnen



Figuren viser begravelsebønnen slik forfatterne har gjort det i lærebok bind 10 fra Weekend Learning.¹⁶⁴ Når det gjelder innholdet i figuren så ser vi at denne figuren ikke har en tittel, men isteden har den en figurtekst som kan leses under figurene. Vi ser heller ikke i denne figuren hvorfor de troende er oppstilt på denne måten eller hvor begravelsebønnen skal holdes på denne måten. Det denne figuren faktisk viser er qiblaen med både ord og pil retning. Qibla vil

¹⁶³ Ahmad mfl., *Safar Islamic Studies text book 8*, (UK: Safar Publications, 2021), 123-124.

¹⁶⁴ ©Ali Sobut, «En nyskapt illustrasjon av begravelsebønnen inspirert av lærebok bind 10». 26. Mai. 2022. Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 10*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 168.

si retningen muslimer vender for å be og er retningen mot Ka'ba.¹⁶⁵ Ka'ba er det muslimene kaller for «Guds hus». ¹⁶⁶ Vi ser videre av denne figuren at den avdødes kiste skal ligge sidelengs mot qibla under bønnen. I tillegg ser vi hvor og hvordan bønneleder, menn, kvinner og barn skal stille opp under bønnen i forhold til hverandre og i forhold til den avdøde. Vi ser også i denne figuren at den avdødes kiste er nærmest qibla, så bønneleder, så mennene, så barna og helt til slutt kvinnene.

Qibla i denne figuren har en stor betydning. Fordi religiøse rettslærde bruker uttrykket i en rettsvitenskapelig diskurs for å beordre de troende til å vende mot Ka'baen under bønnen som et religiøst ritual. Dette er et tydelig tegn på qiblas hellige betydning i denne figuren. Derfor er det viktig å forstå rent akademisk hva qibla er før en eventuell analyse foretas. I denne figuren vektlegger Ahmed og Nuri kjønnsrollene både med illustrasjon og skrift at hvis den avdøde er en gutt eller en mann, så vil imamen stå vendt rettet mot den avdødes kropp og hvis avdøde er en jente eller kvinne så vil imamen stå vendt mot hodet og ansiktet til den avdøde. Deretter bruker de en illustrasjon for å beskrive kjønnsrollene i konteksten av det hellige. ¹⁶⁷

6.5 Ka'ba og det hellige

Med utgangspunkt i betydningen av Ka'ba som noe hellig for forfatterne, elevene, foreldre til elevene og ICC som et trossamfunn, er det viktig å plassere det hellige i en faglig kontekst. Jeg tenker å gjøre dette med å bruke både Eliades- og Durkheims teori om det hellige. Grunnen til at jeg bruker Eliades teori baserer seg på erfaringene den troende tar med seg fra fortellingene om det hellige. Eliades tilnærming passer best for å beskrive det verdensbildet som de troende ønsker å presentere av sin egen tro. Grunnen til at jeg ønsker å bruke Durkheim kommer av det helliges betydning for samlingen av troende i samfunnet og konsekvenser det har for kjønns spørsmålet med deres oppfatning av det hellige på en mer objektiv måte.

6.5.1 Ka'ba i Eliades teori

Ahmad og Nuri forteller flere steder i sin lærebok, bind 1 til 3 fra Weekend Learning, at for alle bønnene som muslimene resiterer så vender de ansiktet mot qibla. Qibla viser bønneretningen mot Mekka og Ka'ba, og kan ses som et lokalt symbol for Ka'baen, hvor enn de er. Ifølge Ahmad og Nuri er Kaba et hellig sted på grunn av fortellingene om at profeten Abraham gjenopprettet den som «gudshus». ¹⁶⁸ Årsaken til at jeg mener at qibla kan ses som en slags

¹⁶⁵ Se appendiks 3.

¹⁶⁶ Se appendix om «kabaen» på side 113

¹⁶⁷ Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 10*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 168.

¹⁶⁸ Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 1*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 107.
Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 113-

forlengelse av Ka'baen, og rent faglig kan sies å representere det hellige, har faglig utgangspunkt i Mircea Eliades uttrykk om det hellige utseende (se 3.2).¹⁶⁹

Eliades fokus er på manifestering av dette i religiøse tekster og fortellinger, og de troendes egne erfaringer. I denne konteksten blir mennesket bevisst over det hellige som noe helt forskjellig fra det profane. Denne manifesteringen bygger på en fenomenologisk analyse av religionen.¹⁷⁰ For eksempel forteller Nuri og Ahmed at når gud identifiserte Ka'ba som sitt hus så inviterte han de troende til bønner. Og mens Abraham gjenreiste Ka'ba ba han til gud om å akseptere hans innsats i gjenoppbyggingen.¹⁷¹ Det hellige som historien om Abraham forteller om, er det muslimer prøver å erfare med bønner. Denne erfaringen er at gud kan akseptere deres bønnehandlinger når de ber. På den måten blir deres handlinger like hellige som Abrahams handlinger. Det sentrale punktet her er at fortellinger i Koranen gjør en verdslig handling som det å jobbe til noe hellig.

6.5.2 Ka'ba i Durkheims teori

Fra Durkheims perspektiv kan «Gudshus» være hellige alt ettersom hvilke briller en tar på for å se på Ka'ba. I motsetning til Eliade så mener han at det hellige i denne beskrivelsen kun eksisterer i sinnet til flere personer.¹⁷² For Ola og Kari Norman er ikke dette bygget hellig, nettopp fordi bygget ser ut som et mursteinbygg i Mekka med et tildekt svart slør og ikke noe mer. Dette er deres tolkning fordi verken Ola eller Kari Norman tror at Ka'ba er guds hus – det er ikke en del av deres virkelighet. De mener at Kabaens hellighet for muslimer er i deres sinn.

Det viktige i Durkheims teori er hvordan disse fortellingene har samlet de troende for å lage regler om påbud og forbud. Disse reglene danner to vidt forskjellige domener – det hellige og det profane. For å si det sånn: Der det hellige domenet i avsnitt om Eliade var fortellingen om en handling som helliggjorde en verdslig handling til en hellig handling, er det hellige domene i dette avsnitt et skille mellom det hellige og det profane som et uttrykk for et samfunns trossystem. De hellige tekstene er derfor irrelevante for Durkheims tilnærming til det hellige.

114. Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 3*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 159-160

¹⁶⁹ Pals, *Nine theories of religion*, (Oxford University Press, 2015), 235

¹⁷⁰ Gschwandtner, Christina M. "What Is Phenomenology of Religion? (Part I): The Study of Religious Phenomena." *Philosophy Compass* 14, no. 2 (2019): E12566-N/a.

¹⁷¹ Nuri & Ahmed, *Weekend Learning series Islamic Studies 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 159-160

¹⁷² Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), xliii.

«Gudshus» i en slik kontekst får funksjonen til å tiltrekke en samling av troende som har det i sitt sinn og tror at de bryter med den profane verdenen under bønningen hvis de nærmer seg Ka'ba. I denne sammenhengen vil det hellige domene for eksempel være i moskeen, der troende utfører bønningen. Det som gjør moskeen hellig under bønningen er retningen mot Ka'ba. I selve moskeen er imamens bønnested det mest hellige, fordi at hans bønnested er nærmest retningen mot Ka'ba. Jo nærmere Kaba en er jo nærmere det hellige kommer en. Så blir spørsmålet hvordan påvirker fellesbønningen kjønnsrollene som et kollektiv uttrykk av samfunnstro gjenspeilet i figur 10 slik det er presentert av forfatterne i lærebok bind 10 fra Weekend Learning?

6.6 Kvinner i bønn – En analyse av figur 10 som en ytring

Oppstillingen av fellesbønningen har sin kilde fra fiqh. Fiqh handler om kunnskapen om gudslover der en persons handlinger forplikter vedkommende til å adlyde det som er obligatorisk, forbudt, anbefalt, frarådet og nøytralt.¹⁷³ Hva betyr denne oppstillingen under fellesbønningen? Konsekvensene av denne oppstillingen for fellesbønningen under begravelsebønningen er: At de avdøde, uavhengig av kjønn, er nærmest det mest hellige siden de er nærmest qibla. Men ifølge Durkheim er de avdøde også hellige på grunn av alle ritualene som omgir dem. Alt i kontakt med den avdøde er i en religiøs tilstand som utelukker det profane i livet.¹⁷⁴

Ahmed og Nuris fremstilling av kjønnene i figur 9 fra lærebok bind fra Weekend Learning forteller at iblant de levende så er bønnelederen helligere enn alle andre og kvinner er minst hellige, siden de er fjernest fra qibla under fellesbønningen. Rangering av kvinner som minst hellige i denne oppstillingen på bakgrunn av Ahmed og Nuris tekster og illustrasjoner i den nevnte boken her, er en uintendert konsekvens av en slik oppstilling fra et tradisjonelt ståsted.

6.6.1 En uintendert konsekvens

Fra et tradisjonelt ståsted, som er lærebøkens utgangspunkt, er ikke intensjonen å rangere kjønnene. Derfor blir dette en uintendert konsekvens av figur 9 som en ytring. For å utdype den uintenderte konsekvensen nærmere: For det første, flere steder bruker forfatterne sine tradisjonelle kilder for legitim autoritet, nemlig Koranen for å argumentere likheten mellom menn og kvinner i måten de er skapt og måten de belønnes på. Deretter er deres vektlegging av fromhet.¹⁷⁵ For eksempel i lærebok bind 6, bind 8 og bind 10 fra Weekend Learning viser

¹⁷³ Akgunduz, "Sharia, Fiqh and Islamic law", 21.

¹⁷⁴ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), 393

¹⁷⁵ Merriam-Webster, "Piety." Definition of piety

1: the quality or state of being pious: such as

a: fidelity to natural obligations (as to parents)

b: dutifulness in religion: DEVOUTNESS

forfatterne et kjønnsnøytralt perspektiv å nærme seg det hellige på. I denne konteksten er fokuset heller tro og praksis, enn hvilket kjønn en har. I en annen bok handler måten å nærme seg det hellige på å være gudfryktig og from. Der kommer det instruksjoner om måten man kan nærme seg det hellige på, igjen uavhengig av kjønn, gjennom å gjøre ritualer som bønner med referanse til Koranen.¹⁷⁶

I senere kapitler andre steder i lærebok bind 6 fra samme forlag beskrives kvinner som flotte koner, døtre og mødrer til profeten(e) som forbilder i hovedsak med kilde til ḥadīṭ. Av kvinnelige forbilder er det kun historien om Maria, som blir direkte nevnt i Koranen og forfatterens fokus har vært å se på hennes rolle som mor.¹⁷⁷ Dette er eksempler på kjønnsrollenes nøytrale roller som følges av det komplementære kjønnsrolle idealet. Ifølge dette idealet er kvinner og menn like fremfor gud, men de bør ha ulike roller i det sosiale liv. «Ideen er at ved å leve ut ulike roller utfyller kjønnene hverandre, til beste for begge.»¹⁷⁸

Min analyse er at siden det kjønnsnøytrale introduseres tidligere i boka og er å finne i flere lærebøker, sammenlignet med det kjønnsavhengige, er det kjønnsnøytrale viktigere enn det kjønnsavhengige for forfatterne. Men allikevel, de kvinnelige forbildene som presenteres i lærebøkene har legitimitet fordi de enten er profetenes koner, døtre eller mødrer. Derfor blir den uintenderte konsekvensen av å presentere kjønnsrollene slik, at begge rollene faktisk ikke er like verdt – selv i forfatterens egen historiefortelling. Dette, til tross for at forfatterne vil ha oss til å tro det motsatte. Begrunnelsen for dette vil jeg avklare med et retorisk spørsmål: Er ikke det slik at profetien er mer verdt enn det å være livspartneren til en profet i den diskursen som forfatterne opererer? Et motargument forfatterne kunne komme med ville være at uten profetenes kvinner ville ikke profetene ha eksistert. Mitt motargument i et slikt tilfelle ville ha vært enda et retorisk spørsmål: Har vi muslimer kvinnelige profeter? På den måten ville denne diskusjonen stå i sted og hvile. Mine retoriske spørsmål har kilde fra et radikalt feministisk perspektiv og fra dette perspektivet er ikke konsekvensen av figur 9 som en ytring om kjønnsrollene i fiqh litteraturen en uintendert konsekvens. Fra dette perspektivet er dette en intendentert konsekvens. Grunnen til det er at rangering av kjønnene i forhold til det hellige er stikk i strid med det Ahmed og Nuri formidler om kvinnens status i lærebok bind 10 fra

¹⁷⁶ Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 6*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 72.
Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 10*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 77-79.
Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 8*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 47.

¹⁷⁷ Ahmed & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 113-118 & 123-148.

¹⁷⁸ Stene, *Endring i det stille*, 15

Weekend Learning. Ikke minst også i lærebok bind 6 fra samme forlag fremheves betydningen av fromhet uavhengig av kjønn.

