

# *Fra kirkegård til gravplass* - begrepsliggjøring og praksis

En kvalitativ studie av det muslimske gravfeltet i Norge



Våren 2011

Masteroppgave i Kunst- og kulturvitenskap  
Institutt for Medie-, kultur- og samfunnsfag  
Det samfunnsvitenskaplige fakultet  
Universitetet i Stavanger

Anette Nesvold

UNIVERSITETET I STAVANGER

MASTEROPPGAVE I KUNST- OG KULTURVITENSKAP

SEMESTER: Høst 2010 og vår 2011

TITTEL PÅ MASTEROPPGAVE: Fra kirkegård til gravplass – begrepsliggjøring og praksis. En kvalitativ studie av det muslimske gravfeltet i Norge.

FORFATTER: Anette Nesvold

VEILEDER: Ragnhild Sjurseike

EMNEORD/STIKKORD: Gravplass, minnested, flerkulturelt, dar al-islam, ummah, muslimer, endring av praksis, hybridisering, tilpasning, offentlige rammer

SIDETALL: 108 sider (inkludert forside, litteraturliste og vedlegg)

STAVANGER: 11. juli 2011

## Sammendrag

Denne studien omhandler gravplassen som sted, og tar utgangspunkt i det flerreligiøse og flerkulturelle samfunnet. Som følge av den endrede befolkningsstrukturen i Norge er gravferdsforvaltningen i dag i en endringsprosess, og lovendringen som ble vedtatt i Stortinget 15. juni 2011 slår fast at det nå skal tilrettelegges for tros- og livssynsminoriteter. Ettersom det er muslimer og deres behov for særskilt tilpassede graver som i stor grad er årsaken til lovendringen, er det muslimer som er gruppen det studeres her også.

Med utgangspunkt i problemstillingen ”i hvilken grad kan man argumentere for gravplassen som et muslimsk minnested, og hvordan kommer dette til uttrykk i sosial og religiøs praksis?”, viser studien hvordan ulike muslimer bruker gravplassen i dagliglivet. Blant annet aspekter ved religiøs belønning, konflikter knyttet til i hvilket land graven skal være og ritualer i forbindelse med helligdager og høytider, er sentrale. Mye handler i stor grad om en tilpasning av praksis, muslimene i materialet viser at de manøvrerer seg innenfor de mulighetene og det rammeverket som legges. Noen ritualer endres nødvendigvis i møte med det norske samfunnet.

Ved hjelp av praksisen på gravplassen forsøkes det å vise hvordan dette stedet begrepsliggjøres av muslimer. Sentralt er vestlige begreper knyttet til kollektivt minne (Halbwachs 1992) og minnesteder (Eriksen 1999), sammen med de muslimske begrepene knyttet til sted, rom og fellesskap: dar al-islam, dar al-harb, dar al-suhl og ummah.

Arbeidet synliggjør videre at en kollektiv bevissthet knyttet til religionen og ummah, det muslimske fellesskapet, er til stede på gravplassen. På denne måten kan gravplassen fungere som et minnested for muslimene i datamaterialet. Samtidig vises det hvordan det vestlige begrepet minnested har et klart temporært innhold, og dermed ikke fanger opp alle nyansene i muslimenes bruk av og oppfatning av gravplassen. De muslimske stedsbegrepene er i større grad knyttet til romlighet og prosesser i nåtid. På den måten argumenteres det med at begrepene dar al-islam og ummah gir en mer fruktbar innfallsvinkel til forståelse av det muslimske gravfeltet.

”Når jeg dør, vil jeg ikke flyttes hit og dit. Jeg skal begravnes der jeg dør. Om jeg dør i Norge vil jeg begravnes i Norge, om jeg dør i Pakistan eller Saudi-Arabia for eksempel, vil jeg gjerne bli begravd der. Men hvis jeg for eksempel er i Sverige for å handle, og dør der, vil jeg slippe å bli gravlagt i Svinesund. Vi muslimer holder oss langt unna alt som heter svin. Da er det greit å ikke bli gravlagt et sted som heter Svinesund.”

”Shuaib”, muslimsk gravferdskonsulent

Migrapolis, 2. mars 2011

## Forord

Dette arbeidet summerer opp og trekker tråder fra faglige og personlige interesser de seinere årene. År med kultur- og samfunnsgeografistudier ved ulike læringsinstitusjoner avsluttes med denne masteroppgaven i kulturvitenskap ved Universitetet i Stavanger. Arbeidet med prosjektet har vært en lærerik og spennende prosess, som har åpnet opp øynene mine for nye sider ved samfunnet vårt. ”Det flerkulturelle Norge” og ”gravplasser” har vært en spesiell og altoppslukende kombinasjon som har kretset i hodet mitt i måneder. Det er godt å være ferdig, og det er fascinerende hvor mye det er mulig å lære og å erfare i løpet av ti måneder.

Først og fremst rettes en stor takk til mine mange informanter. Uten dere hadde det ikke blitt noe prosjekt. Takk også til Jan Opsal for nyttig informasjon og hjelp. Takk til Lise og til far for språkvask og korrektur, og til Hanne Siri og Elisabeth som har lest gjennom og kommentert deler av teksten. En stor takk går til min veileder Ragnhild Sjurseike: aldri har jeg gått ut fra kontoret ditt uten å ha blitt supermotivert til videre fortsettelse. Takk for støtte og oppmuntring når frustrasjonene var på sitt største, for konstruktive råd og innspill, og for å vise interesse for en student som ønsket å skrive om *gravplasser*...

Også takk til andre som har støttet, oppmuntret og hjulpet meg gjennom denne prosessen.

Prosjektet mitt omhandler personer og et tema som gjør at det er meldt til Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD), og i tråd med dette har mine informanter fått informasjonsskriv og samtykkeskjema i forkant.

Anette Nesvold

Stavanger, 11. juli 2011

## Innholdsfortegnelse

<b>Kapittel 1: Innledning .....</b>	<b>1</b>
Tidligere forskning.....	2
Problemstilling og forskningsspørsmål.....	3
Teoretisk og metodisk inngang .....	4
Kort om islam og muslimer som undersøkelsesobjekt .....	5
Tekstens struktur og oppbygging.....	6
<b>Kapittel 2: Teoretisk bakgrunn.....</b>	<b>8</b>
Å skape identitet i et flerkulturelt samfunn.....	8
Å assimilere, segregere og integrere .....	8
Multikulturalismen .....	9
Kulturer som møtes, blandes og endres: hybridiseringsteorier .....	10
En prosessuell stedsforståelse .....	12
Det kollektive minnet er knyttet til steder .....	13
Muslimske stedsbegreper: Dar al-islam og dar al-harb .....	14
Ummah: ”the best community given to mankind” .....	16
En ny begrepsliggjøring av dar al-islam og dar al-harb .....	16
Alternative ”hus” i muslimsk stedsforståelse .....	17
Diasporabegrepet som nyttig verktøy.....	19
<b>Kapittel 3: Metodisk inngang og metodiske refleksjoner.....</b>	<b>22</b>
Tilgang til feltet.....	23
Intervju som datainnsamlingsmetode.....	25
Informantene og ulike intervjusituasjoner.....	27
E-postintervjuet .....	29
Ansatte i gravferdssektoren .....	31
Bruk av sosiale medier og massemedier .....	32
Bruk av internettdebatter som kilde .....	32
Migrapolis .....	33
Observasjon av gravplasser.....	33

Anonymisering av datamaterialet .....	34
Personvern og anonymisering av debattanter i nettdiskusjoner .....	35
Personvern i Migrapolis .....	37
Reliabilitet og generaliserbarhet .....	37
<b>Kapittel 4: Empirisk bakgrunn .....</b>	<b>41</b>
Norsk rammeverk og vestlig gravplasspraksis .....	41
Gravplassen i et historisk perspektiv .....	41
Dagens offentlige rammeverk .....	42
Gravplassen som sørge- og minnested i den vestlige tradisjonen .....	44
Islam: gravferdspraksis og forestillinger knyttet til døden .....	45
Muslimsk gravferd i en vestlig kontekst .....	46
Døden og den religiøse belønningen .....	49
Åndelige aspekter ved gravplassbesøket .....	50
<b>Kapittel 5: Valg av gravsted og praksis på gravplassen .....</b>	<b>53</b>
Utfordringer knyttet til valg av gravsted .....	53
To eksempler på norsk-pakistanske graver i Norge .....	54
Hvem avgjør hvor graven skal være? .....	55
Valg av gravsted sett i lys av integrering og identitetsfølelse .....	58
Norsk-tyrkeres bånd til Tyrkia .....	59
Ulike generasjoners syn på det å gravlegges i Norge .....	60
Bruk av gravplassen .....	63
Kjønnsperspektivet: muslimske kvinner på gravplassen .....	63
Beretninger om besøk på gravplassen .....	64
Praksis på gravplassen om vinteren .....	66
Pynting og vedlikehold av graven .....	70
Hvor ofte besøkes graven? .....	72
Når besøkes gravplassen? .....	73
Besøk på gravplassen i forbindelse med høytidene .....	75

Kapittel 6: Gravplassen som sted .....	77
Dar al-islam og gravstedet .....	77
Dar al-islam som en mental og sosial konstruksjon .....	81
Ummah skaper stedet .....	82
Mentale og fysiske aspekter ved gravstedet .....	82
Gravplassen som et hellig sted? .....	83
Et hybridisert rom.....	84
Tilknytning og tilhørighet til Norge .....	86
Gravplassen som minnested? .....	88
Kapittel 7: Konklusjon .....	91
Litteraturliste .....	94
Fotoliste.....	98
Vedlegg.....	99
Vedlegg 1: Informasjonsskriv med samtykkeerklæring .....	99
Vedlegg 2: Intervjuguiden.....	100



# Kapittel 1: Innledning

Gravplassen som sted er tema for dette arbeidet. Gravplassen er et sted som før eller seinere angår oss alle, ettersom *Lov om kirkegårder, kremasjon og gravferd* (Gravferdsloven 1996) ikke tillater gravlegging andre steder i Norge enn nettopp på de offentlige gravplassene.<sup>1</sup> Rammene som legges rundt gravplassen gjør samtidig at dette stedet skiller seg fra andre, offentlige rom. Det finnes få offentlige steder og rom der handlinger og praksis er regulert i samme grad og er underlagt et tilsvarende lovverk. Det norske lovverket er tilpasset et samfunn som i stor grad har hatt en homogen bakgrunn og praksis knyttet til gravplass og gravlegging: en kristen protestantisk tro. Samtidig krysser mennesker i vår tid landegrensene i større grad enn før, og europeiske land har i dag innbyggere med bakgrunn fra flere ulike religioner, nasjoner og kulturer. Også Norge har de siste 40-50 årene blitt flerkulturelt på en *ny* måte. Minoritetsgrupper i Norge er ikke noe nytt, men tilflytting fra andre land har gjort at Norge i dag er et religiøst og kulturelt sammensatt samfunn i langt større grad enn tidligere (Hylland Eriksen 2001). Det flerkulturelle Norge var tidligere mer geografisk oppdelt. De samiske og de kvenske minoritetene hadde sine områder i nord, og var i stor grad atskilt fra den etnisk norske majoriteten. De nye minoritetsgruppene bor i dag over hele landet, og denne nye befolkningssammensetningen gjør at skikkene rundt gravferd og bruk av gravplassene nå har blitt mer mangfoldige. Ulike kulturer og religioner har ulike tradisjoner både for hvordan selve begravelsen og behandlingen av de døde skal foregå, og kanskje også hvilken betydning gravplassen har etter at den døde er gravlagt. Dette gjør gravplassen interessant å utforske. Hva skjer når ulike mennesker skal praktisere sine ritualer og tradisjoner på gravplassen i møte med et felles rammeverk? Hva kan slike forskjeller bety for forståelsen av selve gravplassen som sted?

Gravlegging i en flerreligiøs og flerkulturell kontekst er ikke noe nytt tema i forskningslitteraturen. Allerede på 1950-tallet viste for eksempel antropologen Clifford Geertz (se blant annet Geertz 1993:142-169) hvordan blandingen av hinduisme, islam og tradisjonell animisme på Java kunne skape utfordringer og frustrasjoner i forbindelse med gravferden. I en vestlig kontekst finnes det noen få studier av innvandreres ritualer knyttet til døden og begravelser og hvordan de endres i møtet med Vesten (Jonker 1996 og 1997, Dessing 2001 og Døving 2005), men det er lite fokus på gravplassen som sted, et sted hvor

---

<sup>1</sup> Det er mulig å søke fylkesmannen om askespredning. Trossamfunn har også lov å etablere egne gravplasser, men de må da bekoste dette selv. (Gravferdsloven 1996)

minoriteter og majoriteter møtes. Tidligere forskning har i stor grad hatt fokus på muslimske minoriteter, og denne gruppen har også jeg valgt for min studie. Referansene i dette arbeidet vil derfor i stor grad knytte seg nettopp til muslimer og deres praksis, og ikke til andre religioner eller livssynsminoriteter.

Av medlemmer i trossamfunn utenfor Den norske kirke utgjør den muslimske befolkningen i Norge per 1. januar 2010 ca. tjueto prosent, og de danner dermed den største ikke-kristne, religiøse minoriteten her i landet (SSB 2010). Muslimene har egne skikker og ritualer rundt gravferden, og gravene skal være tilrettelagt på en spesiell måte.<sup>2</sup> Som følge av den nye befolkningssammensetningen og utfordringene dette skaper i forbindelse med gravlegging, sendte Fornyings-, administrasjons- og kirkedepartementet (FAD) i juni 2010 ut *Forslag til endringer i gravferdsloven og kirke-loven* på høring. Det er i hovedsak hensyn til den muslimske minoriteten som benyttes som argument og eksempel på at det er behov for å endre og tilpasse gravferdsloven. Blant annet er Islamsk Råd Norge<sup>3</sup> den eneste ikke-kristne tros- og livssynsminoriteten som står oppført på listen over høringsinstanser (FAD 2010c). Det er *likebehandlingshensyn* som er hovedargumentet når ulike tros- og livssynsminoriteters behov ved gravferd nå skal ivaretas (Prop. 81 L. 2010-2011, § 23).

Endringene i befolkningssammensetningen med et større religiøst og kulturelt mangfold, og de politiske prosessene i feltet viser at minoritetenes forhold til gravlegging og gravplass i Norge er et aktuelt tema.

## Tidligere forskning

Gravplassen som forskningsfelt kan ha mange ulike tilnærminger. Flere har sett på gravplassen som kulturminne (se for eksempel Klingberg, Sørmoen og Wefald 2005), gravminnenes symboler og utforming i lys av religiøs endring har vært undersøkt (Fekjan 2008), og *Fremtidens kirkegård i et flerfunksjonelt perspektiv* har blitt satt på dagsorden (Bruun-Olsen Cegla 2008).

Tettere opp til mitt tema om gravplassen og det flerreligiøse finnes det noen forskningsbidrag som omhandler muslimer og deres gravferdspraksis i en vestlig kontekst. Den franske forskeren Agathe Petit har gjort en studie av fransk-senegalesere og deres valg av gravsted (i Døving 2005:220). Tyske Gerdien Jonker (1996, 1997) har blant annet tatt for seg tyrkere og hvordan de skaper nye gravferdsskikker i Tyskland. I Sverige har Eva Reimers (1999) sett på hvordan ritualer knyttet til døden brukes for å konstruere og rekonstruere etnisk og kulturell identitet. Nathal Dessing (2001) har gjort en studie av muslimske

---

<sup>2</sup> En gjennomgang av en muslimsk gravferd i Vesten blir presentert i kapittel fire.

<sup>3</sup> Islamsk Råd Norge er muslimenes paraplyorganisasjon i Norge

overgangsritualer i Nederland, hvor også gravferdsritualer er inkludert. I Norge finner vi Cora Alexa Døvings doktoravhandling fra 2005 med tittelen *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonsstudie*, som tar for seg selve ritualene rundt gravferden.

Disse studiene understreker at de fleste muslimene i Vesten er blitt gravlagt i opprinnelseslandet. Tallene Døving (2005:2) presenterer fra den norsk-pakistanske konteksten, er at rundt åtti prosent av de døde har blitt sendt tilbake til Pakistan. Tilsvarende tall finner også Jonker i Tyskland (1997:190). Dessing (2001:141) og Døving (2005:3) antar derimot at det vil bli flere og flere muslimer som ønsker å gravlegges i Vesten i de kommende generasjonene.

Døvings arbeid diskuterer norsk-pakistanske begravelsesritualer i Oslo, og hvordan disse ritualene endres i møte med det norske samfunnet (Døving 2005). Hun diskuterer også valg av gravsted, og foreslår hvordan gravferdspraksis og valg av gravsted kan være et metonym på integrering. Med dette mener Døving at ønsket om å gravlegges i Oslo er et tegn på at norsk-pakistanerne er i ferd med å integreres i samfunnet. Hun hevder også at ”gravene [norsk-pakistanske graver i Norge] markerer et permanent sted for de døde og blir dermed et minnelandskap” (Døving 2005:205). Her ser hun på minnelandskapet som en kombinasjon av et fysisk og et mentalt sted, hvor disse to aspektene ved gravplassen er en forutsetning for at det kan knyttes ulike mentale forestillinger og tanker til det.

## Problemstilling og forskningsspørsmål

Tall fra Oslo kommune (2010) viser at fra 2008 til 2009 økte antall muslimer som ble gravlagt i Oslo med førti prosent. Det *har* altså blitt flere muslimer som ligger gravlagt i norsk jord, akkurat som Døving (2005) antok. Det skal nå lovfestes at muslimer skal få tilgang på en fri grav tilpasset religionens forskrifter (Prop. 81 L 2010-2011), og på denne måten anerkjennes at selve stedet hvor gravleggingen foregår er av betydning.

Dersom gravplassen som sted hvor gravlegging foregår virkelig er av betydning, er det interessant å finne ut av hva som skaper denne betydningen for muslimer. Hva skjer på gravplassen som gjør at den skiller seg fra andre steder, og som gjør at det nå lovfestes at muslimer skal få tilgang på tilpassede gravsteder? Jeg antar at den *sosioreligiøse hverdagspraksisen* er et sentralt stikkord. Gravplassen befinner seg i dette skjæringspunktet: På den ene siden har vi religiøse forestillinger og de store spørsmålene knyttet til livet og døden. Disse religiøse forestillingene er kollektive, og de manifesterer seg som ritualer og skikker som deles av muslimer verden over. På den andre siden finner vi individuelle og personlige, gjerne private, følelser og handlinger knyttet til sorg. Den sørgende bestemmer for

eksempel selv hvor ofte hun eller han besøker gravplassen, og praktiske forhold kan være avgjørende her. De kollektive og religiøse rammene som legges rundt den muslimske praksisen på gravfeltet i Norge, og individets manøvrering innenfor disse rammene er sentrale elementer jeg ønsker å studere nærmere for å forstå gravplassen som sted. I lys av lovendringen knyttet til gravferd, og som følge av at stadig flere muslimer gravlegges i Norge, vil jeg argumentere for at gravplassen kan sees på som noe mer enn bare åstedet for selve gravplasspraksisen og ritualene knyttet til gravleggingen.

På denne bakgrunn utledes følgende problemstilling: *I hvilken grad kan man argumentere for gravplassen som et muslimsk minnsted, og hvordan kommer dette til uttrykk i sosial og religiøs praksis?*

## Teoretisk og metodisk inngang

Knyttet til Døvings påstand om den muslimske gravplassen som et minnelandskap vil jeg se på folkloristen Anne Eriksen (1999) sin bruk av begrepet ”minnsted”. Fokuset hennes er nettopp på det fysiske stedet i den mentale og kollektive bevisstheten, og Eriksen baserer seg på den franske sosiologen Maurice Halbwachs (1992)<sup>4</sup> sine teorier om det kollektive minnet. Individet i et samfunn er også medlemmer av et kollektiv,<sup>5</sup> og Eriksen viser hvordan det naturlige stedet å manifestere den kollektive bevisstheten på, er der hvor det har foregått en historisk handling som deles av kollektivet. Innvandrede muslimer i Norge har få fysiske steder de kan knytte sin historie til. Ved siden av moskeen og enkelte bydeler blir det kanskje nettopp gravplassen som får en slik rolle. Kan de muslimske gravplassene i Norge fungere som et minnsted i Eriksens forstand for muslimer med innvandrerbakgrunn?

En kilde til forståelse av steders kulturelle betydning er å analysere hvordan rom begrepsfestes. Som allerede nevnt er ”minnsted” et begrep som understreker steders romlige og temporære betydning. Tradisjonelle, muslimske stedsbegreper er for eksempel ummah, dar al-islam og dar al-harb. For å kunne utvide mulige tolkninger av gravplassen som sted i muslimsk kontekst, vil muslimenes egne begreper brukes som en epistemologisk inngang til å forstå betydningen av rom, sted og fellesskap. Samtidig utgjør forskningen på muslimenes begrep og produksjon av steder også en betydelig del av det teoretiske grunnlaget mitt.

For å studere gravplassen som sted for muslimer er det behov for å studere rammene *og* praksis, altså hvordan rammeverket tolkes og brukes. Ulike offentlige dokumenter knyttet

---

<sup>4</sup> Halbwachs skreiv *Les cadres sociaux de la mémoire* i mellomkrigstiden. I hovedsak har jeg brukt en redigert og oversatt utgave fra 1992. Kapittel fire er derimot ikke inkludert i denne utgaven, så jeg brukte der en oversettelse fra 1950.

<sup>5</sup> Individet er medlem av flere kollektiv, i denne sammenheng er særlig det religiøse, kulturelle og eventuelt nasjonale kollektivet sentralt.

til den norske gravferdsforvaltningen danner et bakteppe for å forstå rammene for praksis i Norge. Mine hovedkilder er muslimske informanter med ulik kulturell bakgrunn, et tv-program og et sosialt medium, nærmere bestemt et diskusjonsforum på en muslimsk internettside. Dette blir nærmere redegjort for i kapittel tre.

## Kort om islam og muslimer som undersøkelsesobjekt

Islam er en av verdens største religioner, og muslimer er bosatt på alle verdens kontinenter. Selv om det finnes ulike retninger innenfor islam er de alle representanter for samme religion, og det er denne religionen som brukes som utgangspunkt i det offentlige rammeverket i Norge, på ulike nettsider og i store deler av litteraturen (se for eksempel Hossain og Siddique 2008, Ross 2001). I det følgende skal jeg se nærmere på islam og muslimer, og redegjøre for hvorfor jeg mener jeg kan bruke ”muslimer” som undersøkelsesobjekt, som en gruppebetegnelse.

Muslimene tror at verden er skapt av Allah,<sup>6</sup> og at den derfor tilhører ham (Opsal 2005:27). Dermed er også menneskenes fullstendige lydighet til ham en sentral forestilling i religionen. En muslims liv sentreres rundt de fem søylene.<sup>7</sup> Dette er fem levereregler eller plikter som Allah har gitt (Opsal 2005:57), og å gjennomføre disse pliktene er viktigere enn teoretisk kunnskap om islam. I følge islamsk lære er Muhammad islams siste profet og han som brakte Koranen, muslimenes hellige bok, til jorda (Opsal 2005:98). Koranen er tradisjonelt sett på som ”en evig og uskapt bok” (Opsal 2005:129), en bok Allah står bak. Ulike hadithsamlinger forteller om Muhammads liv og virke, og hans syn på ulike deler av Koranen. Ingen annen enn Muhammad har lov å tolke Koranen, og derfor er hadithsamlingene svært viktige for muslimene for å få kunnskap om hvordan religionen sier de skal leve.

Sunni- og sjiaislam er religionens to hovedretninger<sup>8</sup> med utgangspunkt i ulike lovtradisjoner. En slik ”skole” har sin opprinnelse i islams tidlige tid, da det samlet seg grupperinger rundt ulike tolkninger av loven og hvem som skulle etterfølge Muhammad som muslimenes leder (Vogt 1993:128). I dag er det fire lovskoler innenfor sunniislam,<sup>9</sup> mens sjiaislam har én.<sup>10</sup> De ulike lovskolene følger stort sett geografiske avgrensninger (Vogt

---

<sup>6</sup> Allah betyr Gud. Jeg har valgt ikke å oversette begrepet, fordi jeg ikke ønsker å skape noen unødvendig forvirring i forhold til de kristnes Gud.

<sup>7</sup> De fem søylene er: Troserklæringen, de fem daglige bønnene, velferdsbidraget som skal gå til sosiale formål, den årlige fasten i ramadan og pilegrimsreisen til Mekka.

<sup>8</sup> Kari Vogt (2008:10) antar den prosentvise andelen i Norge ligger på ca. 20 prosent shia- og ca. 80 prosent sunnimuslimer.

<sup>9</sup> Shafi-, maliki-, hanafi- og hanbaliskolene (Vogt 1993:129)

<sup>10</sup> Jafariskolen (Vogt 2005:188)

2005:89). I tillegg til de ulike retningene og lovskolene skaper også kulturelle skikker, språk og nasjonal tilhørighet ulik praksis.

Muslimene som bor i Norge kommer fra ulike land, og har ulike kulturelle tradisjoner som kan være vanskelige å skille fra de religiøse skikkene.<sup>11</sup> Jeg ønsker å bruke muslimer fra ulike land, og se på fellestrekk og ulikheter knyttet til bruken av gravplassen.

Gravferdsritualer og praksis på gravplassen antas å være sterkt knyttet til selve religionen, på samme måte som mange av gravferdsskikkene i Norge er knyttet til kristendommen. Kanskje finnes det derfor ikke store forskjeller fra hvordan en muslim med opprinnelse fra Tyrkia og en fra Pakistan bruker gravplassen.

Det er i tillegg viktig å poengtere at begrepet ”muslim” brukes både om svært religiøse mennesker, og om mennesker som kulturelt sett tilhører den muslimske delen av verden, men som ikke er praktiserende muslimer (se for eksempel Vogt 1993:45). Peter Mandaville (2001:56) presiserer hvordan islam er ”a religion, a history, a community, a culture, an “exotic” object and a complete political programme”. I lys av dette er det ikke tilstrekkelig bare å se på de religiøse sidene av muslimsk praksis, noe som også har vært viktig i mine samtaler med informantene.

## Tekstens struktur og oppbygging

Kapittel to gir en gjennomgang av litteratur og teoretisk bakgrunn. Innledningsvis har jeg noen perspektiver på det flerkulturelle samfunnet, og her er det Thomas Hylland Eriksen (2001), Døving (2005, 2009) og Katrine Fangen (2008) som står for de viktigste bidragene. Del to i teorikapittelet dreier seg om sted og stedsbegreper. Jeg viser hvordan Halbwachs (1950) og Eriksen (1999) knytter det kollektive minnet til steder. Presentasjon og diskusjon av begreper rundt muslimsk praksis knyttet til rom, sted og fellesskap er også sentralt. Disse begrepene er hentet fra litteratur og oppslagsverk om islam, og er avgjørende for diskusjonene om gravplassen som sted og for å forstå informantenes utsagn.

I kapittel tre presenterer jeg metodiske valg og metoderefleksjoner. Dette kapitlet er noe utvidet, fordi jeg har støtt på en rekke metodiske utfordringer i arbeidet mitt. Jeg vektlegger særlig utfordringer knyttet til tilgang til feltet, i tillegg til etiske refleksjoner angående anonymisering av datamaterialet.

Kapittel fire, fem og seks utgjør hoveddelen av arbeidet, og inneholder presentasjoner av det empiriske materialet samt diskusjoner. Kapittel fire åpner med en kort gjennomgang av

---

<sup>11</sup> Noen muslimer er også etnisk norske konvertitter, men disse er ikke i fokus i mitt prosjekt. Jeg har kun interessert meg for muslimer med en annen etnisk og kulturell bakgrunn enn de etnisk norske. Målet mitt har ikke vært å undersøke muslimer, men å undersøke gravplassen som det flerkulturelle møtestedet.

det offentlige rammeverket som ligger til grunn for gravferdsforvaltningen. Deretter presenterer jeg islams syn på døden og religiøs praksis knyttet til gravplassen. Kildene er informantenes fortellinger om religion, og relevant litteratur om islam. I kapittel fem ser jeg på informantenes refleksjoner med hensyn til hvilket land gravstedet bør være i, og dette knyttes til tanker rundt integrering og tilhørighet. Siste halvdel av kapittelet handler om mine informanternes bruk av og praksis på gravplassen. Aspekter som hvor ofte graven besøkes og hvilke dager dette gjøres på, er hovedtemaer. I kapittel seks knytter jeg funnene mine sammen i en analyse over bruk og praksis på gravplassen. Jeg forsøker her å vise hvordan gravplassen kan begrepsliggjøres ved hjelp av de teoretiske bidragene i kapittel to.

Til sist kommer det noen oppsummerende og konkluderende betraktninger i kapittel sju.

## Kapittel 2: Teoretisk bakgrunn

Med bakgrunn i problemstillingen min om hvorvidt gravplassen kan sees på som et muslimsk minnested og hvordan dette kommer til uttrykk i sosial og religiøs praksis, presenterer jeg i dette kapitlet teoretiske bidrag som kan belyse dette. Først skal jeg ta for meg dagens flerkulturelle samfunn, og aspekter knyttet til integrering, identitetsforståelse og hybridisering. Deretter skal jeg se nærmere på stedsteori. Minnesteder og kollektive minner er sentralt, i tillegg til de muslimske stedsbegrepene knyttet til sted, rom og fellesskap. Dette har fått forholdsvis mye plass, siden muslimske steds- og fellesskapsbegreper er viktige epistemologiske verktøy når jeg videre i arbeidet skal se på begrepsliggjøringen av gravplassen. Mot slutten kommer en avklaring av begrepet diaspora, samt en presentasjon av sentrale trekk fra Døving (2005) sine viktigste funn og konklusjoner.

Elgvin (2007:7-10) argumenterer for hvordan ulike innfallsvinkler skaper en form for triangulering.<sup>12</sup> Målet er at de ulike innfallsvinklene sammen skal skape en fyldigere forståelse av det sosiale fenomenet. For å få en bred innsikt i gravplassen som sted for muslimer, har jeg derfor kombinert ulike teoretiske innfallsvinkler for å belyse samme empiriske materiale. Dette har vært nyttig i arbeidet mitt, fordi gravplassen er et felt som knytter sammen ulike disipliner og fagfelt.

### Å skape identitet i et flerkulturelt samfunn

For ti år siden redigerte Thomas Hylland Eriksen en samling tekster med tittelen *Flerkulturell forståelse* (Hylland Eriksen 2001). Allerede da var bevisstheten rundt det norske, flerkulturelle samfunnet stor, og aktualiteten har ikke blitt mindre siden. Hylland Eriksen (2001:24) argumenterer med at i dag er man nødt til å tolerere hverandre i større grad enn tidligere. Ulike minoritetsgrupper går på samme skoler, deler arbeidsplass, tv-sendinger og sykehus med den etnisk norske majoriteten. Der man tidligere kunne leve nærmest side ved side uten å omgås hverandre, er man i dagens moderne samfunn nødt til å samhandle for å være velfungerende.

### Å assimilere, segregere og integrere

Det finnes ulike løsninger på hvordan man skal håndtere de ulike minoritetene i et majoritetssamfunn, hvordan samhandlingen skal finne sted. Hylland Eriksen (2001:26) presenterer fire løsninger, hvor det første er *fysisk utryddelse*. Paralleller til folkemord er overtydelige. Stater kan også forsøke å *segregere* minoritetene. Det betyr å holde dem adskilt

---

<sup>12</sup> Om triangulering av metodiske innganger, se kapittel tre.



ved tvang eller maktbruk, i gettoer eller reservater. Et eksempel her er indianere i Nord-Amerika som har blitt tildelt nøye oppmålte landområder.

For det tredje kan stater forsøke å *assimilere* minoritetene. Døving (2009:9) beskriver det som ”å smelte sammen” befolkningsgruppene, og det er minoritetenes kultur som skal gjøres lik majoritetens. Tanken er at et felles verdigrunnlag; felles kulturtrekk og felles religion skaper samhørighet. Hylland Eriksen (2001) peker på hvordan dette var vanlig strategi i Nord-Norge under fornuftspolitikken i samiske områder. Dette har også vært en mye benyttet strategi i andre stater som har en urbefolkning. I dag anses assimileringen som problematisk også i forhold til at selv en majoritetsbefolkning ikke deler alle verdier, tankesett og holdninger – det finnes ikke én eksplisitt *norsk* kultur (Døving 2009:9). Og hva skal da minoritetsbefolkningen assimileres inn i?

En mellomløsning, og en siste strategi, er *integrasjon*. Denne løsningen dukket opp på 1970-tallet, som en følge av nye innvandrergupper i Norge (Døving 2005). Integrering skulle gi minoritetene anledning til å delta som ”fullverdige samfunnsmedlemmer uten å tvinges til fullstendig assimilasjon” (Hylland Eriksen 2001:26). Nye, radikale strømninger på denne tida satte fokus på kulturelle røtter, identitet og etnisitet, og dette var verdier som skulle bevares. Hylland Eriksen (2001) peker på at denne strategien skal gi minoritetene nøyaktig samme behandling som majoritetsbefolkningen. Likebehandling er et ideal.

### Multikulturalismen

Multikulturalismen er den strategien som ligger nærmest opp til integrasjon. I følge Døving (2009) innebærer multikulturalismen en rekke tiltak som skal bevare minoritetenes kulturelle særegenheter; eksempelvis morsmålsundervisning, fritak fra likestillingslover i trossamfunn og mulighet for å bære hijab i skole- og jobbsammenheng. Målet er at minoritetene skal oppleve en anerkjennelse i forhold til sin etniske tilhørighet, samtidig som det legges til rette for at de skal føle tilhørighet til sin nye nasjon (Døving 2009:44). Et integrert fellesskap er målet, og bevaring av forskjeller er strategien. På samme måte som majoriteten skal strekke seg for å imøtekomme og legge til rette for å ivareta minoritetenes kulturelle særtrekk gjennom gruppebaserte rettigheter, må også minoritetene strebe etter å integrere seg og leve i henhold til sitt nye lands politiske kultur (Døving 2009:45). Man skiller altså mellom politisk og ”offentlig” kultur på den ene siden, som alle innbyggerne i nasjonen må dele, og kulturelle tradisjoner, verdier og holdninger som ikke nødvendigvis må deles av hele befolkningen.

Multikulturalisme er en strategi som var svært populær fram til på åttitallet (Døving 2009:10), men i dag har strategien blitt utsatt for kritikk. Fører gruppebaserte rettigheter til en

integrering eller en segregering? Forfatteren og samfunnsdebattanten Ayaan Hirsi Ali (2007, 2010) hevder at grupper nettopp blir mer segregerte som følge av multikulturalismen, fordi de kulturelle forskjellene tydeliggjøres. Hirsi Ali argumenterer sterkt for hvordan et vestlig samfunn som legger til rette for at muslimer skal kunne følge sine egne skikker, fører til tydeligere skille mellom minoritetene og majoriteten.

#### Kulturer som møtes, blandes og endres: hybridiseringsteorier

I følge Døving (2009:53) har multikulturalismen havnet i en klemme i forhold til nyere kultur- og religionsforskning. Den fokuserer på individer og individorienterte rettigheter framfor et statisk og kollektivt kultursyn. Det hevdes at multikulturalismen fordrer en *essensialisering* av kulturen. En essensalistisk kulturforståelse samler tradisjonelle forestillinger og verdier om en kultur, og gjør dette til strenge rammer et individ tilhørende denne kulturen kan manøvrere innenfor (Døving 2009:14). I dag tar de fleste kultur- og religionsforskere avstand fra denne essensialiseringen av kulturen (se for eksempel Gupta og Ferguson 2001 og Børtnes m.fl. 2003). Som en motsats fremmes i dag en prosessuell eller en konstruktivistisk kulturforståelse. Dette innebærer at kultur ikke er statisk, men i stadig forandring, påvirket av ytre impulser og indre press.

