

”Troende muslimske kvinners kamp for anerkjennelse ”

*Islamsk feminisme presentert gjennom
Asma Barlas og Amina Wadud
i vestlig feministisk kontekst*

Mona Nilsen

Veileder: Jone Salomonsen (dr.theo)



Mastergradsoppgave i religion og samfunn

Universitetet i Oslo

Det teologiske fakultet

Våren 2010

© Mona Nilsen

År 2010

”Troende muslimske kvinners kamp for anerkjennelse - Islamsk feminisme presentert gjennom Asma Barlas og Amina Wadud i vestlig feministisk kontekst”

Mona Nilsen

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

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Forord

Jeg vil først takke Senter for tverrfaglig kjønnsforskning (STK) for kontorplass hos dem året 09/10, spesielt nåværende senterleder Jorunn Økland. Muligheten av å være en del av STKs miljø under skriveprosessen har vært nyttig og lærerikt. Takk til mine ”kontorkolleger” Hege Elisabeth Løvbak, Siri Lindstad og Ronny Aaserud for utveksling av tips, erfaringer og for et godt arbeidsmiljø. I sammenheng med STK vil jeg takke ”den internasjonale gjengen”; Stefanie Schön, Greta Gober og Vera Tripodi. Det sosiale jeg har hatt sammen med dere har betydd mye for min trivsel på STK. Jeg vil videre takke mine medstudenter på TF. En herlig gjeng som klarer å balansere kunnskap og lek. Takk for to humørfylte studieår. Jeg vil benytte anledningen til å takke TF og Oddbjørn Leirvik for et strukturert og spennende studieprogram, samt god oppfølging av studentene. En spesiell takk til Miriam Valde Vidareid, Hanne Eriksen, Cecilie Hollenberg og Roar Fotland som har tatt seg tid til å lese korrektur, og gi meg innspill i siste fase av skriveprosessen. Den samme takken gis til mamma og pappa. Sist og absolutt ikke minst, en stor takk til min veileder Jone Salomonsen. Jeg vil takke deg for ditt store engasjement og din evne til å drive arbeidsprosessen framover.

Oslo, 6. mai 2010

Mona Nilsen

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	7
1.1 Tema og problemstilling	7
1.2 Forskningshorisont	10
1.3 Materiale.....	14
1.4 Analytiske perspektiv	15
1.4.1 Hermeneutikk	15
1.4.2 Patriarkatteori	16
1.5 Dialogisk perspektiv: <i>Empowerment</i>	17
1.6 Metode, refleksjoner over eget arbeid, og posisjon i analysen	18
1.7 Oppgavens oppbygning.....	21
2. Feminismens og kjønnsteoriens historie og utvikling i Vesten.....	23
2.1 Feminisme som begrep.....	23
2.2 Vestlig feministisk historie og utvikling	25
2.2.1 Den første bølgen	25
2.2.2 Den andre bølgen	27
2.2.3 Den tredje bølgen.	29
2.3 Kristendom og feminisme	31
2.3.1 Feministteologi.....	32
2.3.2 Post-kristen spiritualitet.....	33
2.4 Islam og feminisme	34
2.4.1 Feminisme i Islam; historikk og kjønnsdiskurs.....	35
2.4.2 Islamsk feminisme; definisjon og begrep.....	38
2.5 Analytiske perspektiv på feministiske program	41
3. Religiøs feminisme, bibeltolkning og korantolkning	44
3.1 Fortolkning og nyfortolkning	44
3.2 Feministteologi og bibeltolkning	44
3.3 Islam og korantolkning.....	48
3.3.1 Koranen; historikk og tolkningsaspekt.....	48
3.3.2 Islamsk lov, tradisjon og autoritet	50
3.4 Islamsk feminisme og korantolkning	53
3.4.1 Tekst og tekstualitet	53
3.4.2 intertekstualitet	56