6.6.2 En intendert konsekvens

Tolkningen til denne striden fra et anti patriarkalsk feministisk perspektiv er bønneordningen der kvinner står bak mennene et uttrykk for at kvinner må innordne seg menns vilje om at de må be bak dem. Mer utdypende fra dette perspektivet tolkes det at kvinner skal be bak menn som tegn på at menn har forrang. I lys av det hellige kan dette nyanseres ved at det er mennene som er nærmere det hellige symbolisert i qiblaen sammenlignet kvinnene, derfor er de helligere enn kvinner. Dermed er det vanskelig å utfordre mennenes lederroller. På denne måten utgjør kvinner derfor liten konkurranse for menn når det gjelder autoritet og lederskap.¹⁷⁹ Kritikken av kjønnsulikhet basert på et anti-patriarkalsk feministisk perspektiv er uttrykket av Kate Millett. For å oppsummere: Grunnen til at det oppstår intenderte og uintenderte tolkninger av ytringene fra figur 9 er motsetningsforholdene som skapes i fiqh. Grunnen til slike motsetninger i synet på kvinnens status skyldes de religiøse juristenes metoder for å avgjøre hvilken verdi ulike handlinger skal få. Fiqh er en måte å tolke sharia på.

Den tunisiske historikeren ibn khaldun (27.05.1332 – 17.03.1406) anses å ha utviklet en av de tidligste formene for ikke-religiøse filosofiske tilnærmingene til historien.¹⁸⁰ Han beskriver fiqh som kunnskapen om gudslover som en persons handlinger som forplikter seg vedkommende til å adlyde det som er obligatorisk, forbudt, anbefalt, frarådet og nøytralt.¹⁸¹ Dette danner rammen for islamske lovens personlige etikk. Alle menneskelige aktiviteter i fiqh tradisjonen kan klassifiseres etter den gitte skalaen.

For å drøfte og problematisere videre den uintenderte konsekvensen av oppstillingen under begravelsebønnen kan følgende sies: I flere lærebøker forteller Ahmed og Nuri at Ka'ba er symbolet på det hellige.¹⁸² Hvis Ka'ba, som nevnt er symbolet på det hellige ifølge lærebøkene jeg har analysert, så vil spørsmålet være: Hva er det helliges rolle i religionen? I denne konteksten blir følgende relevant: Det er forbudt for kvinner, barn og menn å be foran bønneleder. Det er forbudt for kvinner og barn å be foran menn og bønneleder. Det er forbudt

¹⁷⁹ Stene, *Endring i det stille*, 15

¹⁸⁰ Britannica, "Ibn Khaldun".

¹⁸¹ Akgunduz, "Sharia, Fiqh and Islamic law", 21.

¹⁸² Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 1*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 107.

Ahmad & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 3*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 160.

Nuri & Ahmad, *Weekend Learning Series Islamic Studies 8*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 45.

for kvinner å be foran barn, menn og bønneleder med kilde fra fiqh. Når det er sagt, er disse kjønnsforskjellene en del av ICCs lærebøker og viser at ICC faktisk dyrker slike kjønnsulikheter både i sin lære og praksis. Disse forskjellene er en del av et forent system av tro og praksiser i forhold til ting som de tror på, det forbudte og er en del av praksiser som forener barn og voksne i ICC uavhengig av kjønn (se 3.2).¹⁸³

¹⁸³ Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), xxxiv: Religion i følge Durkheim er samfunnets dyrking av seg selv

7. Avslutning

Jeg har funnet ut i denne oppgaven at deobandi-ideologien forklarer sitt tradisjonelle komplementære kjønnsideal på bakgrunn i Koranen og ḥadīṭ. Bønnens betydning er å opprettholde deobandi-identiteten. Bønnepraksisen i lærebøkene til ICC er presentert i form av en instruksjonsmanual i måten barnet skal gjennomføre bønnen. Den tidligere forskningen som jeg har studert har enten studert ICC rent kvalitativt, i form av deltagende observasjon, intervjuing av medlemmer og ledere. Ellers så er Koranen blitt studert hermeneutisk enten i seg selv, eller i samspill med kvalitativ forskning. Det jeg har gjort er å studere ICCs lærebøker hermeneutisk. På den måten skiller oppgaven seg fra den tidligere forskningen som er gjort.

Når det er sagt, bygger jeg i denne oppgaven på tidligere forskning av blant andre Stene, Synnes, Predelli og Roald. Jeg bruker blant annet den forskningsskjeden som Stene referer til i sin rapport for å kunne skrive denne oppgaven. Fra Synnes plukker jeg opp trådene fra hans analyse av ICCs teologi som er assosiert med deobandi-ideologien. På analysenivå bygger jeg videre på Synnes, Predellis og Roalds sosialkonstruktivistiske tilnærming til kjønn og identitet. Roalds kritiske tilnærming er spesielt nyttig når hun forklarer de ulike konkurrerende forklaringene om kjønnsrollene.¹⁸⁴

7.1 Forskningens begrensning

Før jeg utdyper oppgavens funn om deobandi-identiteten er det viktig å understreke først og fremst oppgavens begrensninger. Følgelig kan ikke jeg påberope meg fullstendig innsikt i deobandi-ideologien og den islamske diskursen den befinner seg i. Det finnes også vinklinger jeg kunne ha tatt med som ville ha gitt oppgaven et mer nyansert bilde av ICCs perspektiv. En av vinklingene ville ha vært å faktisk delta i religionsundervisningen som blir holdt av ICC og se hva som i praksis ble vektlagt. Men på grunn av ICCs manglende kapasitet til å ta meg imot kunne jeg dessverre ikke ta i bruk denne metoden. Jeg prøvde også å intervju imamene ved ICC. Jeg møtte en av dem og prøvde å avtale et intervju, men klarte ikke å få det til. Derfor søkte jeg tilflukt i ICCs undervisningsmaterialet. Jeg fikk besvart en stor del av mine spørsmål. Akkurat det var jeg veldig fornøyd med. Likevel føler jeg at jeg fortsatt har mer å lære om ICCs perspektiv i forhold til måten de formidler sin undervisningsmaterialet.

¹⁸⁴ Roald, *Women in Islam*, (London: Routledge, 2001), ix.

7.2 Oppgavens funn om grunnlaget for deobandi-identiteten

Den moderne islamske ideologiske identiteten i ICC er basert på både deobandi-ideologien og den fornuftorienterte Maturidi-teologien (se Appendix 1). Når det gjelder antikolonial muslimsk identiteten er den skapt som et resultat av en polemisk diskurs mot Vesten. I denne konteksten står kunnskap som et maktmiddel i sentrum. Dette er en av grunnene til at den tradisjonelle tolkning av islamske kilder ble viktig for deobandi-ideologien da den oppsto i en antikolonial kontekst. På grunnlag av et slikt verdensbilde avviser islamister ethvert forsøk på å kritisere androsentriske perspektiv på kjønnsrollene som et legitimt forsøk på dominans.

Jeg gjør rede for og drøfter ICCs bakgrunn og analyserer ICCs undervisningsmaterialet i lys av den islamistisk deobandi-ideologien og en religionsvitenskapelig analyse av lærebøker. I analysedelen drøftes lærebøkene slik disse blir utfordret fra en radikal feministisk kritikk om at deres tolkning er androsentrisk. Med bakgrunn fra både deobandi-ideologien og Maturidi-teologien har islamister utviklet en rigid tolkningsstruktur. Denne tolkningsstrukturen ble utviklet for å forene fornuften med tradisjonen i islamsk rettspraksis. Tolkningsstrukturen går derfor ikke bare tilbake til britenes kolonisering av India, men også teologiske krangler og debatter under abbasidene.

Analysen viser at lærebøkene legger vekt på å vise at den rituelle bønnen har sin kilde i den islamistiske deobandi-diskurs. I sin polemiske diskurs mellom islam og Vesten er bønnen det limet som skiller islamisten fra den vestlig orienterte. Denne identiteten er politisk motivert i en kolonialistisk kontekst med ydmykkelser av muslimer i Britisk-India. Denne identiteten bygger på bønnen som skal gi den troende en form for institusjonalisert tilhørighet til sin ideologi. Den utfordrer også britenes ideer om muslimsk kunnskap ved at islamsk kunnskap fremstår som noe helt annet ved at den pålegger muslimer den troende å utføre religiøse handlinger. Bønnens betydning kommer tydelig frem i lærebøkens vektlegging av bønneopplæring for barn. Årsaken til det er at lærebøkene behandler bønnen som «limet» som opprettholder den islamistiske identiteten rent strukturelt.

7.3 Kritisk diskursanalyse

Med utgangspunkt i kritisk diskursanalyse har jeg kommet frem til at den rituelle bønnen som et hverdagsritual er det som opprettholder diskursen om islamisme som en identitet. Det er denne bønnen som til enhver tid påminner den troende at vedkommende har en tradisjonell tilhørighet til sin religion. Bønnen er ritualen som fungerer som det limet som knytter islamistene og den tradisjonelle muslimske identiteten sammen. Som en del av å

institusjonalisere bønnens rolle for denne diskursen har lærebøkene fungert som instruksjonsmanualer for hvordan barnet skal be.

Det er i denne tradisjonen at ICC forklarer hvordan den rituelle bønne skal utføres. Behovet for å gjenoppbygge den islamistiske identiteten har gjort at de religiøse lærde har forsøkt å finne svar på dagsaktuelle religiøse spørsmål. Kjønnssrollene er også noe rent rituelte som tillegges på grunnlag av fiqh tradisjonen som er viktig del av den tradisjonelle islamistiske identiteten. Siden uttrykk for makt er sentral i et islamistisk perspektiv sees kjønnssrollene i forhold til dette. Fordelingen av kjønnssrollene for islamistene i rammen av den tradisjonelle identiteten er det komplementære kjønnsidealet. Dette idealet vil si at menn og kvinner er like mye verdt, men at de har ulike roller i samfunnet. Et eksempel på kjønnssrollene beskrevet i lærebok bind 6 er at fromhet gjennom tro og praksis står i sentrum uavhengig av kjønn. Deretter noe senere i samme lærebok beskrives kvinner som flotte koner, døtre og mødrer som forbilder.¹⁸⁵

Denne beskrivelsen blir tolket som en ytring, og har både en ønsket og en uønsket konsekvens. Den ønskede konsekvensen er gjenoppbygging og opprettholdelsen av en muslimsk identitet som søker legitimitet rundt de religiøse lærdes kunnskap om islam. Dette betyr blant annet at de yngre ser behovet for å søke veiledning fra de eldre. Poenget med dette er å opprettholde den tradisjonelle islamske identiteten med fromhetsidealet. Ifølge bind 6 fra Weekend Learning er det nødvendig å be for på den måten kan en from muslim være med på å opprettholde den tradisjonelle islamske identiteten.

Den uønskede konsekvensen av denne ytringen kommer tydelig frem i Roalds tilnærming. Ifølge Roald reduserer islamistene kvinnens rolle til kun å være koner, mødrer og døtre og dette mener hun er en androsentrisk tolkning av Koranen. Med utgangspunkt i Roalds argument så er fordelingen av kjønnene patriarkalske fordi de ulike rollene fordeles til fordel for mennene. Islamistene avviser hennes perspektiv, og hevder at disse rollene er like viktige som alle andre roller som mennene har. Roalds kritikk av den islamistiske tolkning av kjønnssroller i Koranen som androsentrisk minner sterkt om Millets radikal konstruktivistisk tilnærming til samfunnsstrukturer. I denne konteksten kritiseres samfunnsstrukturene på et generelt grunnlag for å være patriarkalske. Dette betyr at samfunnsstrukturene, som for eksempel religion, er et

¹⁸⁵ Ahmed & Nuri, *Weekend Learning Series Islamic Studies 2*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 123-148. Ahmad mfl., *Weekend Learning Series Islamic Studies 6*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 72. Nuri mfl., *Weekend Learning Series Islamic Studies 10*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 77-79. Nuri mfl., *Weekend Learning Series Islamic Studies 8*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 47.

patriarkalske vesen, og er en forlengelse av mennenes ønsker og ambisjoner og at kvinner skal undertrykkes.

7.4 Fremtidig forskning

Det som umiddelbart fremkommer av denne oppgaven som en konsekvens av oppgavens begrensninger er at fremtidig forskning kunne ha involvert ICC mye mer i lignende prosjekter. Fordi denne oppgaven kunne ha vært mye mer interessant hvis jeg kunne fått stemmen deres til å bli bedre hørt. Oppgaven ville ikke ha begrenset seg til teksttolkning, hvor jeg i rollen som forsker får friheten til å tolke saker og ting i hitt og pinne. Når det er sagt er det interessant at ICCs opplæring i bønnepraksis blir presentert uten referanse til norske likestillingsidealer. På grunnlag av dette ville det vært interessant å gi det en liten vri ved å sammenligne ICC med andre islamske bevegelser fra et utside perspektiv – for å se hvor moderate eller ytterliggående ICC er sammenlignet med dem.