Døving (2005, 2009) hevder at noen ganger kan en essensiell kulturforståelse være nødvendig, blant annet når samfunnsinstitusjoner skal tilrettelegge sitt tilbud for minoriteter i et flerkulturelt samfunn. Hun gir et eksempel fra den rituelle vaskingen muslimer har av sine døde. Flere muslimer mente at mulighetene til vask var for dårlige på Ullevål sykehus, og de ønsket bedre vaskefasiliteter. De fikk dermed tilrettelagt et mer funksjonelt vaskerom på sykehuset. Den rituelle likvasken er derimot ikke noe absolutt alle muslimer følger slavisk, for eksempel foretar ikke bosniske muslimer denne vasken (Døving 2005:132). Men uten en essensialisering av kulturen på dette punktet hadde det ikke blitt noe vaskerom, og dermed hadde en svært viktig del av muslimenes ritualer rundt dødsfall og gravferd fortsatt vært vanskelig å gjennomføre i Oslo. En essensiell forståelse av islam gir med andre ord potensial for integrasjon på et nytt plan, fordi enkelte sider ved integreringsprosessen krever at islam *er* noe, at det finnes noen rammer rundt religionen som kan fungere som en mal.

En essensiell forståelse av fenomener kan i tillegg også være nyttig verktøy fordi den legger noen rammer for hvordan vi kan tolke og forstå ulike kategorier og det handlingsrommet menneskene har. Arbeidet mitt bærer preg av nettopp dette: på den ene siden bruker jeg kategorien ”muslimer” og ser på deres forhold til gravplassen, samtidig som

jeg på den andre siden ser på hvordan begrepsliggjøring og bruk av gravplassen varierer og endrer seg.

Distinksjonen ”roots and routes” oversettes med røtter og føtter på norsk (Hylland Eriksen i Fangen 2008:127). Røtter representerer den essensialistiske vektleggingen av egen kultur, hvor ens egen opprinnelse avgjør ens identitet. Føtter, derimot, står for en identitet som blir til underveis, en konstruktivistisk forståelse av identitet. Man *har* ikke en identitet, men man velger og former ens egen forståelse av hvem man er, i sosial samhandling med andre.

Seinere forskning tyder på at religion får stadig sterkere betydning for identitetsbygging, mens kulturelle trekk mister relevans (Døving 2005:33, Mandaville 2001:122). Særlig unge muslimer i Vesten opplever islam som et fellestrekk seg imellom, og forsøker å tone ned de kulturelle forskjellene. Fangen (2008:140) bruker begrepet ”hybrid identitet”. Dette innebærer at man aktivt og kreativt forhandler og reforhandler sin egen identitet og kultur.

Islam endres når religionen ”reiser” eller forflytter seg fra en kontekst til en annen (Mandaville 2001). Dette skjer fordi møtet med Vesten signaliserer et brudd med den gamle tilværelsen, og statusen som minoritet gjør at man blir mer bevisst sin egen religion (Mandaville 2001:115). Muslimer søker dermed bedre å forstå religionen sin, og i denne kritiske tenkningen rundt islam oppstår noe nytt.

Hybridiseringsteorier som dette har blitt vanlig i dagens kulturforskning, kanskje særlig innenfor postkolonialistisk teori. Sentrale teoretikere er for eksempel Homi Bhabha (1994) og Floya Anthias (2001). Jeg går ikke noe nærmere inn på hybridiseringsdebatten, men jeg ønsker allikevel å understreke og foreslå hybriditet som et nyttig begrep som betegner endringen som skjer i en kultur eller en religion i møtet med andre kulturer og systemer: ”(...) hybridity as a form of encounter, a coming together of disparate cultural forms into a new fusion or *mélange*” (Mandaville 2001:92). En kritikk av hybridiseringsteorien finnes hos Friedman og Gullestad (i Hidle 2004:25-26). De peker på at hybridteorier nettopp forutsetter at det er flere statiske kulturer som mikses, og vi er tilbake i essensialiserte former for kultur. Friedman mener dermed at mennesker og kulturer ikke har en hybrid karakter. Vi tilpasser oss og endrer oss uten å mikse gamle, faste oppfatninger om kulturer. Jeg synes kritikken er relevant, og jeg viser seinere i teksten hvordan jeg støter på samme problemstillinger i mitt eget materiale.

Kan mennesker i et flerkulturelt samfunn ha en vi-følelse? Er det i det hele tatt mulig å skape en felles identitet og en felles tilhørighet med mennesker som kommer fra ulike etniske og

nasjonale grupper – og med ulik kulturell bakgrunn? ”For innvandrere er det oftest ikke et poeng å se seg selv som norsk, men snarere å begynne å føle seg hjemme i Norge” (Fangen 2008:142). Fangen mener at mange innvandrere oppfatter integreringsdebatten i Norge som argumentasjon for at de skal bli nordmenn og forkaste sine egne kulturelle holdninger og verdier, altså en assimilering. De unge norsk-somaliene Fangen intervjuet er derimot opptatt av at de tilhører ulike kulturer, og de setter pris på disse ulike sidene ved seg selv og sin identitet. For noen er det aktuelt å framheve sin somaliske identitet, for andre sin norske, og for atter andre igjen er den muslimske identiteten viktigst. Felles for dem er uansett at de aktivt forhandler fram disse posisjonene på egenhånd, ut fra hva som gir mening for dem selv.

### En prosessuell stedsforståelse

At steder lenge har opptatt sosiologer, geografer og antropologer, viser Cresswell (2004) og Berg og Dale (2004) gjennom sine gjennomganger av ulike stedstilnærminger. Et fruktbart utgangspunkt for tenkning rundt sted kan være Agnews tre dimensjoner ved sted: *location*, *locale* og *sense of place* (Agnew i Berg og Dale 2004:41). *Location* representerer den geografiske settingen og de fysiske karakteristikken ved stedet. Med begrepet *locale* menes at stedet er åsted for ulike sosiale relasjoner. Stedet er en viktig møteplass, og her finner den sosiale praksisen sted. Til sist presenterer Agnew begrepet *sense of place*. Her er det subjektive tolkninger av stedet som er viktig. Disse tre aspektene ved stedet gir en forståelse av hvordan stedet er en kompleks og meningsfull kategori, og hvordan stedet kan analyseres og tolkes på ulike måter.

I forrige avsnitt gjorde jeg rede for begrepet hybrid identitet. Dette henger ofte sammen med at identiteten knyttes til ulike fysiske steder, ulike locations. Stedet muslimene bor på, der identitetsprosessen fysisk finner sted, er altså ikke uten betydning. Det er med på å forme menneskenes identitet (Berg og Dale 2004:50). Samtidig er også stedets identitet formet av mennesker, sosial praksis, stedsmyter og sosiale representasjoner.

Geografen Doreen Massey (1994) kritiserer den tidligere essensialistiske forståelsen av stedet, og peker på hvordan steder også er prosesser. Hun ser på hvordan steder påvirker og påvirkes av mennesker. Massey (1994:154,171) foreslår hvert sted som en ”møteplass”, som består av ulike sosiale relasjoner som gjerne er knyttet sammen på tvers av fysisk rom. Det globale aspektet er med andre ord vesentlig hos Massey, og gjør at steder er i konstant endring, at de verken er statiske eller stabile. Et hvert sted og dets identitet er bygget opp rundt impulser fra og interaksjon med andre steder (Massey 1994:169).

## Det kollektive minnet er knyttet til steder

Den franske sosiologen Maurice Halbwachs har vært avgjørende for dagens forskning og tenkning rundt kollektiv erindring. I følge Halbwachs (1992:53) er det ikke individer alene som erindrer eller minnes, men det er individer som medlemmer av et kollektiv eller en gruppe. Mennesker innenfor et kollektiv har felles erfaringer og en felles historie som gjør at de skiller seg fra andre kollektiver. Eriksen (1999:86) er inspirert av Halbwachs, og poengterer at det ofte er selve kollektivet som er med på å fremkalle minner. Ikke minst kan de ulike kollektivene hjelpe til med å forsterke ulike minner. Religiøse grupper er et sentralt eksempel her, fordi en religion er bygget på historiske hendelser. Erindringen om disse hendelsene og erfaringene dette gir, er sentrale deler av religionens kollektive minne.

En hver erindring og et hvert minne er knyttet til et fysisk rom eller sted (Halbwachs 1950:6). Det romlige påvirker mennesker, og rom og sted blir på samme måte påvirket av menneskene (Halbwachs 1950:1). Halbwachs går til og med så langt som til å hevde at det romlige aspektet er en nødvendig del av i det hele tatt klare å minnes noe (Halbwachs 1950:15). Det er ikke en gang nødvendig å være fysisk til stede. Selve tanken på at stedet finnes er nok for å erindre og minnes.

Selv religiøse grupper defineres romlig (Halbwachs 1950:5). Islam er riktignok en transnasjonal religion, men også muslimer har i de fleste tilfeller et kollektiv som er lokalt og romlig forankret. Religiøse grupper knytter dessuten i stor grad sine minner til fysiske objekter: alt fra små symboler som en halvmåne, til større, fysiske rom som Mekka og moskeer. Når en muslim går inn på en gravplass vekkes minner og forestillinger om religionen, ”recover a mental state he has experienced many times” (Halbwachs 1950:12). Tidlige erfaringer med rommet og bevisstheten om at kollektivet har delt samme opplevelser og erfaringer her opp gjennom historien, er en sentral del av den kollektive erindringen som knyttes til slike religiøse rom.

Eriksen (1999:46) argumenterer på samme måte for hvordan en nasjon opp gjennom årene har skaffet seg en hel del felles erfaringer; de har skapt en felles kultur og en felles historie. Dette knyttes som oftest til et sted, nemlig det fysiske området hvor menneskene har gjort seg disse erfaringene. Det blir et *minnested*. Historien gjør enkelte steder viktigere i folks bevissthet enn andre. Det handler om det kollektive minnet som knyttes opp mot stedet, og som skaper identifikasjoner selv i nåtid. Historien og følelsen av et kollektiv virker ekstra sterkt på oss når vi selv befinner oss på det stedet hvor vi kan sanse og observere historien. Eriksen mener til og med at selve stedet hvor den historiske hendelsen skjedde ofte er viktigere enn detaljer om hva som faktisk skjedde her. Hun ser på denne stedliggjøringen som

”en intellektuell forenkling og samtidig en opplevelsesmessig forsterkning” (Eriksen 1999:93). Det fysiske stedet binder oss sammen som nasjon, og gir en kollektiv følelse av at her har forfedrene våre vært, her har vi felles røtter. Stedet er ekte, det kan ikke flyttes og det kan ikke forfalskes. *Hér* skjedde det.

Ofte knyttes det *historiske minneriter* til et sted som har et monument (Eriksen 1999:97). Sosiologen Paul Connerton (1989) hevder at minneriter er en viktig strategi for å bevare kollektive minner. Også Connerton tar utgangspunkt i Halbwachs teori rundt kollektiv erindring, og argumenterer med at Halbwachs ikke forklarer hvordan kollektivet opprettholder og overfører minnene og erfaringen (Connerton 1989:38). En minnerite er for Connerton (1989) en symbolsk og sosial handling som ikke nødvendigvis forteller og gir kunnskap om historiske hendelser, men som gir erfaringer om dem. Ofte er minneritene knyttet til store narrativer og kollektivets identitetsskapende hendelser (Connerton 1989:70-71). I arbeidet mitt skal jeg ikke se på nasjoner eller nasjonale grupper, men jeg mener at denne forståelsen av nasjonale minner og erindring kan overføres til andre typer prosesser og situasjoner der kollektiver produserer eller reproducerer minner og fellesskap. Å knytte sammen sted og kollektive minner på denne måten skjer også hos religiøse minoriteter i de nye fellesskapene i dagens samfunn.

På denne måten argumenterer både Massey, Halbwachs, Connerton og Eriksen for hvordan steder både er fysiske rom hvor mennesker oppholder seg, men også mentale konstruksjoner og forestillinger på tvers av rommet. Dette er sentrale aspekter ved sted som jeg tar med meg videre.

**Muslimske stedsbegreper: Dar al-islam og dar al-harb**  
Tradisjonelt sett har islam delt verden inn i to: dar al-islam og dar al-harb. Disse begrepene finnes verken i Koranen eller i hadithsamlinger, men ble dannet av muslimske rettsvitere i islams tidlige tid (Campo 1991:63). Dar al-islam oversettes til fredens eller islams hus, og dar al-harb til krigens hus (Opsal 2005:34). Disse to motpolene har vært sentrale i islamsk rettstenkning og verdensbilde, fordi de skiller den islamske verden fra den sekulære og den vestlige verden. Dar al-islam betegner grovt sett det området på jorda hvor muslimene er i flertall, og hvor sharia brukes som rettesnor for lovgivning. Dar al-harb er de områdene hvor muslimene ikke er i flertall, hvor de istedenfor må jobbe for å realisere Allahs vilje. Et sentralt poeng er at denne muslimske todelingen av verden fører til at muslimer egentlig ikke kan bosette seg permanent i et vestlig land. En muslimsk bosetning i Vesten må tradisjonelt alltid være basert på en plan om en retur til opprinnelseslandet, fordi det i følge islamsk

rettsvitenskap ikke er riktig islam å bosette seg permanent utenfor dar al-islam. Denne strenge todelingen av verden er i ferd med å endres i dag, noe jeg skal vise i de kommende avsnittene.

De muslimske lovskolene har tradisjonelt hatt forskjellige syn på hvilke andre kriterier som må oppfylles for at et område kan være dar al-islam. Hanafiskolen mener for eksempel at dersom vantro inntar dar al-islam med makt, kan området fremdeles være dar al-islam dersom de fortsatt lar sharia ligge til grunn for lovgivningen, og dersom muslimer og dhimmi<sup>13</sup> fortsatt får leve i sikkerhet (Esposito 1995:338). Bæk Simonsen (1994:58) hevder at også stater der muslimer ikke er i flertall, kan være dar al-islam. Det springende punktet også for ham er hvorvidt sharia benyttes som gjeldende lovgivning. Opsal (2005:29) trekker et skille mellom et *muslimsk land* og en *muslimsk stat*. I et muslimsk land er det et flertall av muslimer, mens en muslimsk stat har sharia som formell lovgiving i landet. Begge disse to formene for muslimsk område kan dermed kalles dar al-islam.

Dar al-harb er en klar motsats til dar al-islam. I krigens hus hersker rasisme og religiøs intoleranse, hevder McCloud (1996:68). Også Vogt (1995:57) poengterer hvordan ”vanlige regler for moral og ærlighet ikke gjelder” her. Hun understreker samtidig at dette er et veldig marginalt syn. Det viktigste trekket ved dar al-harb er allikevel at islamsk rettsvitenskap ikke er styrende her. Vanligvis betyr dette at muslimer er i mindretall i disse områdene, selv om dette ikke er et krav.

Mandaville (2001:137) peker på hvordan dette skillet mellom dar al-islam som muslimsk jord og dar al-harb som Vesten særlig har vært aktuelt de gangene i historien når muslimer og ikke-muslimer har vært i konflikt med hverandre. Det blir vanskelig å snakke om dar al-harb uten å komme inn på jihad (hellig krig) og muslimsk misjon. Ikke nødvendigvis fordi dette henger uunngåelig sammen i dag, men fordi jihad lenge har blitt tolket som en mye benyttet strategi i dar al-harb, fordi muslimer har hatt et ønske om og en plikt til å realisere dar al-islam i hele verden (Esposito 1995:337, Opsal 2005:35). Tanken var at dette oppnås gjennom jihad. I dag trekkes det ikke automatisk paralleller mellom dar al-harb og jihad, fordi religionsforskere og islamske rettslærde har gått bort fra ideen om at dar al-harb er til stede i verden som en stor trussel mot islam. Den tradisjonelle tolkningen av jihad har også moderert seg, og jihad defineres i dag som ”plikten til å beskytte islam eller det muslimske umma mot aggresjon utenfra” (Opsal 2005:34). Siden dar al-harb ikke blir sett på som en trussel mot islam, er det derfor ikke nødvendig å drive jihad mot disse landene.

---

<sup>13</sup> Dhimmi er betegnelsen på ikke-muslimer som er beskyttet av muslimer på grunn av deres religiøse tilhørighet (Opsal 2005:35). Dette gjelder jøder og kristne, det såkalte ”bokfolket” (Mandaville 2001:138).

### **Ummah: "the best community given to mankind"**

Islam presenterer også en egen kategori knyttet til fellesskap. Ummah<sup>14</sup> fungerer som et overordnet begrep som betegner samfunnet av alle rettroende muslimer i verden (Opsal 2005:29, Bæk Simonsen 1994:173). Muslimer tilhører ummah uavhengig av og overordnet hvor de kommer fra, hvilken retning innen islam de tilhører, hvilket språk de snakker og deres sosiale status. "[Ummah is] the best community given to mankind" (Bennett 1994:97). Geografisk og historisk kontekst er underordnet. Fellesskapet og tilhørigheten med andre muslimer er en viktigere faktor enn hva eventuelle andre fellesskap i en muslims liv er (Opsal 2005:29). Hashem (2010:52) gir tre karakteristikker av ummah: For det første er ummah et fellesskap som gir en klar pekepinn på hvordan en muslim skal oppføre seg. Som muslim kan en se hvordan ummah reagerer og praktiserer, og dermed skal ens egen oppførsel være deretter. For det andre tilbyr ummah et sosialt fellesskap der muslimer støtter hverandre og andre i samfunnet som trenger det. Til sist betegnes selve ummahs universelle fellesskap og samhold. Muslimer kommer gjerne fra ulike verdensdeler, men ummah forener dem og gir muslimene noe å enes om. Ummah knytter sammen muslimene fordi de tror på Allah, og fordi religionen gir dem en måte å leve på.

### **En ny begrepsliggjøring av dar al-islam og dar al-harb**

Jeg har vist hvordan begrepene dar al-islam og dar al-harb brukes rent teoretisk og tradisjonelt. Dagens situasjon med muslimske bosetninger spredt utover hele kloden har skapt utfordringer knyttet til denne begrepsbruken. For å eksemplifisere og kommentere denne nye praksisen, skal jeg i dette avsnittet se på hvordan teoretikere og muslimer selv tolker og bruker disse begrepene.

Skillet mellom dar al-islam og dar al-harb oversettes i amerikansk bruk til et "hjemmeområde" (dar al-islam) og området utenfor hjemmet (dar al-harb), hevder McCloud (1996:68). Hun bygger på Juan Campos bok *The Other side of Paradise* (1991:66), som understreker at den religiøse betydningen som ligger i "hjemmeområdet" er sentral i studiet av islams hellige steder. Campo hevder at Kaba<sup>15</sup> har fungert som en rettesnor for hvordan muslimer knytter sosiale skikker og ritualer til sitt eget hjem. Ritualene og skikkene rundt Kaba er de samme som vi i dag finner overført til vanlige muslimske hjem, mener Campo (1991). Videre hevder han det er påfallende hvordan Koranens beskrivelser av Paradis minner om hvordan hjemmet ideelt sett burde være. Med andre ord synes det som om hjemmet

---

<sup>14</sup> Opsal (2005) skriver umma uten h på slutten. Da jeg forhørte meg med ham, anbefalte han meg derimot å skrive ummah med h til sist.

<sup>15</sup> Kaba: islams mest sentrale helligdom, og målet for pilgrimsreisen til Mekka.



representerer en form for Paradis på jord. På denne måten mener McCloud (1996:68) at dar al-islam også kan brukes som betegnelse på det muslimske hjemmet i et vestlig land, nettopp fordi islamske skikker, lover og regler gjelder her. Parallellene til Kaba gjør at hjemmet i tillegg får et nesten hellig preg over seg.

Noenlunde samme tilnærming har Dannin (1996). Han gjør i sin artikkel rede for afrikanske muslimer i amerikanske fengsler. Flere av dem var opprinnelig muslimer da de ble fengslet, men mange konverterte også til islam mens de sonet. Dannin beskriver hvordan muslimenes felles bønn fem ganger om dagen knytter dem sammen, og samtidig markerer et skille fra de andre fangene og fra livet generelt. Han mener at den felles, muslimske praksisen som bønn er, skaper en form for dar al-islam dem imellom, et dar al-islam som ikke er knyttet til noe territorium (Dannin 1996:138). Dar al-harb blir dermed de fangene og de fysiske omgivelsene muslimene har rundt seg; det som ikke er islam eller muslimer. De muslimske fangene skiller seg også på andre områder fra de andre fangene i fengslene, blant annet ved at de oppfører seg penere, vasker seg grundigere, har ingen bilder av nakne damer på cella og flesteparten av dem røyker heller ikke. Disse strenge moralske kodene er med på å skape et rom av dar al-islam i fengselet, hevder Dannin.

Naturlige paralleller her er også kategorien ummah. Det Dannin beskriver med kategorien dar al-islam, nærmer seg tett opp til kategorien ummah. Ummah defineres jo som summen av alle muslimer, et religiøst fellesskap av troende. Dette muslimske fellesskapet er det som gjør at muslimene i bønn skiller seg fra de andre fangene i det amerikanske fengselet.

Døving (2005:199) diskuterer sammenhenger mellom dar al-islam og gravstedet. Spørsmålet hennes er hvorvidt ønsket om å sendes tilbake til Pakistan er bunnet i et ønske eller et behov om å gravlegges i dar al-islam, der muslimske lover gjelder og der muslimer er i flertall. Hennes informanter ga for det første litt ulik tilbakemelding på hvor og hva dar al-islam er. Alle var enige i at Mekka definitivt var dar al-islam, og også moskeen ble ansett å være islamsk grunn. På spørsmålet om Pakistan var dar al-islam, var meningene delte. Mange mente at Pakistan var et sted med for mye korrupsjon og krig til at det kunne være islamsk grunn. Også Vogt (1995:55) og Mandaville (2001:137) peker på at mange muslimer ikke ser på flere muslimske land som dar al-islam, rett og slett fordi rett islam ikke blir praktisert her.

### **Alternative ”hus” i muslimsk stedsforståelse**

Å se på den vestlige verden som dar al-harb gjør det problematisk å bosette seg her for godt. Vogt (1995:50, 53) poengterer at dette til og med er forbudt i følge klassisk, muslimsk rettstenkning. Hvordan kan en muslim slå seg til ro i et land som beskrives med et begrep

knyttet til konflikt, krig og misforhold? Vogt (1995:49) forklarer hvordan en nytenkning rundt disse begrepene var nødvendig, hovedsakelig fordi muslimer hadde flyttet på seg, og bosatt seg utenfor det tradisjonelle dar al-islam. På begynnelsen av nittitallet gikk dermed flere muslimske ledere i Europa sammen, og avgjorde at Vesten ikke lenger skulle betegnes som dar al-harb (Vogt 1995, Mandaville 2001). Det nye begrepet skulle være dar al-ahd, "Abode of Treaties", som Mandaville (2001:138) oversetter det med. Dette signaliserer nærmest en form for oppgradering av Vesten: fra å være et sted i krig, er det nå mer positive konnotasjoner som knytter seg til det, nemlig "participation, belonging and responsibility" (Mandaville 2001:139). Jeg skal i det følgende presentere noen av de alternative "husene" som har dukket opp de siste tjue årene. Felles for disse begrepene er at de ikke ser på Vesten som et sted i krig, som et dar al-harb. I stedet tar de utgangspunkt i Vesten som et område hvor muslimer lever i fred, i trygghet og med muligheter for å utøve sin religion.

Vogt (1995:49) oversetter dar al-ahd med "paktens hus" på norsk, noe jeg synes er en fruktbar betegnelse. Paktens hus er de områdene hvor det er problemfritt for en muslim å inngå avtaler (en pakt) med styresmaktene. For en muslim innebærer oppholdstillatelse og statsborgerskap i et land i Vesten å akseptere landets lover, regler og hvordan samfunnet fungerer. Vogt nevner også begrepet dar al-ad'wa, forkynnelsens hus, uten å gå nærmere inn på hva hun legger i dette begrepet.

Dar al-sulh er et begrep som stammer fra shafiskolen. Campo (1991:64) oversetter begrepet med "house of reconciliation", altså et sted for forening og forsoning. Esposito (1995) har også en redegjørelse for begrepet, og oversetter det med "territory of treaty", et sted med eller for overenskomst. Esposito (1995:339) eksemplifiserer med det Osmanske riket og våpenhvilen sultanen inngikk med andre land her. Innbyggerne i disse landene kunne ikke angripes, bli tatt til slave eller drept. Osmanerne brukte dermed begrepet dar al-sulh i sin utenrikspolitikk. I dagens verdensbilde er også begrepet dar al-sulh anvendelig, viser Campo (1991:64). Han betegner dette som en form for "intermediate territory", et mellomsted, et sted dar al-islam ikke er i krig mot, men som heller ikke er muslimsk jord. I dar al-sulh kan muslimene praktisere sin religion uten større utfordringer, selv om de ikke har kontroll over området. I dar al-sulh befinner altså ikke-muslimske land seg som har et godt forhold til den muslimske delen av verden.

Vi ser med andre ord hvordan det etter flere år i Vesten ikke lenger knyttes store utfordringer til det å bosette seg permanent i ikke-muslimske områder og å følge landets sekulære lovgivning (Vogt 1995:53). Å se på ikke-muslimske områder som dar al-ahd eller dar al-sulh innebærer at det blir enda lettere å akseptere permanent bosetning her. Ved å bruke

disse nye betegnelsene signaliserer man at tross alt er det et skille mellom det rene dar al-islam og der man bor, men at forhandlinger og aksept gjør det mulig å leve som en rettroende muslim i et slikt område.

En fare med å benytte seg av uttrykkene dar al-islam og dar al-harb ligger i at begrepene ofte brukes når det er snakk om jihad og terroraksjoner. Det er både på grunn av tidligere tolkning av begrepene, og fordi de to begrepene tydelig markerer en kontrast mellom islam og den vestlige verden. Ny begrepsbruk her vitner derimot om at noe er i ferd med å endre seg, at kategoriene ikke nødvendigvis er så statiske eller essensielle i innhold som tradisjonen tilsier.

Til tross for at begrepene dar al-islam og dar al-harb kan synes noe utdaterte, forteller de allikevel mye om hvordan muslimer ser på verden. De sier noe om kategorier som fremdeles eksisterer og som mange kan ha et forhold til. Esposito (1995:338) poengterer at begrepene aldri vil bli helt irrelevante, nettopp fordi de er så gamle og fordi de knyttes til den tidlige lovtradisjonen. I tillegg vitner de nye begrepene som har kommet til at denne begrepsliggjøringen av rom og sted er viktig for muslimene.<sup>16</sup>

Jeg skal senere i teksten vise hvordan ulike tolkninger av begrepene dar al-islam, dar al-harb og dar al-suhl kan ha betydning for hvordan mine informanter ser på og bruker den muslimske gravplassen i Norge.

### Diasporabegrepet som nyttig verktøy

Diasporabegrepet er aktuelt i denne sammenhengen. ”Diaspora handler om en forestilling om at man hører hjemme et annet sted” (Døving 2009:93). Diasporabegrepet inneholder to ulike aspekter. For det første finnes en idé om et geografisk senter (opprinnelseslandet), og for det andre inneholder begrepet en tanke om en overordnet, felles identitet (Døving 2009:93).

Begrepet diaspora har etter hvert fått en negativ konnotasjon, en beskrivelse av en gruppe mennesker i ufrivillig landflyktighet som ønsker å returnere til hjemlandet (Døving 2009:94). Døving argumenterer allikevel for at målet om å returnere til hjemlandet ikke nødvendigvis anses som et realistisk mål for medlemmene av et diasporasamfunn. Felles i diasporasamfunn er derimot det kollektive minnet de har om landet de måtte flytte fra. Dette kollektive minnet fører til en mytologisering av landet de kommer fra og gjør at de drømmer om en retur, enten for seg selv eller for sine etterkommere. Et diasporasamfunn har dessuten etablert sterke, sosiale nettverk, og holder jevnlig kontakt med hjemlandet. Å bruke diasporabegrepet på denne måten signaliserer i tillegg at de ikke ønsker å delta aktivt i det nye

---

<sup>16</sup> Nettstedet Wikipedia presenterer også flere ulike, muslimske stedsbegreper (Wikipedia 2011)

hjemlandet, fordi de ikke tror de selv vil bli godtatt av majoriteten i landet. Da begrepet diaspora på denne måten kan betegne en gruppe mennesker som ikke ønsker å betrakte Norge som sitt hjemland, er det viktig å bruke begrepet med omhu (Døving 2009:95). Faren med å bruke det, er at det signaliserer at gruppen det snakkes om verken hører hjemme eller passer inn i Norge.

Diasporabegrepet er nyttig som verktøy for å analysere identitet og tilhørighet, kanskje særlig fordi det kan hjelpe til med å illustrere forskjellen mellom første- og andregenerasjons innvandrere. Der førstegenerasjonen har en drøm om å returnere til opprinnelseslandet og således kanskje lever i diaspora, er tendensen annerledes for andregenerasjonen. Svært mange her ønsker ikke å returnere til foreldrenes hjemland. Døvings datamateriale viser at de unge norsk-pakistanerne ser det som naturlig at de skal gravlegges i Norge (Døving 2005:197). Deres foreldregenerasjon, derimot, har et noe mer uavklart forhold til dette. Gjennomgående her er at de mener det avhenger av når de dør. Dør de i dag ønsker de kanskje en grav i Pakistan, dør de om tretti år er det kanskje mer naturlig med en grav i Norge.

Døving (2005:194) fant i sitt materiale at gravens lokalitet hadde sammenheng med hvor informantene hadde sitt største familienettverk, og at det stort sett ikke ble satt inn i en sammenheng med stedstilhørighet, røtter og jord. Hun mener at flere muslimer vil gravlegges i Norge når familierelasjonene etter hvert blir sterkere og flere i Norge, og tilsvarende svekkes i Pakistan. Det vil ikke lenger bli nødvendig å sende de avdøde tilbake til Pakistan, fordi familien er i Oslo. Dermed mener hun at tendensen vil snu, og at flere og flere ønsker å gravlegges i Oslo.

Norsk-pakistanere i Oslo er ikke et samfunn i diaspora, hevder Døving (2005:218). De er i Oslo for å bli, de har i dag ingen planer om å returnere til Pakistan. Det å ha en grav i Norge blir dermed et svært endelig og materielt tegn på en immigrants historie. Døving er inspirert av den franske forskeren Agathe Petit og hennes forskning rundt senegalesiske immigranter i Frankrike (Petit i Døving 2005:220). Hennes empiri viste at døde fransk-senegalesere ble sendt tilbake til hjemlandet for å gravlegges. Petit knytter dette til ideologien om en innvandring som ikke skulle være for godt. Senegalesernes intensjon da de immigrerte til Frankrike var å bli der noen år før de returnerte til Senegal. Denne innvandringsideologien ble ivaretatt da de ble gravlagt i Senegal. Da fikk de returnert til opprinnelseslandet, selv om det da skjedde etter at de var døde. I følge Petit var fransk-senegaleserne et samfunn i diaspora, som ikke var i Frankrike fordi de ønsket å bosette seg der for godt.

På noenlunde samme vis betyr en norsk-pakistansk grav i Norge at innvandringen har fått en endelig status. Døving (2005) snur derimot litt på det. Hun sier at målet ikke er å

oppfylle immigrerings- eller diasporaideologien, men å være integrert i sitt nye hjemland. En grav i Norge betyr da at ingen retur er ønskelig, det er ingen andre steder som er riktigere å være enn her. Døving mener dermed å se gravstedet som et metonym på integreringsprosessene som helhet. Et metonym er en del som representerer et hele. Hennes konkluderende bemerkning dreier seg dermed om gravens plassering og hvordan det er av betydning for integreringsprosessen. En grav i Oslo blir en del av et større integreringsprosjekt, og signaliserer at de norsk-pakistanere er i ferd med å integreres i Norge.

## Kapittel 3: Metodisk inngang og metodiske refleksjoner

Forskningsmetoder deler seg grovt sett i to retninger, kvalitative og kvantitative metoder. Kvantitative metoder brukes generelt når flere enheter skal undersøkes (Jacobsen 2005:134). Kvalitative metoder gjør det motsatte: her studeres et fenomen ved hjelp av intervjuer, tekstanalyser, observasjon og teoribruk, og målet er at man skal komme på baksiden av fenomenet forskeren interesserer seg for (Jacobsen 2005:129). For å svare på problemstillingen min, hvorvidt gravplassen kan fungere som et muslimsk minnested og hvordan dette kommer til uttrykk i sosial og religiøs praksis, vurderte jeg det dit at en kvalitativ tilnærming ville være mest fruktbar. Jacobsen (2005:129) hevder at denne formen for metodisk tilnærming får fram den ”riktige” forståelsen, fordi det er informantene og materialet selv som gir svarene, og som peker på relevante sider ved sin egen forståelse av fenomenet. Problemstillingen min indikerer at jeg er ute etter kunnskap om hvordan gravplassen praktisk brukes og de erfaringene som knyttes til stedet. Kvalitative, ”åpne” innfallsvinkler får nettopp fram ”hvordan mennesker selv konstruerer virkeligheten” (Jacobsen 2005:31), og ulike nyanser og variasjoner blir avdekket. En kvalitativ studie utvikler seg ikke alltid i en lineær retning hvor man til slutt ender opp med akkurat det resultatet man hadde tenkt på forhånd (Jacobsen 2005:129). Denne formen for metodeinnsamling åpner for at man kan endre på framgangsmåtene når og dersom man ser at det blir nødvendig. Forskningen blir på den måten en interaktiv prosess, og dette så jeg også på som en fordel.

I tråd med dette vil de muslimske begrepene knyttet til sted, rom og fellesskap som jeg presenterte i forrige kapittel, i stor grad brukes som en epistemologisk innfallsvinkel i arbeidet mitt. Jeg ønsker å benytte meg av muslimenes stedsforståelse fordi jeg antar at det er ved hjelp av deres begreper, forankret i deres verdensforståelse, at jeg vil få best innsikt i hvilken rolle gravplassen har.

Jeg har brukt fire ulike kildetyper i prosjektet mitt, og Elgvin (2007:7-10) omtaler dette som en metodisk triangulering. Begrepet ”metodisk triangulering” brukes vanligvis om en kombinasjon av kvalitative og kvantitative metoder (se for eksempel Jacobsen 2005 og Gentikow 2005), men jeg understreker at det ikke er dette jeg har gjort. Triangulering betyr nettopp å bruke ulike innfallsvinkler, og det er denne forståelsen av begrepet jeg benytter meg av. Først og fremst er det individuelle og åpne intervjuet en sentral kilde. Jeg har også brukt nettdebatter som tar for seg muslimsk gravlegging, samt et tv-program om muslimsk gravferd i Norge. Til sist har jeg også sett på hvordan gravplassen brukes ved å besøke et muslimsk

gravfelt på en norsk gravplass. Disse ulike innfallsvinklene er med på å styrke arbeidet mitt, ved at jeg for eksempel kan sammenligne det mine informanter sier med det debattantene på debattforumet mener.

Prosessen med å få tilgang til feltet var lang og tung. I tillegg har jeg støtt på flere utfordringer rundt anonymisering av materialet mitt. Refleksjoner omkring disse forholdene har fått stor plass, og dette kapitlet er derfor noe mer omfattende enn det kanskje vanligvis er.

## Tilgang til feltet

Muslimere som enten selv er født i utlandet eller har foreldre som er født i utlandet, utgjør informantene i prosjektet mitt. Jeg har funnet informanter i to ulike byer, og dette gjorde at jeg fikk innblikk i ulike muslimske kulturer og måter å forholde seg til majoriteten på.

Totalt sett har min tilgang til feltet bydd på mange utfordringer og frustrasjoner. Eksemplene på motgang er mange: Mitt første, avtalte intervju ble avlyst (av ukjente årsaker) dagen før det avtalte møtet. Flere av muslimene jeg ble anbefalt å prate med, var ikke i Norge da jeg drev feltarbeidet mitt. Jeg har også vært i kontakt med muslimer som ikke ønsker å samtale om hva gravplassen betyr for dem, med det argumentet at det er et for sårt tema.