Forskningen til Synnes forteller at de fleste av hans informanter uttrykte forståelse for kjønnssegregerte oppgaver og roller i ICC, men støttet likestilling i familien og i arbeidslivet. Den uttrykte forståelsen om kjønnssegregerte oppgaver og roller i ICC vil gradvis bli om til følelsen av frustrasjon og urettferdighet. Sporet av dette kan vi for det første se i Synnes egen forskning om informantenes innstilling om likestilling i familien og i arbeidslivet. For det andre kan vi se dette når muslimske kvinner med deobandi bakgrunn viser til nytolkninger av Koranen til å argumentere for flere rettigheter i møte med de tradisjonelle fordelingene av kjønnsrollene i moskeen.

Til sist men ikke minst kan vi se dette sporet også når unge muslimske kvinner kjemper for å påvirke trossamfunnets aktiviteter gjennom å erverve seg mer lederroller i ICC. Noen forskningsspørsmål knyttet til disse refleksjonsspørsmålene kunne være å stille følgende spørsmål fra et utside perspektiv: På hvilken måte utfordrer unge muslimske kvinner ideen om den mannlige rettslærdes tolkningsmonopol av islamske rettskilder i praksis? Hvis de hadde utfordret deres autoritet ville disse kvinnenenes tolkninger av Koranen ligne tidligere forskningen om tolkningsstrukturen av islamske kilder? Ville dette bety en utvikling av en mer moderat islamistisk identitet med en mer forsonende holdning til det norske og det vestlige samfunnets verdier – eller ikke?

8. Litteraturliste

8.1 Bøger

8.1.1 Lærebøger fra Weekend Learning

Ahmad, Mansur A. and Nuri, Hussain. *Level 1 Weekend Learning Series Islamic Studies*. Revised and Enlarged Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2018.

Ahmad, Mansur A. and Nuri, Hussain. *Level 2 Weekend Learning Series Islamic Studies*. Revised and Enlarged Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2018.

Ahmad, Mansur A. and Nuri, Hussain. *Level 3 Weekend Learning Series Islamic Studies*. Revised and Enlarged Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2018.

Ahmad, Mansur A. and Nuri, Hussain. *Level 4 Weekend Learning Series Islamic Studies*. Revised and Enlarged Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2018.

Ahmad, Mansur A. and Nuri, Hussain. *Level 5 Weekend Learning Series Islamic Studies*. Revised and Enlarged Edition. Revised and Enlarged Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2018.

A. Nuri, Hussain, and Ahmad, Mansur. *Level 6 Weekend Learning Series Islamic Studies*. Revised and Enlarged Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2018.

A. Nuri, Hussain, and Ahmad, Mansur. *Level 7 Weekend Learning Series Islamic Studies*. Revised and Enlarged Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2018.

A. Nuri, Hussain, and Ahmad, Mansur. *Level 8 Weekend Learning Series Islamic Studies*. 3. Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2018.

A. Nuri, Hussain, and Ahmad, Mansur. *Level 9 Weekend Learning Series Islamic Studies*. 3. Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2013.

A. Nuri, Hussain, and Ahmad, Mansur. *Level 10 Weekend Learning Series Islamic Studies*. 3. Edition. USA: Weekend Learning Publishers, 2013.

A. Nuri, Hussain, Gitosuputro, Amalia and Ahmad, Mansur. *Level 11-12 Weekend Learning Series Islamic Studies*. USA: Weekend Learning Publishers, 2015.

Ahmad, Mansur A. and Nuri, Hussain. *Nivå 3 Weekend Learning Series Islamske Studier*. Oversatt av Vivian Wærnes Nilsen. 4. Utgave. USA: Weekend Learning Publishers, 2011.

Ahmad, Mansur A. and Nuri, Hussain. *Nivå 2 Weekend Learning Series Islamske Studier*. Oversatt av Vivian Wærnes Nilsen. 4. Utgave. USA: Weekend Learning Publishers, 2012.

Ahmad, Mansur A. and Nuri, Hussain. *Nivå 1 Weekend Learning Series Islamske Studier*. Oversatt av Vivian Wærnes Nilsen. 4. Utgave. USA: Weekend Learning Publishers, 2011.

8.1.2 Lærebøger fra Safar forlaget

Ali, Hassan. Ahmed, Muhammed. *Safar Islamic studies textbook 1*. UK: Safar Publications. 2019.

Ali, Hassan. Ahmed, Muhammed. *Safar Islamic studies textbook 2*. UK: Safar Publications. 2019.

Ali, Hassan. Ahmed, Muhammed. *Safar Islamic studies textbook 3*. UK: Safar Publications. 2019.

Ali, Hassan. Ahmed, Muhammed. *Safar Islamic studies textbook 4*. UK: Safar Publications. 2017.

Ahmed, Muhammed, Ali, Hassan. *Safar Islamic studies textbook 5*. UK: Safar Publications. 2019.

Ali, Hassan. Ahmed, Muhammed. *Safar Islamic studies textbook 6*. UK: Safar Publications. 2017.

Ahmed, Muhammed, Ali, Hassan. *Safar Islamic studies textbook 7*. UK: Safar Publications. 2018

Ahmed, Muhammed, Rahman, Shahin-ur, Babu, Ubaidollah , Ali, Hassan. *Safar Islamic studies textbook 8*. UK: Safar Publications. 2021

8.1.3 Andre Bøker

Akgunduz, A. *Islamic law in theory and practice Introduction to Islamic law*. Rotterdam: IRU Press, 2010.

Anver Emon, "The Paradox of Equality and the Politics of Difference: Gender Equality, Islamic Law, and the Modern Muslim State" i Ziba Mir-Hosseini, Kari Vogt,

Abrahamov, Binyamin. *Islamic Theology : Traditionalism and Rationalism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.

Belmekki, Belkacem. "The impact of British Rule on the Indian Muslim Community in the nineteenth Century." (2007).

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Book. New York: Anchor Books / Doubleday, 1967.

Blaikie, Norman. *Designing Social Research: The Logic of Anticipation*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, 2010.

Bowen, John R.. *A New Anthropology of Islam. New Departures in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Bratberg, Øivind. *Tekstanalyse for Samfunnsvitere*. 2. Utg. ed. *Forskningsmetoder*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017.

Brekke, Torkel. *Faithonomics : Religion and the Free Market*. London: Hurst & Company, 2016.

Bryson, Valerie. *Feminist Political Theory : An Introduction*. 2nd ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003.

Burke, Kenneth. A Rhetoric of Motives. Berkeley: University of California Press, 1969.

Drotner, Kirsten, Sara Mosberg Iversen, and Ditte Laursen. *Digitale Metoder : At Skabe, Analysere Og Dele Data*. Vol. 11. Medier, Kommunikation, Journalistik. Frederiksberg: Samfundslitteratur, 2017.

Durkheim, Émile, and Karen E. Fields. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1995.

Døving, Cora Alexa, and Berit Thorbjørnsrud. *Religiøse Ledere : Makt Og Avmakt I Norske Trossamfunn*. Oslo: Universitetsforl, 2012.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. A Harvest/HBJ Book. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.

El-Imam, Yousif A. "Phonetization of Arabic: Rules and Algorithms." *Computer Speech & Language* 18, no. 4 (2004): 339-73.

Fairclough, Norman. *Language and Power*. 2nd ed. Language in Social Life Series. Harlow: Longman, 2001.

Fangen, Katrine. Deltagende Observasjon. 2. Utg. ed. Bergen: Fagbokforl, 2010.

Hallaq, Wael B. An Introduction to Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Hecht, Micheal Jennifer. Doubt: A history: The great doubters and their legacy of innovation from Socrates and Jesus to Thomas Jefferson and Emily Dickenson. New York: Harper Collins e-books, 2017.

Hitching, Tonje Raddum, Anne Birgitta Nilsen, and Aslaug Veum. Diskursanalyse I Praksis : Metode Og Analyse. Kristiansand: Høyskoleforl, 2011.

Ingram, Brannon D. Revival from Below : The Deoband Movement and Global Islam. California Scholarship Online. Berkeley, CA: University of California Press, 2018.

Iqtidar, Humeira. "Colonial Secularism and Islamism in North India: A Relationship of Creativity." I Religion and the Political Imagination, 235-53. Cambridge University Press, 2010.

Ishaq, Bushra. Hvem Snakker for Oss? : Muslimer I Dagens Norge - Hvem Er De Og Hva Mener De? Oslo: Cappelen Damm, 2017.

Jacobsen, Christine M. Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway. Vol. V. 10. Brill Ebook Titles. Leiden: Brill, 2011.

Jacobsen, Christine M. *Tilhørighetens Mange Former : Unge Muslimer I Norge*. Oslo: Unipax, 2002.

Jordheim, Helge. *Lesningens Vitenskap : Utkast Til En Ny Filologi*. Oslo: Universitetsforl, 2001.

Kaviraj, Sudipta. "On Thick and Thin Religion: Some Critical Reflections on Secularisation Theory." I *Religion and the Political Imagination*, redigert av Ira Katznelson og Gareth Stedsman Jones, 336-55. Cambridge University Press, 2010.

Kolsky, Elizabeth. *Colonial justice in British India White violence and rule of law*. Cambridge: Cambridge University press, 2010.

Leirvik, Oddbjørn. *Islam Og Kristendom : Konflikt Eller Dialog?* Oslo: Pax, 2006.

Leirvik, Oddbjørn. *Religionspluralisme : Mangfald, Konflikt Og Dialog I Norge*. 3. Utg., [ny, Revidert]. ed. Oslo: Pax Forlag, 2016.

Lena Larson & Christian Moe eds, *Gender and Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in the Islamic Legal Tradition* (London: IB Tauris, 2013).

Maudoodi, Seyyed Abu Ala. *Let us be Muslims*, Oversatt av Khurram Murad. London: The Islamic Foundation, 1985.

Maudoodi, Seyyed Abu Ala. & Ahmad, Khurram. *The Islamic law and constitution*. Oversatt av Khurshid, Ahmed. Lahore: Islamic Publications, 1992.

Metcalf, Barbara D. *Islamic Revival in British India*. Princeton Legacy Library. Princeton University Press, 2014.

Millet, Kate. *Sexual politics*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.

Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. 1996.

Nyhagen, Line Lie, and Beatrice Halsaa. *Religion, Gender and Citizenship : Women of Faith, Gender Equality and Feminism*. Citizenship, Gender and Diversity. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

Pals, Daniel L.. *Nine Theories of Religion*. 3rd ed. New York: Oxford University Press, 2015.

Quack, Johannes. *Disenchanted India*. New York: Oxford University Press, 2012.

Roald, Anne Sofie, and Kåre A. Lie. *Er Muslimske Kvinner Undertrykt?* Oslo: Pax, 2005.

Roald, Anne Sofie. *Islam*. Oslo: Pax, 2012.

Roald, Anne Sofie. *Muslimerna i Nya Samhällen : Om Individuella Och Kollektiva Rättigheter*. Göteborg: Daidalos, 2009.

Roald, Anne Sofie. *Women in Islam : The Western Experience*. London: Routledge, 2001.

Said, Edward W. *Orientalism*. Repr., with a New Preface. ed. Penguin Modern Classics. London: Penguin Books, 2003.

Shepard, William E.. *Introducing Islam*. 2nd ed. World Religions Series. London: Routledge, 2014.

Syed, Jawad., Edwina. Pio, Tahir. Kamran, and Abbas. Zaidi. *Faith-Based Violence and Deobandi Militancy in Pakistan*. 1st Ed. 2016. ed. London: Palgrave Macmillan UK : Imprint: Palgrave Macmillan, 2016.

Tjønndal, Anne, and Ingrid Fylling. *Digitale Forskningsmetoder*. 1. Utgave. ed. *Forskningsmetoder*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2021.

Vogt, Kari. *Hva Er Islam*. Vol. 21. *Hva Er*. Oslo: Universitetsforl, 2007.

Vogt, Kari. *Islam På Norsk : Moskeer Og Islamske Organisasjoner I Norge*. 2. Utg. ed. Oslo: Cappelen Damm, 2008.

Young, Lynne., and Brigid. Fitzgerald. *The Power of Language : How Discourse Influences Society*. Equinox Textbooks and Surveys in Linguistics. London: Equinox, 2006.

Østberg, Sissel. *Muslim I Norge : Religion Og Hverdagsliv Blant Unge Norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforl, 2003.

8.2 Doktorgrader & Masteroppgaver

Christensen, Elise Grimsrud. *Fremstillinger Av Den Andre I Norsk-muslimsk Kontekst : En Analyse Av Islamic Cultural Centre Norways Moskéliteratur Og Nettsider*, 2010, 108, VIII.

Fallet. Mennesket Og Moskeen I Samfunnet -En Studie Av to Moskeer I Oslo, 2016.

Hienz, Justin Paul. The origin of Muslims prayer: Sixth and seventh century religious century religious influences on the salat ritual, 2008.

Milje, Una (2019), «Lederstrukturer i Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina Norge», Bachelor-oppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Oslo.

Synnes. Ungdom I Migrantmenigheter. En Studie Av Forhandlinger Om Religion, Etnisitet Og Kjønn., 2019.