Under overskriften ”Det finnes heldigvis ingen tvangsbegravelser” reflekterer Døving (2005:19) litt rundt hvorfor hun ikke erfarte store utfordringer med å få tilgang til feltet. Tvert i mot synes hun det var lett å få kontakt, og informantene var åpne og delte velvillig sine historier knyttet til død og gravferd med henne. Andre sider ved den muslimske kulturen, som bruk av hijab, æresdrap og tvangsekteskap er mer kontroversielle, og hun mener det hadde vært mer utfordrende å komme i kontakt med potensielle informanter dersom noe av dette hadde vært temaet hennes. Det finnes fremdeles ingen muslimske tvangsbegravelser, men kanskje kan mine utfordringer med å få tilgang til feltet være forårsaket av stadig stigmatisering i Norge de seinere årene, noe jeg kommer tilbake til. Døving og hennes veiledere kan dessuten ha vært bedre kjent i feltet enn jeg, og derfor kan hun ha funnet informanter lettere enn hva jeg klarte.

Å være forholdsvis ny og ukjent i et land kan fort skape usikkerhet i forhold til hva som er det riktige å gjøre i en hver situasjon, og også usikkerhet i forhold til hvordan samfunnsstrukturer og regler henger sammen. For en muslim med innvandrerbakgrunn kan i tillegg gjentatt kritikk av islam og muslimer føre til en frykt for å uttale seg til feil personer. Faren er at uttalelsene kan bli misforstått og mistolket, og synet på muslimene forverres. Dette er noe en muslim stadig må forholde seg til, hevdet min informant, norsk-pakistanske Sheraz. Terrorhandlinger utført av islamistiske grupper er ofte i media, og dette er med på å forverre

synet på muslimer generelt. Kanskje kan noen muslimske innvandrere være redde for at etniske nordmenn ikke klarer å skille mellom fredelige, muslimske familier og terroristgrupper? Det finnes flere eksempler på muslimer som føler det blir krevet av dem at de må ta offentlig avstand fra ugjerninger som andre muslimer gjør. Etter selvmordsangrepet i Stockholm desember 2010 gikk for eksempel Islamsk Råd Norge ut med en pressemelding hvor vi kunne lese ”Muslimer bør ikke stilles kollektivt til ansvar for handlinger begått av én forrykt person” (Islamsk Råd Norge 2010). Markeringen ”Sammen mot terror” som de arrangerte i etterkant av selvmordsangrepet viser at de stadig jobber aktivt for å vise avstand til terrorhandlinger.

En slik konstant følelse av at selv enkeltindivider blir dømt ut fra kollektivet, fra sin kulturelle og religiøse tilhørighet, kan gjøre at lista for å snakke med media og/eller academia legges høyt. Frykt for å si noe som kan bli misoppfattet og deretter bli vridd på sånn at ”alle” muslimene stilles i et dårlig lys, er nok til stede. Abdel-Fadil (2005) understreker paradokset i hvordan det individualiserte Vesten møter muslimer som et kollektiv, og ikke som enkelt-muslimer.<sup>17</sup> De er ”kollektivt skyldige inntil det motsatte er bevist” (Abdel-Fadil 2005:100). Abdel-Fadil viser til flere konkrete undersøkelser som er gjort, hvor muslimer erfarer å måtte aktivt ta avstand fra en terrorhandling, selv om vedkommende ikke er mer ”terrorvennlig” enn den jevne europeer. Mange strever etter å få aksept og toleranse for sin status som muslim, og mine informanter var alle opptatt av at jeg skulle få et positivt og godt bilde av dem. For eksempel ble jeg i den ene moskeen jeg besøkte servert te og kjeks under selve intervjuet, og en pakistansk middagsrett i etterkant av samtalen. Dette tyder på et ønske om å spre positive signaler og gjøre et godt inntrykk på de besøkende.

Det var nok en kombinasjon av disse to forholdene, usikkerhet i det nye landet og frykt for å forverre et allerede anstrengt bilde av muslimer, som gjorde at jeg lenge hadde vanskeligheter med å få tilgang til det muslimske miljøet. Muslimer jeg forsøkte å oppnå kontakt med kjente ikke nødvendigvis til Universitetet i Stavanger. Også kulturvitenskap som fag kunne nok være ukjent for mange. Men selve hovedutfordringen lå nok allikevel i studenten som skulle skrive om dette; hvem var hun, og hva sto hun for? Det er viktig å ha en *god døråpner* i miljøet det skal forskes på. Et menneske som kan gå god for en, og få potensielle informanter til å tro på at er trygt å stille opp. Jeg lyktes delvis i dette, og fikk etter hvert informanter i begge byene jeg valgte. I den største byen var dette derimot ikke like viktig. Jeg opplevde her at min status som mastergradsstudent ved Universitetet i Stavanger

---

<sup>17</sup> Dette er noe Mustafa Can (2011) også problematiserer i en kronikk i Aftenposten.



var tilstrekkelig i forhold til hva de trengte av informasjon og forsikring om hvem jeg var. Dette kan skyldes at flere av de muslimske organisasjonene her allerede hadde kjennskap til akademiske miljø og skoler, og de ønsket å være en form for brobygger mellom islam og det norske samfunnet. I den mindre byen møtte jeg på de største utfordringene knyttet til å få tilgang til feltet. De jeg etter hvert oppnådde kontakt med viste allikevel interesse for mitt prosjekt. Flere av dem uttrykte at det var hyggelig med besøk fra akademiske miljøer, selv om de ikke offentlig går ut med en slik profil. Dette vitner om at de er mindre vant med å være i en dialog her enn hva muslimene i den større byen er.

### Intervju som datainnsamlingsmetode

Intervju med informanter regnes å være blant de vanligste innsamlingsmetodene innenfor kvalitative metoder, og metoden egner seg særlig godt når man er interessert i enkeltindividers erfaringer med et fenomen (Jacobsen 2005). I dette prosjektet har målet vært nettopp å få innblikk i en gruppes erfaringer og forståelse av et fenomen, og derfor anså jeg individuelle intervju som en naturlig innfallsvinkel. For å komme i kontakt med informantene sendte jeg e-poster til ulike moskeer og muslimske organisasjoner, og jeg har blitt tipset om andre, aktuelle kandidater både av informantene, av felles bekjente, og av kontaktpersonene jeg hadde i hver av byene.

Jeg har brukt såkalte semistrukturerte informantintervjuer (Gentikow 2005:83), eller åpne intervjuer som Jacobsen (2005) kaller dem. Dette innebærer relativt åpne spørsmål som anslår temaene for intervjuet. De aller fleste informantene fikk intervjuguiden på forhånd.<sup>18</sup> I e-posten hvor intervjuguiden ble vedlagt, ble informantene i tillegg oppfordret til å gå ut over temaene, og komme med andre innspill dersom de følte de satt inne med informasjon som de mente var relevant for meg. Dette ble også gjentatt da vi møttes, før selve intervjuet begynte.

Denne åpne tilnærmingen gjør at intervjuet kan betegnes som ”en samtale med hensikt” (Gentikow 2005:88). Temaene i intervjuguiden utgjør skjelettet i samtalen, og hver enkelt informant bidrar dermed med det han eller hun har av kunnskap og erfaring om temaene. Sammen med kunnskap om og begreper fra muslimenes stedsforståelse, ønsket jeg på denne måten at samtalene med muslimer skulle skape en dynamikk i materialet. De sosioreligiøse hverdagsfortellingene kan vanskelig leses i en lærebok om islam, men ved hjelp av samtalene håpet jeg at disse aspektene ved religionen skulle få plass. Informantenes egne erfaringer, opplevelser og forståelse er dermed hva jeg ønsket å få ut av intervjuene.

---

<sup>18</sup> Se vedlegg to for intervjuguiden

Et godt, kvalitativt intervju innebærer blant annet gode spørsmål i intervjuguiden og en forsker som stiller riktige oppfølgingsspørsmål underveis (Gentikow 2005). Samtidig kritiseres det kvalitative intervjuet for å være for avhengig av sine informanter, og at utbyttet derfor blir svært farget av selve settingen og hva informanten der og da finner det for godt å si (se for eksempel Ryen 2002:131). Jeg kan være enig i at hvorvidt informanten og jeg klarte å skape en god tone kan ha noe å si for hvilke resultater som kom fram, samtidig som flere av mine spørsmål krevde kun forholdsvis enkle og konkrete svar (Gentikow 2005:58). For eksempel spurte jeg informantene mine om de kjente noen som var gravlagt i Norge, og hvilke dager de eventuelt pleide å besøke gravplassen. Ut fra temaet og informasjonsskrivet<sup>19</sup> informantene mine hadde fått på forhånd var dette spørsmål som ikke kom overraskende på dem. Hadde de hatt reservasjoner mot å svare på slike spørsmål, hadde de antakelig ikke stilt opp som deltakere i første omgang.<sup>20</sup>

Jeg spurte også hvor ofte mine informanter pleide å besøke gravplassen. Svarene her kan man kanskje ta større reservasjoner mot, da det kan være en mulighet at informantene forteller meg at de besøker gravstedet oftere enn hva de egentlig gjør. Grunnen kan være at de synes det ser bedre ut å besøke gravplassen ofte, ettersom det da kan oppfattes som at de sørger mer over de døde.<sup>21</sup> På samme måte er det viktig å stille seg litt kritisk til hva informantene har av kunnskap om feltet. Det er en mulighet for at de i enkelte tilfeller bevisst svarer feil fordi de ikke har nok kjennskap til feltet, og ikke ønsker å innrømme dette. For å nyansere og supplere informantene mine, har jeg derfor forsøkt å innhente informasjon om dette via å studere tv-program og selv observere det muslimske gravfeltet, noe jeg kommer tilbake til seinere i dette kapitlet.

Gentikow (2005:84) hevder at en kvalitativ studie og intervjuer med informanter skaper data av høy kvalitet. Dette skyldes ansikt-til-ansikt-situasjonen, og muligheten dette gir til å stille oppfølgingsspørsmål for å utdype en uttalelse. Det er også rom for refleksjon fra informantens side i et kvalitativt intervju, og den direkte kontakten mellom intervjuer og intervjusubjekt letter forståelsen av uttalelser som kanskje hadde vært mulig å misforstå i en skriftlig situasjon. Noen av intervjuene mine viste seg å være mer fruktbare enn andre, og variasjonen her kan kanskje forklares med at det var enkelte jeg fikk bedre kjemi med, og at den gode kjemien gjorde det lettere for informanten min å reflektere rundt temaet og nyansere uttalelsene sine.

---

<sup>19</sup> Se vedlegg én for informasjonsskrivet.

<sup>20</sup> Et argument som naturligvis kan forklare hvorfor det var vanskelig å skaffe informanter, som jeg var inne på tidligere i kapitlet.

<sup>21</sup> Se også kapittel fire.

## Informantene og ulike intervjusituasjoner

Mine intervjuer ble gjennomført på ulike måter. I lys av mine utfordringer med å få tak i informanter var jeg ydmyk i forhold til det å sette betingelser for hvordan intervjuet skulle foregå. Også metodelitteraturen (se for eksempel Jacobsen 2005:143) understreker hvor viktig det er at intervjusubjektene føler seg trygge og komfortable med situasjonen. Dette innebærer i de fleste tilfeller at det er de som setter premissene for hvor og hvordan intervjuene foregår. Mine intervjuer foregikk stort sett på arbeidsplassen eller i moskeen informantene tilhørte.

Intervjusituasjonene mine ble en god miks av ulike typer: Gruppeintervjuer, intervjuer hvor det var flere til stede i rommet (mennesker som egentlig ikke deltok i intervjuet, men som allikevel kom med innspill), e-postintervju samt de tradisjonelle intervjuene, hvor intervjueren og intervjusubjektet var de eneste som var til stede i rommet. Jeg ser det som relevant å gi en orientering om dette, siden intervjusituasjonene kan være med på å påvirke resultatene. For eksempel kan et intervju hvor flere er til stede føre til at intervjusubjektet ikke snakker like fritt som han eller hun kanskje ville gjort i en setting hvor vedkommende var alene med intervjueren. Dette kan også virke motsatt, ved at han eller hun som er til stede hjelper intervjusubjektet med å komme på et viktig element.

Jeg fikk etter hvert kontakt med elleve muslimer med innvandrerbakgrunn. Kun åtte av disse hadde jeg et forholdsvis grundig intervju med, de siste tre var mer eller mindre til stede under intervjuene: enten som tolk, som observatør eller som selskap. Her har informantene fått fiktive navn: Arshad og Afzal med opprinnelse fra Pakistan, Hadise, Ferman, Sertab og Sibel, opprinnelig fra Tyrkia og Tinatin fra Kasakhstan bor alle i den mindre byen. Youssef, Sheraz, og Yasir fra Pakistan og Aysha med marokkanske røtter er bosatt i den større byen. Informantene mine har ulik alder, og de er stort sett kontaktet fordi de representerer en form for organisasjon eller moské som det var naturlig å kontakte. I det følgende presenterer jeg de ulike informantene og intervjusituasjonene. Alle nevnes, men hovedvekten er lagt på de informantene som jeg bruker mest aktivt gjennom teksten.

At mine informanter kunne bidra med ulik kunnskap og informasjon ut fra hvor gamle de er, er Sibel og Hadise gode eksempler på. At Sibel, en norsk-tyrker på 17 år ikke har så mange personlige erfaringer med gravplassen som sin mor Hadise, er naturlig. Disse to kom til Norge på begynnelsen av 1990-tallet. Sibel går på videregående skole, mens Hadise holder på å ta fagbrev. De har ingen nære venner eller familie gravlagt verken i Norge eller i Tyrkia. Tinatin er en venninne av Sibel, utvekslingsstudent på et norsk universitet og opprinnelig fra Kasakhstan. Disse tre kvinnene ble intervjuet hjemme hos Tinatin. Dette ”storintervjuet” fungerte nærmest som individuelle intervjuer, hvor de som ikke ble stilt spørsmål der og da

ikke nødvendigvis var til stede hele tiden. Innimellom var de derimot det, og da hendte det at vedkommende korrigerter og kom med innspill som utfylte det informanten min snakket om.

Sertab, også en norsk-tyrkisk kvinne, fungerte som tolk i det ene intervjuet. Her var det norsk-tyrkiske imam Ferman som egentlig skulle være det sentrale intervjuobjektet. Det var derfor han som først fikk svare, og deretter supplerte Sertab. En ulempe med å benytte seg av tolk, er at man aldri kan være hundre prosent sikker på at alt blir korrekt oversatt. I mitt tilfelle forsvant dessverre mye i oversettelsen. Jeg fikk inntrykk av at Sertab silte ut informasjon som hun mente ikke var så viktig, og jeg fikk et forkortet utsagn tilbake. I ett tilfelle kommuniserte Sertab dette direkte til meg, og sa at hun ikke syntes det Ferman snakket om var sentralt. Muligens var det ikke det, men det er allikevel tryggest å ha tilgang til alt informanten ønsker å fortelle. Imam Ferman hadde bodd i Norge i overkant av ett år da jeg intervjuet ham, og har ingen nære venner eller familie som er gravlagt her. Intervjuet foregikk i moskeen hvor Ferman var imam.

På en rolig café intervjuet jeg norsk-marokkanske Aysha. Hun er i tjuårene, og student ved et norsk universitet. Foreldrene og besteforeldrene på farens side kom alle til Norge for rundt tretti år siden, besteforeldrene et par år tidligere enn foreldrene. For noen år siden døde bestefaren i Marokko, og han ble gravlagt der. Aysha har ingen nære venner eller familie som er gravlagt i Norge.

Arshad og Sheraz er begge norsk-pakistanere. Arshad er imam i en multinasjonal moské, mens Sheraz har et sentralt verv i en stor moské. De har begge bodd i Norge siden de var barn, siden slutten av 1970-tallet. Foreldrene deres bor i Norge, og ingen av dem har noen nære venner eller nær familie som er gravlagt i Norge. Afzal er også norsk-pakistaner og kom til Norge som barn, på 1970-tallet. For ti år siden ble moren hans gravlagt på et muslimsk gravfelt i Norge. Intervjuene med disse mennene ble gjennomført på deres respektive arbeidsplasser.

Intervjuet med Youssef, ansatt i et muslimsk gravferdsbyrå, ble gjennomført i deres lokaler. Her var det to andre ansatte til stede i samme lokale. De to andre var opptatt med sitt, og gjorde ikke tegn til å følge med på det vi snakket om. Ved enkelte anledninger stoppet Youssef derimot opp og forhørte seg med sine kollegaer dersom det var noe han var usikker på i forbindelse med religiøse forestillinger og gravferdsbyråets erfaringer. Youssef er også norsk-pakistaner, og i midten av tredveårene. I samtalen med ham var det ikke hans private erfaringer med gravplassen som var interessante, men heller hans dobbelte rolle som gravferdskonsulent og muslim.

Å gjøre opptak av intervjuene anses som en stor fordel kontra å ta notater for hånd (Jacobsen 2005:148, Ryen 2002:109-111). Å ta notater for hånd gjør for det første at samtalen må stoppe opp innimellom, for å få tid til å skrive ned det som blir sagt. I tillegg er det vanskeligere få med seg alle detaljene når man må notere underveis. For forskeren ligger det en god del trygghet i at hele intervjuet er bevart, med tanke på den videre analysen av materialet.

Jeg gjennomførte litt ulik praksis rundt opptak av intervjuene. I forkant av det aller første intervjuet, med norsk-pakistanske imam Arshad, hadde jeg blitt informert av min kontaktperson om at muslimene i denne byen vanligvis ikke likte så godt å bli tatt opp på bånd under intervjuet. Arshad understreket også dette allerede i telefonkontakten før møtet. Dermed tok jeg notater for hånd gjennom dette første intervjuet. Jeg tok det deretter for gitt at de andre informantene i denne byen heller ikke ønsket at jeg skulle ta opp samtalen. Særlig i lys av mine problemer med å finne informantene i det hele tatt, ønsket jeg ikke ”å skremme dem bort” ved å spørre om lov til å ta lydopptak av det de sa. I ettertid ser jeg at jeg burde ha spurt også de andre informantene om det var i orden at jeg tok opp samtalen. De hadde kanskje stilt seg positive til det. En samtale med min kontaktperson i den noe større byen i forkant av intervjuene, klargjorde at muslimene her vanligvis ikke hadde store motforestillinger med å bli tatt opp på bånd. Informantene ble dermed spurt om tillatelse til å bli tatt opp, og samtlige gav samtykke for dette.

Jeg transkriberte intervjuene i etterkant.

### E-postintervjuet

Intervjuet med Yasir ble gjort over e-post siden vi ikke hadde anledning til å treffes for et vanlig intervju. Hovedspørsmålene Yasir fikk var tilsvarende dem i intervjuguiden. I tillegg hadde jeg med flere utdypende spørsmål, og understreket at jeg ønsket forholdsvis grundige svar. Siden spørsmålene i intervjuguiden ikke var så spesifikke, så jeg på dette som nødvendig for at jeg skulle få utbytte av svarene hans. Jeg presiserte også at jeg satte pris på andre kommentarer og synspunkter på temaet i tilfelle det var noe jeg hadde oversett. Yasir var interessant å komme i kontakt med fordi faren hans ble gravlagt i Norge for rundt ti år siden, og jeg ble tipset om ham via en felles bekjent. Hans foreldre og besteforeldre på farens side kom til Norge mot slutten av syttitallet.

Et e-postintervju har flere fordeler. Først og fremst letter det forskerens arbeid, ved at man slipper å møte opp på intervjuet, og slipper å transkribere (Ryen 2002:253). På denne måten er e-postintervjuet en lettvinnt variant av ansikt til ansikt-intervjuet. I tillegg gir e-

postintervjuet informanten tid til å tenke over det han eller hun skriver. Svarene oppleves fort mer gjennomtenkte og sammenhengende enn hva et muntlig intervju kan gjøre. Informanten kan redigere og reflektere over det de sender videre, og datamaterialet blir på den måten mer ”korrekt”. På samme måte kan denne redigeringen føre til at umiddelbare tanker og svar blir fjernet til fordel for noe som informantene mener ser mer politisk eller akademisk korrekt ut. En annen fare er at det tar lenger tid å skrive enn å snakke, og dermed er det en stor sjanse for at informantene ikke tar seg tid til å skrive ned absolutt alt vedkommende har på hjertet. Nyanser kommer ikke med; informantene velger den raskeste veien når han eller hun skriver.

Ryen (2002) gir et eksempel på et e-postintervju hun gjennomførte som foregikk over et halvt år, og hvor det derfor var rom for flere oppfølgingsspørsmål. På den måten kan e-postintervjuet nesten få samme funksjon som hva et ansikt til ansikt-intervju får. Jeg sendte noen oppfølgingsspørsmål til Yasir, og en måned seinere fikk jeg litt utfyllende svar i retur.<sup>22</sup> Men noe langt og tett e-postvennskap som Ryen beskrev oppnådde vi ikke.

Derimot opplevde jeg at min rolle som forsker var mer påtrengende i e-postkorrespondansen enn under ansikt-til-ansikt-intervjuene mine. I ansikt-til-ansikt-intervjuene hadde mine informanter satt av konkret tid til meg, og om det tok noen minutter ekstra syntes ikke å ha stor betydning. Oppfølgingsspørsmål over e-post kan derimot komme på dager det passer dårlig å svare på. Allikevel kan han føle seg forpliktet til å svare fordi han jo har gått med på å la seg intervju. Også for intervjuobjektet kan det dermed være vanskeligere å bli intervjuet over e-post. Riktignok anser jeg utbyttet av mitt e-postintervju som godt, fordi jeg fikk flere interessante opplysninger. Jeg mener allikevel at et intervju gjort over en chattekanal på internett, eller et telefonintervju hadde vært et bedre alternativ. Da kunne jeg spurt oppfølgingsspørsmål underveis. Under e-postkorrespondansen følte jeg at jeg maste på informantene, til tross for at Yasir avsluttet begge sine to e-poster med å skrive at jeg måtte bare spørre mer hvis noe var uklart. Ryen (2002:258) skriver om fellen med å overlesse informantene med e-post. Vanlig høflighet holder en forsker fra å sende spørsmål på spørsmål til sin informant, og jeg opplevde at jeg hadde så mange spørsmål jeg ønsket å stille Yasir at jeg måtte legge begrensninger på meg selv. Min siste e-post til Yasir inneholdt kun ett nøye utvalgt spørsmål som jeg anså som viktigst. Det fikk jeg aldri svar på. Dette understreker den skjøre relasjonen som skapes over e-postintervjuet (Ryen 2002:261). I mitt tilfelle møttes informantene min og jeg aldri, og dette kan gjøre at Yasir følte mindre lojalitet til meg som forsker.

---

<sup>22</sup> Yasir var bortreist en måneds tid, derfor tok det lang tid å få svar fra ham.

Samtidig opplevde jeg at distansen i e-postsituasjonen gjorde det litt lettere i forhold til å samtale om sorg og gravplassbesøk ansikt til ansikt. I forkant av intervjuet med Afzal som hadde sin mor gravlagt i Norge, var jeg litt nervøs for hvordan han skulle oppleve det å snakke om graven hennes. E-posten gav meg derimot noe å skjule meg bak, og sensitive spørsmål opplevdes ikke så farlige å stille. Dette er et argument også Jacobsen (2005:143) peker på. Et e-postintervju er mindre formelt, kanskje særlig for unge mennesker som har vokst opp med internett og databruk.

Mine elleve muslimske informanter representerer ulike erfaringer med gravplassen. En av dem jobber med feltet til daglig, andre har nære familiemedlemmer gravlagt i Norge, mens atter andre igjen har familie gravlagt i opprinnelseslandet. Selv om informantene mine kan sies å være tilfeldig valgt, gjenspeiler de kanskje "gjennomsnittsmuslimen" ved at de har disse ulike erfaringene.

Det finnes ingen nøytrale intervjukontekster (Jacobsen 2005:147), og det finnes kanskje heller ingen perfekte intervju. De ulike intervjusituasjonene mine gjorde at jeg sitter igjen med en rekke nyanser og interessante uttalelser, som jeg kanskje ikke hadde fått fram dersom alle intervjuene hadde blitt gjennomført på samme måte. Noen intervjuer er mer grundige enn andre, eksempelvis fordi noe informasjon gikk tapt i oversettelsen, og annen informasjon klarte jeg kanskje ikke å få notert ned. I arbeidet mitt refereres det kanskje mer til noen intervjuer enn til andre, men samlet sett synes jeg at jeg har fått et godt inntrykk av mine informanternes bruk av og oppfatning av gravplassen.

### Ansatte i gravferdssektoren

De ansatte i driften av gravplasser med muslimske felt var av interesse å få kontakt med fordi de kunne fortelle meg noe om hvorvidt de observerer muslimer på besøk på gravplassene, og eventuelt hvordan de tilrettelegger for muslimske gravferder. Jeg har vært i kontakt med fire ulike mennesker som jobber med selve driften av gravplassene. Dette har kun vært forholdsvis korte møter utendørs, siden nordmennesenes syn på muslimenes gravplassbesøk ikke var hovedfokuset mitt. Samtalene med de ansatte i driften av gravplassen var mest nyttig fordi de kunne gi meg verdifull kunnskap om gravplassen som arbeidsfelt, og gav meg dermed en innsikt som det var vanskelig å få på andre måter.

Jeg har også samtalt med en av de som har vært med på å utarbeide høringsnotatet om endringer i gravferdsloven, for å få et litt bedre innblikk i prosessen her.

## Bruk av sosiale medier og massemedier

Vår internetthverdag åpner opp for nye måter å innhente informasjon på. I tillegg til de tradisjonelle kildene og datainnsamlingsmetodene som brukes, har jeg derfor også valgt å bruke internettdebatter samt et tv-program. Dette brukes for å utfylle det informantene mine sier. Analyse av internettutsagn og tv-innslag er en form for dokumentanalyse, fordi jeg undersøker og analyserer uttalelser og utsnitt som allerede foreligger. Særlig konsentrerer jeg meg om internettdiskusjoner, og i de neste avsnittene ser jeg på hvordan og hvorfor dette er relevant, i tillegg til noen metodiske utfordringer knyttet til bruken av internett i kvalitativ forskning. Til slutt skal jeg også si noen ord om tv-programmet jeg bruker.

### Bruk av internettdebatter som kilde

Internettdebattene har jeg funnet på islam.no, nettsiden til Den islamske Informasjonsforeningen (DIIF). Dette er et åpent nettforum, hvor hvem som helst kan registrere seg, diskutere og kommentere.<sup>23</sup> Nettdebatter som kilde innenfor academia har ennå ikke rukket å bli grundig gjennomgått i metodelitteraturen. Jeg skal her kort gjøre rede for aktuelle problemstillinger og utfordringer knyttet til bruken av debattfora på internett.

For det første kan man argumentere med at det kun er en liten prosentandel som er medlem av slike fora, og at utvalget dermed er lite representativt. Man antar gjerne at medlemsmassen er ung, og at det kanskje kun er folk som tilbringer mye tid foran pc-en som er aktive. Jeg har ikke tatt hensyn til slike faktorer i mitt arbeid, særlig siden jeg ikke hadde anledning til være kritisk i utvelgelsesprosessen av informantene jeg intervjuet – noe jeg kommer tilbake til mot slutten av kapitlet. Jeg registrerer derimot at det argumenteres for at transnasjonale nettsamfunn er særlig viktig for unge muslimer når det gjelder egen identitetskonstruksjon og kunnskap om religionen (Naguib 2003:118). Her kan ungdom og unge voksne treffe likesinnede, og ta opp utfordringer de støter på i hverdagen. Muligens betyr dette at mange unge muslimer nettopp er medlem av slike nettsamfunn.

På islam.no synes det som om mange av debattantene kjenner hverandre godt, i hvert fall i den virtuelle verden. Dersom man blar litt i de ulike debattrådene<sup>24</sup> på forumet, observerer man for eksempel flere interne kommentarer. Dette kan føre til at debattene blir mer saklige, nettopp fordi debattantene ”kjenner” hverandre og ønsker å bli oppfattet seriøse og være godt likt. Dette er en fordel med internettdebatter på diskusjonsfora som det på

---

<sup>23</sup> I forumets regler (islam.no 2011) presiseres det at alle er velkomne til å delta, men at forumet hovedsakelig er til for muslimer. Det er ikke ønskelig med angrep eller sjikane av islam eller muslimer.

<sup>24</sup> En debattråd er betegnelsen som brukes på debattemaene som er på et debatt/diskusjonsforum. Disse ligger inne som en liste, med overskriften som link. Eksempelvis ser man 2. mars 2011 at de to øverste debattrådene på forumet til islam.no er ”Feil i bønn” og ”Hvorfor islam?”. Disse kan man klikke på, og deretter komme inn på temaet hvor man kan lese mer eller mindre lange debatter.



islam.no kontra kommentarfelt på nettaviser. Leserkommentarer på nettaviser som dagbladet.no holder sjelden samme saklige nivå. Jeg mener dermed at det er lettere og mer fruktbart å ta for seg en nettdebatt på et diskusjonsforum enn det er å bruke leserkommentarer på en tabloid nettavis.

Å forholde seg til nettdebatter i en akademisk tekst innebærer også å ta hensyn til at utsagnet som kommer er gjort relativt spontant. I motsetning til mine andre informanter, har debattantene på islam.no plutselig fått temaet presentert, uten å ha tid til å reflektere grundigere over problemstillingene knyttet til dette i forkant. På den måten får man et bedre inntrykk av hva muslimer umiddelbart tenker om temaet, og om det i det hele tatt er noe flesteparten har brukt energi på å tenke over.<sup>25</sup>

### Migrapolis

Jeg har også benyttet meg av et tv-program for å forsterke og underbygge det mine informanter sier. Migrapolis<sup>26</sup> 2. mars 2011 hadde tittelen ”På jobb med døden”, og i programmet var det flere innslag med Shuaib som jeg kaller ham, en muslimsk gravferdskonsulent (NRK nett 2011a). Interessant nok er flere av temaene han er innom, temaer som skli rett inn i mitt eget prosjekt. Jeg valgte dermed å bruke Shuaib i Migrapolis-programmet som en del av empirien i oppgaven.

Det ikke jeg som forsker som stiller spørsmålene og som setter dagsorden i et tv-program. Dette er det andre som gjør for meg, og jeg kan bare motta den informasjonen og de uttalelsene reporterne og redigererne har bestemt at jeg skal få lov til å se. I mitt tilfelle kan poeng og uttalelser som er sentrale for meg ha forsvunnet i klippingen, eller reporterne kan ha latt være å stille spørsmål som hadde vært svært naturlig for meg å stille. Dette er noe jeg må ta høyde for når jeg benytter meg av denne type programmer.

### Observasjon av gravplasser

Jeg har også besøkt muslimske felter på norske gravplasser for å se hvordan gravplassen brukes av muslimer. Jeg har særlig foretatt tre besøk på Høybråten kirkegård i Oslo; ett besøk i september 2010, ett besøk i desember 2010, og ett besøk i februar 2011. Observasjonene mine her gir meg et lite inntrykk av hvor ofte gravplassen besøkes, og i hvor stor grad det er

---

<sup>25</sup> Jeg valgte å ikke involvere meg aktivt på debattforumet, verken ved å stille spørsmål i debattrådene jeg benyttet meg av, eller opprette noen egen debattråd om temaet. I utgangspunktet kunne dette vært fruktbart, men siden jeg hadde vanskeligheter med å validere brukerkontoen min (se seinere i kapitlet) innså jeg at tidsrammen ikke strakk til. Å delta aktivt på et debattforum og å analysere materialet etterpå vurderte jeg å være svært tidkrevende.

<sup>26</sup> Migrapolis er et ukentlig reportasjeprogram på NRK2. På NRK.no blir programmet frontet med headeren ”Reportere fra mange land møter nordmenn fra hele verden”. Programmet tar pulsen på det flerkulturelle Norge, og har gått på kanalen siden 1997 (Aasheim 2007)

viktig å besøke gravplassen. Blant annet kunne jeg observere om gravene var måkt for snø, og hvordan de var pyntet.

## Anonymisering av datamaterialet

Over ga jeg en redegjørelse for mine utfordringer knyttet til å få tilgang til feltet.

Utfordringene mine her gir signaler om at prosjektet omhandler personer, grupper og temaer som er sensitive og som krever varsom behandling fra meg som forsker. Å anonymisere informanter handler om personvern, og er underlagt strenge regler innenfor academia. Til tross for at anonymisering er en naturlig del av forskning i dag, har jeg allikevel valgt å gi et lite innblikk i hvordan jeg har tenkt angående anonymisering av materialet mitt.

Utfordringene mine i forhold til dette kom særlig i forbindelse med bruken av internett som datakilde, og det var en problemstilling det ble brukt mye tid og energi på.

Alver og Øyen (1997 og 2007) diskuterer den kvalitative metoden opp mot dagens krav om anonymisering og personvern. De peker på at den kvalitative undersøkelsen streber etter å si noe om et lite utvalg mennesker eller en samfunnsprosess, og dette foregår innenfor en kontekst som kan være nødvendig å redegjøre for (Alver og Øyen 1997:120-121). Dersom alle trekk og kategorier ved informantene anonymiseres og gjøres ugjenkjennelige, er det til slutt et svært vagt prosjekt en forsker ender opp med. Validiteten blir dårlig, prosjektet blir tannløst og uten relevans. Jeg har derfor tenkt gjennom hva jeg ønsker å anonymisere, og hvilke kategorier som kan stå.

For det første har jeg valgt å anonymisere byene informantene mine bor i. Opplysninger om geografisk lokalisering kan i flere tilfeller være med på å røpe hvem informantene er. Dette gjelder særlig tilfeller hvor man undersøker et lite miljø, som tilfellet er for meg. Dersom jeg gir detaljer om en anonym informant, kan det være lett for andre i samme miljø å identifisere vedkommende dersom jeg oppgir den geografiske plasseringen til informanten (Israel og Hay 2006:83, Jacobsen 2005:48). Valget om å anonymisere byene var ikke et vanskelig valg å ta, da det til syvende og sist ikke spiller stor rolle hvor informantene mine kommer fra. Utsagnene til mine informanter kan i prinsippet ha blitt sagt av innvandrede muslimer i en hvilken som helst norsk by. Noen fellestrekk for byene nevnes allikevel: Det dreier seg om to større bykommuner i Norge, hvor det har vært muslimske innvandrere i lang tid. I begge byene har det dessuten vært anlagt muslimske gravfelt i minst tjue år.

Som et ledd i anonymiseringsprosessen har mine informanter også fått fiktive navn. I ett tilfelle hvor rollene som gravferdskonsulent og muslim er overlappende, er identifiserbarhetsfaktoren større enn hos mine andre informanter. Youssef, som jeg kaller

ham, ble informert om dette i den første e-postkontakten vi hadde, og han ga verken da eller seinere uttrykk for at dette var problematisk for ham.

Etnisk og nasjonal tilhørighet bør ikke opplyses om med mindre det er sentralt for prosjektets problemstilling (Ingierd og Fossheim 2010). I mitt tilfelle er ikke det konkrete landet mine informanter kommer fra svært viktig,<sup>27</sup> men det har allikevel vært et poeng å vise at den kulturelle bakgrunnen til mine informanter skaper forskjeller i hvordan de bruker gravplassen. Jeg har derfor valgt å dele informantene mine inn etter hvilket land de kommer fra, både fordi jeg synes det gir relevant informasjon uten å være krenkende mot gruppen eller gjør den enkelte mer identifiserbar, og fordi jeg ønsket å ha noen kategorier i prosjektet mitt. Jeg mener at til mitt bruk er mine informanters nasjonale bakgrunn et trekk som kan stå, fordi det verken avslører deres identitet eller krenker de nasjonale gruppene.

Begreper som ”norsk-tyrker” brukes, ikke nødvendigvis fordi denne formen for ”bindestreksidentitet” er begreper de selv ville brukt om seg selv (se for eksempel Døving 2005:24), men fordi dette til mitt bruk gir en tydelig referanse til leseren om hvem de er. Jeg understreker at disse kategoriene er en generalisering: betegnelsen norsk-tyrker brukes for eksempel både om tyrkere som har bodd i Norge i tjue år og som har norsk statsborgerskap, og om tyrkere som har bodd her i ett år. Det er videre viktig å huske på at en nasjonal kategori ikke sier stort annet om et menneske eller en informant enn vedkommendes opphav. Andre identiteter og relasjoner kan være mer sentral for informantens selvforståelse enn hvilket land vedkommende opprinnelig er fra.

### Personvern og anonymisering av debattanter i nettdiskusjoner

Forskningsetiske retningslinjer slår fast at det offentlige rom er for alle, og at det dermed ikke skal være etiske utfordringer knyttet til å bruke uttalelser og observasjoner som gjøres her (NESH 2009, avsnitt 4). I prinsippet er internett og internettfora offentlige rom, i den forstand at hvem som helst kan gå inn og lese det som skrives og menes her. Islam.no har ikke et lukket medlemskap på debattsidene, noe som for meg hadde gjort det problematisk å benytte meg av utsagnene til debattantene. Allikevel er det grunn til å hevde at nettdiskusjoner befinner seg i en form for mellomposisjon når det kommer til det offentlige og det private (Elgesem 2008, Fossheim 2009). Et nettsamfunn føles fort lukket og privat, og medlemmene kan dermed uttale seg om forhold på måter de ikke ville gjort i det offentlige. Samtidig er kanskje ikke forumet så anonymt som man antar. Et eksempel: Selv har jeg i ca. elleve

---

<sup>27</sup> Det vil si det har ikke vært viktig hvorvidt de ulike gruppene kommer fra for eksempel Tyrkia eller Pakistan, men det har vært et poeng at det finnes ulikheter mellom de forskjellige nasjonene informantene kommer fra. Opprinnelseslandet er også et enkelt ”navn” å sette på de ulike gruppene/kategoriene.

måneder forholdt meg aktivt til det muslimske miljøet i Norge, i den grad at jeg har forsøkt å oppspore aktuelle informanter. Etter å ha kikket rundt på debattsidene på islam.no, mener selv jeg at jeg kjenner igjen to av debattantene som er aktive her. Hva da med muslimene som har deltatt aktivt i norske, muslimske miljøer, både i virkeligheten og på internett i årevis? Det er grunn til å tro at flere av dem kjenner godt til hverandre. At debattantene benytter seg av ulike kallenavn der de ikke ønsker å oppgi sitt egentlige navn trenger ikke bety at de er anonyme for alle. I tillegg er det flere som bruker samme kallenavn på ulike nettsteder, og dermed fungerer kanskje ikke kallenavnet så anonymiserende som det var tiltenkt.

Jeg registrerte meg derfor som bruker på debattforumet til islam.no, for å kunne få tilgang til å sende de aktuelle brukerne av forumet meldinger over det interne meldingssystemet debattforumet har. Ved å komme i kontakt med dem på denne måten kunne jeg få tak i e-postadressen til debattantene, og sende informasjonsbrevet og samtykkeerklæringen min på e-post til dem. Tekniske feil på nettsida gjorde derimot at det tok måneder før registreringen var i orden, og jeg var nødt til å forsøke å kontakte administratorene av nettsiden via e-post og via det sosiale nettstedet Facebook for å få hjelp til å registrere meg.

Da jeg endelig var registrert på debattforumet, møtte jeg på enda en utfordring. Det viste seg nemlig at kun to av debattantene jeg ønsket å benytte meg av, fremdeles var aktive brukere av forumet. De andre hadde ikke vært pålogget på flere måneder, noen av dem ikke siden april 2010. Så mye mer enn dette kunne jeg ikke gjøre. Jeg mener likevel det kan forsvares å bruke noen av sitatene fra debatten, selv om forskningsetiske retningslinjer (NESH 2009, avsnitt 8) og Fossheim (2009) understreker at sitater kan søkes på i søkemotorer på internett, og på den måten avsløre kallenavnet til den som har skrevet dette. Argumentet mitt er todelt: For det første anser jeg ikke opplysningene og uttalelsene som verken sensitive eller interessante nok til at risikoen er stor for at dette blir gjort. For det andre, dersom noen skulle gjøre det, er ikke brukerne bak kallenavnene aktive lenger. Det er riktignok mulig å søke opp alle innleggene vedkommende har skrevet, og derfra kanskje klare å konkludere med hvem brukerne er i virkeligheten, men jeg anser dette for svært lite sannsynlig. Her er vi også tilbake til det første argumentet: opplysningene er ikke interessante nok. På bakgrunn av dette valgte jeg å referere til noen av sitatene fra debattforumet, selv om jeg ikke har fått samtykke fra disse debattantene.

Det er bare to av debattantene jeg refererer til med kallenavn, og jeg har fått informert samtykke fra disse to. De andre debattantene henvises ikke til med navn, selv om jeg altså i noen få tilfeller har benyttet meg av sitater fra dem. For å skille mellom de ulike

debattinnleggene, bruker jeg nettløst til siden innlegget er på samt datoen innlegget er skrevet. Forumet er laget sånn at det ikke går an å linke direkte til ett enkelt debattinnlegg.

### Personvern i Migrapolis

Programmer som sendes på tv og som legges ut på NRK sine nettsider slik at hvem som helst som er bosatt i Norge kan se dem, kan vanskelig karakteriseres som en privat sfære.

Menneskene som uttaler seg her er klar over at de blir filmet og vist for offentligheten. Jeg har dermed ikke hatt like store etiske utfordringer knyttet til bruken av Migrapolis som jeg hadde til bruken av nettdiskusjonen på islam.no. Samtidig benytter jeg meg av fiktivt navn også på ham som uttaler seg her, og jeg forsøker å være rund i mine beskrivelser av fenomener og institusjoner. Jeg ønsker ikke at noen skal bli støtt av min bruk av deres uttalelser og handlinger, og derfor gjør jeg hele tiden avveininger i forhold til hva jeg bruker og sier. Samtidig ønsker jeg heller ikke å være for tilbakeholden med å bruke relevante uttalelser og observasjoner som tross alt ligger offentlig ute på en statlig tv-kanal sine nettsider.

Jeg sendte en e-post til Shuaib, som uttalte seg i Migrapolis, der jeg ba om tillatelse til å bruke hans uttalelser og handlinger i programmet i prosjektet mitt. Det fikk jeg tillatelse til.

### Reliabilitet og generaliserbarhet

Tilhengere av kvantitative metoder har alltid kritisert de kvalitative tilnærmingene for ikke å imøtekomme kravene om reliabilitet og validitet (Gentikow 2005:56). Validitet dreier seg om forskningens gyldighet. Det henger sammen med hvordan det man finner ut av står i forhold til problemstillingen, altså om jeg faktisk oppnår kunnskap om det jeg sier jeg skal oppnå kunnskap om. Reliabilitet dreier seg om påliteligheten til resultatene, altså om det jeg kommer fram til er riktig. I resten av dette avsnittet skal jeg gi en vurdering av reliabiliteten til studien.

Tilhengerne av kvantitative metoder hevder det er umulig å oppnå reliabilitet og å generalisere resultatene ved bruk av kvalitative metoder. Men i en kvalitativ studie som denne er det ikke nødvendigvis et mål å generalisere. Jeg gir ikke svar på hva alle muslimer i Norge bruker gravplassen til, eller hva gravplassen betyr for alle muslimer. Arbeidet mitt er heller et forsøk på å vise hvordan gravplassen *kan* brukes av muslimer, og gjøre rede for hvordan islams egen begrepsliggjøring av sted er nyttig i denne sammenhengen. Å analysere muslimenes forståelse av gravplassen ved hjelp av kvalitative metoder gir ingen endelige og absolutte svar, men jeg ønsker å presentere forslag og ny innsikt i et felt som ikke har vært studert mye tidligere. På den måten kan resultatene av analysen allikevel gi korrekte svar og konklusjoner, selv om de ikke er direkte overførbare til alle andre, lignende fenomener og situasjoner.

For å oppnå reliabilitet har jeg blant annet benyttet meg av ulike metodiske innfallsvinkler. Målet er at de ulike tilnærmingene mine skal utfylle hverandre, slik at svake sider ved én metodisk inngang kan oppveies av sterke sider ved en annen inngang. En svak side ved hoveddatakilden min, nemlig intervjuene, kan være utvalgsmetoden og hvorvidt informantene mine er representative for sitt syn på og bruk av gravplassen. Mine utfordringer med å få tilgang til feltet gjorde at jeg ikke klarte verken å komme i kontakt med mange informanter, eller hadde mulighet til kritisk å vurdere hvorvidt de som ønsket å stille opp var ”tilstrekkelig” representative. I utgangspunktet hadde jeg nok ønsket å komme i kontakt med flere muslimske innvandrere som hadde en grav å besøke i Norge. Samtidig kan det også argumenteres med at jeg ønsket å få et innblikk i hvordan muslimene så på gravplassen: og til det er kanskje utvalget mitt ikke så dårlig allikevel. Jeg har snakket med to muslimer som har gravlagt en av sine foreldre i Norge. Jeg har snakket med to imamer og én med et sentralt verv i en stor, norsk moské. I tillegg til at de i lys av sine stillinger må hankses med dødsfall og utfordringer knyttet til muslimske gravferdsritualer i Norge, har de alle familie og/eller muslimske bekjente som har dødd i Vesten. Den ene informanten min jobber til daglig med muslimske gravferder, og har mye kunnskap om feltet. Én av mine informanter har tatt et bevisst valg om at hun ønsker å gravlegges i Norge, og én av informantene har gravlagt sin bestefar i landet han opprinnelig kom fra, selv om han var bosatt i Norge.

Døden og gravplasser er aspekter av livet som en hver muslim har et forhold til, og at informantene mine i ulik grad har familie og bekjente gravlagt i Norge eller i opprinnelseslandet utgjør på denne måten nærmest et typisk utvalg (Jacobsen 2005:223) i seg selv. Dette skaper et fyldigere bilde av bruken og oppfatningen av gravplassen enn hva en studie med kun muslimer som har noen av sine nærmeste gravlagt i Norge ville gjort. På denne måten mener jeg at utvalget er bra, selv om jeg i startfasen av prosjektet ønsket og trodde jeg skulle få kontakt med flere muslimer som hadde gravlagt nære familiemedlemmer her.

For å utfylle informantene mine har jeg i tillegg brukt debattforumet på islam.no. Å benytte meg av denne type kildemateriale har gjort at jeg kunne studere synet på gravplassen fra et annet perspektiv, nemlig fra muslimer som ikke har forberedt seg på å bli intervjuet om temaet. Debattantene på islam.no har synspunkter og uttaler seg om de samme temaene jeg har i intervjuguiden.<sup>28</sup> At temaene det debatteres om på islam.no i stor grad er de samme temaene jeg har i intervjuguiden er også med på å styrke reliabiliteten min.

---

<sup>28</sup> Jeg gjennomførte mine intervjuer før jeg fant internettdebattene på islam.no

På samme måte har jeg også brukt tv-programmet og selv besøkt et muslimsk felt på en norsk gravplass. Disse observasjonene av gravplassen er ikke mange nok til at de gir et fullverdig eller tilstrekkelig bilde av hvordan muslimene bruker gravplassen, men de gir allikevel en utvidet framstilling av gravplassen som felt og fenomen. Ved å bruke debattanter på islam.no, Migrapolis og egne besøk på gravplassen har jeg fått inn flere forskjellige stemmer i materialet, og resultatene og konklusjonene mine er dermed tatt på et bredere grunnlag enn hva et datamateriale som kun hadde vært basert på informantintervjuer hadde blitt gjort.

Et annet usikkert reliabilitetsmoment i studien min kan knyttes til de ulike retningene i islam, og hvorvidt de står for ulik praksis rundt gravplassen. Jeg registrerte forskjeller blant mine informanter i forhold til hvordan de brukte og så på gravplassen, men stort sett argumenterte ikke informantene mine med at sånn og sånn var *riktig* islam. Det var bare sånn de *hadde valgt* å gjøre det. Mitt teoretiske materiale tilsier ikke at de ulike retningene innenfor islam skal variere veldig innenfor feltet. Dette kan naturligvis ha sammenheng med at det ikke finnes mye litteratur rundt temaet. Også her er internettdebattene et ledd i argumentasjonen. Nettdebatten skiller ikke mellom ulike retninger, og debattantene spør om råd og synspunkter om muslimske forhold generelt, ikke ut fra hvilken retning de tilhører. Ingen steder har jeg observert svar i retning av ”sunnimuslimer bør gravlegges i Norge, mens sjiamuslimer helst må gravlegges i et muslimsk land”. Dette vitner kanskje om en konsensus rundt døden og gravferdspraksis som er uavhengig av hvilken retning man tilhører. Min informant Youssef, ansatt i et muslimsk gravferdsbyrå, er kanskje den som i størst grad burde observert og informert meg om forskjeller innad i religionen, da han jobber med ulike muslimer og døden til daglig. Samtidig, som jeg understreket i kapittel én, var det ikke et poeng for meg å undersøke én gruppe og finne fellestrekk ved denne. Jeg ønsket å bruke ”muslimer” som en fellesbetegnelse, fordi det er ”muslimer” som gruppe som blant annet er aktuelle i forbindelse med den kommende endringen i gravferdsloven. Begrepene knyttet til sted, rom og fellesskap som jeg presenterte i kapittel to er heller ikke begreper som kun brukes i én retning innenfor islam.

Også andre sider ved datainnsamlingen kan ha forårsaket feil og mangler i materialet. Under de første intervjuene jeg gjennomførte, brukte jeg ikke digital opptaker. Dette kan ha ført til at viktig informasjon forsvant. Elementer som jeg på det daværende tidspunktet ikke syntes var relevant, er det en risiko for at jeg kan ha utelatt å notere ned. Hadde jeg foretatt samme intervju i dag, hadde jeg kanskje lagt vekt på andre sider ved materialet. Jacobsen (2005:218) redegjør tilsvarende for hvordan ulike tidspunkt i undersøkelsesfasen kan gi ulike

svar. Tidlig i studiefasen er man kanskje opptatt av andre sider og søker en annen kunnskap enn hva man gjør mot slutten. Miles og Huberman (i Jacobsen 2005:218) mener dermed de beste dataene er dem man samler inn mot slutten av innsamlingsfasen. Dette var også noe jeg erfarte, da jeg under de siste intervjuene var mer bevisst på hva som var relevant for min studie. Som følge av utfordringene med å få tilgang til feltet gikk det over tre måneder fra det første intervjuet til det siste, og i løpet av den tida opparbeidet jeg meg mye kunnskap om temaet. Kanskje kunne jeg ha gjennomført noen av intervjuene på nytt, men jeg vurderte det dit at tidsrammen ikke strakk til. Dette understreker også en av farene ved kvalitativ forskning: det dukker stadig opp nye aspekter ved fenomenet, og det er vanskelig å vite og å avgjøre når det på tide å si stopp (Jacobsen 2005:131).

En forsker i et kvalitativt forskningsopplegg kan altså ikke garantere for gyldigheten av sitt eget arbeid på samme måte som ved kvantitativ forskning (Gentikow 2005:59), verken i forhold til validitet, reliabilitet og generaliserbarhet. Den beste måten å imøtekomme disse kravene på, er kontinuerlig å vurdere hvor pålitelige de ulike framgangsmåtene som benyttes er (Gentikow 2005, Jacobsen 2005). Dette gjøres ved at jeg som forsker og forfatter hele tiden er bevisst min metodebruk, og viser usikre momenter og framgangsmåter underveis. Nettopp det har også vært intensjonen med dette kapitlet, jeg har forsøkt å vise hvordan mine metodiske valg og utfordringer er med på å styrke og svekke arbeidet mitt som helhet. Ved at jeg presenterer motstridende trekk i datamaterialet mitt og ved at jeg her i metodekapitlet har gitt en beskrivelse og egen vurdering av framgangsmåten, kan også leseren selv ta stilling til hvorvidt reliabiliteten er god.



## Kapittel 4: Empirisk bakgrunn

Dette kapitlet er ment å gi kunnskap om gravplassen som sted, både fra et norsk og vestlig synspunkt, og fra islam og muslimers ståsted. Dette er en viktig innfallsport fram mot analysen av datamaterialet mitt og de endelige betraktningene rundt gravplassen som sted for mine informanter som kommer i kapittel fem og seks. Jeg har benyttet meg av offentlige dokumenter, vitenskapelige tekster og mine egne informanter i dette kapitlet.

### Norsk rammeverk og vestlig gravplasspraksis

For å kunne gi en forståelse av gravplassen<sup>29</sup> som sted for mine informanter, skal jeg begynne med en gjennomgang av den historiske utviklingen av gravplassen i det som i dag er Norge, fra vikingtiden og til den nye lovendringen ble vedtatt i Stortinget 15. juni 2011. Gravplassen som sørgested i vestlig kontekst blir presentert i den siste delen.

#### Gravplassen i et historisk perspektiv

Menneskets tilknytning til sted i forbindelse med gravlegging har gjennom alle år vært sentral. I vikingtiden var det vanlig å gravlegge de døde på lokale gravfelt, helst tilknyttet storgården (Klingberg 2005:19). Det var viktig at de døde var i nærheten av hjemstedet (Bruun-Olsen Cegla 2008:20). Da Norge ble et kristent land på 1000-tallet, ble det etter hvert påbudt å gravlegges på den hellige, vigsla jorda som lå rundt kirkebygningene, på de såkalte kirkegårdene. Dette var fordi det var sentralt for livet etter døden at man ble gravlagt på hellig grunn. Konger og geistlige ble gjerne gravlagt inne i selve kirkebygningen (Klingberg 2005:19). Jo lenger unna kirkebygningen man ble gravlagt, jo lenger nede på den sosiale rangstigen var man.

Mot slutten av 1700-tallet ble mange kirker og de tilhørende gravplassene solgt til private bønder, fordi kongen trengte penger til krigføring. Privatisering av gravplassene førte til at gravplassene utviklet seg til å bli vanskjøttede steder. I tilknytning til dette vokste det fram en folketro og tabuforestillinger rundt gravstedene, og Klingberg (2005:20) mener at her kan opprinnelsen til de mange skrekkhistoriene som er knyttet til gravplassene ligge. Folk hadde allikevel en sterk dualistisk oppfattelse av gravplassen; på den ene siden var det en skremmende tanke med så mange døde liggende på ett sted, men på den andre siden var

---

<sup>29</sup> Jeg presiserer at jeg benytter meg av ordet ”gravplass” istedenfor ”kirkegård”. Dette kan kanskje virke noe forvirrende i de nærmeste avsnittene, da den offisielle begrepsbruken i Norge har vært ”kirkegård”. Stortinget vedtok lovendring 15. juni 2011, men da arbeidet mitt gikk i trykken hadde den endrede loven fremdeles ikke kommet.

gravplassens hellige jord et riktig sted å gravlegge sine nærmeste. Den største mentalitetsforandringen skjedde derimot fra slutten av 1700-tallet (Klingberg 2005:21). Det ble nå sett på som uhygienisk og uestetisk at gravlegging skjedde inne i kirkene, og gravplassens parkelementer trådte tydeligere fram (Bruun-Olsen Cegla 2008:24). Høye trær, brede spaserveier og store blomsterbed ble normalen, i Norge som ellers i Europa.

På midten av 1900-tallet kom dagens plengravplasser (Klingberg 2005:22). En funksjonalistisk form skulle prege gravplassene, og det ble også lagt estetiske føringer på selve gravminnene. Tanken var at gravplassene skulle være lettstelte, funksjonelle og oversiktelige. Dette er en tankegang som fremdeles er gjeldende i dag. Våre gravplasser er et sted hvor vi gravlegger våre nærmeste, men samtidig er de også en arbeidsplass som ikke skal gjøres mer tungvint enn nødvendig.

### Dagens offentlige rammeverk

Den nåværende gravferdsloven er fra 1996. Den understreker at gravlegging i Norge skal skje på en offentlig gravplass, eller på en gravplass som et registrert trossamfunn har anlagt (Gravferdsloven 1996, paragraf 1). Et hvert trossamfunn har mulighet til å opprette en egen gravplass dersom de ønsker det. Betingelsen er at de da må bekoste opprettelsen og driften av gravplassen selv, og derfor velger de aller fleste trossamfunn å gravlegge sine avdøde på de offentlige gravplassene.<sup>30</sup> Gravferdsloven krever ikke at kommuner må tilrettelegge gravferder og gravlegging for ulike tros- og livssynsminoriteter. Paragraf fem poengterer allikevel at ”Den norske kirke og registrerte trossamfunn som er virksomme på stedet, skal gis anledning til å vigsle kirkegård eller deler av den.” Det er dette som stort sett gjøres i dag.

I kjølvannet av NOU 2006: 2 *Staten og Den norske kirke* og Stortingsmelding nr 17 2007-08, sendte FAD i juni 2010 ut *Forslag om endringer i gravferdsloven og kirkeloven* på høring. På bakgrunn av disse tidlige utredningene og rapportene argumenterte høringsnotatet med at det er behov for en lovendring for at medlemmer av ulike tros- og livssynssamfunn skal kunne ivareta sine behov knyttet til gravlegging. Som en ”faneparagraf”<sup>31</sup> foreslår de å innføre at ”gravlegging skal skje med respekt for avdødes religion eller livssyn” (FAD 2010a, avsnitt 1). Dette er selve kjernen i høringsnotatet, og er en konsekvens av at stadig flere gravlegginger på norsk jord er av mennesker med et annet livssyn enn det kristne. Siden de fleste trossamfunn gravlegger sine døde på de offentlige gravplassene, ser man et behov for at rettighetene til tros- og livssynsminoritetene blir tydeliggjort i lovgivningen. Særlig i de større

---

<sup>30</sup> Unntaket er eksempelvis Det mosaiske trossamfunnet, som har anlagt egne, jødiske gravplasser i Oslo og i Trondheim.

<sup>31</sup> Dette er et uttrykk FADs høringsnotat (2010a) bruker, men jeg registrerer at flere av høringssvarene synes begrepsbruken er litt uvant og unødvendig (se høringsvarene på FAD 2010b)

byene har gravferdsmyndighetene strukket seg langt for å imøtekomme ulike religioners behov, men det sees på som nødvendig med en lovendring her. Et sentralt punkt er at alle kommunene skal enten ha tilstrekkelig antall gravplasser tilpasset de ulike tros- og livssynssamfunnene som er representert på stedet, eller ha en avtale om at disse minoritetene kan gravlegges på et tilpasset gravfelt i en nærliggende kommune.

Høringsnotatet foreslår også en begrepsendring; fra ”kirkegård” til det mer livssynsnøytrale ”gravlund” (FAD 2010a, avsnitt 4.4). Dette signaliserer at de norske, offentlige gravanleggene ikke er forbeholdt medlemmer tilhørende den kristne tro. Et annet sentralt punkt i høringsnotatet er at den tradisjonelle vigslingen av gravplassene skal bort (FAD 2010a, avsnitt 4.5). De ulike trossamfunnene skal i stedet utføre en seremoni på utvalgte felt av gravplassen, noe departementet mener er mer inkluderende enn om deler av gravplassen avvigsles for å lage rom til de religiøse minoritetene. Til sist foreslår departementet en lov som pålegger lokalmyndighetene i kommunene å innkalle de ulike trossamfunnene som er virksomme på stedet til et årlig møte hvor gravferd og ønsker knyttet til dette blir tatt opp. Dette skal styrke kompetansen til gravferdsforvaltningen, samtidig som også trossamfunnene får en bedre forståelse av utfordringene som gravferdsforvaltningen støter på.

FAD mottok godt over 200 hørings svar fra ulike kirkelige fellesråd, organisasjoner og offentlige og private organer (FAD 2010b). Høringsnotatets innhold ble positivt mottatt i de aller fleste instanser som valgte å uttale seg, og proposisjonen til Stortinget som kom 1. april 2011 inneholdt derfor ikke store endringer fra høringsnotatet (Prop. 81 L 2010-2011). Av de punktene jeg redegjorde for over er det kun ett som departementet ikke går inn for, og det er betegnelsen på gravanleggene. Flere hørings svar poengterte at ”gravlund” er et fremmed begrep eksempelvis på Vestlandet, og at ”gravplass” her vil fungere bedre. Dette tok departementet til etterretning, og proposisjonen til Stortinget inneholder en endring som foreslår at ordet ”kirkegård” i lovteksten byttes ut med ”gravplass” (Prop. 81 L 2010-2011, avsnitt 3.5- 3.5.2).

Proposisjonen til Stortinget og prosessen med høringsnotat og høringsuttalelser er viktig fordi de er med på å sette gravferdsforvaltningen på dagsorden. Arbeidet har vist at flere forhold må utgreies videre, og finansieringssystemet i gravferdssektoren trekkes fram. Spørsmålet om finansiering er særlig knyttet til rett til fri grav i andre kommuner for mennesker som tilhører andre tros- og livssynssamfunn. Proposisjonen til Stortinget påpeker at her trengs det ”mer omfattende utredninger” (Prop. 81 L 2010-2011, avsnitt 3.4.2), og de skal vurdere å sette ned et utvalg som skal utrede saken.

15. juni 2011 var saken til behandling for andre gang i Stortinget, og lovendringen ble vedtatt.

### Gravplassen som sørge- og minnested i den vestlige tradisjonen

Før jeg går over til å presentere islam og døden, skal jeg kort vise hvordan gravplassen brukes i den vestlige tradisjonen. Det finnes få studier om betydningen av gravplassen i folks kollektive bevissthet. Det er derimot gjort noen studier på enkeltindividers forhold til gravplassen som et sted å sørge og å minnes.

Mary Bradbury (2001:218-219) peker på hvordan mennesker har behov for et sted å sørge for sine avdøde familiemedlemmer og venner. Bradburys studie ble foretatt i London på slutten av 1990-tallet, og felles for hennes informanter er at de alle ønsket å gå på gravplassen fordi dette var et naturlig sted å minnes den avdøde. De fant trøst i ”å møte” den avdøde på gravplassen (Bradbury 2001:223). Francis, Kellaher og Neophytou (2001) sitt materiale viser på samme måte som Bradburys at det er en sentral del av sorgprosessen å besøke gravplassen og det spesifikke gravstedet til ens avdøde familie og venner. De fleste besøker gravplassen særlig i forbindelse med jubileer, feiringer og helligdager (Bradbury 2001, Roalkvam 2001:224, Francis, Kellaher og Neophytou 2001). Noen går oftere enn andre, og mange går sjeldnere og sjeldnere etter hvert som det går lenger tid siden dødsfallet fant sted (Bradbury 2001:222). Andre fortsetter å besøke gravplassen regelmessig selv om årene går. Woodthorpe (2010:126-127) peker på hvordan tradisjonelle psykologiske sorgmodeller tilsier at frekvensen på gravplassbesøk skal gå ned etter hvert. Flere av informantene hennes hadde utsagn som gikk direkte på at de synes det var ”litt rart” om pårørende fortsatte å besøke gravplassen jevnlig i flere tiår etter dødsfallet (Woodthorpe 2010:126).

I dag har det derimot kommet nye og alternative syn på disse psykologiske sorgmodellene (Woodthorpe 2010:128). Sorgprosessen blir her sett på som noe individuelt som ikke følger et spesifikt tidsskjema, og det legges til grunn at det kan være viktig for de sørgende å fortsette med å besøke gravplassen og på denne måten ha en fortsatt relasjon med den avdøde. Ved å ha et spesifikt sted å gå til, og å ha noen konkrete handlinger å gjøre her, blir sorgen lettere å håndtere. Relasjonen med den avdøde vedlikeholdes ved å rydde litt, luke ugress og pynte med blomster, lys og eventuelt andre gjenstander (Woodthorpe 2010:128-129, Francis, Kellaher og Neophytou 2001:234-235). Pynting og vedlikehold av gravstedet er dessuten et tydelig tegn overfor andre som besøker gravplassen at ”her bryr vi oss fortsatt om den avdøde”. Det er dermed ikke bare en privat sorg som manifesterer seg på gravplassen, det er også et tydelig tegn til kollektivet om at sorgen er til stede, og at ens avdøde familie ikke er

glemt. Det er viktig at andre ser at man sørger, og det kommer tydeligst fram ved at gravstedet er velstelt og pent. Roalkvam (2001:224) siterer en norsk kirkeverge: ”Kirkevergens folk steller med sine graver, de blir stadig flere”. Det har blitt vanlig at pårørende betaler de som jobber i driften på gravplassen for å stelle gravene. Gravene ser da velstelte ut, og de pårørende slipper å bruke tid på dette selv. Dette understreker hvor viktig det er å gi inntrykk av at man bryr seg om sine avdøde og gravstedet deres.

Roalkvam (2001:228) argumenterer dessuten med at det har skjedd en mentalitetsendring på norske gravplasser. Tidligere var gravminnene et kollektivt minnesmerke over en person. Dette ble understreket med at yrke og tittel var vanlige elementer på gravstøtten. Graven ble da et minnested for det kollektive lokalsamfunnet, det var et stykke historie som fikk plass på gravplassen. I dag er det i hovedsak det private og familiære mennesket som gravlegges. Dagens gravsted gir mening kun for dem som kjente den avdøde, siden ingen annen informasjon og kontekst presenteres som regel på gravminnet.

### Islam: gravferdspraksis og forestillinger knyttet til døden

Innledningsvis i arbeidet mitt nevnte jeg antropologen Clifford Geertz, som gjorde feltarbeid på Java i midten av forrige århundre. Hans arbeid rundt ritualene og de sosiale endringene på øya har blitt en klassiker, og en av grunnene til dette er hvordan han viser at selv i antatt ”statiske” ritualer som gravferdsritualer kan det skje endringer; særlig når ulike politiske og religiøse grupperinger møtes. Mine muslimske informanter og den muslimske minoriteten i Norge står på et vis overfor noen av de samme utfordringene som menneskene på Java gjorde. De møter en ny kultur, og må forsøke å tilpasse og endre sine egne ritualer slik at ikke for store spenninger og konflikter oppstår.

En muslim skiller ikke mellom en hellig og en profan del av tilværelsen (Opsal 2005:27). Allahs vilje og enhet gjelder overalt, også i deler av livet som andre religioner overlater til den enkelte, eksempelvis politisk og juridisk liv. Sharia er den religiøse loven i islam, og dette er lover som er bygget på tradisjon og sedvane (se for eksempel Jonker 1996:32). Med utgangspunkt i sharia deler muslimene grovt sett verden inn i riktige og gale handlinger (Vogt 2005:82). De riktige handlingene betegnes som *halal*,<sup>32</sup> og er handlinger som *må* gjøres, en ”gudegitt plikt” (Vogt 2005:82). De gale handlingene er *haram*, det forbudte. Denne todelingen gjennomsyrrer en muslims liv. Jonker (1996:36) beskriver dette som to motpoler som er sammenbundet av en lang tråd av tradisjon. Tradisjonen deles igjen

---

<sup>32</sup> Jonker (1996:36) bruker benevnelsen *halal* om de gode handlingene, mens Vogt (2005:82) bruker begrepet *farid*. Da *halal* er et velkjent begrep for flere nordmenn velger jeg å bruke Jonkers begrep.

inn i tre: det som er anbefalt, det som er tillatt og det som blir sett ned på ("frowned upon"). Dette danner handlingsrommet til ulike retninger og til ulike kulturelle skikker; muslimer kan manøvrere innenfor dette som verken er halal eller haram. Det kan dermed skapes store forskjeller mellom ulike retninger innenfor islam og mellom muslimer fra ulike land. De største trekkene og hovedlinjene i religionen er derimot felles, og det er disse fellestrekkene jeg tar utgangspunkt i her.

Med disse avklaringene rundt muslimske lover og sharia i bakhodet, skal jeg se nærmere på den muslimske minoriteten i Norge og hvordan religionen og religiøse skikker har betydning for ulike sider ved gravferden og gravplasspraksisen.

### Muslimsk gravferd i en vestlig kontekst

Jonker har i en studie fra 1997 sett på minoritetsgrupper fra Tyrkia og Hellas, på hvordan de sørger, og hvordan de håndterer de praktiske utfordringene de står overfor under gravferden. Livet til den avdøde blir reflektert over og brakt fram igjen, og særlig de opplevelsene og de minnene man selv delte med den avdøde blir viktige i sorgfasen. Jonker (1997:187) peker videre på hvordan man som menneske får behov for å se på hvordan andre har taklet og arbeidet med sorgen sin, for å slippe å bruke unødige krefter på å tenke ut hvordan vi praktisk skal håndtere dødsfallet. Hun mener at minoritetsgrupper i et land kan få problemer med å vite hvordan de praktisk skal gå fram og hva som er forventet av dem, fordi de ikke deler historie, religion og kulturell bakgrunn med majoritetsbefolkningen. Det naturlige i en slik situasjon blir dermed å henvende seg til religionen og det religiøse kollektivet (Jonker 1997:188). Her finnes svar på hvordan ritualer skal gjennomføres. De fleste av ritualene rundt minoritetsgravferden knyttes til den religiøse sfæren, hevder Jonker (1997:192) å finne i sitt materiale.

En muslimsk gravferd skiller seg fra den kristne gravferden på flere måter. Koranen sier ingenting om hvordan en gravferd skal foregå, men det gjør derimot den islamske lovtradisjonen, og det har dannet seg en praksis som stort sett følges av både sunni- og sjiamuslimer (Døving 2005:58-59, Ross 2001:86). I det følgende skal jeg skissere opp de mest sentrale elementene i en muslimsk gravferd. Jeg viser hvordan gravferden i Vesten nettopp er et resultat av et møte mellom religiøse og kulturelle skikker og en vestlig gravferdslovgivning.

Den rituelle vasken av den avdøde er et viktig ritual, og kroppen må vaskes minst én gang (Døving 2005:62). Dette foregår etter en spesiell vaskeprosedyre, og det er svært viktig

at dette foregår på riktig måte.<sup>33</sup> Stort sett blir en mann vasket av andre menn, og kvinner vaskes av kvinner, men her finnes det forskjeller i de ulike lovskolene (Dessing 2001:145). I Norge foregår vaskingen vanligvis på sykehuset, mens det for eksempel i Pakistan gjøres i hjemmet (Døving 2005:63). Etter den rituelle vaskingen svøpes den avdøde i et klede og legges i en kiste. I muslimske land bruker de ikke kister, men legger den svøpte kroppen direkte i jorden. I Norge er det ikke tillatt å gravlegges uten kiste, så legges muslimene i kiste. Dette har ikke skapt særlige problemer for muslimene i Norge (Døving 2005:125).

Begravelsesbønnen janaza er en svært viktig religiøs plikt for muslimene (Døving 2005:64), og det er dette som regnes som selve gravferden eller begravelsen. En muslim trenger ikke å kjenne den avdøde for å delta i bønnen, selv om kvinner vanligvis ikke deltar med mindre de kjente avdøde (Døving 2005:67). Janaza er en kort bønn som vanligvis ledes av en imam. Muslimene ber den stående og fordelt på minst tre rekker.<sup>34</sup> Det varierer noe hvor janaza gjennomføres. Mine informanter forteller meg at på grunn av vær og klima gjøres den ofte i moskeen i Norge, mens i opprinnelseslandet blir bønnen gjort på selve gravplassen.

Dessing (2001:156) fant i sitt materiale at de muslimske kvinnene generelt ikke fikk delta under begravelsesbønnen i Nederland. Også Døving (2005:69) mener at norsk-pakistanske kvinner ikke var velkomne i begravelsesfølgene blant hennes informanter. Jeg gjorde ikke noe stort poeng ut av dette da jeg samlet inn mitt eget materiale, men norsk-marokkanske Aysha innrømmer at hun ikke veit nok om hvorvidt det er halal eller ikke at kvinner er med under begravelsen. Hun forteller at i bestefarens gravferd gikk mennene i gravfølget, og kvinnene var atskilt for seg selv. Norsk-pakistanske Sheraz forklarer at vanlige reaksjoner i den gamle beduinerkulturen (hvor islam har sin opprinnelse) var å begynne å skrike og hyle og kaste seg ned på graven. Det var særlig kvinner som gjorde dette. En slik oppførsel er ikke bra, fordi det forstyrrer og sårer de døde. Døving (2005:69) viser til hvordan dette også kan oppfattes som en direkte klage over døden, og dermed også over Allah og Hans vilje. Sheraz mener allikevel at kvinner i dag har mulighet til å delta i begravelsen på lik fot med mennene, da man har gått bort fra tanken om at kun kvinner skriker og hylar i forbindelse med begravelsen.