Synnes. "Kjønn Og Religiøse Grenser: Unge Muslimer Og Kristnes Forhandlinger Av Kjønn I Migrantmenigheter." 2019.

Skalstad. Norsk Som Målpråk for Elever Med Arabisk Som Morsmål : Hvilke Ulikheter Er Det Mellom Norsk Og Arabisk, Og Hva Bør En Være Spesielt Oppmerksom På I Norskopplæringen Til Elever Med Arabisk Som Morsmål?, 2020.

8.3 Internett

8.3.1 Facebook

ICC Norway, “**Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 144-148 - 23.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi** Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 144-148 - 23.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi”, Facebook, 23.01.22,
<https://www.facebook.com/iccnorway/videos/1339969063134179>

ICC Norway, «Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 121-129 - 09.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi», Facebook, 09.01.22,
<https://www.facebook.com/iccnorway/videos/952455099038278>

ICC Norway, “**Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 110-120 - 02.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi** Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 110-120 - 02.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi”, Facebook, 02.01.22,
<https://www.facebook.com/iccnorway/videos/451785116550731>

ICC Norway. «ICC forsetter suksessen med tajweed kurs på norsk, nå for viderekomne målet med kurset er å være i stand til å kunne lese den hellige Koranen på en korrekt måte, slik profeten Muhammad (fred være med ham) og hans følgesvenner leste den. Man vil også hjelpe elevene med å lære utenat: Surah 81 At-takwir til surah 78 An-naba. I tillegg vil eleven lære teoretisk tajweed». Facebook, 18.02.2022,
<https://www.facebook.com/iccnorway/photos/a.411158638996250/3890772834368129/?type=3>

ICC Norway, «Ingen tittel – 02.08.21», Facebook, 02.08.21,
<https://www.facebook.com/iccnorway/photos/2846281715483918>

ICC Norway, «Islamic Cultural Centre (ICC) søker en utdanningsansvarlig i 100% stilling! Arbeidsoppgaver vil være å administrere utdanningsaktivitene og holde undervisning for ulike alderstrinn <https://www.finn.no/job/fulltime/ad.html?finnkode=234246686>», 02.10.21,
<https://www.facebook.com/iccnorway>

8.3.2 Hjemmesider etc.

Altitudetvm. «Loven om Tajweed Al-Koranen og dens forklaringer og eksempler.» Frigitt 21. januar 2022. <https://altitudetvm.com/no/agama/3-hukum-tajwid-al-qur8217an-beserta-penjelasan-dan-contoh-contohnya.html>

Colombia University Press. “About the author.” Frigitt 02. april 2022. <https://cup.columbia.edu/book/paradoxes-of-pakistan/9783838216034>

Darul uloom. “Founding members.” Frigitt 04. mars 2022. <https://darululoom-deoband.com/en/the-founders-of-darul-uloom/>

Darul Uloom Deoband, «Home (English).» Frigitt 01. mars 2022. <https://darululoom-deoband.com/en/>

Darul Uloom Deoband, «Maslak of Ulama-e Deoband.» Frigitt 28. may 2022. <https://darululoom-deoband.com/en/the-track/>

Dawn. «Reproduction and copyrights.» 03. mars 2022. <https://www.dawn.com/reproduction-copyrights/>

Dell. «Hvordan bruke Print Screen-tasten i Microsoft Windows-operativ systemer». Frigitt 03. april 2022. https://www.dell.com/support/kbdoc/no-no/000147539/hvordan-bruke-print-screen-tasten-i-microsoft-windows-operativsystemer#Section_1

Ebrahim College. “About us.” Frigitt 19. januar 2022. <https://ebrahimcollege.org.uk/about-us/>

Endole. "Insight Sauf Pompier Limited People and contacts." Frigitt 03. april 2022. <https://suite.endole.co.uk/insight/company/08749249-sauf-pompier-limited?page=people-contacts>

Forskningsetikk, «Visuell uttrykksform.» Frigitt: 23. mars 2022. [Visuell uttrykksform | Forskningsetikk](#)

Gschwandtner, Christina M. "What Is Phenomenology of Religion? (Part I): The Study of Religious Phenomena." *Philosophy Compass* 14, no. 2 (2019): E12566-N/a.

Haines, Richard F. Chuang, Sherry L. «[The effects of video compression on acceptability of images for monitoring life sciences experiments](#)». *California: Ames Research Centre, 1992.* <https://ntrs.nasa.gov/search.jsp?R=19920024689>

Holte, Eva Alnes. «Kvinnernes inntog i moskeene.» *Utrop.* 20.07.2021. <https://www.utrop.no/nyheter/nytt/268504/>

Høyskolen i Østfold. «Opphavsrett og oppgaveskriving». Frigitt 22.05.2022. <https://www.hiof.no/bibliotek/hvordan-skrive-oppgave/plagiering-fusk-etikk/opphavsrett-oppgaveskriving/>

ICC. «ICC søker deltidslærere.», Frigitt. 22. Januar 2022. <https://www.islamic.no/2017/icc-soker-deltidslarere-til-helgeskolen/>

ICC, «ICC Søker ny Imam I 100% stilling.» 25.05.2022. <https://www.islamic.no/2019/ledig-stilling-som-imam/>

ICC. «Khurram Khan.» Frigitt. 22. Januar 2022. <https://www.islamic.no/author/khurram-khan/>

ICC. «Undervisning og kurs.» Frigitt. 12. Desember 2021. <https://www.islamic.no/undervisning-og-kurs/>

Inpaper Magazine. «Past present: Resentment in response.» *Dawn*. Frigitt. 11. mars 2022. <https://www.dawn.com/news/701816/past-present-resentment-in-response>

Jamiatul Ulama South Africa Council of muslim theologicians. “About us.” Frigitt. 19. Januar 2022. <https://jamiatsa.org/about-us/>

Jamiatul Ulama South Africa Council of muslim theologicians. “Services.” Frigitt. 19. Januar 2022. <https://jamiatsa.org/services/>

Jamiatul Ulama South Africa Council of muslim theologicians. “Shop”. Frigitt. 20. Januar 2022. <https://jamiatsa.org/shop/>

Mindmup, «Terms of services.» Frigitt 03. April 2022. https://www.mindmup.com/resources/terms_mindmup.html

Neuri Consulting LLP. “Deliver value with software scale Neuri Consulting.” Frigitt 03. April 2022. <https://www.neuri.co.uk/>

Oslo Byleksikon. «Religiøse forhold.» 10.05.2022. https://oslobyleksikon.no/side/Religi%C3%B8se_forhold

Roelof. “PNGs not GIF”. Web Review.
https://people.apache.org/~jim/NewArchitect/webrevu/1997/05_09/designers/05_09_97_1.html

Safar Academy. «About.» Frigitt. 19. Januar 2022. <https://www.safaracademy.org/about/>

Safar Academy. «Branches.» Frigitt. 21. Januar 2022. <https://www.safaracademy.org/branches/>

Safarpublications. “Complete Bundle: South Asian Script.” Frigitt. 21. Januar 2022.
<https://safarpublications.org/product/safar-publications-complete-syllabus-bundle/>

Safarpublications. “Teachers Guide Bundle.” Frigitt. 21. Januar 2022.
<https://safarpublications.org/product/schemes-of-work-bundle/>

Safar publications. “What is the difference between the Madinah script and the South Asian script.” Frigitt. 18. mars 2022. <https://docs.safarpublications.org/article/216-what-is-the-difference-between-the-madinah-script-and-the-south-asian-script>

Seniornett. «Ta et skjermbilde: Hva, hvorfor, hvor og hvordan.» Frigitt: 03. april 2022
<https://www.seniornett.no/ta-et-skjermbilde-hva-hvorfor-hvor-og-hvordan/>

Statistisk Sentralbyrå. «Religion og trossamfunn utenfor den norske kirken.» 10.05.2022.
<https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/religion-og-livssyn/statistikk/trus-og-livssynssamfunn-utanfor-den-norske-kyrkja>

Strand, Tormod & Yusuf, Kadra. «70% av norske moskeer har ingen kvinner i styret.» *NRK*. 28.05.2019. <https://www.nrk.no/norge/70-prosent-av-norske-moskeer-har-ingen-kvinner-i-styret-1.14558455>

Sørheim, Kristine & Pedersen, Jørn Normann. «Forsøkte å stanse koranbrann: Ble sprayet i ansiktet på vei til fredagsbønnen.» *Avisa Oslo*. 11.03.2022. <https://www.ao.no/forsokte-a-stanse-koran-brann-ble-sprayet-i-ansiktet-pa-vei-til-fredagsbonn/s/5-128-273036>

The Daily Star. “Dawns join Asia News Network.” Frigitt. 06. Mars 2022 <https://www.thedailystar.net/news-detail-212146>

The Daily Star, “Dawn joins Asia News Network.” <https://www.thedailystar.net/news-detail-212146>

Université d'Oran 2 Mohamed Ben Ahmed. «Belkacem Belmekki.» Frigitt: 16. mars 2022. <https://univ-oran2.academia.edu/BelkacemBelmekki>

Weekened Learning. «Revised Islamic Studies.» Frigitt. 18. november 2021. <https://weekendlearning.com/collections/islamic-studies>

Weekend Learning. “Who are we?.” Frigitt. 19. januar 2022 <https://weekendlearning.com/pages/about>

8.4 Ordbøker & leksikon

8.4.1 Elektroniske

Encyclopedia Britannica elektronisk

Encyclopædia Britannica, s.v. « Abū al-A‘lā al-Mawdūdī,» lest 21. September 2021. <https://www.britannica.com/biography/Abul-Ala-Mawdudi>.

Encyclopædia Britannica, s.v. « Abū Manşūr Muḥammad al-Māturīdī,» lest 01. januar 2022.
<https://www.britannica.com/biography/Abu-Mansur-Muhammad-al-Maturidi>.

Encyclopædia Britannica, s.v. « al-Ḥasan al-Başrī,» lest 11. March 2022.
<https://www.britannica.com/facts/al-Hasan-al-Basri>.

Encyclopædia Britannica, s.v. « Cornwallis, Charles Cornwallis, 1st Marquess and 2nd Earl.»
lest 05. april. 2022, <https://www.britannica.com/biography/Charles-Cornwallis-1st-Marquess-and-2nd-Earl-Cornwallis>

Encyclopædia Britannica, s.v. « Cornwallis Code,» lest 05. april. 2022,
<https://www.britannica.com/topic/Cornwallis-Code>

Encyclopædia Britannica, s.v. « Deoband school,» lest 28. February 2020.
<https://www.britannica.com/topic/Deoband-school>.

Encyclopaedia Britannica, Inc. Encyclopædia Britannica Online. Academic ed. Chicago:
Encyclopædia Britannica, 2001.

Encyclopædia Britannica, s.v. « Fiqh,» lest 01. januar 2022.
<https://www.britannica.com/biography/Wasil-ibn-Ata>.

Encyclopædia Britannica, s.v. « Ibn Khaldun,» lest 23. Mai. 2021,
<https://www.britannica.com/biography/Ibn-Khaldun>

Encyclopædia Britannica, s.v. « Wāṣil ibn ‘Aṭā,» lest 01. januar 2022.
<https://www.britannica.com/biography/Wasil-ibn-Ata>.

Diverse

Encyclopedia.com, s.v. «Ṣalāt,» Lest 11. Mars, 2022,
<https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/salat>

Karabela, Mehmet. "Ibn al-Rāwandī." In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. : Oxford University Press, 2014.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref:ois/9780199812578.001.0001/acref-9780199812578-e-98>.

Merriam-webster, s.v. «Piety», 29. januar. 2022, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/piety>

Oxford reference, s.v. «Amr ibn Ubayd,» lest 11. Mars, 2022,
<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110810104344590>.

Store Norske leksikon, s.v. «Kolonialisme» av Ole Faglund Knudsen, Marte Ericsson Ryste, Kjell Olav Hovde, Tone Steen og Tim Greve, 04.05.2022. <https://snl.no/kolonialisme>

Store norske leksikon, s.v. «Hadith,» av Nora Eggen, Lest: 22. november 2021,
<https://snl.no/hadith>

Store Norske leksikon, s.v.«Rite,» av Brynjulf Alver. 25.05.2022. <https://snl.no/rite>

Store Norske leksikon, s.v. «Salah,» av Kari Vogt, 03.05.2022. <https://snl.no/salah>.

Wikipedia, s.v. «Arabic letters and diacritics».
[https://wikiislam.net/wiki/Arabic letters and diacritics](https://wikiislam.net/wiki/Arabic_letters_and_diacritics)

Wikipedia, s.v. «Transcription de Hans Wehr».
[https://fr.wikipedia.org/wiki/Transcription de Hans Wehr](https://fr.wikipedia.org/wiki/Transcription_de_Hans_Wehr)

8.4.2 På trykk

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill, and Bryan S. Turner. *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Allen Lane, 1984.