Selv observerte jeg på avstand en barnebegravelse på et muslimsk gravfelt i september 2010. Her var det kun menn som deltok. Jeg spurte Sheraz hvordan dette kunne ha seg, dersom det var sånn at kvinnene kunne delta i gravferder. Sheraz svarte at dette kunne være tilfeldigheter. Han mente i tillegg at kulturen hadde noe å si. I hans norsk-pakistanske moské

---

<sup>33</sup> Se al-Khidmat (2005) side 10-12 for detaljert beskrivelse av den rituelle vaskingen.

<sup>34</sup> Se al-Khidmat (2005) side 15-23 for en grundig innføring i hvordan janaza gjennomføres.

var det vanlig at både kvinner og menn deltok, men han hadde forståelse for at andre kulturer kanskje kunne ha annet syn på dette. Uttalelsene til Sheraz skiller seg markant fra retningslinjene som blir gitt i en brosjyre til det muslimske gravferdsbyrået al-Khidmat. Der presiserer de at det kun er menn som har lov til å delta i gravfølget (al-Khidmat 2005:26). Som Sheraz påpeker selv kan det være kulturelle forskjeller her. Moskeen hans representerer kanskje en islam som er mer liberal når det gjelder dette, mens det muslimske gravferdsbyrået forholder seg til religionen islam, og retningslinjene som blir gitt i hadithsamlinger og sharia.

Etter janaza er det tid for å gravlegge den avdøde. I Norge skal dette helst skje på et eget, muslimsk felt, hvor den avdøde muslimen er blant andre muslimer. Det viktigste er derimot at graven er klargjort i henhold til muslimske regler. Tradisjonelt er kristne graver orientert i øst-vestlig retning, med den avdøde plassert på ryggen med ansiktet vendt mot øst (Klingberg 2005:20). Muslimer skal legges i graven med ansiktet vendt mot Mekka, liggende på sin høyre side. Etter at kisten er senket ned, kaster hver enkelt i gravfølget tre håndfuller jord ned i graven (Døving 2005:69, Ross 2001:86). Deretter fyller muslimene selv igjen graven.

Å gravlegges med ansiktet vendt mot Mekka er et viktig påbud for muslimene, og det er grunnen til at det de siste tjue årene har dukket opp nærmere femti muslimske felt på ulike gravplasser i Norge (FAD 2010a, avsnitt 3.2). Tidsrammen kan dessuten være en utfordring. Gravferder i Norge skal gjennomføres innen åtte dager, og står som en klar motsetning til muslimenes krav om gravferd i løpet av tjuetimer.<sup>35</sup> Døving (2005) forteller allikevel om en velvilje hos lokale gravferdsmyndigheter i Oslo om tilrettelegging i forhold til tidsrammen. En av de ansatte i driften på en norsk gravplass hvor de har et muslimsk felt, fortalte meg at de vanligvis ikke hadde kapasitet til å avholde en muslimsk gravferd så raskt. For eksempel åpnet de aldri opp for gravferder på mandager eller i helger, selv ikke for muslimer som døde på fredager. Dermed blir de ikke gravlagt innen et døgn, som tradisjonen tilsier. Inntrykket til de ansatte i driften var at muslimene ikke tok dette så nøye, og da gjorde heller ikke de det.

Den rituelle vasken, liksvøpingen og janaza er en del av den kollektive plikten i det muslimske samfunnet, eller ummah (Døving 2005:62, Dessing 2001:144). En slik plikt betyr at så lenge et tilstrekkelig antall muslimer utfører og deltar i handlingen, er det ikke krav om at alle deltar.

---

<sup>35</sup> Litteratur rundt muslimsk gravferd poengterer alle at det er viktig å gravlegges innen de 24 timene. I forbindelse med USAs begravelse av bin Laden til sjøs, uttalte Døving derimot at dette kravet blir tolket litt ulikt, og dermed ikke er absolutt (Staveland 2011)



## Døden og den religiøse belønningen

Døden har en sentral plass i islam. Min informant, norsk-pakistanske Sheraz forteller at en muslim bør tenke på døden hver dag, fordi man da frigjør seg fra verdslige plikter, og løfter fokuset opp mot det evige livet etterpå. Dagliglivets forpliktelser kan være gode og positive aspekter i et liv, men en muslim bør ikke la seg oppsluke av livet på jorden i den grad at han glemmer at han skal dø en gang. Å tenke på døden kan få en fra å gjøre dårlige handlinger, fordi mange dårlige handlinger gjør at man ikke kommer til Paradis. Sheraz mener at ved å tenke på at man skal dø en dag, får man lyst til å være et godt menneske sånn at man kommer til Paradis.

Kramer (1988:160) understreker også at selve meningen med en muslims liv er å forberede seg på døden og etterlivet. I tråd med tanken om den allvitende og allmektige Allah ligger også en forestilling om at det enkelte menneskets tid på jorda er forutbestemt (Opsal 2005:79). Døden kan riktignok komme uventet på menneskene, men selv et uventet dødsfall er alltid Allahs vilje.

Islamsk lære sier at Allah bestemmer hvem som kommer til Paradis og hvem som kommer til Helvete (Chittick 1992:137). Når en muslim dør går han eller hun over i en ny tilstand, mener muslimene. Muslimene mener at Allahs skaperverk er så fullkomment at et menneskes liv ikke slutter med døden (Kramer 1988:159), døden markerer bare en overgang fra denne verdenen til det evige livet (Ross 2001:84). Tiden en muslim tilbringer i graven kan sammenlignes med tiden fosteret ligger i livmoren (Chittick 1992:137). Dette betyr at mennesket vokser og utvikler seg etter døden, og utviklingen her er særlig påvirket av handlingene vedkommende har gjort mens han eller hun var i live. Avgjørelsen om hvorvidt man kommer til Paradis eller ikke, tas derfor ikke med en gang man dør.

Når en muslim gravlegges får han eller hun først besøk av de to dødsenglene Munkar og Nakir. Norsk-pakistanske Youssef som jobber i et muslimsk gravferdsbyrå forklarte meg dette grundig. De to englene kommer til den avdøde og stiller ham spørsmål rundt hans forhold til Allah og til profeten Muhammad. Munkar og Nakir kjenner hvert enkelt menneske, og de fører regnskap for alle gjennom hele livet. Spørsmålene blir bare stilt for å teste den avdøde, og se om han eller hun er ærlig nok til å svare riktig og dermed kan belønnes for det. Englene gjør også opp regnskapet i forhold til gode og dårlige handlinger man har gjort mens man levde. Allerede tidlig mens man ligger gravlagt på gravplassen kan man bli straffet dersom man har begått størst andel dårlige handlinger, hevder Youssef.

Et sentralt aspekt når det gjelder døden i islam er tanken om religiøs belønning og poeng som man samler mens man lever og etter døden. Døving (2005:92-98) bruker begrepet

*sawab* for å beskrive dette. Sawab var ikke et begrep informantene mine brukte, og det er heller ikke brukt ellers i litteraturen rundt døden i islam (for eksempel Chittick 1992 og Kramer 1988). Jeg velger dermed å bruke de norske uttrykkene belønning og poeng, slik mine informanter gjorde det.

En grei måte å oppnå belønning og poeng på, er å følge de fem søylene. Men også andre små og store gode handlinger er med på å gi belønning. Døving (2005:93) eksemplifiserer med noe så banalt som å tenke positivt om andre. Ved å hjelpe til i de kollektive pliktene rundt død og gravferd får muslimer også belønning eller poeng. Min informant Youssef i det muslimske gravferdsbyrået understreker også at gode handlinger en muslim gjør tidlig i livet får man mer poeng for enn dersom tilsvarende handlinger blir gjort seinere i livet. En god muslim skal ikke bruke de beste årene av sitt liv, nemlig ungdomstida, på tull og tøys, og tenke at man alltid kan bli gudfryktig seinere i livet.

#### Åndelige aspekter ved gravplassbesøket

Gravplassen viser seg å være sentral når det gjelder belønning og oppnåelse av poeng etter døden. Det er nemlig ikke bare ens egne handlinger som er utslagsgivende for hvorvidt en muslim kommer til Paradis eller ikke; venner og familie kan nemlig være med på å lette tida i graven *og* gjøre at møtet med dommedag får et heldigere utfall.

I forrige avsnitt viste jeg hvordan Sheraz mente det var viktig å tenke på døden daglig. Gravplassen er et sted hvor tankene rundt død kanskje har spesielt lett for å manifestere seg. Sheraz mener i hvert fall at det er viktig å besøke gravplassene nettopp fordi dette er en fin plass å tenke på døden på. Dessuten er gravplassen direkte knyttet til det åndelige livet på en spesiell måte for muslimer. Når en muslim ber for de døde som er gravlagt, kan de avdøde få poeng som kan hjelpe dem med å komme til Paradis.

”Primærgrunnen [for å besøke gravplassen] er jo å gå og be for dem, fordi når en lever selv, så har en mulighet til å påvirke ved å gjøre gode gjerninger. Når en dør, så har en ikke den muligheten lenger.”

Afzal, norsk-pakistaner, i tredveårene

Afzal ser altså på bønn på gravplassen som en hovedårsak til å besøke stedet. Det er også viktig å gå på gravplassen for å bli minnet om at man skal dø selv en gang, sier han, men bønnen for de avdøde er allikevel viktigere. Det er en form for solidaritetshandling, og det som gjør at gravplassen har en helt spesiell plass for muslimene. En muslim streber etter å gjøre gode og riktige handlinger, så når han veit at det er bra å besøke gravplassen, vil han i de fleste tilfeller gjøre det.

Et besøk på gravplassen starter med en liten hilsen til alle som ligger der; ”salam aleikum”, fred være med dere, forteller Sheraz og Afzal. Deretter begynner den besøkende å be for alle de som har forlatt verden, før han snevrer det inn til å be for dem som ligger på den gravplassen han er på. Til slutt bes det spesifikt for de man kjenner som ligger gravlagt der. Man ber om at Allah må tilgi det den avdøde har syndet, og at han må godta de gode gjerningene den avdøde har gjort. Til slutt ber han om at graven må være en plass med fred for den avdøde.

To av mine informanter forteller meg om resitering av Koranen på gravplassen. De leser Koranen til den avdøde, både fordi det gir poeng til de døde, og fordi det er en god handling i seg selv. Yasir forteller at han innimellom resiterer noen vers fra Koranen på gravstedet til sin avdøde far. Afzal forteller om hvordan han og hans familie ofte pleide å ta med seg deler av Koranen ut til gravplassen, og sette seg ned og lese fra den her. Derimot falt dette aspektet bort etter hvert som årene gikk. Nå er det kun bønn som for ham faller inn under åndelige aktiviteter på gravplassen. Ingen av mine andre informanter nevner dette med resitering av Koranen på gravplassen. Det er nesten påfallende hvordan det bare er disse to som har hver sin forelder gravlagt her i Norge som i det hele tatt kommer inn på temaet. Ingen av mine andre informanter hadde så nær familie gravlagt i Norge. Kanskje er resitering av Koranen dermed noe en muslim gjør når den avdøde var svært nær? Samtidig poengterer Taha, en av debattantene på islam.no:

”Jeg husker at jeg pleide å gå med mine venner til gravlund. De besøkte deres avdødes graver. Jeg hadde ingen. Så jeg bare gikk der og leste koran og gjorde mine dua for alle som var begravd der. Jeg var ikke følelsemessig tilknyttet de avdøde.”

Taha, debattant på islam.no (2010, 4/5)

Taha leste Koranen for døde mennesker han ikke kjente eller var knyttet til på noe vis. En mulighet er at han gjorde dette fordi han ikke kjente noen på gravplassen han var på, og dermed bare gikk rundt og ventet på at vennene skulle bli ferdig med å besøke gravene til sine avdøde venner og familiemedlemmer. Mens han ventet kunne han like gjerne gjøre noe fornuftig, som å lese Koranen og be for de avdøde.

Døving (2005:94-95) understreker at ikke alle muslimske retninger er enig i troen på sawab eller belønningssystemet. Noen av hennes informanter syntes det var forkastelig at man kan tro at andre kan hjelpe en til å komme til Paradis, å utslette gamle synder og overføre

religiøs belønning.<sup>36</sup> Døving presiserer i en fotnote hvordan hanafi- og hanbalilovskolene er de som i størst grad bifaller denne praksisen, mens shafi- og malikiskolene er mer restriktive når det gjelder å kunne overføre poeng til andre. Forestillingen om poeng og religiøs belønning gir allikevel rituelle handlinger en dypere mening og et motiv (Døving 2005:95). De rituelle handlingene jeg har beskrevet i dette kapitlet er alle en del av et større kollektiv, og får et meningsinnhold som særlig er tilstede når forholdet mellom den gjenlevende, den avdøde og den religiøse belønningen tas høyde for.

---

<sup>36</sup> Av Døvings informanter var det særlig Ahmadiyya-muslimene og noen av muslimene med tilhørighet i Islamic Cultural Centre i Oslo som ikke var enig med at det er mulig å overføre poeng til andre muslimer ved hjelp av bønn og handlinger (Døving 2005:94). I tillegg skilte deobandiene (en retning innenfor sunniislam) seg fra barelwienene, ved at deobandiene mente at man bare kunne overføre poeng ved å gjøre konkrete handlinger. Bønn var ikke nok for deobandiene.

## Kapittel 5: Valg av gravsted og praksis på gravplassen

I forrige kapittel så jeg nærmere på gravferdsforvaltningen i Norge og gravplasspraksisen i den vestlige tradisjonen, og ga en beskrivelse av muslimsk gravferdspraksis og religiøse forestillinger knyttet til gravplassen. utfordringer de etterlatte kan ha med å bestemme hvor graven skal være er temaet for den første delen av dette kapitlet. Til sist i kapitlet viser jeg hvordan mine informanter bruker gravplassen i dagliglivet: hvor ofte gravplassen besøkes, og hvilke dager det er aktuelt å besøke gravstedet på.

### Utfordringer knyttet til valg av gravsted

”Nå har jeg bare opplevd ett dødsfall i familien min, og det var bestefar. Og selv om han levde her, så døde han i Marokko. Og da ble han gravlagt der. Så da tenkte vi ikke over det, da, det falt seg bare naturlig, på en måte.”

Aysha, norsk-marokkaner, i tjuårene

Ayshas besteforeldre immigrerte til en større by i Norge seint på syttitallet. Foreldrene til Aysha kom deretter til samme by på begynnelsen av åttitallet, og selv ble hun født her i landet. Bestefaren døde for et par år siden, da han var på besøk i Marokko, og det falt seg dermed naturlig at han skulle gravlegges i hjemlandet. De pårørende slapp å ta stilling til det store og vanskelige spørsmålet hvorvidt de skulle sende den avdøde tilbake til Marokko, eller om han skulle gravlegges i sitt nye hjemland.

Hvor gravleggingen skal skje innebærer å ta hensyn til familiemedlemmer både i Norge og i opprinnelseslandet, og ikke minst å ta stilling til hva islam sier om temaet. Islam er entydig når det gjelder hvor man skal gravlegges: det skal skje der man dør (se for eksempel Døving 2005:194). Dette slås fast i ulike hadithsamlinger om Muhammeds liv, og samtlige av mine informanter sier det samme. Allikevel er det ikke religionen som alene bestemmer praksisen. Informantene mine framhever at de gjenværende familiemedlemmene i hjemlandet som oftest vil ha den avdøde hjem til seg.

Norsk-pakistanske Arshad poengterer at ofte er slekten til den avdøde spredt over ulike deler av verden. Noen bor kanskje i Norge, noen i andre deler av Europa, og de fleste er ofte igjen i Pakistan. Arshad hadde en onkel som døde i Danmark, og han ble sendt tilbake til Pakistan for å gravlegges. Arshad og hans foreldre ønsket at han skulle gravlegges i Danmark der han døde, fordi de mente det var viktig å få ham i jorda raskest mulig. De fikk derimot ikke gjennomslag for dette. Det var den gjenværende slekten i Pakistan som fikk sin vilje, med det argumentet at en grav i Pakistan gir best muligheter for alle å besøke graven. De

fleste besøker Pakistan med jevne mellomrom, men det er ikke alle som har anledning til å reise rundt i Europa kun for å besøke graven til et familiemedlem. Pakistan er derimot det stedet som knytter slekten sammen, derfor argumenterer de gjerne for at de avdøde skal gravlegges her.

### To eksempler på norsk-pakistanske graver i Norge

Afzal kom fra Pakistan til Norge seint på syttitallet sammen med foreldre, søsken og en onkel. Da var Afzal fire-fem år gammel. Igjen i Pakistan har han i dag flere tanter og onkler på begge sider, samt avdøde besteforeldre som ligger gravlagt på sine respektive hjemsteder. Da Afzals mor plutselig døde på begynnelsen av 2000-tallet, bestemte familien seg for at det var i Norge hun skulle gravlegges.

Afzal: ”Rett etter at hun døde hadde vi en veldig kort diskusjon om det. Hadde en diskusjon hvor hun skulle gravlegges. Hennes familie, hennes brødre ønsket jo at hun skulle gravlegges i Pakistan.”

Intervjuer: ”hvorfor ønsket de det?”

Afzal: ”Ja, for å ha henne nær seg. Hennes brødre ville ha henne nær seg, sånn at de kunne besøke henne der hun kom fra, den landsbyen de kom fra. Men det ble sånn, i og med at vi hadde tenkt å bo her, vi bodde her, vi hadde ingen planer om å flytte herfra, så ønsket vi, ungene hennes og familien hennes, å ha henne her. Derfor ble det sånn.”

Afzal, norsk-pakistaner, i tredveårene

Afzals familie hadde ikke bestemt på forhånd hvor moren skulle gravlegges, fordi dødsfallet kom plutselig på dem. Han forteller om ulike hensyn som måtte tas: hensynet til familie i Pakistan, behovet til kjernefamilien i Norge, samt religiøse anmodninger om at muslimer skal gravlegges i løpet av 24 timer og at det er viktig for en muslim å bli bedt for på gravplassen. Til syvende og sist endte Afzals familie opp med å gravlegge moren i Norge, fordi den nærmeste familien da kunne besøke henne så ofte de ønsket og hadde behov for.

Også Yasir mistet en av foreldrene sine på begynnelsen av 2000-tallet. Yasir kom til Norge sammen med foreldrene sine på syttitallet, og forteller at de fleste slektningene hans bor i Norge i dag. I Pakistan er det kun igjen noen av søsknene til besteforeldrene hans og noen av barna deres. I 2000 døde plutselig faren hans:

”Da var det veldig uvanlig blant pakistanere å begrave noen i Norge. Siden de aller fleste pakistanere har noen få slektninger i Pakistan så ønsker mange av de å bli begravet i Pakistan. Mens andre blir indirekte presset til å ta med seg avdøde til hjemlandet slik at de som kjente ham kan se den personen for aller siste gang før de begravnes. Noen av de eldre mente også at man burde begravnes i sitt hjemland siden det var der du tilhørte.”

Yasir, norsk-pakistaner, i tredveårene

Yasir forklarer at siden de ikke hadde så mange slektninger igjen i Pakistan, var ikke diskusjonen så stor hos dem. De fleste var enige om at de ønsket å gravlegge faren i Norge, og ikke sende ham tilbake til Pakistan. Den eneste som argumenterte mot var farmoren, fordi hun tilbringer hver vinter i Pakistan. For henne var en grav i Pakistan riktigst, både fordi hun var der selv store deler av året, og fordi hun tenkte på de gjenlevende søsknene til sin avdøde mann som fremdeles bodde i Pakistan. De ønsket å ha nevøen sin nær seg, sånn at de kunne besøke gravstedet hans når de ønsket det. Kanskje mente de også at det ikke var riktig islam å gravlegges i et land i Vesten? Problemstillinger knyttet til dette kommer jeg tilbake til i neste kapittel. Yasirs far ble allikevel gravlagt på en gravplass i Norge, sånn at den nærmeste familien kunne besøke ham når de måtte ønske.

#### Hvem avgjør hvor graven skal være?

Mine informanter ble alle spurt om hvor de selv ønsket å gravlegges. De fleste hadde klare tanker om dette, og var nok forberedt på at spørsmålet skulle komme. Kun tre stykker ønsker å gravlegges i sitt felles opprinnelige hjemland, Tyrkia. Mine øvrige informanter ønsker å bli gravlagt i Norge, både fordi det er her de har familie, og fordi det er her de føler de hører til. De som ønsket å gravlegges i Norge var alle muslimer som hadde bodd her over lengre tid, og som hadde familie og sterke bånd i landet.

På islam.no har valg av gravsted blitt debattert. Debattråden ble startet i april 2010 av ei jente som kaller seg MariaWithBaby (Islam.no 2010). Hun ønsket ikke at mannen hennes skulle gravlegges i hans hjemland Marokko, noe han selv ga uttrykk for at han ville. MariaWithBaby er etnisk norsk, og ikke selv muslim. Da hun opprettet debattråden var hun gift med en muslim fra Marokko, og som kallenavnet antyder har hun et barn med ham. I dag er de skilt. MariaWithBaby er dessuten en aktiv bruker av debattforumet på islam.no. Det er ikke MariaWithBabys uttalelser som er det viktigste her, men heller responsen hun får fra sine meddebattanter som er interessante.

MariaWithBaby argumenterer med at hun ønsker en grav å gå til i Norge, både for henne selv, for barnet sitt og for deres framtidige barn. Hun ønsker ikke at hennes mann skal ligge gravlagt et sted hvor hun ikke kan besøke ham når hun vil. Det er flere innlegg på denne debattråden enn hva de fleste andre debattrådene har, og debatten strekker seg over nesten ett

år. Tydeligvis er det et tema mange mener er interessant, selv om det ikke synes som om det er noe brukerne av debattforumet har tenkt mye over i forkant. Jeg baserer denne antakelsen på at det tok noen debattinnlegg før det ble nevnt hvor det er riktig å gravlegges i følge islam.

MariaWithBabys meddebattanter varierer i starten mellom å synes hun er egoistisk og å synes mannen hennes er egoistisk, uten å ta stilling til hva islam sier om problemstillingen. Etter hvert kommer det derimot innlegg hvor det understrekes at riktig gravsted for en muslim er i landet man dør (Islam.no 2010, 30/04 og 5/05). Det er også muslimer med motsatt syn, som sier det er haram å begraves i et ikke-muslimsk land. Debattantene drar fram ulike hadithsamlinger og juridiske uttalelser for å begrunne de fleste argumentene, og etter hvert munner debatten ut i ingenting. Innimellom er det derimot noen debattanter som påpeker at de selv har samtalt med sine nærmeste for å finne en løsning på dette som alle kan være tilfreds med. 30. april 2010 får MariaWithBaby en tilbakemelding som reflekterer betydningen av familierelasjoner. Ei kvinne argumenterer med at MariaWithBaby kanskje ikke burde bekymre seg alt for mye ennå, siden dette antakelig ikke blir aktuelt før om 50-60 år. Da kan han ha skiftet mening, mener hun, fordi han da antakelig har slått bedre rot her, og barnebarna muligens bor her. Debattanten på islam.no ser med andre ord tydelige paralleller til betydningen av familierelasjoner i landet der man ønsker å gravlegges. Det logiske er at man ønsker å gravlegges der man har familie, og der de kan besøke graven når de ønsker det.

Taha, en av debattantene på islam.no er norsk-somalier. I et innlegg (Islam.no 2010, 4/5) reflekterer han litt rundt dette:

”Som somalier så har jeg aldri lært at gravstedet betydde noe som helst i min familie. Jeg har alltid tenkt at dette skyldes at somaliere er preget av en nomadekultur som gjør at de er stadig på reisefot. Min mor er begravet i Norge. Jeg har ikke noe spesielle ønsker om hvor jeg blir gravlagt når min tid kommer. ”

Taha, debattant på islam.no

Argumentet til Taha om at nomadekulturen i flere afrikanske land gjør at gravstedet ikke ”betyr noe som helst”, synes jeg er interessant. Det er godt mulig at norske muslimer med nomadebakgrunn ikke har reservasjoner mot å gravlegges i Norge. Dersom et gravsted ikke er viktig, kan man jo like gjerne gravlegges her som i opprinnelseslandet. Jeg forsøkte å komme i kontakt med somaliere for å få synspunkter fra dem om gravplassen, men jeg lyktes dessverre ikke i dette. Tahas uttalelser om dette på debattforumet ble heller ikke fulgt opp eller kommentert av andre. Jeg skal derfor la temaet ligge, men jeg registrerer altså at dette hadde vært interessant å se nærmere på.



Når et dødsfall skjer, blir valg av gravplass uunngåelig et tema som kommer opp til diskusjon i familien. Utfordringene oppstår kanskje særlig når store deler av familien er igjen i opprinnelseslandet. Døving (2005:193) peker på at hensynet til den gjenlevende slekten i Pakistan var hovedårsakene til at hennes informanter valgte å gravlegge sine nærmeste i Pakistan. Det er et tegn på respekt for de eldste; både at de får se den avdøde, og at de får en grav å gå til. Over viste jeg at Yasir mente at de pårørende i Norge blir ”indirekte presset”<sup>37</sup> til å la slekten og de eldste i Pakistan se den avdøde, og at gravferden dermed måtte finne sted i Pakistan. Kollektivet og familiære hensyn er viktig i islam (se for eksempel Opsal 2005:41-42) og i flere tilfeller er det de eldste som er igjen i opprinnelseslandet. Dette kan føre til vonde konflikter, der respekten for de eldstes behov kommer i tydelig motsetning til hva familien i Norge ønsker. Også Arshad og hans familie opplevde noe lignende da Arshads onkel døde i Danmark, som jeg viste til innledningsvis i kapitlet.

I likhet med Døving (2005) sine informanter bruker heller ikke mine informanter ord som stedstilhørighet, nasjonalitet eller bånd til hjemlandet. Det synes ikke som om det er viktig å gravlegges i Pakistan, i Tyrkia eller i Marokko fordi det er deres ”hjemland”, fordi det er viktig jord med en spesiell personlig betydning for dem. Opprinnelseslandet er viktig fordi de har familie og/eller andre nære relasjoner der. Dagens teknologi og rimeligere reisemuligheter enn før gjør dessuten at det er lettere å holde kontakten i dag enn hva det var tidligere.

Vi finner lignende tendenser også i etnisk norske familier, siden det langt fra er uvanlig at familiemedlemmer er spredt over hele landet. Roalkvam (2001:220) har sett på dette, og finner at tilknytning, nærhet og sted er sentralt når pårørende forsøker å finne riktig sted å gravlegges. Dersom den avdøde verken har ektefelle eller barn på sitt nye hjemsted, er det ikke uvanlig at ”storfamilien” forsøker å få den avdøde tilbake til stedet han eller hun vokste opp. Det handler om slektsbånd og opprinnelse, at selv etter et langt liv i ”diaspora”, om det så bare er et annet fylke, er det på barndommens trakter en hører hjemme (Roalkvam 2001:227).

Nyansene i debatten hvor graven skal være kan være mange, og det er naturlig å anta at konfliktene som oppstår kan være både såre og langvarige. Til syvende og sist dreier det seg om hvor ens nærmeste synes det er riktig å ha graven. Det foreløpige punktet for debatten på islam.no kom 31. desember 2010. Denne debattanten har blitt enig med sin ektefelle hvordan dette skal gjøres; det er den etterlatte ektefellen som skal avgjøre hvor

---

<sup>37</sup> Dette intervjuet ble foretatt over e-post, og jeg fikk dermed ikke anledning til å spørre hva Yasir la i utsagnet ”indirekte presset”. Han oppklarte det heller ikke selv.

gravstedet skal være. Kvinnen som skriver her er også klar på hvor hun ønsker mannen skal gravlegges om han dør først: det er i Norge. Det synes som om de føler tilhørighet og identitet til begge de aktuelle landene, i og med at begge landene er aktuelle å gravlegges i. De har uansett funnet en løsning som gir makten og ansvaret for å ta det riktige valget til ektefellen. Om dette er et godt valg gjenstår for dem å se, men jeg vil anta at det er flere enn bare den gjenlevende ektefellen som ønsker å ha et ord med i avgjørelsen.

### Valg av gravsted sett i lys av integrering og identitetsfølelse

Døving (2005) foreslår at ønsket om å gravlegges i Norge kan sees på som et metonym for integrering som helhet, som et tegn på at norsk-pakistanerne i hennes materiale er i ferd med å bli integrert. I de nærmeste avsnittene skal jeg se litt nærmere på dette, og se om jeg kan finne lignende trekk i mitt eget materiale.

Under intervjuene mine stilte jeg aldri direkte spørsmålet ”anser du deg som integrert i Norge?”. De aller fleste kom inn på dette temaet uansett, særlig i tilknytning til spørsmålet hvor de ønsket å gravlegges. Videre spørsmål rundt den antatte integreringen de selv følte var heller ikke aktuelt, siden det ikke var dette jeg ønsket å fokusere på. Allikevel fikk jeg mer eller mindre klare svar på hvorvidt de følte seg hjemme i Norge. Kanskje er dette et spørsmål de er så vant til å få at de dermed svarer på det automatisk, selv når det ikke er stilt?

Hadise og hennes nærmeste familie er blant de få norsk-tyrkerne i den norske byen hun bor i som ønsker å gravlegges i Norge. Det var nettopp på den måten jeg kom i kontakt med henne, en av mine andre norsk-tyrkiske informanter i samme by henviste til ”den familien som ville gravlegges i Norge”. Hadise setter selv ønsket om gravlegging i Norge inn i en sammenheng med at hun er norsk statsborger, har fast jobb her, holder på å ta fagbrev og har bodd her siden midten av 1990-tallet. Da er det naturlig å gravlegges her, sier hun. Hadise og hennes familie føler seg dermed som en del av det norske samfunnet. Det handler om å identifisere seg med mennesker og steder man bor på, å føle at man hører hjemme et sted.

”Å høre hjemme” et sted er ikke nødvendigvis det samme som å være integrert. Man kan bo fast i et ”fremmed” land, og dermed føle at man hører hjemme i flere land, altså en form for hybridisering av identitet. Paralleller kan trekkes til det muslimske begrepet ummah. Ummah, det muslimske kollektivet, gjør at muslimer kan føle identitet og tilhørighet til flere ulike geografiske steder: fordi identiteten som muslim og medlem av ummah er en sterk, sosial tilhørighet. Muslimer har muligheter til å leve ut sin religion på flere områder i Norge, noe som antakelig også spiller inn på om mine informanter klarer å føle seg hjemme her i landet. For eksempel har det lenge eksistert muligheter for å gravlegges på muslimsk vis i de

fleste større byene i landet, og med den kommende lovendringen er alle kommunene påbudt å tilby muslimer gravplass i tråd med islamske forskrifter. Samtidig er ikke rettigheter nok for å skape tilhørighet til et land. Som vist mener jeg at kategorien ummah er av sentral betydning for hvorvidt det er mulig å føle tilhørighet til Norge.

### Norsk-tyrkeres bånd til Tyrkia

En levekårsundersøkelse blant innvandrere gjort av SSB (2008), viser at norsk-tyrkere er den minoritetsgruppa i Norge som har tettest bånd til hjemlandet sitt. Til en viss grad er de dermed ”dårligst” integrert, og føler minst tilhørighet til Norge. Dette gjenspeiles i mitt materiale. I følge min informant Ferman er det kun to mennesker med tyrkisk bakgrunn som ligger gravlagt på det muslimske feltet på gravplassen i byen han bor i. Både Ferman og Hadise poengterer også at båndene til Tyrkia er tette, og at dette kan være den forklarende årsaken til at norsk-tyrkerne ønsker å gravlegges i hjemlandet.

Det hadde vært interessant å se om ”bedre” integrerte norsk-tyrkere i den andre byen har samme syn på gravstedet som Hadise, men jeg lyktes ikke i å finne norsk-tyrkiske informanter her. Youssef, representanten fra det muslimske gravferdsbyrået, var overrasket over at norsk-tyrkere informerte meg om at de ble sendt tilbake til Tyrkia. De aller fleste norsk-tyrkiske dødsfallene de tar seg av, får sin grav i Norge. Mine norsk-tyrkiske informanter og Youssef bor ikke i samme by, noe som kan være en grunn til forskjellen her. Norsk-pakistanske Yasir bor i samme by som Youssef, og han fortalte meg at han kjente til flere norsk-tyrkere som ligger gravlagt her.

På debattsidene til islam.no er det også en norsk-tyrker som har uttalt seg (Islam.no 2010, 15/08). Det kommer ikke fram hvor i Norge hun<sup>38</sup> bor, men hun sier at det meste av slekt og familie bor i Tyrkia. Foreldrene er i Tyrkia halve året, og resten av tida er de her i Norge. Foreldrene ønsker å gravlegges i Tyrkia, og de skal ha diskutert dette ofte. Debattanten selv ønsker helst at foreldrene skal gravlegges i Norge, hvor familien kan besøke dem når de ønsker det, men hun sier at de selv er tydelige på at de skal gravlegges i Tyrkia. Hvor debattanten selv ønsker å gravlegges kommer ikke fram i innlegget, men i og med at hun forsøker å overbevise foreldrene sine om å gravlegges i Norge, er det naturlig å anta at hun ønsker å gravlegges i Norge selv.

Mine norsk-tyrkiske informanter viser at den nasjonale bakgrunnen er et vel så godt skille som religion. Det er ikke religionen islam som gjør at norsk-tyrkerne ønsker å gravlegges i Tyrkia, for da hadde informantene fra andre land også uttrykt det. Kulturelle

---

<sup>38</sup> Debattanten har valgt et kjønnsnøytralt kallenavn, og for enkelhets skyld omtaler jeg vedkommende som ”hun”.

skikker og praksiser betyr altså vel så mye som religionen her. Påvirkning fra familie og venner kan også være en faktor. Hadise mente at dersom noen norsk-tyrkere først begynner å gravlegges i Norge, kommer de andre til å følge etter. Et annet argument kan være at det er jevnlig og rimelig flytrafikk mellom Tyrkia og Norge, noe som for det første gjør det lettere å sende de avdøde hjem til Tyrkia, og for det andre gjøre det lettere å besøke graven til familiemedlemmer som gravlegges i Tyrkia.

### Ulike generasjoners syn på det å gravlegges i Norge

”Da vi etablerte [gravferdsbyrået] for åtte år tilbake ville de fleste bli sendt til hjemlandet. Men jeg ser trenden har snudd seg. De fleste begravelser som finner sted nå, de finner sted i Norge.”

Youssef, norsk-pakistaner, gravferdskonsulent i muslimsk gravferdsbyrå

I følge mine informanter og debattantene på islam.no sitt debattforum er det en sammenheng mellom hvor lenge en selv og ens familie har bodd i Norge, og hvor naturlig det er å ha en grav i Norge. Aysha og hennes familie, tre generasjoner med tilknytning til Norge, eksemplifiserer dette godt. Vi så i begynnelsen av kapittelet at Ayshas bestefar døde og ble gravlagt i Marokko, selv om han hadde bodd i Norge siden 1970-tallet. Aysha mente det var det han ønsket, ”de som har utvandret hit til Norge har vel alltid hatt et ønske om å vende hjem igjen”, sier hun. Aysha har spurt seg selv om bestefaren kanskje reiste til hjemlandet da han skjønnte at han skulle dø, for å slippe å gravlegges i Norge. Ayshas bestefar bodde i Norge i nærmere tretti år, men fremdeles følte han så nære bånd til Marokko at det var der han ønsket å gravlegges.

Foreldrene til Aysha utvandret også til Norge, noen år seinere enn besteforeldrene hennes. I følge Aysha ønsker også de å vende tilbake til Marokko og gravlegges der når den tiden kommer. Både besteforeldre- og foreldregenerasjonen til Aysha kom flyttende til Norge som voksne, og i følge Aysha selv ønsker de alle å returnere til Marokko. Ayshas foreldre tilhører en norsk-marokkansk moské, og har beholdt tette bånd til opprinnelseslandet sitt. Larsen (2005:78) understreker betydningen moskeen har for muslimske minoriteter. Moskeen er en sentral bevarer av muslimsk kultur, og gjerne også en *nasjonal* kultur i de moskeene med medlemmer hovedsakelig fra én nasjon. Islam og religionen brukes her for å opprettholde identitets- og tilhørighetsfølelser til opprinnelseslandet. Aysha poengterer dette selv også, at for foreldrene hennes er en marokkansk moské et naturlig valg, sånn at de ved å treffe andre norsk-marokkanere på jevnlig basis kan opprettholde kontakten med sin opprinnelige kultur. Dette ønsket og behovet Ayshas foreldre har, kan kanskje tyde på at de ikke føler seg like integrert som for eksempel Hadise følte seg. Samtidig er det viktig å

påpeke at Hadise fikk lov til å uttale seg selv om dette. Ayshas foreldre har i denne sammenheng bare blitt tolket ut fra hva datteren deres sa.

Å opprettholde kontakten med opprinnelseslandet på denne måten Ayshas foreldre gjør, knytter Døving (2005) til begrepet diaspora. Kontakten signaliserer at båndene til fedrelandet ikke er brutt, at ”integrasjonen” i det nye landet kanskje ikke har gått helt smertefritt for seg. Diasporabegrepet blir på denne måten en kontrast til integrering. Med et ønske om å dø, eventuelt bare gravlegges, i opprinnelseslandet, kan vi si at oppholdet i Norge var ”midlertidig”. De kom til Norge for å arbeide, for å skape seg et godt liv av ulike grunner, men målet var hele tiden å vende ”hjem”. Å gravlegges i Marokko oppfylder diasporatanken på samme måte som Petits studie av fransk-senegalesernes grav i Senegal gjorde (Petit i Døving 2005:220). Evigheten kan tilbringes i opprinnelseslandet, og oppholdet i Norge var kun et besøk. Ingen av informantene mine har gitt fullstendig avkall på den kulturelle og den religiøse bagasjen de hadde med seg fra opprinnelseslandet. En fullstendig assimilasjon har altså ikke skjedd; selv om dette antakelig ikke har vært noe ønske verken fra myndighetene, lokalsamfunnet eller immigrantens side. I stedet kan vi kanskje heller snakke om en hybridisering, hvor mine informanter aktivt identifiserer seg med de ulike kulturene de lever i og har kjennskap til.

Aysha selv går i en arabisk moské sammen med sine jevnaldrende venner. Hun er norsk muslim, og identifiserer seg like gjerne, og kanskje helst, med unge muslimer fra andre land, som hun gjør med foreldrene og deres kulturelle skikker. Ayshas moské har også en rimelig stor andel konvertitter, forteller hun. Med dette bekrefter hun tidligere studier rundt unge minoritetsungdoms identitet (se for eksempel Fangen 2008). Aysha føler seg knyttet til andre muslimer, like gjerne som til andre marokkanere. Med sin oppvekst, sin pågående utdanning ved et universitet i Norge og sin tilknytning til andre, unge muslimer i Norge, har Aysha skapt et liv her der hun står på egne bein. Hun er ikke avhengig av foreldrenes opprinnelsesland i Nord-Afrika. Per i dag har Aysha ikke bodd andre steder enn i Norge, selv om hun er jevnlig på besøk hos slekten i Marokko.

Selv regner Aysha med at det er i Norge hun kommer til å gravlegges. Hun mener det er det mest naturlige for minoritetsungdom i hennes generasjon. Hun ønsker ikke at familie og venner må reise til Marokko hver gang de skal besøke graven hennes. Selv om ikke Aysha nødvendigvis føler seg ”norsk”, er det liten grunn til å tro at hun ikke føler tilhørighet til Norge og særlig byen hun bor i. Dette var for øvrig et spørsmål jeg aldri stilte henne. Fangen (2008:113) poengterer at minoritetsungdom har et annet forhold til det å være norsk enn hva etniske nordmenn har. Majoritetsbefolkningen i Norge knytter gjerne sin identitet ved det å

være norsk til fjell og daler, nasjonalsangen og brudeferden i Hardanger. Minoritetsungdom, derimot, knytter ofte store deler av sin norske identitet til nærmiljøet. Bygatene og universitetet kan derfor gjerne være viktigere for Ayshas norske identitet enn hva Jotunheimen er. Til forskjell fra sine foreldre har hun ikke noe stort ønske om å returnere til forfedrenes hjemland, men har derimot en identitet knyttet til Norge og byen hun bor i, og en grav for henne her er dermed vel så riktig som en grav i Marokko. Aysha poengterer på samme måte som flere av mine andre informanter at å gravlegges der man dør, må være det ideelle. Aysha klarer kanskje i enda større grad enn sine foreldre å manøvrere seg vellykket innenfor ulike kulturer og ulike nasjoner. Merkelappen ”hybrid identitet” kan brukes om henne. Inntrykket mitt er at hun både er norsk *og* marokkansk. Dette eksemplifiserer hun selv ved å si at hvor hun blir boende spiller ingen rolle. Foreløpig trives hun i Norge, men kanskje kommer det til å føles naturlig å flytte til Marokko etter hvert.

I følge Døving (2005) er Aysha et eksempel på en vellykket integrering i Norge. Aysha lever ikke i diaspora, fordi hun ikke har et stort ønske om å vende tilbake til foreldrenes fødeland. Derimot tyder hennes uttalelser på at hun er integrert i landet i den forstand at hun føler hun hører hjemme i byen hun bor i.

Jeg viste tidligere til et av svarene MariaWithBaby fikk, hvor argumentet var at antakelig kom ektemannen til å ønske å gravlegges i Norge når han får flere familierelasjoner her. Samme debattant avsluttet innlegget sitt med å si at dersom MariaWithBaby oppfattet at grunnen til at mannen hennes ikke ønsket å gravlegges i Norge var at han følte at han er i Norge ”midlertidig”, så kunne dette være et dårlig tegn (Islam.no 2010, 30/04). Debattanten på debattforumet presenterer med dette en mulighet om at ønsket om en grav i Marokko kan knyttes til en idé om å være i Norge ”midlertidig”, med andre ord en diasporatankegang. Hun forklarer i et seinere innlegg at det kanskje kan tolkes som en mangel på forpliktelse og engasjement til MariaWithBaby og hennes barn, eventuelt kunne uttalelsen tolkes som ”religiøs hengivenhet og kjærlighet til hjemlandet” (Islam.no 2010, 30/04). MariaWithBaby må kanskje belage seg på at mannen hennes ikke egentlig ønsker å være i Norge, men bærer på et håp om en dag å returnere til Marokko. MariaWithBaby svarer selv på dette innlegget, og innrømmer at det er dette hun er redd for; at mannen hennes ikke egentlig ønsker å bli værende i Norge sammen med henne og barnet, og at uttalelsen om en grav i Marokko er et signal om dette (Islam.no 2010, 30/04).

Youssef oppsummerer problematikken knyttet til valg av grav slik:

”[...] folk har begynt å forstå ”ja, men de bor jo her, og generasjoner kommer til å leve her”, og da er det greit å ha et hvilested til farfar å gå til, ikke sant?!”

Youssef, norsk-pakistansk, ansatt i muslimsk gravferdsbyrå.

Jo flere generasjoner i en slekt som bor i Norge, jo mer sannsynlig er det at familien velger å gravlegge sine døde her. Døving (2005) trekker paralleller mellom det å være integrert og ønsket om å gravlegges i Norge. På bakgrunn av mitt materiale kan jeg si meg enig med henne, særlig dersom følelsen av tilhørighet tas i betraktning når begrepet ”integrasjon” defineres. Samtidig har jeg vist at integrasjon, identitet og tilhørighet er store og vanskelige begreper å benytte seg av. Ønsket om å gravlegges i opprinnelseslandet *må* ikke nødvendigvis bety at man ikke er integrert i Norge – selv om ønsket om å gravlegges i Norge kanskje er et signal om at man føler tilhørighet til landet.

## Bruk av gravplassen

Etter å ha redegjort for hvor mine informanter ønsker å gravlegges, skal jeg i resten av kapitlet se på hvordan gravplassen brukes. Dette er relevant for å kunne svare på problemstillingen min om hvorvidt gravplassen kan sees på som et muslimsk minnested, og hvordan dette kommer til uttrykk i sosial og religiøs praksis. Hvor ofte og på hvilke dager gravplassen besøkes er tema jeg skal innom. Før jeg går nærmere inn på dette, skal jeg imidlertid først se på hvordan muslimene oppfatter kvinnenens besøk på gravplassen i etterkant av gravleggingen.

### Kjønnsperspektivet: muslimske kvinner på gravplassen

Kvinner på gravplassen synes å være et tema det knyttes ulike tanker og forestillinger til, skal vi dømme etter debattantene på forumet til islam.no (Islam.no 2006). Tidlig på ettermiddagen 20. november 2006 publiseres følgende påstand på debattforumet på islam.no: ”[...] En annen ting er at kvinner ikke skal gå til graver ;) - bortsett fra i helt spesielle tilfeller hvor man f.eks. ikke har fått sagt farvel til et familiemedlem som døde” (Islam.no 2006). Spørsmålet kommer i en tråd som egentlig handler om når det er lov å besøke graven etter en begravelse.<sup>39</sup> Etter hvert er det ett sitat fra en hadith som går igjen blant svarene: ”Allah har forbannet kvinner som besøker gravene”. 22. november kommer det en liten oppklaring (Islam.no 2006). Det blir hevdet at etter de hadithsamlingene det ble referert til kom det en ny hadith, der kona til Muhammad selv skal ha opphevet de tidligere bestemmelsene. Nå skulle det være tillatt også

---

<sup>39</sup> Dette er for så vidt en problemstilling debattantene raskt avfeier som unødvendig. Islam stiller ingen krav og/eller påbud om at man må vente før man kan besøke graven, verken for kvinner eller menn.

for kvinner å besøke gravplassene, nettopp fordi også kvinnene har godt av å bli minnet på at de skal dø en gang. Vi husker fra kapittel fire at Sheraz brukte dette som argument for at muslimer burde besøke gravplassen.

Denne lille meningsutvekslingen på debattforumet til islam.no synes jeg illustrerer godt hvor usikker en muslim kan være i forhold til hva som er tillatt og hva som ikke er det. Det er vanskelig å ha oversikt over alle hadithsamlinger og juridiske uttalelser som finnes, og da er det godt å ha noen på et debattforum å forhøre seg med.

Også informant Sheraz presiserer at det ikke er et problem for kvinner å besøke gravplassen. Han understreker at for begge kjønn gjelder det å vise respekt for de avdøde ved å oppføre seg anstendig. Forbudet mot kvinner på graven kommer av at kvinner har vanskeligere for å beherske seg i sånne situasjoner enn hva mennene har (Islam.no 2006, 27/11).<sup>40</sup> Det er heller ikke tillatt for menn å skrike og hyle på gravplassen, men menn skal være skapt til å takle slike følelsesmessige utfordringer bedre enn kvinner. I dag er det tillatt at kvinner besøker gravplassen, men naturligvis bare dersom de oppfører seg i henhold til tillatt adferd på gravplassen.

### Beretninger om besøk på gravplassen

Mine informanter mener at alderen spiller en rolle når det gjelder hvor ofte de besøker gravplassen. Aysha, min norsk-marokkanske informant, fortalte at besteforeldrene hennes i Marokko ukentlig besøker gravplassen hvor deres avdøde forfedre er gravlagt. Også flere andre av mine informanter kom med lignende utsagn. Med andre ord virker det som den eldste generasjonen er de flittigste besøkende på gravplassen. Dette kan ha enkle årsaker som at de eldste kanskje har en mindre travel hverdag enn yrkesaktive og studenter, i tillegg til at flere og nærrere venner og familiemedlemmer av disse er døde.

Hadise forteller om sin mor som besøker gravplassen i Tyrkia hver uke. Selv synes hun ikke det er naturlig å være på gravplassen så ofte. Datteren, Sertab, poengterer at Hadise sikkert også hadde besøkt gravplassen regelmessig hvis hun hadde hatt sine egne foreldre gravlagt der. Hadise og Sertab kjenner ingen som ligger gravlagt i Norge, og dermed besøker de heller ikke gravplassen.

Sertab forteller meg allikevel at hun veit godt hvor det muslimske gravfeltet i byen ligger, fordi hver gang de kjører forbi det, sier faren hennes at nå må de huske på å be for dem som ligger gravlagt der. Tanken om bønn knyttet til gravplassen kjenner Sertab altså godt til, selv om hun ikke har noen hun kjenner som er gravlagt her i Norge. Jeg viste i kapittel fire

---

<sup>40</sup> Se også kapittel fire.



hvordan Sheraz mente det er viktig å tenke på døden daglig, fordi man da blir minnet på at man selv skal dø en gang. Jeg har ikke funnet noe i mitt materiale som tilsier at det er bedre å be for de døde jo nærmere man er dem, så strengt tatt kunne Sertab og faren hennes like gjerne be for de døde hjemmefra som når de passerer gravfeltet i bilen. Antakelig ber Sertab og hennes far for de døde når de kjører forbi det muslimske gravfeltet nettopp fordi de da blir minnet på at de skal tenke på døden.

Norsk-pakistaneren Sheraz har to historier om hvordan besøk på gravplassen blir sjeldnere etter hvert som tida går. Hans foreldre kom til Norge på syttitallet, og på begynnelsen av åttitallet døde en av farens nærmeste venner. Det var ikke så mange pakistanere her på den tiden, forteller Sheraz, og de som var her hadde et sterkt samhold. Da farens kamerat ble gravlagt på en gravplass i sentrum, besøkte kameratgjengen graven hans hver dag i en periode. De hadde mistet en av sine, og de hadde gravlagt ham i fellesskap i det nye landet de hadde kommet til. Kameratgjengen ble de nærmeste til å sørge for at graven ble bedt over og vedlikeholdt. Men etter en stund gikk det lenger tid mellom besøkene, og i dag blir ikke denne graven besøkt spesielt ofte. Med dette mener Sheraz å fortelle meg noe om hvordan norsk-pakistanere har blitt en stor gruppe etter hvert, og at båndene ikke er så tette lenger. Det er uvanlig at en grav blir besøkt så regelmessig som hva denne graven ble.

I tillegg forteller denne historien oss også noe annet. Den sier noe om hvor viktig gravstedet var for disse menneskene. For dem markerte denne graven et fysisk møte med Norge, og et ugjenkallelig brudd med Pakistan. Kanskje hadde de fram til da fremdeles hatt et lite håp om en gang å kunne returnere til Pakistan. Møtet med den norske gravplassen betydde antakelig at de innså at de var her i Norge for å bli, at det ikke var sikkert at de kom til å returnere. Gravstedet til kameraten deres var et symbol på det endelige ved deres immigrering, og avstanden til Pakistan følte kanskje aldri så stor som akkurat da. Seinere gravferder i Norge blant vennegjengen var antakelig ikke like symboladet som det denne første gravsteinen var.

Det første nære dødsfallet Sheraz selv opplevde, var da hans beste kamerat mistet moren sin på midten av nittitallet. Hun ble også gravlagt på en gravplass i nærheten av moskeen de tilhørte. Sheraz hadde et nært forhold til moren av kameraten sin, og de første månedene besøkte de gravplassen sammen hver eneste uke. Etter hvert dabbet det av, forteller han, og nå er han der kanskje en gang i året.

Norsk-pakistanske Afzal forteller en lignende historie fra da hans egen mor døde på begynnelsen av 2000-tallet. De første månedene var han på gravplassen ofte, men den intensive besøksperioden varte bare en stund. Han forteller at søsknene hans besøker

gravplassen kanskje et par ganger i måneden, men for sin egen del kan det gjerne gå noen måneder mellom hver gang. Han trekker fram tiden som avgjørende faktor til at det sjelden blir gravplassbesøk i hverdagen. Det er et stykke til gravplassen, og dagene er travle. Det blir rett og slett ikke tid til å besøke graven regelmessig.

Selv om Afzal ikke besøker gravplassen ukentlig, pleier han å be for sin mor i forbindelse med de fem daglige bønnene. Det er på denne måten mulig å opprettholde en relasjon til den avdøde og til gravplassen som et mentalt sted, en mental konstruksjon, uten nødvendigvis jevnlig å besøke gravplassen fysisk.

En av mine informanter skiller seg derimot tydelig ut. Yasir, som har faren sin gravlagt på en gravplass i byen han bor i, forteller at han og bestefaren vanligvis besøker graven hver eneste uke. Kanskje er dette en særlig fin aktivitet for de to generasjonene å gjøre sammen? Savnet er nok stort, både for ham som mistet sønnen sin, og for ham som mistet faren sin altfor tidlig. Ukentlige besøk til gravplassen har de hatt siden faren ble gravlagt i 2000, forteller Yasir. I begynnelsen var Yasir til og med på graven hver dag. Han innrømmer derimot at det blir sjeldnere når snøen ligger så tett over gravene som den gjorde vinteren 2010, men så snart snøen forsvinner, kommer han til å fortsette å besøke graven minst én gang i uka.<sup>41</sup> I tillegg til disse regelmessige turene sammen med bestefaren besøker han gravplassen hver gang han føler behov for det. Dette kan for eksempel være når han begynner å tenke litt ekstra på faren. Yasir mener dessuten at mange andre i familien også besøker graven et par ganger i måneden, det er ikke bare han og bestefaren som er der ofte. Vi mennesker er forskjellige. Der noen har behov for å besøke gravsteder fysisk, er det for andre nok å tenke på den avdøde, og be hjemmefra.

### Praksis på gravplassen om vinteren

Snøen skaper altså problemer med å besøke graven. Yasir gir klart uttrykk for at han besøker gravplassen oftere de månedene i året hvor det ikke er snø. Jeg foretok to befaringer på Høybråten kirkegård i løpet av vinteren 2010/2011. Ved å se på hvor snøen fremdeles ligger og hvor gravene er måkt, dannes det et inntrykk av hvordan gravplassen besøkes.

Det første besøket jeg hadde vinterstid på Høybråten kirkegård var i midten av desember 2010. Statistikk hentet fra Meteorologisk institutt (2011a) viser en snødybde på ca. 10 cm denne dagen,<sup>42</sup> og ingen av gravene var nedsnødd i den forstand at gravsteinene ikke var synlige. Tendensen var ellers klar: de nyere gravstedene var gjennomgående mer måkt for

---

<sup>41</sup> Intervjuet med Yasir foregikk over e-post, i februar/mars 2011. Det var da fremdeles snø på gravplassen.

<sup>42</sup> Det må tas høyde for avstanden mellom målepunktet og gravplassen. Blindern målestasjon ligger nede i Oslo-gryta, mens Høybråten kirkegård ligger litt oppe i Grorudalen.

snø enn de eldre gravene. Jeg fikk også inntrykk av at den muslimske delen av gravplassen var i snitt bedre og grundigere måkt enn hva den kristne delen<sup>43</sup> var.



Bilde 1: Ny, muslimsk grav. Det grønne minnesmerket indikerer at graven er ny.  
Foto: forfatteren, 15. desember 2010 på Høybråten kirkegård



Bilde 2: Muslimske gravsteder. Viser hvordan muslimene vanligvis måker og går *rundt* graven og ikke foran.  
Foto: forfatteren, 15. desember 2010 på Høybråten kirkegård.

---

<sup>43</sup> Å bruke betegnelsen "kristent gravfelt" er litt misvisende, da det også ligger gravlagt buddhister og humanetikere på disse feltene. For enkelthets skyld bruker jeg allikevel dette begrepet.

14. februar 2011 var jeg tilbake på Høybråten kirkegård. Det hadde på de to månedene kommet store mengder snø, og gravplassen var nesten ikke til å kjenne igjen, noe fotoet viser:



Bilde 3: Det muslimske feltet på Høybråten kirkegård dekket av snø. Dette er de eldste delene av det muslimske feltet, der det heller ikke var måkt noe i desember 2010.  
Foto: forfatteren, 14. februar 2011 på Høybråten kirkegård.

De store snømengdene har gjort at Høybråten kirkegård er helt snødekt. Flere steder er det nesten umulig å skimte gravsteinene, som vist på bilde 3. De fleste stedene har imidlertid de pårørende forsøkt å fjerne noe snø, sånn at de kommer lettere til gravstedene. Bilde 4 viser en av de gravene hvor de pårørende har måkt og pynta med plastblomster. Jevnt over er gravene grundig måkt, og vitner om at de pårørende har tatt seg tid til å besøke graven og fjerne snøen.



Bilde 4: En forseggjort, muslimsk grav i februar.  
Foto tatt 14.februar 2011 på Høybråten kirkegård.

Værstatistikken fra Meteorologisk institutt forteller at i løpet av fredag 11. februar og lørdag 12. februar kom det 20 mm. nedbør (Meteorologisk institutt 2011a). Snødybden ble målt til drøye 60 cm., og slik holdt den seg de nærmeste dagene (Meteorologisk institutt 2011b). Alle de pent måkte gravene jeg observerte 14. februar, var dermed måkt i løpet av noen få dager.

Tv-programmet Migrapolis hadde 2. mars 2011 temaet "På jobb med døden" (NRK nett 2011a). Gravferdskonsulenten som jeg kaller Shuaib er en av dem vi følger gjennom programmet. Shuaib forteller at han og kona gravla sitt dødfødte barn på Klemetsrud kirkegård i 2003, og at møtet med det muslimske gravferdsbyrået den gangen gjorde at han snart fikk jobb i samme byrå. Tv-reporteren og Shuaib tar turen ut på gravplassen, og vi får se en nedsnødd barnegrav. Heller ikke gravene ved siden av sønnen til Shuaib så ut til å være besøkt ofte. Shuaib børster bort snø fra steinen, og måker bort snøen som ligger rett foran gravstøtten, sånn at inskripsjonen på den kommer til syne. Deretter legger han ned en blomsterbukett på graven.

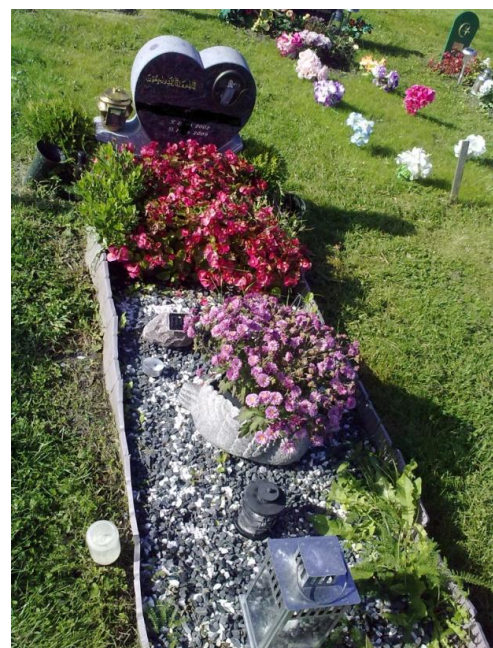
En årsak til alle besøkene helga 11. – 13. februar, er nok at både kristne og muslimer ønsket å dra til gravplassen og fjerne snø etter det store snøfallet. For mange ligger det litt



prestisje i å ta vare på graven til sine avdøde venner og slektninger. Flere av besøkene på gravplassen i etterkant av snøfallet kan nok tilskrives dette, og ikke at de nødvendigvis ønsket å besøke graven for å be og sørge. En velstelt grav signaliserer at de pårørende bryr seg om den avdøde, og at de sørger på en riktig måte, som jeg var inne på i kapittel fire med eksemplene fra den vestlige tradisjonen. Vinterstid er en måkt grav en enkel måte å se om graven blir besøkt, og dette er nok noe flere tenker på etter et stort snøfall. Dette gjelder kanskje særlig dem som nylig har gravlagt sine kjære, da det er disse samfunnet stiller størst forventninger til, det er dem som antas å sørge sterkest og føle tette bånd til de avdøde (Woodthorpe 2010:128). Dette er også noe jeg registrerte, da de nyere gravene i større grad var måkt rene for snø enn de eldre. Samtidig er det også et poeng at det kan være greit å ha noe ”fornuftig” å gjøre når man besøker gravplassen. Kanskje er terskelen lavere for å besøke gravplassen dersom man kan måke snø der også, i forhold til ”bare” å stå der noen minutter uten å ha noe synlig å ta seg til.

#### Pynting og vedlikehold av graven

I sammenheng med måking av graven vil jeg også kommentere pynting og vedlikehold av gravstedene. Da jeg tidlig høsten 2010 besøkte det muslimske gravfeltet på Høybråten kirkegård for første gang, ble jeg overrasket over hvor forseggjort flere av gravene var her:



Bilde 5 og 6: Pynting av graver på muslimsk gravfelt.  
Foto: forfatteren, tatt 6. september 2010, Høybråten kirkegård.

Akkurat disse gravene skilte seg nok litt ut og var ekstra forseggjorte. Gjennomgående var allikevel gravene pent pyntet. Særlig flere av de nyeste gravene var pyntet med plastblomster, steiner, figurer, lys og bamser. Mange av dem hadde markert området over kisten, noe som er tydelig på bilde 5 og 6. Samme form for markering av kisten så vi også på bilde 1 og 2 fra det snødekte gravfeltet.

Norsk-pakistanske imam Arshad fortalte meg derimot at pynting og dekorering av gravene ikke var anbefalt i islam.<sup>44</sup> Gravene skal være enkle og rene, og symbolisere at alle mennesker er like for Allah. Ingen muslimer skal ha vakrere gravsted enn andre, men alle skal være like i døden. ”Gravstedet skal ikke være en hage”, understreket Arshad gang på gang. De andre informantene mine har moderert Arshads uttalelser litt. Flere av dem påpeker riktignok at pyntingen ikke må gjøres alt for ekstravagant, og norsk-pakistanske Afzal mente at det ikke burde brukes for mye penger på å skape et storslått gravsted. Norsk-tyrkiske imam Ferman mente det var greit å pynte litt med blomster rett etter begravelsen, men at pyntinga etter hvert måtte nedtones. Det de fleste er enig i, er derimot at selv om ikke gravplassen skal se ut som en hage, bør det være rent og ordentlig der. Å stelle og rydde på gravstedet er derfor vanlig praksis.

Jevnt over pleier mine informanter å ha med blomster eller kranser og legge på gravstedene når de besøker dem. Aysha kommenterte at bestefarens grav i Marokko var pyntet med litt grønne planter, ikke blomster. Shuaib i innslaget på Migrapolis (NRK nett 2011a) la ned en krans blomster på graven til sin dødfødte sønn. Yasir forteller at de pleide å pynte graven med blomster rett etter begravelsen, men i dag pleier de ikke å pynte med blomster. Istedenfor liker han å tenne røkelse på graven til faren. Youssef, representanten fra det muslimske begravelsesbyrået, mente at det var ganske vanlig å pynte med litt blomster. ”Dette er ikke noe man kan lage noe fatwa mot”<sup>45</sup>, uttalte han smilende, for å understreke at det ikke var så farlig om noen pyntet litt. Han forklarte meg videre at det er så mange ulike etnisiteter blant muslimene, og at dette forklarer at noen graver er mer forseggjort pynta enn andre. Det er forskjeller fra kultur til kultur hvordan folk pleier å pynte gravene, mente han.<sup>46</sup>

Arshad tok sterkt og tydelig avstand til pynting på gravene, mens mine andre informanter altså ikke reagerte på dette. Også de fleste av de muslimske gravene jeg har sett har vært mer eller mindre pyntet med blomster, lys og figurer. Den beste forklaringen på dette

---

<sup>44</sup> Også Døving (2005:211) peker på at det finnes en islamsk tekst som sier at gravene ikke skal være ”overdrevet pyntet”.

<sup>45</sup> En fatwa er en juridisk uttalelse innenfor islamsk rett.

<sup>46</sup> Døving (2005:210) registrerte en forskjell mellom deobandiene og barelwiene (retning innenfor sunniislam). Deobandiene mente at gravene i liten grad burde pyntes, mens barelwiene synes det var greit å pynte gravstedene.

kom nok Youssef med: det er rett og slett forskjeller innad i religionen. Enkeltindivider kan også ha ulike oppfatninger av hva de mener tar seg best ut. Døving (2005:118) ser tegn til at norsk-pakistanerne i hennes materiale har begynt å kopiere den norske estetikken rundt gravferd og gravsteder. Blant annet trekker hun fram at der norsk-pakistanere tidligere ønsket en enkel kiste, var flere etter hvert blitt interessert i mer dekorerte kister. Arshads argumenter om at alle skal være like i døden, er altså ikke et argument som holder mål i praksis. Et annet interessant poeng er også at det muslimske feltet på gravplassen i den ene byen hvor jeg intervjuet informanter, ikke hadde like forseggjort pynting som gravene på Høybråten kirkegård. Mitt materiale er ikke stort nok til å si noe sikkert, men det er allikevel interessant å merke seg at jeg observerer en endringsprosess og et brudd her.

#### Hvor ofte besøkes graven?

Observasjonene mine på Høybråten kirkegård forteller noe om hvor ofte og hvor viktig det er å besøke gravplassen. Informantene mine uttaler seg også om dette, og på grunn av snøen har jeg altså hatt mulighet til å trekke noen konklusjoner på bakgrunn av observasjoner. Et fellestrekk hos informantene mine er at stort sett besøker de gravplassen ofte rett i etterkant av dødsfallet, og deretter blir det sjeldnere og sjeldnere etter hvert som årene går. Dette bekreftes ytterligere av observasjonene mine på Høybråten kirkegård, både i desember 2010 og i februar 2011. Her var de eldste feltene fra 2004 fullstendig nedsnødd vinteren gjennom. I tillegg mener jeg også at jeg kan si noe om hvor ofte de nyere gravene blir besøkt, da en stor del av de nyere gravene var måkt grundig etter det store snøfallet noen dager før besøket mitt på Høybråten kirkegård.

Jeg må ta høyde for at muslimer kan besøke gravplassen og det muslimske gravfeltet uten å gå helt bort til selve gravstedet. Det er en mulighet at når det er så mye snø velger muslimer å ta turen til Høybråten kirkegård, men lar være å gå helt nær graven. Det går kanskje an å stå på de brøyta veiene som omkranser det muslimske feltet. De gravstedene som ligger langt unna den brøyta veien, er vanskelige å komme til i 40-50 cm. dyp snø.

Besøket mitt på Høybråten kirkegård ga inntrykk av at de muslimske gravene jevnt over var grundigere og i større grad måkt renere for snø enn hva de kristne gravene var. Grunnlaget for å trekke slutninger her er derimot ikke stort nok. Kulden på Høybråten kirkegård den mandagen i februar gjorde at jeg ikke tok meg tid til å kikke grundig på de kristne feltene på gravplassen, siden det var de muslimske feltene jeg skulle fokusere på. Betydningen av gravplassen generelt, både for kristne og muslimer, synes jeg derimot er overraskende stor. Jeg hadde ikke ventet meg at såpass mange graver skulle være måkt for



snø bare i løpet av et par dager. Tydeligvis anser både muslimer og kristne det for viktig å ha velstelte graver for sine familiemedlemmer. Vi husker dessuten at Yasir mener han besøker gravplassen oftere når det ikke er snø her. Dersom flere tenker som ham, er det enda flere muslimer som besøker gravplassen når snøen forsvinner enn hva det var disse vinterdagene.

Når besøkes gravplassen?

”Fredag er selvfølgelig den beste dagen å gjøre det på. Altså, [...] nettopp fordi det er en helligdag. Og alt som gjøres på fredag er bedre enn det som gjøres andre dager.”

Aysha, norsk-marokkaner, i tjuårene

Aysha slår med dette fast den oppfatningen hun deler med mine fleste informanter. Fredag er den mest gunstige dagen for en muslim å besøke gravplassen på.

Da Aysha skal forsøke å forklare dette nærmere, forteller hun at hun har hørt at sjelen til de døde kommer ned til gravplassen torsdag etter solnedgang, og at sjelen blir værende fram til fredag ettermiddag.<sup>47</sup> Og når sjelen er på gravplassen, kommer også vi levende nær de avdøde dersom vi fysisk er der. Aysha er litt usikker på om det faktisk stemmer at sjelen kommer til gravplassen da, men konkluderer uansett med at fredag er en helligdag, og dermed skal være den beste dagen å besøke gravplassen på. Det skal både være best for den avdøde som ligger i graven, og for dem som besøker gravplassen. Som Aysha sier, ”alt som gjøres på en fredag er bedre enn det som gjøres andre dager”, og den religiøse belønningen antas å dobles. Også min informant Sibel sier noe lignende, når hun sier at torsdag kveld og fredag er de beste dagene å besøke graven på. Hun begrunner det med at kanalene mellom de døde og de levendes verdener da er åpne, og dermed er det lettere å sende bønner til de døde. Dette tilsvarer det Aysha sier, om at sjelen er til stede på gravplassen.

Mine andre informanter peker bare på fredagen som en hellig dag, en dag å gjøre gode gjerninger på. Dermed er fredag en ideell dag å besøke gravplassen på. Norsk-tyrkiske Hadise sier at i muslimsk tradisjon har fredager blitt anbefalte dager å besøke gravene på, selv om det allikevel ikke er et krav. Døving (2005:70) peker også på at fredag er anbefalte dager å besøke graven. Mange trekker dessuten fram tidspunktet etter fredagsbønnen som en grei tid til gravbesøk. Jeg fikk ikke noe svar på hvorfor akkurat dette tidspunktet er foretrukket, men norsk-pakistanske Sheraz trekker paralleller til den følelsen han har etter fredagsbønnen. Da føler han seg lett til sinns, full av gode tanker og spiritualitet. Sheraz er blant de få informantene mine som ikke nevner dette med dobbel belønning på fredager som årsak til at en muslim besøker gravplassen akkurat denne dagen. I stedet for trekker han altså fram

---

<sup>47</sup> Døving (2005:70) mener at sjelen er nær graven fra torsdag ettermiddag til soloppgang lørdag, og utvider dermed dette tidsaspektet litt.

følelsen han selv har på fredager, i tillegg til rent praktiske grunner. Etter fredagsbønnen har de vært i moskeen og er på vei hjem, eventuelt på vei til et annet sted, og det er lett bare å stikke innom gravplassen på veien. Særlig praktisk var det da de gravla muslimene på gravplassen i sentrum, mener han.<sup>48</sup> Det er ikke fullt så lett å reise helt ut til den gravplassen som brukes i dag.

Youssef i det muslimske gravferdsbyrået nevner at også søndag har blitt en vanlig dag å besøke gravplassene på. Grunnen er at det er fredag, og at ingen butikker eller annet er åpne. Det er dermed ikke mye annet nødvendig som må gjøres på søndagen. Folk har tid til å gjøre noe sammen, til forskjell fra fredagen, som tross alt er vanlig arbeidsdag for de fleste muslimer i Norge. Jeg uttrykte tidligere i kapitlet min overraskelse over hvor mange som hadde vært på gravplassen og fjernet snø fra gravstedene i løpet av noen få dager i midten av februar. Godt mulig veit Youssef hva han snakker om når han hevder at søndager har blitt en mer og mer vanlig dag å besøke gravplassene på. Kanskje søndagen forklarer hvorfor så mange dro til Høybråten kirkegård etter det store snøfallet i Oslo. Det er i hvert fall rimelig å anta at gravstedene ikke hadde blitt ryddet fullt så fort dersom snøfallet hadde skjedd midt i uka, tatt i betraktning det mine informanter har sagt om travle hverdager, og det inntrykket de har av andre muslimers besøk på gravplassene.

Yasir, min informant som har sin far gravlagt i den norske byen han bor i, er også litt uenig i at fredag skal være den beste dagen å besøke gravplassen på. Da jeg forhørte meg hvilken dag han helst besøker gravplassen, fikk jeg høre:

”Fredag er vel en litt hellig dag forhold til resten av uka for muslimer flest, men jeg har lært at man helst skal besøke gravlund på en torsdag om det lar seg gjøre. Hva grunnen bak dette er vet ikke jeg heller. Som regel så er det lørdager jeg besøker gravplassen på, men det kan like gjerne være en mandag eller onsdag for min del. Jeg drar på gravplassen når det passer meg, har ingen fastsatte dager.”