Aryanpur Kashani, Abbas, and Manoochehr Aryanpur. *The Combined New Persian-English and English-Persian Dictionary*. Lexington, Ky: Mazda, 1986.

Bowker, John Westerdale. *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Abridged and Updated ed. Oxford Paperback Reference. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Bowering, Gerhard, Richard. Bulliet, David. Cook, Patricia Crone, Roxanne L. Euben, Khaled Mahmoud. Fahmy, Frank. Griffel, Bernard. Haykel, Robert W. Hefner, Wadad Kadi, Timur. Kuran, Jane. McAuliffe, Mahan Mirza, Ebrahim. Moosa, Devin J. Stewart, and Muhammad Qasim Zaman. *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Course Book. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

Esposito, John L. *The Oxford Dictionary of Islam*. New York ;: Oxford University Press, 2003.

Ihlen, Oyvind, and Robert L Heath. *The Handbook of Organizational Rhetoric and Communication*. Handbooks in Communication and Media. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated, 2018.

Medieval Islamic Civilization : An Encyclopedia : 2 : L-Z, Index. Vol. 2. N. Y: Routledge, 2006.

Schmidtke, Sabine. The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford Handbooks Online. Oxford: Oxford University Press, 2014.

The American Heritage. «De'o'ban'di.» 2022.
<https://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=Deobandi>

Treiger, Alexander. "Origins of Kalām". I *The Oxford handbook of Islamic theology*, redigert av Sabine Schmidtke, 1-22. UK: Oxford University Press.

Wehr, Hans. A Dictionary of Modern Written Arabic / Hans Wehr ; Edited by J. Milton Cowan. United States? : Snowball Pub., 2011?, 2021.

8.5 Rapporteur, Journaler etc.

Akimkhanov, Askar Bolatbekovich, Albert Aleksandrovich Frolov, Shamshat Amangeldiyevna Adilbaevva, and Kalmakhan Yerzhan. "Principles of Abu Mansur Al-Maturidi, Central Asian Islamic Theologian Preoccupied with the Question of the Relation between the Iman/credo and the Action in Islam." *European Journal of Science and Theology* 12, no. 6 (2016): 165-76.

Belmekki, Belkacem. "A Nineteenth-Century Blueprint for Recasting the Muslim Mindset in British India." *Oriente Moderno* 101, no. 3 (2021): 299-320.

Brockelmann, Carl, Joep Lameer, and Jan Just Witkam. History of the Arabic Written Tradition. Vol. Volume 117. Handbuch Der Orientalistik. Leiden: Brill, 2016.

Bastian, Jeannette Allis. "Reading Colonial Records Through an Archival Lens: The Provenance of Place, Space and Creation." *Archival Science* 6, no. 3 (2006): 267-84.

Deyermond, Alan. "Written by the Victors." *The Medieval Chronicle* 6 (2009): 59-90.

Kaviraj, Sudipta. "Modernity and Politics in India." *Daedalus* (Cambridge, Mass.) 129, no. 1 (2000): 137-62.

Khansir, Ali Akbar, and Nasrin Mozafari. "The Impact of Persian Language on Indian Languages." *Theory and Practice in Language Studies* 4, no. 11 (2014): 2360.

Kiambi, Dane. "Ethnic Appeal: A Self-defense Tool for Kenyan Politicians." *Public Relations Review* 38, no. 1 (2012): 144-46.

Lazarus, Neil. "The Fetish of 'the West' in Postcolonial Theory." I *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, redigert av Crystal Bartolovich and Neil Lazarus, 43–64. *Cultural Margins*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. doi:10.1017/CBO9780511483158.003.

Lindstedt, Ilkka. "Anti-religious Views in the Works of Ibn Al-Rawandi and Abu L-`Ala' Al-Ma'arri." *Studia Orientalia* (Helsinki, Finland) 111 (2011): 131-58.

Netton, Ian Richard. *Islamic Philosophy and Theology : Critical Concepts in Islamic Thought: Vol. 3 : Aristotelianism and Neoplatonism. Vol. Vol. 3.* London: Routledge, 2007.

Predelli, Line Nyhagen. "Interpreting Gender in Islam: A Case Study of Immigrant Muslim Women in Oslo, Norway." *Gender & Society* 18, no. 4 (2004): 473-93.

Predelli, Line Nyhagen. "Religion, Citizenship and Participation." *The European Journal of Women's Studies* 15, no. 3 (2008): 241-60.

Predelli, Line Nyhagen. "Religion Og Deltakelse: Moskeen Som Kjønnnet Arena." *Kvinder, Køn & Forskning*, no. 1-2 (2005): *Kvinder, Køn & Forskning*, 2005-04-23 (1-2).

Shaikh, Sa'idiyya. *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabī, Gender, and Sexuality*. University of North Carolina Press, 2012. https://doi.org/10.5149/9780807869864_shaikh.

Shaikh, S. (2012). *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn 'Arabī, Gender, and Sexuality*. University of North Carolina Press. https://doi.org/10.5149/9780807869864_shaikh

Singhal, Arvind, and Elizabeth Rattine-Flaherty. "Pencils and Photos as Tools of Communicative Research and Praxis." *The International Communication Gazette* 68, no. 4 (2006): 313-30.

Stene, Nora. *Endring i det stille, kvinner i drift og ledelse av norske moskeer*. Rapport. Muslimsk Dialog Nettverk. 2021.

Stroumsa, Sarah. "The Blinding Emerald: Ibn Al-Rāwandī's Kitāb Al-Zumurrud." *Journal of the American Oriental Society* 114, no. 2 (1994): 163-85.

8.6 Upublisert manuskript

ICC. «ICC Helgeskole – Pensumoversikt 9.trinn». Upublisert brosjyre. ICC. 23.06.2021.

ICC. «ICC Helgeskole – Pensumoversikt 8.trinn». Upublisert brosjyre. ICC. 23.06.2021.

ICC. «Kompetansemål for 1. til 7. trinn». Upublisert brosjyre. ICC. 23.06.2021.

ICC. «Vedtekter for Islamic Cultural Centre Norway». ICCs upubliserte vedtekter. 21.03.2019.

8.7 Figurer

Figur 1

©Ali Sobut. «Oppgavens oppbygging».30. Mai 2022.

Figur 2

©Ali Sobut. «Deobandi-ideologien som en islamistisk diskurs».30. Mai 2022.

Figur 3

©Ali Sobut. «Oppbyggingen av kapittel 3». 30. Mai 2022.

Figur 4

©Ali Sobut. «Informantenes strategier». 30. Mai 2022.

Figur 5

©Ali Sobut. «ICC's formelle strukturer vedtekter jf. §4-2». 30. Mai 2022.

©Figur 6: ICCs formelle strukturer i vedtektene jf. §4-2

Figur 7

©Ali Sobut. «Teori oversikt». 30. Mai 2022.

Figur 8

©Adir das, Mansur Ahmad, Hussain A. Nuri. «Oversikt over steg i bønner». 30. Mai 2022.¹⁸⁶

Figur 9

©Ridwan Iqbal, «Three and four rak'ahs overview». 30. Mai 2022.¹⁸⁷

Figur 10

©Ali Sobut, «Begravelsesbønnen». 26. Mai. 2022.

Figur 11

©Ukjent, «Opprinnelig figur av begravelsesbønnen». 25. Mai 2022.¹⁸⁸

Figur 12

©Safar Publications, «Medinah script and South-Asian Script ». 30. Mai 2022.

Figur 13

Koranen, «3:44-3:45». 30. Mai 2022.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 7*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2018), 230.

¹⁸⁷ Ali & Ahmed, *Safar Islamic Studies Textbook 2*, (UK: Safar Publications 2019), 106.

¹⁸⁸ Nuri & Ahmed, *Weekend Learning Series Islamic Studies 10*, (USA: Weekend Learning Publishers, 2013), 168.

¹⁸⁹ Koranen.no, "3:144-3:145"

9. Vedlegg

Appendiks 1 ICCs teologisk tradisjon

Veldig ofte når man snakker om den tradisjonelle tolkning av islamsk lov, altså fiqh, så glemmer man at utviklingen av islamsk rettstradisjon forgikk i en historisk kontekst. Det som derimot ofte blir satt i fokus, er teologien som lager rammene for måten religiøse jurister utøver skjønn og diskresjon når de svarer på islamsk rettslige spørsmål.

For eksempel teologer hadde utviklet et stort antall av tekniske termer som gjorde det arabiske språket til et fleksibelt og allsidig vitenskapelig språk. I en slik kontekst hadde arabisk filologi modnet og «islamsk kunnskap» hadde utviklet kompliserte tekniske termer innenfor tekststudier og hermeneutikk. Deobandi-ideologien som en islamistisk fornyelsesreligion bruker de opprinnelige juristenes tolkninger av fiqh. Dette vil si at de setter søkelys på hvordan tidligere jurister gjennomførte sin tolkning av islamsk lov på, nemlig hvordan de så på fornuften og åpenbaringen. Diskusjonen om fornuften og åpenbaringen var med på å skape de ulike teologiske retningene i islam. Derfor har den en viktig religionshistorisk verdi.

Tidlig islamsk teologi går tilbake til den teologiske retningen kalt mutazili (se appendiks 3). Teologiske diskusjonen iblant de lærde i Basra og Bagdad som sentrale kulturbyer i Abbasi kalifatet har hatt en avgjørende betydning for formuleringen av Mutazili retningen. Basrabevegelsen dannet grunnlaget for en uavhengig teologisk retning. Maturidi som en teologisk retning har sin kilde i Bagdadbevegelsens teologiske retning. Denne retningen er Deobandi-ideologiens teologiske retning. Flere fremtredende skikkelser har hatt avgjørende betydning i hver av byene i kalifatet. Dette kapitlet gjør først rede for den historiske utviklingen av Basra bevegelsen som var starten på Mutazili retningen. Deretter blir Bagdad retningen nøye studert for den avgjørende rolle den har hatt for utviklingen av Deobandi-ideologiens teologiske forståelse av fornuften. I den konteksten blir det helt avgjørende å skissere den historiske konteksten som Maturidi retningen var påvirket av.

Historisk utvikling

Islamsk teologi skal ha eksistert før Al-Muʿtazilla, heretter mutazilittenes tid. Sporene finnes i form av tekster som skal være forfattet av barnebarnet til den fjerde kalifen.¹⁹⁰ Om det skulle stemme at disse tekstene skal ha eksistert før mutazilittenes tid så var disse det tidligste tegnet

¹⁹⁰ Se på appendiks 3.

på islamsk teologi. Disse tekstene skal visst nok ha argumentert imot eksistensen av menneskets fri vilje. Grunnen til usikkerheten om disse tidligere tekstene er at autentisiteten av disse tekstene er blitt utfordret fra flere hold.¹⁹¹ For å lese mer om dette se Schmidtke 2014. Utrykket islamsk teologi er filosofiske, rasjonelle eller mystiske diskusjoner om åpenbarte sannheter. Dette er kalt disputas det vil si kalām på arabisk.¹⁹² Disputas betyr blant annet å diskutere.

Mutazilittene er stort sett blitt sett på som grunnleggerne av kalam. I løpet av det tiende og ellefte århundre når kalam stortsett var skrevet ned, teologene ble kategorisert i minst fire grupper. Mutazilittene fra Basra, Mutazilittene fra Bagdad, Asharittene og Maturidiene. På den tiden spilte ikke den sistnevnte noen stor rolle i de viktige sentrene i den muslimske verdenen.¹⁹³ Da de fremste autoritetene blant mutazilittene Wâsil ibn ‘Ata og ‘Amr ibn ‘Ubayd var fra Basra og var grunnleggerne bak mutaziliyya retningen. Wâsil trakk seg helt vekk fra Basris side til en annen side av moskeen. Al-Basri sa deretter at Wâsil har trukket seg tilbake fra oss.¹⁹⁴ Mu‘tazilla betyr de som har trukket seg tilbake. Wâsil og følgerne hans ble kalt for Mutazilitter. (Esposito 2003)

Islamsk teologi i Islams storhetstiden

Mutazilittenes storhetstid var i perioden åttende til tolvhundre tallet. Påvirkningen fra andre religioner på Mutazilittenes teologisk lære var store. Spesielt jødedommen og kristendommen fikk stor innflytelse i utformingen av Mu‘tazilittenes teologisk lære. Dette var resultatet av et sjeldent møte mellom religioner, kulturer, nasjoner, strømninger, og språk. På denne tiden fikk fri flyt av ideer, konsepter, tanker og tro. Det var gullalderen for muslimske tanker.¹⁹⁵ Det hadde sin kilde i Abbasikalifatets hovedstad i Kufa og etter hvert Baghdad. Deres imperium, som de hadde arvet fra Omayyade-dynastiet, strakk seg helt fra Spania i Vest og Øst over til Sentral-Asia, der Samarkand ble et viktig sentrum.¹⁹⁶

Det hele startet i Iran under Abbasidene (750-1258). Før Iran ble sjia, så var landet viktig for mye av den sunni islamsk teologiske debatten som foregikk i åttende og niende århundre. En av de mest kjente og kontroversielle lærde iblant Mutazilittenes teologisk retning var en iraner

¹⁹¹ Treiger, Alexander. “Origins of Kalām”. 2 av 22

¹⁹² The oxford dictionary of islam, s.v., “Islamic theology.”