Yasir, norsk-pakistaner, i tredveårene

At torsdag er en bedre dag enn fredag skiller seg fra de fleste andre informantene mine. Kanskje har Yasir eller hans foreldre- eller besteforeldregenerasjon hørt det samme som det Sibel peker på, at kanalene mellom de døde og de levende er åpne fra torsdag kveld til fredag kveld? Det er vanskelig å si, men uansett mener Yasir at det egentlig ikke spiller så stor rolle hvilken dag det blir. Han drar ut til graven til faren sin når det passer best, enkelt og greit.

---

<sup>48</sup> Sheraz hører selv til i en moské som ligger i sentrum av byen han bor i, og avstanden til den gamle gravplassen var kort. I dag er derimot denne gravplassen full, og en gravplass et stykke utenfor byen brukes istedenfor.

Søndager og lørdager er fridager, og dermed populære dager å besøke gravplassen på, viser materialet mitt. I vinterhalvåret slipper man å dra ut dit i mørket etter jobb, men kan dra mens det ennå er lyst på dagtid. Særlig som en kollektiv handling vil jeg påstå at søndager er en ideell dag å besøke gravplassen på i Norge. For familier kan søndager være en fin dag å bruke dersom de har et ønske om å dra på gravplassen sammen. Andre dager i uka er det kanskje mest praktisk å gå alene til gravplassen, nettopp på grunn av at det er vanskelig å få det til å passe for en hel familie samtidig. Søndag og lørdag er norske fridager, og det er lite annet som må gjøres disse dagene. Informantene mine tilpasser gravplassbesøket til det som er praktisk mulig i dagliglivet. Denne tilpasningen fører til en endring eller hybridisering av praksis i møtet med hverdagen i Norge.

### Besøk på gravplassen i forbindelse med høytidene

Muslimske høytider er også populære dager å besøke gravplassen på. Flertallet av mine informanter trekker fram høytidene som en riktig tid å besøke de avdøde på. Dette gjelder både ramadanfeiringen (id al-fitr) og offerhøytiden (id al-adha), men særlig ramadan er en gunstig tid. Ramadanmåneden fungerer på samme måte som fredager ved at alt en muslim gjør da har en ekstra betydning, forteller mine informanter meg. Ukedagen fredag i ramadan måned er dermed en særlig god dag å besøke gravplassene på, fordi en muslim får ekstra religiøs belønning både på grunn av fredag og på grunn av ramadan. Men også i forbindelse med selve høytiden og helligdagene, er ramadan og offerhøytiden gode og riktige dager å besøke gravplassen på.

Flere av mine norsk-tyrkiske informanter i den mindre byen fortalte meg at i forkant av høytidene pleide de å henge opp plakater i moskeen for å informere om at de dro til gravplassen sammen en av helligdagene. Dette var ikke noe de andre informantene mine snakket om. Da jeg forhørte meg med Youssef i det muslimske gravferdsbyrået, svarte han at dette ikke var vanlig i byen han bodde i. Han mente det kunne ha noe å gjøre med at det ikke var så mange muslimer i den mindre byen, og at de som bodde der derfor var litt tettere knyttet sammen. Jeg ser også dette som den mest sannsynlige forklaringen. Det kan ha sammenheng med at det er færre som ellers besøker det muslimske gravfeltet her, og at de ønsker å se til at i det minste noen ber for de avdøde som ligger gravlagt her. Det er tydelig at gravplassen på denne måten også har en sentral plass i kollektivet. Ummah sørger for at ingen av dets medlemmer blir glemt, men at alle blir bedt for.

Yasir understreker: ”De to dagene som jeg og resten av min familie besøker gravplassen på uansett hva, er id al-fitr og id al-adha”. Yasirs uttalelse her gir inntrykk av at

dette er svært sentrale dager å besøke gravplassen på. Det synes som om det har blitt en familietradisjon å besøke gravplassen til faren disse høytidene. Sheraz forteller på samme måte om da de besøkte graven til sin avdøde onkel i løpet av ramadanfeiringen. Dette var et naturlig besøk å gjøre, kanskje særlig fordi de i forbindelse med høytiden hadde fått besøk av andre slektninger av onkelen som ellers bodde andre steder i Europa.

Hadise kan fortelle at i Tyrkia pleier kvinnene å besøke gravplassene kvelden før de store høytidene. Da rydder de, ber litt og leser fra Koranen. De gjør alt klart før den store høytiden, når mennene drar hit for å be. Dette har hun ikke gjort på gravplassen i Norge ennå, siden hun ikke har noen kjente som ligger gravlagt her.

Norsk-marokkanske Aysha er derimot usikker på om høytiden er en viktig dag å besøke gravplassen på. Selv har hun ingen, verken familie, venner eller bekjente, som ligger gravlagt i Norge, men som vi husker ligger bestefaren gravlagt i Marokko:

”Jeg har faktisk ikke spurt om familien har pleid å gjøre det [besøke gravplassen på høytiden], men jeg veit at før vi mistet bestefar så var det ingen som gjorde det. Kanskje de gjør det, jeg veit ikke. Men jeg veit det er ganske vanlig i andre muslimske land, at man gjør det”.

Aysha, norsk-marokkansk, i tjuårene

Aysha er min eneste norsk-marokkanske informant. Det er dermed vanskelig å si om dette betyr at gravbesøk i forbindelse med høytidene ikke er vanlig praksis i Marokko, eller om det bare er Aysha som ikke er kjent med dette. Hun er uansett klar over at det er vanlig med gravplassbesøk i høytidene i andre muslimske land. Aysha poengterer allikevel at ramadan er en fin måned å besøke gravstedene, siden man får dobbel belønning denne måneden. Dette har allikevel mer sammenheng med at det generelt gis ekstra uttelling i ramadan måned, enn at det er en høytid som det knytter seg ulike ritualer til.

Mine informanter og mine observasjoner på gravplassen viser at praksisen her ikke er lik for alle. Variasjonen i bruk av gravplassen, knyttet til hvor ofte den besøkes, dager den besøkes på og pynting og vedlikehold av gravstedet, gir signaler om at stedet ikke er en konstant faktor, men at det produseres og reproduseres i dagliglivet. Besøk på de muslimske høytidene vitner om at gravplassen har et meningsinnhold som noe utover det fysiske stedet hvor man gravlegger døde mennesker. Slike kollektive og rituelle handlinger knyttes til forståelsen av minnesteder (Eriksen 1999). Dette skal jeg se nærmere på i neste kapittel.

## Kapittel 6: Gravplassen som sted

I de foregående kapitlene har jeg vist hvordan gravplassen er en sentral del av muslimers åndelige liv fordi det knytter seg sterke trosforestillinger til stedet muslimer gravlegges. Særlig gjelder dette forestillingen om religiøs belønning i form av poeng som kan overføres fra de levende og til de døde, og som oppnås når de levende besøker gravplassen og ber for de som ligger gravlagt her. I tråd med denne forestillingen peker mine informanter på at det er viktig å gravlegges i et land og på en gravplass der muslimer bor og oppholder seg, slik at disse ritualene kan gjennomføres. Jeg viste også hvordan mine informanter og andre muslimer i datamaterialet mitt bruker gravplassen i dagliglivet. Dette gir en pekepinn på betydningen gravplassen har for muslimer. Er gravplassen bare et hvilket som helst sted å gravlegge sine døde på, eller kan det argumenteres med at gravplassen har en større betydning utover det rent religiøse aspektet? Kan det være et minneste, som jeg spurte etter i problemstillingen min?

I dette kapitlet skal jeg se nærmere på de muslimske og vestlige termene knyttet til sted, rom og fellesskap som jeg presenterte i kapittel to, og forsøke å begrepsliggjøre gravplassen og se på dens betydning ved hjelp av disse. Jeg vil forsøke å nyansere, utdype og sammenfatte dette ved å knytte det opp mot bruken og betydningen av gravplassen for mine informanter.

### Dar al-islam og gravstedet

Å gravlegges i et muslimsk land er en gjennomgående tanke for den norsk-tyrkiske delen av mine informanter. Særlig norsk-tyrkiske imam Ferman understreker hvor sentralt det er at landet muslimer begravnes i er muslimsk. De av informantene mine som ikke er norsk-tyrkiske, sier også at argumentet ”muslimsk land” brukes av de eldre generasjonene når de mener at graven skal være i opprinnelseslandet. Vi kan her trekke tydelige paralleller til begrepet dar al-islam. Fra kapittel to husker vi at dar al-islam er muslimenes begrep for islamsk jord, der sharia bestemmer og det finnes overvekt av muslimer. Tradisjonelt har Vesten blitt oppfattet som dar al-harb, og muslimske land som dar al-islam. Som følge av at muslimer i dag bosetter seg over hele verden har det vært nødvendig å revurdere disse kategoriene (Vogt 1995). Dette betyr allikevel ikke at jeg ønsker å bruke begrepet dar al-islam om Norge som helhet. Litteraturen åpner ikke opp for en slik tolkning, samtidig som heller ikke jeg ser gode argumenter for å betegne Norge som dar al-islam. Det er for få muslimer her til at dette er fruktbart. Jeg viste i kapittel to hvordan flere argumenterer for at moskeen i Norge og private, muslimske hjem i Norge er dar al-islam, fordi muslimene som bor her og

oppholder seg her følger Allahs vilje (McCloud 1996, Døving 2005). Jeg støtter disse funnene, men i mitt materiale kan jeg ikke finne argumenter for at *hele* Norge er dar al-islam.

Jeg presenterte imidlertid noen nye og ”alternative hus” som kanskje betegner den muslimske bosetningen i Vesten på en bedre måte enn hva dar al-islam eller dar al-harb gjør. Begrepene som for eksempel Vogt (1995), Mandaville (2001) og Campo (1991) gjør rede for, nemlig dar al-sulh (forsoningens hus) eller dar al-ahd (paktens hus), kan føles tryggere å gravlegges i enn et land som betegnes som dar al-harb (krigens hus). Dar al-harb framstår som et svært negativt og fremmed sted, og i lys av mitt empiriske materiale synes jeg de to begrepene dar al-sulh og dar al-ahd på en bedre måte beskriver hva Norge kan være for mine informanter og for debattantene på islam.no. Særlig Campo (1991:64) sin forståelse av begrepet dar al-sulh synes jeg er interessant, fordi han bruker det som et ”intermediate territory”. Det er verken dar al-islam eller dar al-harb, men nettopp et mellomsted, med elementer fra begge kategorier. Det er ikke opp til meg å legge innhold og mening i disse muslimske stedsbegrepene, men jeg vil allikevel hevde at begrepet dar al-sulh som betegnelse på Norge og den delen av Vesten hvor muslimene fritt kan leve ut sin religion, kan være en fruktbar innfallsvinkel. Med dette mener jeg at dersom jeg omtaler Norge eller Vesten som ”krigens hus”, uttrykker jeg samtidig at muslimer ikke er velkomne i Norge. Ved å omtale Norge som dar al-harb signaliserer jeg at Norge er et fremmed og konfliktfylt sted for den muslimske minoriteten. Paralleller kan trekkes til Døving og hennes reservasjoner mot å snakke om minoriteter i Vesten som et samfunn i diaspora; nettopp fordi dette understreker at de ”egentlig ikke hører hjemme her” (Døving 2009:95). Å bruke et begrep som dar al-sulh på Norge understreker at muslimer har sin plass her, og at de kan leve ut religionen sin i fred.

Jeg har vist hvordan mine informanter og debattantene på debattforumet på islam.no stort sett ikke ser negativt på det å gravlegges i Norge. Tvert i mot anbefaler informantene mine at muslimer som bor og dør her skal gravlegges i Norge. Det store unntaket er norsk-tyrkiske Ferman som mener at en muslim bør gravlegges i et muslimsk land. Ferman hadde kun bodd i Norge i overkant av ett år da jeg intervjuet ham. Han er dermed den av mine informanter som har bodd kortest tid i Norge, *og* den eneste informanten som mener det er viktig å gravlegges i et muslimsk land. Dette kan si noe om hva slags inntrykk en muslimsk innvandrер får av Norge etter kort tid. Kanskje ett år gjør at de negative sidene ved landet, de sidene som gjør at Norge framstår som dar al-harb, er mest framtrædende? Kontrasten til opprinnelseslandet Tyrkia er antakelig stor. Det hadde vært interessant å høre hva Ferman om ti år tenker om gravlegging, gitt at han da fremdeles bor i Norge.

Hadise, Sibel og Sertab, de andre norsk-tyrkiske informantene mine, mener ikke nødvendigvis at det er best å gravlegges i et muslimsk land, men de forklarer at mange norsk-tyrkere mener det. Dessings nederlandsk-tyrkiske informanter viser en påfallende likhet med min egen norsk-tyrkiske empiri. Hennes tyrkiske informanter som er bosatt i Nederland bruker islamsk grunn som argument for at muslimene bør sendes tilbake til Tyrkia og gravlegges der, på samme måte som mine tyrkiske informanter gjør det (Dessing 2001:160). Jeg viste tidligere hvordan norsk-tyrkere generelt er den minoritetsgruppa i Norge som har tette bånd til opprinnelseslandet. Det kan være en sammenheng her; båndene til Tyrkia skyldes kanskje en oppfatning om at Tyrkia er dar al-islam og Norge ikke er det. Det er også mulig at det er vanskelig for en muslim med kulturell bakgrunn fra et muslimsk land å føle tilhørighet til et land som ikke er dar al-islam. Islam er ingen homogen religion hvor alle muslimer følger nøyaktig samme lære, kulturforskjellene er store. Kanskje skiller tyrkere seg fra andre muslimer når det gjelder hvilken betydning eller verdi de legger i jord og hjemsted? Dersom slike forhold blir høyt verdsatt, er det nærliggende å tenke seg at det er vanskelig og tar tid å se på Norge, et land de tradisjonelt er vant til å betrakte som dar al-harb, som sted der de skal gravlegges. Jeg har dessverre ikke lyktes i å finne tidligere forskning som sier noe om tyrkernes forhold til land og hjemsted. Unntaket er SSB sin rapport fra 2008.

Aysha fortalte meg at ”de fleste tenker at det er mest naturlig å bli gravlagt i et muslimsk land. Og ikke der det bare finnes muslimer.”. Med denne uttalelsen stiller hun for det første seg selv litt utenfor ”de fleste”. Selv er hun ikke så opptatt av dette med muslimsk jord og dar al-islam, og det er naturlig å sette dette inn i konteksten med hennes sterke tilknytning til byen hun bor i. For det andre antyder Aysha at det kun er ”mest naturlig”, med andre ord ikke det eneste riktige, for mange å gravlegges i dar al-islam. Til sist markerer hun en forskjell mellom ”et muslimsk land” og et sted hvor det ”bare finnes muslimer”. Underforstått: et muslimsk land vil stort sett alltid være et riktig sted for en muslim å gravlegges, mens å gravlegges i et land der det ”bare” finnes muslimer, er en litt annen sak. Aysha mener videre at dette nok avhenger av antall muslimer i det aktuelle landet. For å sette det på spissen; er det ti andre muslimer i en norsk by er det kanskje ikke så aktuelt, men dersom antallet nærmer seg tusen, er det kanskje lettere å akseptere og å ønske en grav i Norge.

Flertallet av mine informanter poengterer at det må finnes muslimer i landet der en muslim kan gravlegges. Hadise mener at argumentet med at det finnes andre muslimer i landet man gravlegges i er viktigere når det kommer til valg av gravsted enn hvor tett knyttet man er til landet. Hun og datteren Sertab mener det går igjen blant deres norsk-tyrkiske

venner og bekjente at det er for få muslimer som gravlegges på gravplassen i byen de bor i, og dermed ønsker de ikke å gravlegges her selv heller. Dette kan settes i en sammenheng med at det i Norge er færre som ber på gravplassen. Flere av mine informanter har i tillegg poengtert at det er viktig at de ligger ved siden av andre muslimer på en gravplass. Å ligge gravlagt på en ”etnisk norsk” gravplass, som eneste muslim, er det få som ønsker, til tross for at heller ikke dette er haram i islamsk lære. Dette er noe også Dessing (2001:160) finner i sitt materiale. Et annet poeng er at det ikke spiller noen rolle hvilken nasjonalitet eller retning innenfor islam dem man ligger gravlagt ved siden av tilhører. Døving (2005:205) kommenterte dette, og i en uformell samtale jeg hadde med en i driften av Høybråten kirkegård ble det bekreftet at det muslimske gravfeltet ikke ble oppdelt i ulike retninger eller nasjonal tilhørighet. Også her ser vi at det er det muslimske fellesskapet, den overordna kategorien ”muslimer”, som er viktig, og ikke forskjellene innad i religionen.

Blant norsk-pakistanerne jeg intervjuet i den større byen var det ikke et tema hvorvidt muslimene skulle gravlegges i Norge eller i Pakistan. De tok det for gitt at gravstedet skulle være her og ikke i Pakistan. Dette henger nok sammen med at flere generasjoner av norsk-pakistanere i landet har ført til en tilhørighet til Norge. Uten den nærmeste kjernefamilien i Pakistan, og med kunnskap om at det i følge islam er mest riktig å gravlegges der man dør, er det ingen grunn til at den muslimske graven ikke skal være der de bor. Dette gjenspeiles også i praksis. Tall fra Oslo kommune (2010) viser for eksempel at fra 2008 til 2009 steg antall muslimer gravlagt i kommunen med nesten førti prosent. Både teori og praksis signaliserer det samme: å gravlegges i Norge er uproblematisk og til og med riktig.

Da det ble åpnet opp for at det var mulig å bosette seg for godt i land som tradisjonelt har blitt betegnet som dar al-harb, kan dette ha ført til at også synet på graven i Vesten endret seg. For når det er tillatt å bo i Vesten og området kan betegnes som dar al-sulh, er det naturlig å anta at det også er riktig islam å gravlegges her. Tidligere, da muslimene ikke hadde kommet til enighet hvorvidt det var tillatt å bosette seg i Vesten for godt, er det naturlig at muslimene gjorde seg reservasjoner også mot å gravlegges her. Hovedargumentet for at gravplassen i Norge ikke kan betegnes som dar al-harb er allikevel at en muslim umulig kan godta gravlegging i dar al-harb. Dette strider mot ideen om graven som et fredfylt sted for de avdøde.



## Dar al-islam som en mental og sosial konstruksjon

I kapittel to presenterte jeg begrepet ummah, som er betegnelsen på det muslimske fellesskapet. Ummah er til stede uavhengig av antall muslimer. Å tilhøre ummah er viktigere for en muslim enn andre sosiale fellesskap individet har, og dette gir utgangspunkt for å reflektere litt videre rundt koblingen mellom dar al-islam, gravstedet og ummah. Først og fremst må dette bety at der det er muslimer, som man altså automatisk deler dette fellesskapet med, utkonkurrerer denne relasjonen andre forhold på stedet. Dette vil igjen si at selv om det kun finnes femti muslimer på et sted, er fellesskapet dem imellom så sterkt at det i seg selv burde være tilstrekkelig for at en gravferd på stedet er uproblematisk. Ved å gravlegges på en gravplass i Norge, blant andre, rettroende muslimer, og med andre, rettroende muslimer som besøker gravplassen og ber for dem der, kan vi si at målet om dar al-islam er oppnådd på gravplassen. Kategorien dar al-islam får dermed et noe utvida innhold, ved også å inkludere den muslimske praksisen som et sentralt element.

Dannin (1996) så på muslimenes bønnepraksis i amerikanske fengsler som et dar al-islam midt blant de andre fangene som befant seg i dar al-harb. På samme måte hevder jeg at ritualene, forestillingene og ummah som knytter seg til det muslimske feltet på gravplassen til sammen utgjør dar al-islam. Resten av gravplassen, resten av lokalsamfunnet og resten av landet trenger ikke være dar al-islam, så lenge muslimene selv kan knytte religiøse relasjoner til selve gravplassen. Og når gravplassen kan være dar al-islam, forklarer dette hvorfor mine informanter og debattantene på forumet til islam.no ikke stiller seg kritisk til en grav i Norge. Femti norske kommuner har muslimske gravfelt på sine gravplasser, og har dermed gitt tillatelse til at muslimske lover og regler innføres her. Gravplassen kan dermed betegnes som islamsk grunn.

Dar al-islam er på denne måten en sosial og mental konstruksjon vel så mye som et fysisk avgrenset sted. Ummah er avgjørende her, og er det som gjør at andre stedskategorier blir underordnet. Vi finner altså en tydelig prosessuell tilnærming i den muslimske stedsforståelsen. Vi kan sammenligne med Massey (1994), som hevdet at steder er ”møteplasser”, hvor ulike sosiale relasjoner kommer sammen. For henne er det disse sosiale relasjonene som skaper selve stedet. På samme måte er det muslimske ummah en slik sosial relasjon og kategori, som er av betydning for hvilket innhold stedet får. Uten ummah og de sosiale relasjonene er det vanskelig å betegne gravplassen som dar al-islam. Gravplassen formes på denne måten gjennom sosiale relasjoner og kulturelle prosesser.

## Ummah skaper stedet

Gravplassen vekker minner om religionen, hevdet Halbwachs (1950:12). Når muslimer entrer gravplassen blir han eller hun minnet på religionen sin, på sine muslimske forfedre, og det muslimske fellesskapet. Dette fordi religionen og kollektivet materialiserer seg her. Dette gjenspeiles også i mine informanternes bruk av gravplassen. Flere av ritualene knyttes til tradisjoner og skikker rundt behandling av de døde, og til synet på livet etter døden. Dette gjør ritualene til noe særegent, og det gjør samtidig gravplassen til et spesielt sted. I tillegg besøker informantene mine gravplassen for å gjøre flere ”hverdagslige aktiviteter” der. Her tenker jeg på måking av snø, pynting med blomster og lys, og luking av ugress.

Connerton (1989) understreker at det er ritualene som skaper stedet. Han mener også at ritualene knytter seg til de mest sentrale trekkene ved kollektivet, og det er tilfellet også med ritualene på gravplassen. De religiøse ritualene handler om at den avdøde og de levende skal få poeng slik av de kommer til Paradis, mens de hverdagslige handlingene dreier seg om å minnes og sørge over familie og venner som har gått bort. At det både er religiøse handlinger og handlinger knyttet til sorg og hverdag som finner sted på gravplassen, synliggjør i tillegg at gravplassen er sentral i den sosioreligiøse hverdagspraksisen.

Særlig bønner for de avdøde er med på å forsterke den religiøse dimensjonen. Det er naturlig å se denne bønner som en plikt eller en gjensidig ordning mellom individet og ummah, det muslimske fellesskapet. Ved å besøke gravplassen for å be gjør muslimen en god gjerning for de avdøde som ligger gravlagt der, samtidig som han selv er med på å opprettholde den kollektive handlingen. Han ber på gravplassen, og håper samtidig at andre muslimer vil komme dit og be for ham når han selv en gang dør.

## Mentale og fysiske aspekter ved gravstedet

Mine informanter sier alle at bønner for de døde muslimene kan utføres selv om man ikke er fysisk til stede på gravplassen. Afzal forteller for eksempel at han kanskje ikke besøker gravplassen så ofte, men han ber allikevel daglig for sin avdøde mor. Dette tilsier at selve det fysiske gravstedet kanskje ikke er det mest avgjørende for en muslim. Samtidig ønsket Afzal at gravstedet til moren skulle være i Norge, og ikke at hun skulle sendes tilbake til Pakistan for å gravlegges der. Dette vitner om at det ikke bare er bønner eller det mentale stedet som er sentralt. Tanken om at de har mulighet til å besøke det fysiske stedet hvor ens nærmeste er gravlagt, er samtidig viktig. Dette kan knyttes til individuelle sorgprosesser, og menneskets behov for å ha et fysisk sted å gå til for å sørge og knytte minner opp mot (Bradbury 2001:223). Yasir understreket hvordan han plutselig kan tenke mye på sin avdøde far, og dermed bestemme seg for å besøke graven hans. Minner om den avdøde kan altså skape et

ønske om å besøke det fysiske stedet hvor han er, den jorda han er gravlagt i. Gravplassen er dermed viktig både mentalt og fysisk. Mentalt fordi det på sett og vis er tilstrekkelig med bønn på avstand, fysisk fordi det tross alt er å foretrekke å ha en idé om nøyaktig hvor dette stedet er, og en visshet om at det er mulig å besøke stedet. Hvis ikke, hadde det i ytterste fall ikke spilt noen rolle i hvilken by og i hvilket land graven lokaliseres.

Det todelte aspektet ved gravplassen gjenspeiles også ved den symbolske endeligheten et gravsted representerer. Et gravsted er noe mer enn et hvilket som helst stykke jord. Et gravsted kan inneholde fysiske levninger etter vår nærmeste slekt og familie, og dette skaper en bevissthet om at jorda er ”vår”, at det ”vår” egen historie som ligger her. Eriksen (1999) er inne på noe av det samme når hun snakker om hvordan det fysiske minnestedet binder oss sammen som kollektiv, fordi røttene våre er her. Et minnested i Eriksens forstand kan ikke flyttes på, nettopp fordi det er materialiseringen av minnet som er viktig. Noe av det samme finner vi på gravplassen, både på det tradisjonelle, kristne feltet, og det muslimske feltet.

Eriksen (1999:93) understreket den ”opplevelsesmessige forsterkningen” minnestedet gir oss. Disse følelsene kommer fordi våre etterlatte ligger gravlagt nettopp der, ikke fordi de ligger gravlagt ”ett eller annet sted”. At de i tillegg ligger gravlagt ”nettopp der”, sammen med flere andre som deler samme religion, som tilhører ummah, er med på å utvide det personlige minnet til også å gjelde det kollektive minnet. *Og det kollektive minnet er knyttet til religionen og det religiøse fellesskapet*, ikke til opprinnelseslandet. Det er ikke bare ens egen historie eller ens nasjonale historie en besøker på gravplassen, men det er et sted hvor det kollektive minnet om religionen og om ummah materialiseres. Dette gjør gravplassen til et annerledes og sentralt sted for mine informanter, til et minnested i Eriksens forstand.

### Gravplassen som et hellig sted?

Jeg argumenterte over hvordan ritualer er med på å gi gravplassen et viktig meningsinnhold. Her skal jeg se på hvorvidt gravplassen i Norge kan være et ”hellig sted” for den muslimske minoriteten. I følge Eliade er ”et hellig sted” et ”møtested mellom himmelen og jorden” (Eliade i Bennett 1994:93, min oversettelse). Bennett (1994) skriver om islams hellige steder, og hva som skiller det hellige fra det profane. Han hevder at for en muslim er i teorien alt rom hellig rom, og ser dette i en sammenheng med Allahs enhet (Bennett 1994:88). Siden Allah har skapt alt, er det ikke noen steder som er mer hellige enn andre. ”Sacred place and sacred time sanctify all places and all time”, hevder Bennett (1994:91). Den ”hellige tiden” Bennett

snakker om, er tiden brukt i bønn. Bønn og religiøs aktivitet er med andre ord med på å transformere noen steder til mer ”hellige” eller ”åndelige” enn andre.<sup>49</sup>

Jeg argumenterte også med at det muslimske feltet på gravplassen kan fungere som et dar al-islam, selv om Norge som samfunn i beste fall kan betegnes som et ”mellomsted”, et sted som verken er dar al-islam eller dar al-harb. Interessant nok bruker Bennett (1994) noen av de samme argumentene for å snakke om muslimske, hellige steder som hva eksempelvis Dannin (1996) og Campo (1991) gjorde da de diskuterte hva og hvor dar al-islam er. Campo trakk linjer fra Kaba (islams mest sentrale helligdom) og ritualer som knyttet seg til hjemmeområdet, som han deretter kalte for dar al-islam. I begrepsliggjøringen av dar al-islam og begrepsliggjøringen av islams hellige steder finner vi altså mange sammenfallende resonnementer. Dette er med på å understreke Bennetts påstand om at alt rom er hellig rom i islam. I det minste er alt rom hvor det finnes muslimer og muslimsk praksis, med på å tydeliggjøre rommet som hellig.

Parallellene mellom oppfatningen av hva som er dar al-islam og hva som er et hellig sted, er tydelige. Den religiøse praksisen som finner sted på gravplassen indikerer både at stedet er hellig, og at stedet er muslimsk jord. Dette skiller det muslimske gravfeltet både fra resten av gravplassen i Norge, og fra resten av det geografiske Vesten. Ummah ser jeg på som en sentral innfallsvinkel også her. Til syvende og sist er det ummah som er med på ”å avgjøre” statusen til et sted. Dersom muslimene som kollektiv knytter sentrale, religiøse forestillinger og praksiser til et sted, er det høyst sannsynlig mulig å omtale stedet både som dar al-islam *og* et hellig sted. Døving (2005:213) uttrykker det poetisk; gravplassen i Norge har fått en plass i muslimenes hellige geografi.

### Et hybridisert rom

Pratt (1992) presenterer begrepet ”contact zone”, ”kontaktsone”, et begrep jeg synes er beskrivende for hvordan det muslimske feltet på gravplassen framstår i dagens norske samfunn. Kontaktsoner indikerer en form for møterom mellom mennesker som tradisjonelt sett har levd separat, men som nå kommer i kontakt og blir nødt til å samhandle (Pratt 1992:6-7). Mennesker møtes og blir tvunget til å skape varige relasjoner (”ongoing relations”, Pratt 1992:6). Sentralt i begrepet ligger også en forestilling om en asymmetrisk maktrelasjon. Pratt bruker begrepet for å illustrere kolonitidas geografiske møterom, men jeg synes begrepet er fruktbart også i forhold til det muslimske gravfeltet på gravplassen i Norge. Vi kan absolutt snakke om en asymmetrisk maktrelasjon på norske gravplasser. Det er de norske

---

<sup>49</sup> ”Holy” på engelsk oversettes med ”hellig”, mens ”sacred” også kan brukes om adjektivene ”religiøs” og ”åndelig”, i tillegg til ”hellig” (Clue 2011).

myndighetene som legger føringer og bestemmelser for hvordan muslimer kan bruke gravplassen. Minoritetsgrupper i Norge har riktignok lov til å opprette sine egne gravplasser. Men fordi de er nødt til å bekoste dette selv, både når det gjelder kjøp av areal og vedlikehold, fungerer dette i praksis ikke. Alternativet er da å gravlegges på offentlige gravplasser, som er utformet med tanke på den kristne tradisjonen. Når en egen, muslimsk gravplass ikke blir et reelt valg, er muslimer dermed avhengig av at den norske staten tilrettelegger for dem. Den kommende endringen av begrepsapparatet i forbindelse med lovendringen er et tydelig eksempel på dette. "Kirkegård" har tidligere vært brukt, men som en konsekvens av den nye, flerkulturelle og flerreligiøse sosiale strukturen, har man blitt nødt til å forhandle fram og etablere et nytt begrep. Gravplassen skal i dag romme flere ulike religioner og minoriteter. På et vis er dette med på å gjøre maktrelasjonen på gravplassen mer symmetrisk, samtidig som det fremdeles er majoriteten som sitter med definisjonsmakten.

Moskeen og gravplassen er blant de få stedene i Norge som den muslimske minoriteten kan omtale som "sitt". Disse to stedene er knyttet til religionen, og begrepet dar al-islam kan brukes om begge. Moskeen er ellers et sted med daglig, sosial aktivitet, det er for mange en sosial arena i tillegg til et sted å be. For eksempel finnes det moskeer i Oslo som har leksehjelp til ungdommene etter skoletid (Central Jamaat Ahle Sunnat 2008). Dette understreker hvordan daglig hverdagspraksis knyttes sammen med religionen. Det sosiale, det religiøse og det kulturelle henger tett sammen, og jeg har vist at elementer av dette også er til stede på gravplassen.

Gravplassen er en kontaktsone; et rom i Norge hvor de involverte parter må jobbe for å skape gjensidig aksept og et så konfliktfritt samarbeid som mulig. Det er ikke til å komme bort fra at gravplassen, med sine tilhørende ritualer rundt gravferd, sorg og død, er et sted hvor gjentatte forhandlinger og kontroverser fort kan skape sår. Dette gjelder særlig hos minoriteten. For de norske gravferdsmyndighetene er gravplassen kanskje i størst grad en arbeidsplass, mens det for den muslimske minoriteten er et sentralt "hellig" sted, en fysisk materialisering av mange av de sentrale elementene i religionen. I tillegg er gravplassen et sted hvor det fort knytter seg såre og sørgelige følelser til, ettersom familiemedlemmer gravlegges her. De fleste informantene mine ønsker en grav i Norge å gå til og sørge ved. I tråd med dette kan gravplassen også være et sentralt individuelt sted for muslimer, et sted hvor sorgen manifesteres på en gravstein med et lite blomsterbed foran. Når det muslimske samfunnet tar hensyn til individets sorg, er det naturlig at endringer og forhandlinger på stedet innebærer å ta flere hensyn enn de rent religiøse. Individets sorgreaksjoner får også sin plass.

Jeg synes at minoriteten her, nemlig muslimene, manøvrerer på en kreativ måte innenfor det norske lovverket som danner rammene. Fra tidligere forskning veit vi at de har tilpasset mange av sine gravferdsritualer til sitt nye hjemland (Døving 2005), og jeg mener også å ha funnet at praksisen rundt gravplassen nå har blitt sterkere ritualisert enn hva Døving fant i sitt materiale. Eksempelvis endringen fra å besøke gravplassen på fredager til heller å besøke den på de norske fridagene lørdag og søndag vitner om en tilpasning og en hybridisering av praksis. Mine informanter plukker ut elementer fra skikker rundt døden, gravferd og gravplasspraksis fra sine hjemland, og velger å beholde de skikkene det er praktisk mulig å gjennomføre i Norge. Denne hybridiseringen viser at praksisen er i endring, og at impulsene som gir grobunn for endringene kommer fra en annen kultur; et resultat av immigrasjonen til Norge.

### Tilknytning og tilhørighet til Norge

I kapittel fem viste jeg at valg av gravplass for den avdøde er et spørsmål som angår hele familien. Den avdøde selv kan, mens han ennå lever, ytre et ønske om hvor han helst vil gravlegges. Men det er allikevel de etterlatte som har det siste ordet her, og mange av dem tenker på seg selv og sitt eget behov i forbindelse med dødsfallet. Mine informanter og debattantene på islam.no uttrykte at de ønsket å ha et gravsted å besøke, og de fleste foretrakk derfor at gravstedet var i Norge og ikke i opprinnelseslandet. Ettersom både den avdøde og de nærmeste etterlatte tillegger slektsbånd stor betydning når avgjørelsen om hvor graven skal være tas, er det naturlig å anta at den avdøde og de etterlatte ofte vil ha samme ønske om hvor graven skal være. Hvor mye slekt som er igjen i opprinnelseslandet vil også avhenge av hvor lenge familien og den avdøde har bodd i Norge, og dermed antas det at jo lenger man har bodd i Norge, jo mer sannsynlig er det at man ønsker en grav her (Døving 2005).

Døden i tradisjonelle muslimske samfunn og døden i vestlig tradisjon har ulike forestillinger knyttet til seg. Den sekulære, vestlige tradisjonen innebærer et fokus på de etterlatte og deres sorg. I muslimsk tradisjon, derimot, synes det som det er den døde og vedkommendes liv etter døden som er utgangspunktet for handlingene og sorgreaksjonene. Jeg finner ikke at det blir gitt mye plass til den individuelle og ”frie” sorgen i islam.<sup>50</sup> Også norsk-pakistanske Sheraz snakker om hvor viktig det kollektive samfunnet er i forbindelse med dødsfallet. Døden er ikke noe lukket og privat, bare for de aller nærmeste. I en muslimsk

---

<sup>50</sup> Naturligvis har også individet plass til å sørge i islam. Etter gravferden gjennomføres for eksempel kondolansebesøk i hjemmet til de pårørende, og brosjyren til al-Khidmat (2005:29) understreker at her skal de besøkende ha med mat, fordi de pårørende er i sorg og kan ikke lage mat selv. Men selv i dette eksemplet er det allikevel kollektivet som legger premissene for hvordan sorgen skal foregå.

begravelse er alle velkomne, uavhengig av om man kjenner vedkommende eller ikke.<sup>51</sup> Et ønske om å gravlegge den avdøde i Norge med begrunnelsen at de her kan besøke graven så ofte de vil, kan kanskje sees på som en dreining mot vestlig, individualistisk tanke sett, og således en tilpasning til livet i Norge på et litt annet plan enn hva integrering vanligvis dreier seg om. Jeg viste i kapittel to hvordan multikulturalismen ønsker å tilrettelegge for at minoriteter skal ivareta sine kulturelle skikker og tradisjoner, og at det ikke er noe uttalt poeng at tankesettet skal assimileres til et ”vestlig” eller ”norsk” tanke sett. Tilpasningen til det individualistiske tankesettet her er et interessant funn, og viser en endring som har skjedd fra det første møtet med den norske kulturen. Å kalle det en assimilering er allikevel litt misvisende, da dette begrepet brukes mest om majoritetens føringer for å endre minoriteten. Dette er en frivillig tilpasning, en tilpasning på minoritetens premisser.