Se appendiks 3.

¹⁹³ Dhanani, “The physical theory of kalām”,6

¹⁹⁴ Dhanani, “The physical theory of kalam”, 7

Se på appendiks 3.

The oxford dictionary of islam, s.v. «Basri, Hasan al-»,80

¹⁹⁵ Aradi, «The origin of the kalam modell discussion»,136

¹⁹⁶ Zorgati, «Islams historie», 28.11.2021: https://snl.no/islams_historie

fra provinsen Khorasan. Han skal ha påvirket maturidienes teologisk utgangspunkt og var selv sterk påvirket av gresk filosofi og brukte gresk filosofi for å forklare og besvare teologiske spørsmål. Det sies han til slutt stilte spørsmål ved åpenbaringen og mente at menneskelig fornuft langt på vei er tilstrekkelig til å avgjøre hva kunnskap om gud er. Han het Abu al hassan Ibn yahya ibn ishaq Al-Rawandi. «*Kitab al- tawḥid*», oversatt som «*Monoteismens bok*» skrevet av Abu Mansur Maturidi skal ha være sterk påvirket av al-Rawandis tapte bok kalt «*Kitab al-Zummurud*» kalt «*The book of the emerald*». ¹⁹⁷

Kilder til maturidi-teologien

Abu mansur Maturidi, var opprinnelig fra Samarqand, Uzbekistan. Han gikk bort i år 944. Det er ikke sikkert når han var født.¹⁹⁸ Han skal ha vært født, oppvokst og død i Samarqand. Mange muslimske lærde mener at han var født en gang mellom årene 844 og 854. Abu Mansur var en viktig lærd som grunnla Maturidi teologien.¹⁹⁹ Forskere som Sara Stroumsa, en professor emerita i arabiske studier ved det Hebraiske universitetet ved Jerusalem, hevder at Maturidis «*Monoteismens bok*» r sterk påvirket av al-Rawandi. Hun utdyper dette med å si at kilden til denne boken er al-Rawandis «*The book of the emerald*». I historiefortellingen til Stroumsa får al-Warraq sin dialog med al-Rawandi en stor betydning. Al-warraq var al-Rawandis mentor og venn. (Brockelmann, Lameer & Witkam 2016, Stroumsa 1994, Hecht 2017).

På lik linje med alle verkene som skal ha vært skrevet enten av al-Rawandi eller mentoren hans eksisterer heller ikke «*The Book of the emerald*». Eller rettere sagt dette verket lever kun gjennom detaljerte beskrivelser og sitater i andre tekster. Verket blir kun sitert i en polemisk kontekst. Stroumsa tolker den tidlige polemikken rundt verket og hevder at nesten alle kilder presenterer forfatteren av det nevnte verket som al-Rawandi. Kun to kilder viser at det var læreren hans som hadde skrevet det verket. Stroumsa mener at den nevnte boka er en dialog mellom al-Rawandi og mentoren hans al-Warraq. I Stroumsas fortelling skal både studenten og læreren ha visst anklaget hverandre for å ha skrevet denne boken. Stroumsa mener allikevel at

¹⁹⁷ The oxford dictionary of islam, s.v. «Saffah, Abu al-Abbas al-»,273

The oxford dictionary of islam, s.v. «Sultanate»,305

Esposito, «The Oxford dictionary of islam», 197

Karabela, Mehmet. "Ibn al-Rāwandī." In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. : Oxford University Press, 2014. <https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref:oiso/9780199812578.001.0001/acref-9780199812578-e-98> &

Grant, "A history of natural philosophy",84

Oversettelse av *Kitab al- tawḥid* er hentet fra: Mewikisv, "Kitab al- tawḥid (The maturidi)"

Oversettelse av «*Kitab al-Zummurud*» er hentet fra Stroumsa, «The Blinding Emerald», 164

¹⁹⁸ Medieval Islamic Civilization : An Encyclopedia : 2 : L-Z, Index. Vol. 2. N. Y: Routledge, 2006.

¹⁹⁹ Akimkhanov mfl. "Principles of Abu Mansur Maturidi",166

det er al-Rawandi som har skrevet den.²⁰⁰ Grunnen til at både student og lærer skal ha tatt avstand fra å ha skrevet denne boken skyldes den kritikken den retter mot det som er helt grunnleggende i islam.

I boka sår Al-Rawandi tvil om mirakler i islam og mente at alle profeter var løgnere og magikere som utøvde magi. Samt at Koranen kun var en vanlig bok.²⁰¹ Bokas mål var ifølge Stroumsa å motbevise profetenes posisjon i islam. Det var dette verket som gjorde al-Rawandi kontroversiell. Siden flere mente al-Rawandi ga avkall på islamske troen sin i dette verket.²⁰²

I Stroumsas tolkning av boka så skaper forfatteren en diskusjon om både Koranen og profetens posisjon i islam. I denne forbindelse var al-Warraq, en av dem som mente at profetens posisjon ikke er hellig, mens Ibn al-Rawandi mente noen ganger det samme som al-Warraq og andre ganger det motsatte av ham.²⁰³ Det er allikevel noe usikkert om Abu Mansur har latt seg bli påvirket av akkurat boka, og ikke noen andre av Ibn al-Rawandis tidlige verk. Dette siden Maturidi verken har oppgitt det nevnte verket eller noen andre av Ibn al-Rawandis verk som referanser.²⁰⁴

Al-Rawandis betydning for Maturidi

Stroumsa mener Maturidi presenterer Ibn al-Rawandi, i «*Monoteismens bok*», som den som argumenterer til fordel for profetenes posisjon i islam. På den måten har ikke Maturidi ment at al-Rawandi har forlatt islam. Stroumsa hevder allikevel at Abu Mansur bruker dialogene i «*The book of the emerald*» i «*Monoteismens bok*».²⁰⁵ Poenget hennes er at Maturidi var sterkt påvirket av Mutazilittene i formuleringen av sin teologi.

I Maturidis samtid brukte mutazilittene gresk logisk argumentasjon for å angripe det som hadde vært muslimsk ortodoksi – nemlig ashariyya teologien. Dette dannet grunnlaget for al-Rawandis religionskritikk som var fornuftens rolle hos tradisjonister vs. rasjonalister.

²⁰⁰ Stroumsa, «The Blinding Emerald», 164

Hecht, "Doubt a history", 221-243

²⁰¹ Karabela, Mehmet. "Ibn al-Rāwandī." In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. : Oxford University Press, 2014. <https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref:oiso/9780199812578.001.0001/acref-9780199812578-e-98>

²⁰² Stroumsa, «The Blinding Emerald», 165

²⁰³ Stroumsa, «The Blinding Emerald», 165

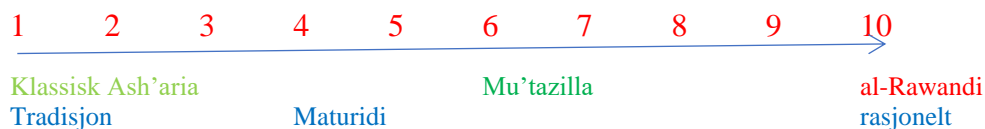
²⁰⁴ Stroumsa, «The Blinding Emerald», 165

²⁰⁵ Stroumsa, «The Blinding Emerald», 167

Encyclopedia Britannica, s.v. "Abū Maṣūʾir Muḥammad al-Māturīdī." av Britannica, T. Editors of Encyclopaedia, 01.01.2022. <https://www.britannica.com/biography/Abu-Mansur-Muhammad-al-Maturidi>. & Dhanani, "The physical theory of kalam", 6

Teologien det vil si kunnskap om gud, der kilden er en kunnskap enten er tradisjonen, eller både tradisjon og fornuft. I den interne teologiske debatten vil en som argumenterer for en ren fornuftsbasert kunnskap om gud bli ansett som ikke-muslim. (Stroumsa 1994, Herch 2017, Lindstedt 2011).

Oppsummering: Kilden til kunnskap om gud



I denne modellen som viser en skala fra en til ti, der en er «tradisjonelt» og ti er «rasjonelt», ligger klassisk asharia på en ener og mu'tazilla er på en god femmer, og al-Rawandis bruk av fornuft ligger på en tier. Fornuften al-Rawandi har tatt til orde for var litt ekstrem. Dette siden, al-Rawandi mente fornuften var kilden til all kunnskap. Mutazilittenes tilnærming til fornuften, i motsetning til al-Rawandi, handlet heller om at fornuften er skapt av gud. Gjennom fornuften kan derfor menneske få en kunnskap om guds eksistens. Derfor er kilden til kunnskap fortsatt gud, i motsetning til al-Rawandis tilnærming.²⁰⁶ Den klassiske Ashariyya retningen mener kunnskap om gud kan kun bli forklart og bevist gjennom versene i Koranen. Fornuften i denne konteksten har ingen rolle som kilde til kunnskap, mens tradisjonen har alt å si.²⁰⁷ Under påvirkningen fra Mu'tazilla og al-Rawandi utviklet Maturidi sin spekulative tilnærming til fornuften som en kilde til kunnskap om gud. Hans metode går ut på å forklare visse aspekter ved troen på den ene siden med fornuften og på den andre siden med Koranen. Al-A'ql er det uttrykket Maturidiyya bruker om fornuften og Annaql er det uttrykket de bruker for å vise de områdene fornuften som kommer til kort for å forklare visse teologiske temaer som for eksempel troen på dommedagen. Annaql vil si fortellingene fra Koranen og al-sunna.²⁰⁸

Om al-Rawandis fornuft

Det er veldig lite som er konsensus om Ibn al-Rawandi. Noe det er konsensus om er at hans fulle navn er Abu al-Husayn Ahmad b. Yahya b. Ishaq al-Rawandi. Dog blir navnet hans bokstavert ulikt blant annet som Ibn al-Rāwandī, Ibn al-Rawandī or Ibn al-Rīwandī.²⁰⁹ Hans

²⁰⁶ Abrahamov, "Islamic theology traditionalism and rationalism", 32-33

²⁰⁷ Amoli, « 225 », "ادیان الهی و فرقه های اسلامی"

²⁰⁸ Jalali, "23-3324, 313", "تاریخ و عقاید ماترودیه"

Yun, "A study on theory of God's science of maturidi school", 185

²⁰⁹ Lindstedt, Ilkka. "Anti-religious Views in the Works of Ibn Al-Rawandi and Abu L'Ala' Al-Ma'arri." *Studia Orientalia* (Helsinki, Finland) 111 (2011): 131-58.

fødested var i Iran, Khurasan. Han skal ha blitt en del av Mutazillittene og å ha blitt kjent iblant dem. Når han nådde sine førti årer, tok han avstand fra mutazillittenes lære. Dette gjorde at han inngikk allianser med ikke-mutazillitter, både shia og ikke-muslimer. Han skrev mot Mutazilla og de gjengjeldte tjenesten og skrev imot ham. Der stopper konsensusen.²¹⁰ Det er til og med usikkerhet om når han var født og døde. En fortelling sier at hans fødsel var i år 815 og bortgang i år 860 eller 910. Andre fortellinger sier at han var født i ca. år 827 og gikk bort i år 911.²¹¹

Al-Rawandi var preget av sin historiske kontekst og hans ideer oppsto blant annet som en konsekvens av antikkens ideer. Denne tiden var preget av islamsk oppblomstring, vitenskapelig utvikling og påvirkning fra gresk filosofi.²¹² Det var i denne tiden hvor man fikk fri flyt av ideer, konsepter, tanker og tro. Denne perioden var gullalderen for muslimske tanker.²¹³ I en slik kontekst finner jeg det interessant å studere hvordan og hva forteller ulike kilder om al-Rawandi?

Historiefortellingen om al-Rawandi viser han var en kontroversiell tenker. Teologer bruker vanligvis profeten Muhammeds posisjon i islam og Koranen som bevis på Guds eksistens. Det er åpenbart her at al-Rawandi ikke er enig i det hele tatt om dette. Et eksempel som skal ha vært sitert av kritikere er fra al-Rawands «Book of the emerald» hvor han forklarer problemet med profetien i følgende sitatet om profeten Muhammed:

“He may have been able to guess successfully, but this does not mean that he had real knowledge of the future. And certainly, the fact that he was able to recount events from the past does not prove that he was a prophet [because he could have read about those events in the Bible] and, if he was illiterate, he could still have had the Bible read to him.”²¹⁴

Dette sitatet hentet fra en diskusjon eller krangel han har med de som forklarer islam med at profeten hadde kunnskap om fremtiden og visst om det som hadde skjedd i fortiden. Stemningsleiet i sitatet er provoserende Han gjør narr av folk som faktisk tror på profetens evne til å inni fremtiden som forklaring på guds eksistens.