Det er vanskelig å bruke begreper som i avsnittet over, fordi jeg risikerer å kategorisere det som er i prosess. Språkbruk som ”vestlig tanke sett” og ”muslimsk/orientalsk tanke sett” vitner om en essensialisering av kultur, det impliserer at vi kan trekke skillelinjer mellom ulike kulturelle grupper. At muslimer som tradisjonelt har et orientalsk utgangspunkt hvor døden sees på med kollektive ”briller” og hvor den avdøde er i fokus i dag velger å gjennomføre gravferden med tydelige trekk fra vestlige verdier og kultur, er allikevel et tegn på at kulturelle verdier og tradisjoner er i endring. Praksis endres i møtet med den norske kulturen, hevdet jeg i kapittel én, og når muslimer i Norge ønsker en gravplass her slik at de kan besøke graven så ofte de ønsker, ser vi også hvordan det mentale tankesettet kan endres.

Fangen (2008:142) argumenterer med at innvandere ofte har et mål om å føle seg hjemme i Norge, ikke om å bli norske. En følelse av *tilhørighet* er med andre ord sentral. Jeg finner i mitt materiale at integrasjon på det institusjonelle nivået er i ferd med å finne sted på gravplassen, i og med at den kommende lovendringen skal tilrettelegge for tros- og livssynsminoriteter. Den mentale og ideologiske tilpasningen skjer også. Dette vises både i tilpasningen mot det individuelle tankesettet knyttet til døden, og hos informantene mine og debattantene på islam.no som hovedsakelig ønsker å gravlegges i Norge. Å føle tilhørighet til Norge synes å være et avgjørende argument for hvorvidt graven skal være i Norge, og for hvorvidt informantene mine og debattantene på islam.no synes dette er riktig i forhold til religionen sin.

Jeg argumenterer dessuten med at kategorien ummah tilfører debatten om integrering noe mer. Diskusjonene mine om gravplassen som dar al-islam og ummah som muligjøre

---

<sup>51</sup> Dette kan nok også henge sammen med at de gjenlevende får religiøs belønning ved å delta i en gravferdsseremoni, i tillegg til belønning når de besøker gravplassen.

dette, er også mulig å trekke videre. Ummah muliggjør identitet, fellesskap og tilhørighet nærmest overalt. Der det finnes muslimer finnes ummah, "the best community given to mankind" (Bennett 1994:97), et fellesskap som overskygger andre relasjoner og kollektiver individet er en del av. Ved hjelp av ummah skapes et sted i Norge som er deres, og hvor medlemmene av dette kollektivet har felles referanserammer for praksis. Dette igjen gjør at en følelse av tilhørighet og identitet lett kan skapes, fordi det fysiske stedet er underordnet. Tidligere har jeg brukt betegnelsen dar al-ahd og dar al-suhl på det norske samfunnet. Ved å bruke disse to begrepene kan Norge forstås som et "mellomsted" (Campo 1991:64). Det er ikke egentlig muslimsk jord, kanskje særlig fordi muslimske lover ikke gjelder her, men muslimer er allikevel ikke i direkte konflikt med majoriteten i samfunnet. Den muslimske minoriteten kan leve i fred her. Også dette "mellomstedet" er det ummah som er med på å skape. Det er møtet mellom ummah og majoriteten som gjør at Norge defineres som noe utover dar al-harb.

#### Gravplassen som minnested?

Døving (2005:205) hevder at "Gravene [norsk-pakistanske graver i Norge] markerer et permanent sted for de døde og blir dermed et minnelandskap". At dette minnelandskapet kan skapes, må sees i en sammenheng med myndighetenes tilrettelegging for muslimske gravfelt, de muslimske innvandrernes stadig økende tilhørighet til Norge og en tanke om gravstedene som en form for muslimsk hellig jord som skiller dem fra resten av den norske jorda. Disse tre punktene utgjør grunnlaget for den praksisen muslimer deretter kan knytte til det fysiske stedet som formes.

Flere av mine informanter besøker gravplassen på muslimske høytider og helligdager. Døving knytter dette sammen med betydningen gravplassen kan få som minnested: når gravstedet blir et naturlig valfartssted i forbindelse med høytidsdager og merkedager, kan vi si at gravplassen har blitt omformet til en form for minnelandskap (Døving 2005:212-213). Døving fant ikke dette i sitt materiale, men hun mener det kan endre seg når enda flere muslimer etter hvert gravlegges i Norge. I mitt arbeid registrerer jeg at dette er i ferd med å skje. Stort sett var informantene mine enige om at det naturlige gravstedet var i Norge, og når familiemedlemmer lå gravlagt her, skulle gravstedet besøkes på de muslimske høytidene id al-fitr og id al-adha. Da var det gjerne hele familien som gikk hit sammen. Det er *ritualene* som skaper minnestedet. Uten disse minneritualene, som besøk på gravplassen i forbindelse med høytidene er, er det vanskelig å se at minnestedet kan formes. Det er ikke nok at det finnes kollektive minner og kollektive følelser, de er nødt til å reproduseres for at de skal ha



betydning for stedet. Reproduksjonen er nettopp disse ritualene som gjør at det kollektive minnet sentreres til det fysiske stedet. På denne måten får vi et *minnested* (Eriksen 1999). Jeg har vist hvordan jeg oppfatter at det kollektive minnet som knyttes til gravplassen må sees i sammenheng med religionen og det muslimske kollektivet, og ikke i sammenheng med opprinnelsesland eller nasjonalitet. Det kollektive minnet som produseres er ummah og religionen. På denne måten blir minnelandskapet som produseres et religiøst minnelandskap. Dette vises også ved at muslimer med ulik kulturell og nasjonal bakgrunn er blandet på gravplassen. Så lenge de er muslimer, spiller det liten rolle hvem man ligger ved siden av.

Det vestlige begrepet ”minnested” har en temporær karakter. Det innbefatter at kollektivet har en felles historie, og at den historien fremdeles er en sentral del av kollektivets bevissthet. Tiden, tradisjonen og historien er viktige stikkord for denne begrepsliggjøringen av stedet. Islam har (som alle andre religioner) et sentralt temporært aspekt. Historiske hendelser er viktige *og* gir mening i dag. Tradisjonen, Koranen, lover og hadithsamlinger er alle sentrale sider ved islam, samtidig som historien og tiden ikke er alt ved religionen. Jeg har vist at prosessene som finner sted i dag i stor grad knytter seg nettopp til det romlige. Hybridisering og endring er viktige stikkord her. Gjennom arbeidet mitt har jeg vist hvordan de muslimske begrepene binder rommet sammen i nåtid, mer enn at de binder historien sammen. Kulturelle prosesser, konflikter og møter er sentrale elementer i islam, og stedet begrepsliggjøres som et kulturelt, politisk og religiøst rom. Å begrepssette det muslimske gravfeltet med den vestlige termen ”minnested” innebærer dermed at flere av disse viktige aspektene ikke får plass.

Mine informanter og debattantene på islam.no gir uttrykk for at gravplassen *er* et minnested, blant annet fordi flere uttalte at de ønsket et fysisk sted i Norge å besøke sine avdøde familiemedlemmer, et sted å ha røttene sine. Men på samme måte som islam er mer enn bare religion, islam er også kultur, politikk, fellesskap *og* historie, er det ikke tilstrekkelig å begrepsliggjøre gravplassen med en term som kun tar hensyn til historien og minnet. Jeg mener at begrepene dar al-islam, dar al-harb, dar al-sulh og ummah har en mer romlig dybde, og jeg har argumentert for hvordan gravplassen kan defineres som et dar al-islam på norsk jord. Dette muslimske begrepet dekker i langt større grad mine informanternes og debattantenes på islam.no sin oppfatning og forståelse av gravplassen. Det muslimske gravfeltet på den norske gravplassen er tilknyttet flere prosesser på tvers av rommet. Religion, tilhørighet, politikk, familie- og generasjonskonflikter: alt sammen møtes på gravplassen. Å si at gravplassen er et møtested får dermed et innhold utover det at majoriteten møter minoriteten.

Minoriteten, det muslimske ummah, møter seg selv på gravplassen. Familiære utfordringer, endringer i praksis og en ny forståelse av religionens betydning er resultatet av dette møtet.

## Kapittel 7: Konklusjon

Med et utgangspunkt i gravplassen og det flerkulturelle og flerreligiøse Norge, har dette arbeidets mål vært å se på hvorvidt man kan argumentere for gravplassen som et muslimsk minnested, og hvordan dette kommer til uttrykk i sosial og religiøs praksis. Jeg har gjort dette ved hjelp av minnestedsbegrepet fra vestlig tradisjon, i tillegg til muslimske begreper knyttet til sted, rom og fellesskap. Jeg ønsket å få en forståelse av hvordan muslimer selv erfarer og oppfatter gravplassen som sted i sin hverdag, og for å få til dette har jeg benyttet meg av ulike teoretiske og metodiske innganger. Mest sentralt har kvalitative intervjuer med innvandrede muslimer vært, men jeg har også sett på det eksisterende rammeverket for gravplassen, en episode av Migrapolis hvor temaet har vært den muslimske gravferden og gravfeltet, samt debattforumet på islam.no hvor gravferden og valg av gravsted har blitt debattert.

Mandaville (2001) peker på hvordan religionen og kulturen islam endres i møtet med Vesten, og jeg har vist at dette også er til stede i mitt datamateriale. Praksisen på gravplassen er en kontrast til essensialisering av kulturer og religioner, ettersom det er de enkelte individene som manøvrerer innenfor rammeverket som legges. Samtidig inneholder islam noen påbud og noen forbud knyttet til gravferd og gravplassen som de enkelte muslimene må forholde seg til. Arbeidet mitt synliggjør hvordan det sosiale, det kulturelle og det religiøse flettes inn i hverandre på gravplassen. Debattanten MariaWithBaby på forumet til islam.no er kanskje representant for en av de tydeligste endringene. Hun var gift med og har et barn med en norsk-marokkansk muslim. Ekteskap mellom en etnisk nordmann og en muslim med innvandrerbakgrunn er i tillegg til norske konvertitter en viktig årsak til mye av endringen i den muslimske praksisen. I disse tilfellene er den norske kulturen og bakgrunnen sentralt til stede i den muslimske hverdagen, kanskje på en tydeligere måte enn hva den er i ”vanlige” muslimske innvandrerfamilier i Norge. Samtidig har jeg vist at denne hybridiseringen av praksis finner sted nettopp også i disse ”vanlige” muslimske innvandrerfamiliene. De kulturelle og religiøse praksisene er ikke absolutte, men de endres i møte med det norske.

Avgjørelsen om hvor muslimene skal gravlegges kan være vanskelig og sår. ”Tilhørighet” ender opp som et viktig stikkord. Ønsket om å gravlegges i Norge betyr stort sett at de føler tilhørighet til landet, og at sosiale relasjoner er til stede. Muslimene i materialet mitt ønsker vanligvis at familiemedlemmene skal gravlegges der de kan besøke gravplassen. Videre er det muslimske fellesskapet ummah et avgjørende punkt når avgjørelsen blir tatt om hvor graven skal være: der det finnes andre muslimer er det i hovedsak riktig islam å gravlegges.

Tilpasning og endret praksis knyttet til de religiøse forestillingene og praksisen rundt bruken av gravplassen etter gravferden har vært vesentlig i arbeidet mitt. Forestillingene om religiøs belønning som både de avdøde og de levende får når muslimer ber for de døde er sentral, og vitner om en gjensidig plikt enkeltindividet har til ummah. Informantene mine trekker også fram hvordan helligdager (fredager) og høytider (id al-adha og id al-fitr) er viktige dager å besøke gravplassen på. Særlig norsk-pakistanske Yasir peker på at disse høytidene er svært viktige dager å besøke farens grav for han og hans familie. Samtidig påpeker han også at han besøker gravplassen uavhengig av hvilken dag det er. Yasir besøker gravplassen når han tenker på og savner faren litt ekstra. Denne sosioreligiøse hverdagspraksisen til informantene mine og debattantene på islam.no indikerer at de gir en mening til gravplassen som noe mer enn bare et sted å gravlegge folk; stedet får også et sentralt mentalt innhold.

Mitt sentrale forskningsspørsmål har vært hvorvidt gravplassen kan betegnes som et muslimsk minnested, og dette er inspirert av Døving (2005) sin doktoravhandling. Ved hjelp av vestlige og muslimske begreper knyttet til tid, sted, rom og fellesskap har jeg vist hvordan gravplassen kan begrepsliggjøres. Det vestlige begrepet minnested har et tydelig temporært og kollektivt innhold, hvor det er bevisstheten om en felles historie som gjør det fysiske stedet viktig (Halbwachs 1950, Eriksen 1999). Jeg fant i mitt materiale tegn til at en kollektiv bevissthet knyttet til religionen og ummah er til stede på gravplassen, noe som gjenspeiles i minneritualene som knytter seg til stedet. Samtidig er ikke minnestedsbegrepet tilstrekkelig for mine informanter og debattantene på islam.no sin oppfatning og bruk av gravplassen, og bruken av muslimske begreper har vært nyttig for å få bedre innsikt i hva gravplassen kan være for mine informanter. Min forståelse av muslimske stedsbegreper er at de i større grad er knyttet til romlighet og prosesser i nåtid. På den måten gir begrepene dar al-islam og ummah en mer fruktbar innsikt i det muslimske gravfeltet.

Det offentlige rammeverket som knyttes til gravferdsforvaltningen er i en endringsprosess, og denne endringen er i ferd med å skje fordi Norge i dag er flerkulturelt og flerreligiøst på en ny måte. Ulike tros- og livssynsminoriteter har ulike måter å gravlegges på, og dette skal lovgivningen nå ta høyde for. Gjennom kunnskap om de sosioreligiøse aspektene ved gravplassen er det lettere å tilrettelegge for minoritetene. Den mentale og den fysiske gravplassen, stedet hvor sentral religiøs og hverdagslig praksis foregår, gir en forståelse av hva gravplassen betyr for den muslimske minoriteten. Arbeidet mitt gjør på denne måten rede for hvordan muslimer oppfatter og knytter praksis til ulike steder, og at

kollektive og individuelle ritualer og forestillinger gjør at gravplassen i Norge får en funksjon som dar al-islam og et hellig, muslimsk sted: som islamsk jord på norsk grunn.

Forståelsen av de muslimske begrepene knyttet til sted, rom og fellesskap kan også være relevante å ta med seg i videre forskning om muslimer og stedstilhørighet. I min diskusjon rundt begrepene og mine informanters praksis, viste jeg hvordan det er viktig å skape et dar al-islam, et mentalt, muslimsk sted i Norge. Ved hjelp av muslimsk praksis er ummah en viktig årsak til at dar al-islam kan skapes. Jeg mener det er relevant å anta at dette ikke bare gjelder for gravplassen i Norge, men også for andre flerkulturelle og flerreligiøse møtesteder i Vesten.

# Litteraturliste

- Aasheim, A. (2007). *Boble av mangfold*. Lastet ned 5. mars 2011, fra <http://www.dagbladet.no/nyheter/2007/10/10/514596.html>
- Abdel-Fadil, M. (2005). Truede identiteter – identitetsarbeid blant unge muslimer i Norge. I K. Nes, T. Skoug og M. Strømstad (Red.), *Somaliere i Norge. Perspektiver på språk, religion og integrering*, (s. 91 – 113). Vallset: Oplandske Bokforlag.
- al-Khidmat. (2005). *En verdig slutt på livet. Døden i islam*. Lastet ned 30. april 2011, fra <http://www.alkhidmat.no/doden.pdf>
- Alver, B. G. og Øyen, Ø. (1997). *Forskningsetikk i forskerhverdag. Vurderinger og praksis*. Oslo: Tano Aschehoug
- Alver, B. G. og Øyen, Ø. (2007). Challenge of Research Ethics: An Introduction. I Alver, Fjell og Øyen (Red.), *Research Ethics in Studies of Culture and Social Life*, (s.11-55). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica
- Anthias, F. (2001) New Hybridities, Old Concepts: The Limits of “Culture”. I M. Bulmer og J. Solomos (Red.), *Ethnic and Racial Studies*. 24 (4) 619-641
- Bennett, C. (1994). Islam. J. Holm, med J. Bowker (Red.) *Sacred Place*, (s. 88-114). London: Continuum
- Berg, N. og Dale, B. (2004). Sted –begreper og teorier. I N. Berg, B. Dale, H. K. Lysgård og A. Løfgren (Red.) *Mennesker, steder og regionale endringer*, (s. 39-59). Trondheim: Tapir Akademisk forlag
- Bhabha, H. (1994). *The Location of culture*. London: Routledge
- Bradbury, M. (2001). Forget me not: memorialization in cemeteries and crematoria. I J. Hockey, J. Katz og N. Small (Red.), *Grief, mourning and death ritual*, (s. 218-225). Philadelphia: Open University Press
- Bruun-Olsen Cegla, T. (2008). *Fremtidens kirkegård i et flerfunksjonelt perspektiv - hvordan kan bykirkegården overleve som kirkegård?* Upublisert masteroppgave ved Universitetet for miljø- og biovitenskap, Ås
- Bæk Simonsen, J. (1994). *Politikens Islamleksikon*. Stockholm: Politikens Forlag
- Børtnes, J., Gerrard, S., Repstad, P., Seip, I. og Vaa, A. (2003). Perspektiver på fem års kulturforskning. I B. Hodne og R. Sæbøe (Red.) *Kulturforskning*, (s. 295-320). Oslo: Universitetsforlaget
- Campo, J. E. (1991). *The Other Sides of Paradise. Explorations into the Religious Meanings of Domestic Space in Islam*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Can, M. (2011). *Terroristkollektivet*. Lastet ned 20. april 2011, fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article4097799.ece>
- Central Jamaat Ahle Sunnat. (2008). Lastet ned 23. juni 2011, fra <http://www.cjas.no/AboutUs.aspx>
- Chittick, W. C. (1992). “Your Sight Today is Piercing”: The Muslim Understanding of Death and Afterlife. I H. Obayashi (Red.). *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions*. Westport: Greenwood Press

- Clue. 2011. Clue for Windows, versjon 6.0. Clue International Corporation 1991-2004.  
(Elektronisk ordbok)
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cresswell, T. (2004). *Place: a short introduction*. Coventry: Blackwell Publishing
- Dannin, R. (1996). Island in a Sea of Ignorance: Dimensions of the Prison Mosque. I Metcalf (Red.) *Making Muslim Space in North America and Europe*, (s. 131-146). California: University of California Press
- Dessing, N. (2001). *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage, and Death among Muslims in the Netherlands*. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Døving, C. A. (2005). *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonsstudie*. Doktoravhandling i religionshistorie, Universitetet i Oslo, Oslo
- Døving, C. A. (2009). *Integrering. Teori og empiri*. Oslo: Pax forlag
- Elgesem, D. (2008). *What is special about the ethical issues in online research?* Lastet ned 4. juni 2011, fra [http://www.nyu.edu/projects/nissenbaum/ethics\\_elg\\_full.html](http://www.nyu.edu/projects/nissenbaum/ethics_elg_full.html)
- Elgvin, J. (2007). *Koranskolens folk. En kvalitativ studie av en tyrkiskdominert islamsk menighet i Oslo*. Masteroppgave i Sosialantropologi, Universitetet i Oslo, Oslo. Lastet ned 22. juni 2011, fra [https://www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/publikasjoner/Johannes\\_Elgvin-Koranskolens\\_folk.pdf](https://www.uio.no/forskning/tverrfak/culcom/publikasjoner/Johannes_Elgvin-Koranskolens_folk.pdf)
- Eriksen, A. (1999). *Historie, minne og myte*. Oslo: Pax forlag
- Esposito, J. L. (red.) 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. London: Oxford University Press
- FAD. (2010a). *Forslag om endringer i gravferdsloven og kirkeloven*. Oslo: Fornyings-, administrasjons – og kirke departementet.
- FAD. (2010b). *Høring - endringer i gravferdslov og kirkelov*. Lastet ned 22. juni 2011, fra <http://www.regjeringen.no/nb/dep/fad/dok/horinger/horingsdokumenter/2010/horing---endringer-i-gravferdslov-og-kir/Horingsuttalelser.html?id=613063>
- FAD. (2010c) *Høringsinstanser*. Lastet ned 3. juli 2011, fra <http://www.regjeringen.no/nb/dep/fad/dok/horinger/horingsdokumenter/2010/horing---endringer-i-gravferdslov-og-kir/horingsinstanser.html?id=610714>
- Fangen, K. (2008). *Identitet og praksis. Etnisitet, klasse og kjønn blant somaliere i Norge*. Oslo: Gyldendal Akademisk
- Fekjan, S. A. (2008) *Symboler og tekster på gravminner ved Møllendal kirkegård i Bergen. En kvantitativ analyse av endring i religionsvitenskaplig perspektiv*. Masteroppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen, Bergen. Lastet ned 3. juli 2011, fra [http://www.disnorge.no/cms/system/files/offentlige\\_filer/prosjekt/gravminner/Masteroppgave\\_Fekjan\\_Sverre\\_Andreas.pdf](http://www.disnorge.no/cms/system/files/offentlige_filer/prosjekt/gravminner/Masteroppgave_Fekjan_Sverre_Andreas.pdf)
- Fossheim, H.J. (2009). *Internettbrukere og internettforskning*. De nasjonale forskningsetiske komiteer. Lastet ned 4. juni 2011, fra <http://etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Forskning-pa-bestemte-grupper/Internettbrukere-og-internettforskning/>

- Francis, D., Kellaher, L. og Neophytou, G. (2001). The cemetery: the evidence of continuing bonds. I J. Hockey, J. Katz og N. Small (Red.) *Grief, mourning and death ritual*, (s. 226-236). Philadelphia: Open University Press
- Geertz, C. (1993). *The Interpretation of Cultures. Selected essays*. London: Fontana Press
- Gentikow, B. (2005). *Hvordan utforsker man medieerfaringer? Kvalitativ metode*. Kristiansand: IJ – forlaget AS
- Gravferdsloven. (1996). *Lov om kirkegårder, kremasjon og gravferd*. LOV-1996-06-07-32
- Gupta, A. og Ferguson, J. (2001). Beyond "culture": Space, Identity, and the politics of difference. I A. Gupta og J. Ferguson (Red.) *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham og London: Duke University Press
- Halbwachs, M. (1950). *Space and the Collective Memory*. Lastet ned 27. juni 2011, fra <http://web.mit.edu/allanmc/www/hawlbachspace.pdf>
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. Oversatt og redigert av L. A. Coser. Chicago: University of Chicago Press
- Hashem, M. (2010). The Ummah in the Khutba: A Religious Sermon or a Civil Discourse? *Journal of Muslim Minority Affairs*. 30 (1), 49-61
- Hidle, K. (2004). *Migrasjon og stedsmyte. Sted, migrasjonserfaringer og romlige forståelser i Kristiansand*. Doktoravhandling ved Institutt for geografi, Universitetet i Bergen
- Hirsi Ali, A. (2007). *Mitt liv, min frihet*. Oslo: Cappelen forlag
- Hirsi Ali, A. (2010). *Nomade*. Oslo: Cappelen Damm
- Hossain, M. og Siddique, M. (2008). Does religiosity help muslims adjust to death?: A research note. *OMEGA*, 57 (1), 113-119
- Hylland Eriksen, T. (red.) (2001). *Flerkulturell forståelse*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget
- Ingierd, H. og Fossheim, H. J. (2010). *Etniske grupper. De nasjonale forskningsetiske komiteer*. Lastet ned 21. juni 2011, fra <http://etikkom.no/no/FBIB/Temaer/Forskning-pa-bestemte-grupper/Etniske-grupper/>
- Islam.no. (2006). *Når kan besøke graven?* Lastet ned i perioden 1. februar-22. juni 2011, fra [http://www.islam.no/forum/forum\\_posts.asp?TID=6311&PN=1&SID=5c4735414cebcade377e233288ad48f9](http://www.islam.no/forum/forum_posts.asp?TID=6311&PN=1&SID=5c4735414cebcade377e233288ad48f9)
- Islam.no. (2010). *Begraves hvor?* Lastet ned i perioden 15. februar-22. juni 2011, fra [http://www.islam.no/forum/forum\\_posts.asp?TID=15985&PN=1&SID=bd1353b1d6f3a4d1z9fa71zze24b29az](http://www.islam.no/forum/forum_posts.asp?TID=15985&PN=1&SID=bd1353b1d6f3a4d1z9fa71zze24b29az)
- Islam.no. (2011). *Forumets regler*. Lastet ned 31. mai 2011, fra [http://www.islam.no/forum/forum\\_posts.asp?TID=1896&FID=21&PR=3](http://www.islam.no/forum/forum_posts.asp?TID=1896&FID=21&PR=3)
- Islamsk Råd Norge. (2010). *Islamsk Råd Norge fordømmer selvmordsangrep i Stockholm*. Lastet ned 21. juni 2011, fra [http://irn.no/2006/index.php?option=com\\_content&task=view&id=260&Itemid=5](http://irn.no/2006/index.php?option=com_content&task=view&id=260&Itemid=5)
- Israel, M. og Hay, I. (2006). *Research Ethics for Social Scientists*. London: Sage Publications



- Jacobsen, D. I. (2005). *Hvordan gjennomføre undersøkelser? Innføring i samfunnsvitenskapelig metode*. 2. utgave. Oslo: Høyskoleforlaget
- Jonker, G. (1996). The knife's edge: Muslim burial in the diaspora. *Mortality*, 1 (1) 27-43
- Jonker, G. (1997). Remembering loss and burial as a migrant. I D. Field, J. Hockey og N. Small (Red.) *Death, Gender and Ethnicity*, (s. 187-201). London: Routledge
- Klingberg, H. (2005). Skikker og ordninger. I H. Klingberg, O. Sørmoen og A. Wefald (Red.) *Kirkegården, et levende kulturminne*, (s. 19-22). Drangedal: ARFO
- Klingberg, H., Sørmoen, O. og Wefald, A. (Red.) (2005). *Kirkegården, et levende kulturminne*. Drangedal: ARFO
- Kramer, K. (1988). *The Sacred Art of Dying. How World Religions Understand Death*. New Jersey: P Paulist Press
- Larsen, L. (2005). Islam i europeisk drakt. K. Nes, T. Skoug og M. Strømstad (Red.), *Somalier i Norge. Perspektiver på språk, religion og integrering*, (s. 76 – 90). Vallset: Oplandske Bokforlag.
- Mandaville, P. (2001). *Transnational Muslim Politics. Reimagining the umma*. London: Routledge
- Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- McCloud, A. B. (1996). "This Is a Muslim Home": Signs of Difference in the African-American Row House. I B. D. Metcalf (Red.) *Making Muslim Space in North America and Europe*, (s. 65-73). California: University of California Press
- Meteorologisk institutt. (2011a). *Været som var (detaljert)*. Lastet ned 3. april 2011, fra [http://www.yr.no/sted/Norge/Oslo/Oslo/Blindern/detaljert\\_statistikk.html](http://www.yr.no/sted/Norge/Oslo/Oslo/Blindern/detaljert_statistikk.html)
- Meteorologisk institutt. (2011b). *Været som var*. Lastet ned 3. april 2011, fra <http://www.yr.no/sted/Norge/Oslo/Oslo/Blindern/statistikk.html>
- Naguib, S.-A. (2003). Møter i det midtre rom. I B. Hodne og R. Sæbøe (Red.), *Kulturforskning*, (s. 112-125). Oslo: Universitetsforlaget
- NESH. (2009). *Forskningsetiske retningslinjer for forskning på Internett*. Lastet ned 21. juni 2011, fra <http://www.etikkom.no/no/Forskningsetikk/Etiske-retningslinjer/Samfunnsvitenskap-jus-og-humaniora/Internett-forskning/>
- NOU 2006: 2. *Staten og Den norske kirke*. Oslo: Stat - kirke-utvalget.
- NRK nett. (2011a). *Migrapolis 2. mars 2011*. Lastet ned 5. mars 2011, fra <http://www.nrk.no/nett-tv/klipp/716786/>
- Opsal, J. (2005). *Islam. Lydighetens vei*. Oslo: Universitetsforlaget
- Oslo kommune. (2010). *Høringsvar – forslag til endringer i gravferdsloven og kirkeloven*. Lastet ned 1. mai 2011, fra [http://www.regjeringen.no/pages/13926064/Oslo\\_kommune.pdf](http://www.regjeringen.no/pages/13926064/Oslo_kommune.pdf)
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London og New York: Routledge
- Prop. 81 L. (2010-2011). *Endringer i gravferdsloven og enkelte andre lover*. Oslo: Fornyings-, administrasjons- og kirkedepartementet.

- Reimers, Eva 1999. Death and identity: graves and funerals as cultural communication. *Mortality*, 4 (2) 147-166
- Roalkvam, S. (2001). Det står skrevet i sten. I S. Howell og M. Melhuus (Red.) *Blod – tykkere enn vann?* (s. 219-238). Bergen: Fagbokforlaget
- Ross, H. M. (2001). Islamic Tradition at The End of Life. *MEDSURG Nursing*, 1(2), 83-87
- Ryen, A. (2002). *Det kvalitative intervjuet. Fra vitenskapsteori til feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS
- SSB. (2008). *Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006*. Lastet ned 9. februar 2011, fra [http://www.ssb.no/emner/00/02/rapp\\_200805/rapp\\_200805.pdf](http://www.ssb.no/emner/00/02/rapp_200805/rapp_200805.pdf)
- SSB. (2010). *Medlemmer i trus- og livssynsamfunn utanfor Den norske kyrkja, etter religion/livssyn*. Lastet ned 20. juni 2011, fra <http://www.ssb.no/trosamf/tab-2010-12-13-01.html>
- St.meld. nr. 17. (2007-2008). *Staten og Den norske kirke*. Oslo: Kultur- og kirkedepartementet
- Staveland, L. I. (2011). *Nøye planlagt begravelse*. Lastet ned 22. mai 2011, fra <http://www.aftenposten.no/nyheter/uriks/article4110378.ece>
- Vogt, K. (1993). *Islams hus. Verdensreligion på fremmarsj*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag
- Vogt, K. (1995). *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag
- Vogt, K. (2005). *Islam - tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag
- Vogt, K. (2008). *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. 2. utgave. Oslo: Cappelen Damm AS
- Wikipedia. 2011. *Divisions of the world in Islam*. Lastet ned 30. juni 2011, fra [http://en.wikipedia.org/wiki/Dar\\_al-islam#Dar\\_al-Islam](http://en.wikipedia.org/wiki/Dar_al-islam#Dar_al-Islam)
- Woodthorpe, K. (2010). Private Grief in Public Spaces: Reinterpreting Memorialisation in the Contemporary Cemetery. I J. Hockey, C. Komaromy og K. Woodthorpe (Red.) *The Matter of Death. Space, Place and Materiality*, (s. 117-132). London: Palgrave Macmillan

## Fotoliste

Bilde 1: Ny, muslimsk grav

Foto: forfatteren, 15. desember 2010 på Høybråten kirkegård

Bilde 2: Muslimske gravsteder.

Foto: forfatteren, 15. desember 2010 på Høybråten kirkegård.

Bilde 3: Det muslimske feltet på Høybråten kirkegård dekket av snø.

Foto: forfatteren, 14. februar 2011 på Høybråten kirkegård.

Bilde 4: En forseggjort, muslimsk grav i februar

Foto tatt 14. februar 2011 på Høybråten kirkegård.

Bilde 5 og 6: Pynting av graver på muslimsk gravfelt.

Foto: forfatteren, tatt 6. september 2010 på Høybråten kirkegård.

# Vedlegg

## Vedlegg 1: Informasjonsskriv med samtykkeerklæring

### Informasjon om deltakelse i mastergradsprosjekt

Student: Anette Nesvold, Universitetet i Stavanger

Jeg er masterstudent i Kunst- og kulturvitenskap ved Universitetet i Stavanger, og holder nå på med mitt avsluttende masterprosjekt. Prosjektet har arbeidstittelen ”Gravplassen som flerkulturelt minne- og møtested”, og jeg ønsker å se på hvordan gravplassene brukes av muslimer med en annen etnisk bakgrunn enn den norske. Prosjektet mitt er ventet å ferdigstilles i juli 2011.

For å komme i mål med oppgaven, tar jeg sikte på å gjennomføre en del samtaler/intervjuer med henholdsvis ansatte i gravferdsforvaltningen, imamer og privatpersoner tilhørende ulike muslimske miljøer. Intervjuene tas om mulig opp på bånd, eventuelt tar jeg notater for hånd, og de vil vare ca. en time. Intervjuet betegnes som et åpent intervju der det er ønskelig at de jeg snakker med mest mulig fritt forteller om sine synspunkter og erfaringer knyttet til gravplassen. Under intervjuet vil jeg følge opp med stikkord og spørsmål underveis.

I tillegg ønsker jeg også å benytte meg av internettdebatter på en muslimsk nettside. Jeg ber om informert samtykke fra de involverte her fordi nickene ikke alltid er anonyme og ugjenkjennbare, og fordi eventuelle sitater jeg finner i debattene også kan tilbakespores til vedkommende som uttalte seg. Studien er meldt til Personvernombudet for forskning ved Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste.

Ved all forskning som er godkjent etter Personopplysningsloven, hører det med å opplyse om at deltakelse er frivillig, og at du har mulighet til å trekke deg når som helst under eller i etterkant av intervjuet/prosessen uten nærmere begrunnelse. Alt datamateriale behandles konfidensielt, og som forsker er jeg underlagt taushetsplikt. De synspunkter og opplysninger som kommer fram i intervjuet/nettdebatten vil så langt det er mulig ikke kunne identifisere enkeltpersoner. Senest ved utgangen av 2012 vil materialet bli anonymisert og eventuelle lydopptak slettes.

Dersom du har spørsmål eller ønsker kontakt med meg kan du ringe tlf.: 970 00 211 eller sende en e-post: [anettesnevold@gmail.com](mailto:anettesnevold@gmail.com).

Min veileder Ragnhild Sjurseike ved Universitetet i Stavanger kan også kontaktes på tlf.: 51 83 16 80 eller e-post: [ragnhild.sjurseike@uis.no](mailto:ragnhild.sjurseike@uis.no)

Med vennlig hilsen

Anette Nesvold

Nymansveien 30,  
4014 Stavanger

Samtykkeerklæring:

Jeg har mottatt informasjon om studien av gravplassen som flerkulturelt minneste, og jeg samtykker til deltakelse i prosjektet

.....  
Sted og dato

.....  
Deltakerens underskrift

## Vedlegg 2: Intervjuguiden

1. Om moskeen/organisasjonen/deg selv
2. Hvordan ser du på forholdet mellom grav og sted? Hvor ønsker du selv å gravlegges?
3. Hvordan skal et gravsted se ut, og hvordan brukes gravstedet i hverdagen?
4. Er det noen forskjell på hvordan du bruker gravplassen her i Norge i forhold til hvordan man i ditt opprinnelsesland bruker gravplassen?
5. Hva tenker du i forhold til den norske gravferdsforvaltningen? Er det noe som bør gjøres annerledes?