Fortellende perspektivet om al-Rawandis kommer fra hans kritikere. De mener at han stilte spørsmål ved det helt grunnleggende i islam – Koranen og profetene. På grunnlag av dette

²¹⁰ Stroumsa, «Blinding emeralds», 164

²¹¹ Karabela, Mehmet. "Ibn al-Rāwandī." In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. : Oxford University Press, 2014. <https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref:oiso/9780199812578.001.0001/acref-9780199812578-e-98> &

²¹² Zorgati, «Islams historie», 28.11.2021: https://snl.no/islams_historie

²¹³ Aradi, «The origin of the kalam modell discussion»,136

²¹⁴ Hecht, "Doubt a history",221-243

hevder kritikerne hans at ibn al-Rawandi vendte seg fra islam, altså at han ble forfallen, apostat. Argumentene som kritikerne brukte mot ham er basert på antatte sitater fra bøkene hans som er gått tapt.²¹⁵ Historien om al-Rawandi fortelles av skeptikere som anklager ham for å være blasfemisk.²¹⁶ Al-Rawandis historie var fortalt av folk som ville ta livet av ham.

Al-Rawandis skjebne ble at han flyktet fra Bagdad rundt år 854. Motivasjonen for forfølgelsen av al-Rawandi kan være at litt vanskelig å avkode. Men al-Rawandi har vært kjent for å skrive systematisk teologiske bøker og deretter avvise dem helt. Det er også sagt at han skal ha komponert et verk for jøder fra Samarra for å avvise islam som en forretningsavtale. Al-Rawandi angrep det etablerte når han stilte spørsmål ved profetene og Koranens posisjon i islam. Han ble derfor anklaget for blasfemi; men tekstene skrevet om ham og angivelig av ham forteller ikke at han forsvarte *sin gudstro*.²¹⁷

Konklusjon

For å runde av når det gjelder teologien så er debatten om fornuften sentralt i utformingen av den tradisjonelle tolkningen av islamske kilder. Min konklusjon er at hvis man bruker fornuften mer enn det som er nødvendig, vil ikke man bli sett på verken som troende eller muslim lenger. For eksempel i spørsmålet om hvorfor det komplementære kjønnsrolle idealet er det mest fornuftigste valget, er at alt utenom dette idealet sprenger teologiens grenser for det fornuftige. Med al-Rawandi som eksempel har jeg vist på hvilken måte han ikke lenger en gang blir sett på som muslim av hans kritikere etter å ha strukket fornuftens bruksområde lengere enn det teologien tillater.

Appendiks 2 ICCS lærebøker for koranundervisningen

Koran undervisningen fra ICCs lærebøker

Både Weekend Learning og Safar forlaget har publikasjoner som kan brukes i arabiskundervisning og koran lesning. Weekend Learning sin publikasjon heter «*Juz Amma for*

²¹⁵ Malnes & Midtgaard, "Politisk tenkning", 29 & 32

Karabela, Mehmet. "Ibn al-Rāwandī." In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. : Oxford University Press, 2014. <https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref:oso/9780199812578.001.0001/acref-9780199812578-e-98>

²¹⁶ Grant, "A history of natural philosophy", 85

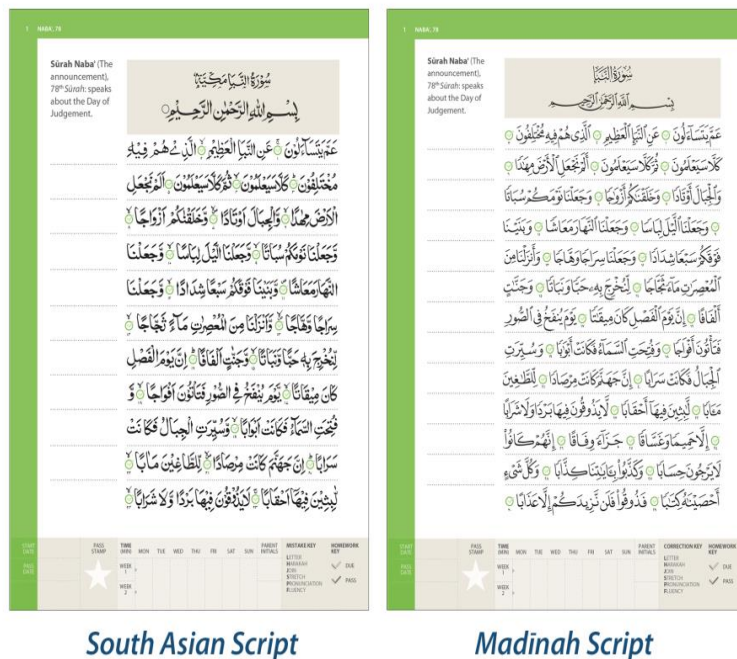
²¹⁷ Karabela, Mehmet. "Ibn al-Rāwandī." In *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. : Oxford University Press, 2014. <https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref:oso/9780199812578.001.0001/acref-9780199812578-e-98>

Hecht, "Doubt a history", 221-243

school students». Publikasjonene til Safar forlaget er mer omfattende som vi ser av titlene: «Juz' 'amma» og «Arabic Handwriting», “Essentials dua’s & surahs Book 1”, “Essential du’as and Surahs Book 2”, “Rules of Tajwid”, “Complete Qaidah”. Safar forlaget har ulike versjoner av arabisk og koran undervisning. Den ene er en Sør-Asiatisk og den andre er en Medina-versjon. Hovedforskjellen er at de to er skrevet med ulike kalligrafi. Det finnes også en del tekniske ulikheter i forhold til måten man skal lese Koranen på. Spørsmålet er hva betydningen av disse ulike kalligrafiene har og mer generelt hvilken betydning det arabiske språket har i måten ICC bidrar til deobandi-identiteten i Norge. Dette skal jeg svare med en illustrasjon fra Safar forlagets hjemmeside. Jeg kommer å gi en oversikt over ulike kalligrafiske typer med henvisning til figur 12 kalt «South Asian and Medina Script». Deretter vil jeg zoome for å vise forskjellene i de ulike kalligrafiske skriftene.

figur 12:

South Asian Script and Medina Script



Figur 12 er hentet fra Safar forlagets hjemmeside. Jeg har gjort et poeng med å vise med denne figuren at det finnes ulike kalligrafiske skriftene av Koranen fordi ICCs lærebøker i koran-undervisningen bruker en av disse skriftene. Følgelig viser denne figuren to ulike skriftene og hensikten med illustrasjonen er å beskrive disse to stilene i forhold til hvor like og forskjellige disse er rent kalligrafiske. Den Sør-Asiatiske versjonen har fetere blekk sammenlignet med den

andre. Medina versjonen er mer kursiv, sammenlignet med den den andre. Bokstavene i den Sør-Asiatiske versjonen ser også litt større ut, sammenlignet med den andre. Begge versjonene behandler et vers i Koranen. Verset heter sura naba' som betyr underretningen og handler om dommens dag. Jf. norskcoran.no og hjemmesiden til Safar forlagets omtale av dette verset (se appendiks 5).²¹⁸

For å avklare forskjellene mellom disse to stilene har jeg zoomet inn hver av skriftene gjennom en bilderedigerings programvare. Resultatet av zoomingen er bildet nedenfor. Hensikten med bildet nedenfor er å vise hva navnet til verset er og måten Safar forlaget hjemmeside viser hva verset handler om, samt utdype det disse stilene har hverandre til felles og hvordan de er forskjellige.

Figur 12 zoomet



Forskjellene er at i Medina versjonen står det ikke hvor verset er fra, mens det i den Sør-Asiatiske står det at den er fra Mekka. Likhetene er mer synlige. Språket er på arabisk. Versene blir presentert identisk. Titlene er nevnt i begge versjonene. De starter verset på samme måte – det vil si med guds navn. Lærebøkene fra Safar forlaget har både skript fra Sør-Asia og Medina. ICC bruker det Sør Asiatiske skriptet, siden Pakistan er i Sør-Asia.²¹⁹

Søndagskurs 2: Korankurs

Maulana Saleemulah Alvi holder også koran-kurs på urdu hver søndag. Hans kurs er tatt opp og kan bli sett i form av online strømming på Facebook. I 2022 fulgte jeg disse kursene i ca. en måned.²²⁰ Nedenfor er et eksempel på han underviste på et kveldskurs om Koranen for voksne menn:

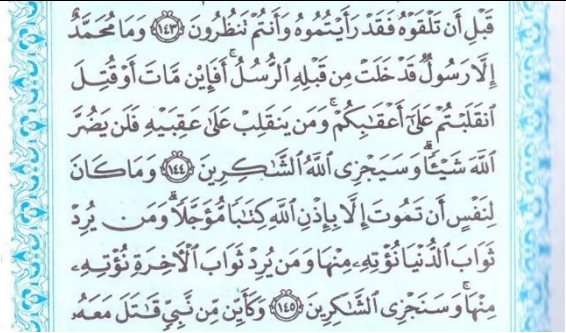
²¹⁸ Koranen.78:18-78-14 & Safar publications (2021). "What is the difference between the Madinah script and the South Asian script".

²¹⁹ Safar publications (2021). "What is the difference between the Madinah script and the South Asian script".

²²⁰ICC Norway, "Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 144-148 - 23.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi" ICC Norway, «Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 121-129 - 09.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi»

Jeg kommer å gi en oversikt over et par vers i koranen, med transkripsjon og oversettelse i med henvisning til figur 13 kalt «Teori oversikt».

Figur 13: 3:44 – 3:45


<p>3:144 Wa mā muḥammadun illā rasul qad kaalat min qabliher-rosol 'afa im-māta 'aw qutilan qalabtom 'alā 'a'qābikom wa may-yanqaliba 'alā 'aqibayhi falay- yadorallāha say'ā wa sayajzi-llaho šakirin.</p>
<p>3: 145 Wa mā kāna linafsin an tamuta illā bi idnil-lahi kitābam-mu'aj -jalā wa may-yurid tawābad- dunya nu'tihi minhā wa may-yurid tawāba-l ākīrati nu'tihi minhā wa sanajzi-š šakirin. jfr. Koranen.no.²²²</p>
<p>3:144 Muhammad (s.a.) er kun et sendebud! Sendebudene før ham er visselig gått bort. Om han så dør eller drepes, vil dere da vende om på deres hæler? Og den som vender om på sine hæler skader ikke Allah det minste. Og Allah vil belønne de takknemlige.</p>
<p>3:145 Og det tilkommer ingen sjel å dø hvis det ikke er med Allahs tillatelse - en beslutning med en (bestemt) frist. Og den som ønsker det nærværendes belønning, ham vil Vi gi av det, og den som ønsker det kommendes belønning, ham vil Vi gi av det, og Vi vil belønne de takknemlige. jfr. Koranen.no.²²³</p>

Figur 13 som er Koranen på arabisk, transkripsjon av det arabiske skriftet og oversettelsen av det arabiske skriftet viser litt av korankurset som Alvi holdt for menn på urdu. Dette er et skjermbilde som viser at Alvi gikk gjennom kapitlet og versene 3:144-3:148 med korankommentarer på et av korankursene han holdte den 23.01.22. Figuren skulle egentlig være et skjermbilde av en sending som var sendt direkte fra ICC Norway den nevnte datoen, men siden jeg ikke fikk svar om å få lov til å bruke det skjermbildet fra ICC Norways direkte-sending av Alvis korankurs, fant jeg av hensyn til opphavsrett en annen måte å presentere hans

ICC Norway, "Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 110-120 - 02.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 110-120 - 02.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi"

²²¹ 3:144-3:145

²²² Koranen.no, "3:144-3:145"

²²³ Koranen.no, "3:144-3:145"

koran-kurs på gjennom å bruke åpent tilgjengelig opptak fra kurs som ligger på Facebook.²²⁴
Transkripsjon av resitasjonen og oversettelsen av Koranen er fra Koranen.no.²²⁵

Appendiks 3 Arabiske begreper

Dār-ul ‘uloom

Utrykket Dār-ul ‘uloom fritt oversatt betyr kunnskapenshus og på arabisk skrives som دارالعلوم. Ordet er satt sammen av dār og ‘uloom. Root konsonanten for dār på arabisk er د – ر og transkriberes som d – a – r – r -a. Verbformen for uttrykket som er darra vil si å flyte rikelig. Dār betyr at det flyter rikelig.²²⁶ ‘Uloom betyr kunnskap og rotkonsonantene for ordet på arabisk er ع – ل – م og transkriberes som ‘a – la – ma. Verbformen på arabisk er عَلَّمَ og transkriberes som ‘alima som betyr å vite og å lære. ‘Ilm som er substantiv formen for verbet betyr kunnskap. Flertallsformen for ‘Ilm er ‘uloom og betyr vitenskap. Med den bestemte artikkelen al- så betyr ul- ‘uloom egentlig naturvitenskap.²²⁷ Ordboks definisjonen av uttrykket blir derfor «*det flyter rikelig med naturvitenskap*».

Dua

Utrykket دعاء, transkribert som du‘ā’, betyr bønn eller personlig påkalling.²²⁸ Utrykket kommer fra دعا, transkribert som da‘ā, som vil si å ringe, å rope eller å kalle på noen.²²⁹ Rent rituel er du‘ā’ en samling av bønnetekster som resiteres under noen av bønnene på en fastsatt måte – både i forhold til antall sekvenser og repetisjoner, (jf. Durkheims ritual teori).²³⁰

Fard

Utrykket فرض, transkribert som fard vil si plikt, ordre og religiøs plikt i islamsk lov. Flertallsformen er فروض transkribert som furud. Utrykket i verbform vil si فرض transkribert som faraḍa betyr å bestemme, å avgjøre og å beordre. Utrykket har rot konsonantene ف – ر – ض, transkribert som fa – ra - ḍa.²³¹

²²⁴ ICC Norway, “Dars e Quran (Urdu) - Surah Al-Imran Aayah 144-148 - 23.01.22 - Maulana Saleemullah Alvi”

²²⁵ Koranen.no, “3:144-3:145”

²²⁶ A dictionary of modern Arabic, 3.utg. s.v., “دَرَّ”.

²²⁷ A dictionary of modern Arabic, 3.utg. s.v., “عَلَّمَ”.

²²⁸ Encyclopedia.com, s.v. “Du‘ā”, 06.04.2022 <https://www.encyclopedia.com/religion/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/dua>

²²⁹ A dictionary of modern Arabic, 3.utg. s.v., “دعا”.

²³⁰ Ali mfl., “Safar Islamic Studies textbook 6” 112-113.

Nuri mfl., “Weekend Learning Series Islamic Studies 10”, 165.

Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, (New York: Free Press, 1995), xlii.

²³¹ A dictionary of modern Arabic, “فرض”.

Fiqh

Utrykket فقه betyr forståelse og kunnskap og er transkribert som fiqh. Utrykket kommer fra rot konsonantene ف - ق - ه transkribert som fa-qa-ha. Utrykkets verbform på arabisk er فقه transkribert som faqaha som betyr å forstå. Utrykket الفقه transkribert som al-fiqh vil si islamsk rettsvitenskap.²³² Islamsk rettsvitenskap vil si vitenskapen om å oppnå presise begreper om islamsk lov.²³³

Hadit

Hadit er det profeten sa, gjorde eller ga sitt stilltiende samtykke til som har skapt presedens for måten muslimer skal tro og handle. Ordet betyr også si det nye, det moderne og samtale. Utrykket حديث transkribert som hadit kommer fra حدث som betyr at noe skjer.²³⁴

ijmā'

اجماع transkribert som ijmā' betyr å være enig (se Jamā'at-e Islami).²³⁵

Ijtihād

اجتهاد transkribert som ijtiḥād betyr å formulere en uavhengig dom enten i forhold til en juridisk eller en teologisk sak. Rot konsonanten av uttrykket er ج - ه - د og blir transkribert ja - ha - da i verb form er uttrykket på arabisk جهد og blir transkribert som jahada som betyr å streve.²³⁶

Islamisme

اسلامی betyr islamisme og transkriberes som islāmi. Utrykket kommer fra formen اسلام som betyr underkastelse og blir transkribert som islām. Utrykket på arabisk blir اسلامية og transkriberes som islāmiyya. Røttene til uttrykket islām kommer fra de arabiske konsonantene م - ل - س som transkriberes s - l - m.²³⁷ اسلاميون. Bruk av begrepet på urdu transkribert og uttalt som islāmi står i skarp kontrast med uttrykkets arabiske form som er islamiyya.

I'tazala:

I'tazala vil si å trekke seg tilbake fra et eller annet. اعتزله transkribert som i'tazala kommer fra

²³² A dictionary of modern Arabic, 3.utgave, s.v. "فقه".

²³³ Britannica, "Fiqh".

²³⁴ A dictionary of modern arabic, 3. utgave, s.v. "حدث".

²³⁵ A dictionary of modern arabic, 3.utg., s.v. "جَمَعَ".

²³⁶ A dictionary of modern arabic, 3. utgave, s.v. "جهد".

²³⁷ A dictionary of modern arabic, 3. utgave, s.v. "سلم".

arabiske rotkonsonantene ل - ز - ع og transkriberes som 'a - za- la. Utrykket عزل som blir transkribert som a'azala. A'azala betyr å isolere. Mu'tazilla betyr ensomhet. Al-Mu'tazilla er navnet til en teologisk retning i islam.²³⁸ På norsk kalles retningen mutazilitter.

Jamā'at-e Islami:

جَمَاعَتِ اِسْلَامِي, transkribert som Jamā'at-e Islami er et pakistansk islamistisk politisk parti stiftet i år 1941 i Britisk-India. **Jamā'at-e Islami** er et sammensatt ord av jamā'at-e (جماعت) og islāmi (اسلامی). Det først nevnte betyr parti og det sist nevnte betyr islamistisk. De arabiske rotkonsonantene av uttrykket er ع - م - ج som transkriberes j - m - 'a . Verbet i form en på arabisk er جَمَعَ, transkriberes som jama'a og betyr å samle, å legge til etc. Verbet omformes da på arabisk sitert som الْجَمَاعَة og transkribert til Jamā'a.²³⁹ Mer konkret hele uttrykket på arabisk er الْجَمَاعَة اِسْلَامِيَة transkribert som al-jamā'at al-islāmiyyatun. Navnet til Mawdudis politisk parti skrives og transkriberes nærmest på persisk, men blir oversatt nærmest på arabisk.

Ka'ba

Utrykket كعبه på arabisk transkribert som ka'ba betyr en struktur som er kubikk form eller en kube. Utrykket er et substantiv. Når den bestemte artikkel formen legges i uttrykket og forvandler ordet til الكعبة transkribert som al-ka'ba vil uttrykket da bety helligdom.²⁴⁰

Kalām:

كَلَام transkribert som kalām er forkortelsen på det arabiske uttrykket علم الكلام og er transkribert som 'Ilm-ul Kalām. Den har de arabiske rotkonsonantene ك - ل - م transkribert som k - l - m. Verb formen på arabisk er كَلَّمَ og transkriberes som kallama. Verbet betyr å tale til noen og snakke.²⁴¹

Kalif:

Utrykket kalif betyr stedfortreder og på arabisk skrives ordet som خليفة og transkriberes som

²³⁸ A dictionary of modern arabic, 3. utgave, s.v. "عزل".

²³⁹ A dictionary of modern arabic, 3.utg., s.v. "جَمَعَ".

²⁴⁰ A dictionary of modern Arabic, 3.utg., s.v. "كعبه".

²⁴¹ A dictionary of modern Arabic, 3.utg., s.v., "كَلَام".

Schulz, Krahl& Reuschel, «Standard Arabic»,466.

kalifa. Utrykket har rot konsonantene خ - ل - ف transkribert som k - la - fa.²⁴² Men i islamsk historie blir uttrykket brukt som stedfortrederne til profeten Muhammed.²⁴³

Madrassa

Utrykket madrassa på arabisk er المدرسة og betyr en skole. Utrykket transkriberes som al-madrassa. Rotkonsonantene av uttrykket på arabisk er د - ر - س, og blir transkribert som da-ra - sa. Darasa betyr å lære.²⁴⁴

Qara'a:

Utrykket koranskole er et sammensatt ord. Utrykket koran har rotkonsonantene ق - ر og transkriberes q - r kommer fra det arabiske verbet قرأ transkribert som qara'a som vil si å resitere. Utrykket القرآن transkribert som al-qur'ān betyr Koranen.²⁴⁵

Qibla

Utrykket قبلة transkribert som qibla vil si retningen muslimer vender for å be og er retningen mot Ka'ba. Utrykket stammer fra rot konsonantene ل - ق - ب på arabisk og kan transkriberes som qa - ba - la. Før Mekka ble retningen muslimer skulle vende seg for å be, var Jerusalem den første qiblaen. Jerusalem er kalt på arabisk اولى القبلتين og transkribert som ulā l-qiblateyn. Utrykket betyr den første av to qiblaer.²⁴⁶

Salah

Utrykket صلاة transkribert som ṣalāt eller salāh, betyr den rituelle bønningen.²⁴⁷ Dette er det motsatte av uttrykket du'a', i den forstand at personen kaller ikke på noen, men ber til noen.²⁴⁸ Den rituelle bønningen er andre av islams fem søyler. Rotkonsonantene til صلاة er و - ل - ص transkribert som ṣ- l- w-. Verb formen er i form to og blir altså صلوا transkribert som ṣalu som betyr å be.²⁴⁹

Salatul jinaza

²⁴² A dictionary of modern Arabic, 3.utg., s.v. "خليفة".

²⁴³ The oxford history of islam», s.v. "Caliph/caliphate".

²⁴⁴ Schulz, Krahl& Reuschel, «Standard Arabic», 466.

²⁴⁵ A dictionary of modern Arabic, 3.utg., "قر".

²⁴⁶ A dictionary of modern arabic", 3.utg., "قبله".

²⁴⁷ A dictionary of modern Arabic, 3.utg. s.v., "صلوا".

²⁴⁸ Encyclopedia.com, s.v. "Du'a'", 06.04.2022 <https://www.encyclopedia.com/religion/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/dua>

²⁴⁹ A dictionary of modern Arabic, 3.utg. s.v., "صلوا".

Utrykket صلاة الجنائز transkriberes som ṣalāt-ul jināza og betyr begravelsesbønnen. Utrykket er sammensatt av to ordene ṣalāt og jināza. Vi kommer å se på det første nevnte ordet senere i kapittel 6. Grunnen til det kommer av uttrykkets relevans. Det vil si uttrykkets relevans er ikke kun begrenset til betydningen som er å finne i ordbøker etc., men det har også en religionshistorisk betydning. På grunnlag av det skal vi nå kun se på det siste nevnte ordet sammen. Rot konsonantene for ordet på arabisk kommer fra ج – ن – ز transkribert som j – n – z. Verbformen på arabisk er جنز transkribert som jannaza som vil si å begrave.²⁵⁰

Sharia

Utrykket har opphav fra det arabiske ordet الشريعة اسلامية vil si å gå til vanningsstedet.²⁵¹ Utrykket blir transkribert som al- šari‘a islamiyya. Rent idiomatisk er uttrykket oversatt som den islamske loven. Utrykket er et sammensatt ord. Al- šari‘ato har rotkonsonantene ش- ر- ع transkribert som š- r- ‘ain. I verb form er ordet شرع transkribert som šara‘a og betyr å gå. Vanligvis på norsk så uttales uttrykket som Sharia.

Sunna

Utrykket på arabisk er سنّه transkribert som sunna betyr praksis på grunnlag av vaner, tradisjonell prosedyre eller handling, normer som er sanksjonert av tradisjonen. Rot konsonantene س- ن og transkriberes s- n- . I bestemt form får uttrykket en -al artikkel. Når den bestemte artikkelen kobles blir uttrykket al-sunna som vil si profetens tradisjon som betyr det han sa, gjorde og ga sitt stilltiende samtykke til og som nå er blitt en etablert juridisk bindende presedens.²⁵² Kort fortalt profetens eksempler.²⁵³

Sūra

Utrykket sūra på arabisk er سورّه og betyr et kapittel i koranen. Rot konsonantene på arabisk er ر – و – س og transkriberes som sa – wa – ra. Verbet سور transkribert som sawara betyr å omringe med et rekkverk eller en vegg.²⁵⁴

Tajwid

Utrykket på arabisk er تجويد og betyr kunsten å resitere Koranen på i henhold til etablerte regler om uttale, diksjon og betoning. Altså korrekt uttale. Rot konsonantene på arabisk er ج – ا – د og

²⁵⁰ A dictionary of modern arabic, 3.utgave, s.v. "الجنائز".

²⁵¹ Schulz, Krahl& Reuschel, «Standard Arabic», 44.

A dictionary of modern Arabic, 3.utg., s.v., "شرع".

²⁵² A dictionary of modern arabic, 3.utg., "سنّه".

²⁵³ Roald, «Muslimer i nye samhallan»,63.

²⁵⁴ A dictionary of modern arabic" 3.utg. s.v., "سور".

transkribert som ja – ā – da. Verbet i form en på arabisk er جاد og blir transkribert som jāda og vil blant annet si å bli bedre.²⁵⁵

Wājib

Utrykket واجب transkribert som wājib vil bokstavelig talt si nødvendig og unngåelig. Flertallsformen for dette substantivet er واجِب transkribert som wajā'ib betyr plikt og ansvar. Utrykket stammer fra rotkonsonantene و - ج - ب transkribert som wa – ja – ba. Verbet وجب transkribert som wajaba vil si å være nødvendig, krav, obligatorisk.²⁵⁶ Utrykket wājib er en del av fiqh tradisjonen.

²⁵⁵ Schulz mfl., «Standard Arabic An elementary intermediate course», 473

²⁵⁶ A dictionary of modern arabic" 3.utg. s.v., "وجب".