3.4.3 Hermeneutisk tilnærming	57
3.4.4 Koranen som frigjørende	59
4. Islamsk feminisme; begrepsapparat, kjønn, individ og Gud	62
4.1 Begreper, historie og kontekst	62
4.2 Patriarkat; definisjon og betydning	62
4.2.1 Patriarkat som begrep	63
4.2.2 Koranen og patriarkat	65
4.3 Status basert på forholdet til det hellige – forvalter/ <i>khilafah</i>	70
4.3.1 Individets ansvar for synd og frelse	70
4.3.2 Mann og kvinne vs. mann, kvinne og Gud	72
4.4 Gud som suveren/ <i>Tawhid</i> – relasjon og posisjon	74
4.4.1 Suverenitet og autoritet	74
4.4.2 Likeverd og likestilling	76
5. <i>Empowerment</i> – innad og utad	80
5. 1 Islamsk feminisme og <i>empowerment</i>	80
5.2 Frihet og reform innad	80
5.2.1 Islamismen og ”åpning av rom”	81
5.1.2 Gruppeidentitet og strategi	83
5.3 Strategisk posisjonering utad	84
5.3.1 ”Vesten” vs. ”Islam”, og kvinners symbolske plassering	85
5.3.2 <i>Kulturimperialisme</i> , feminisme og vestlig hegemoni?	88
5.3.3 Gruppesolidaritet; forsvar av kultur, tradisjon og identitet	90
5.3.4 Kamp mot <i>islamofobi</i> og stigmatisering	93
6. Oppsummering og konklusjon	97
7. Litteraturliste	100

1. Innledning

1.1 Tema og problemstilling

Huntingtons ”The Clash of Civilizations?” har vært sterkt kritisert. Hans teori om at det finnes kulturelle skillelinjer mellom sivilisasjoner (Huntington 1993), har vært ansett som farlig og som en legitimering av politiske konflikter¹. Allikevel kan det vanskelig påstås at det ikke på et eller annet nivå eksisterer en diskurs som baserer seg på tanken om større enheter som vanskelig kan forenes. Denne debatten er ikke nødvendigvis reell på individ eller samfunnsnivå, men jeg vil påstå at det eksisterer en politisk internasjonal diskurs i det offentlige rom, hvor verdispørsmål knyttet til ideologi eller geografisk plassering gjør seg gjeldene. Debatten som omtales som ”islam” vs. ”Vesten” inneholder en fiktiv tanke om to enheter som står i motsetning til hverandre. Problemstillingen vil jeg påstå gjenspeiles på politisk nivå, i faktiske forhold tilknyttet individer på psykologisk nivå og i media, og jeg mener muslimske kvinner har blitt tillagt en avgjørende symbolfunksjon i dette rammeverket. Med dette mener jeg at verdier knyttet til kvinneidealet, og kvinners mangel på rettigheter har blitt presentert som et kjerneproblem i diskursen om ”islam” og ”Vesten”. Det er med utgangspunkt i dette at jeg har valgt temaet islamsk feminisme.

Jeg har valgt å presentere Amina Wadud og Asma Barlas som islamske feminister, selv om aktørene selv er skeptiske til betegnelsen. Lokaliseringen av deres arbeid som islamsk feministisk er hensiktsmessig for å kunne vise hvorfor de kan knyttes opp mot en vestlig feministisk kontekst, og videre opp mot oppgavens overhengende diskurs om ”islam” og ”Vesten”. De to aktørenes fremmer en nytolkning av Koranen som argumenterer for at islam ikke kan knyttes til kvinneundertrykkelse (se 3 & 4). Det som er interessant med denne tilnærmingen er deres metode og strategi. Store deler av den ”muslimske verden” baserer deler av nasjonallovgivning og særlig familielov på Sharia (islamsk lov). I tillegg til å problematisere anvendelsen av Sharia i form av dens opphav som en tolkning² av Koranen knyttet til andre tekster som hadith og sunna, omtolker Wadud og Barlas begreper knyttet til familielovgivning. Jeg vil i denne oppgaven redegjøre for deres problematisering av begreper som omhandler patriarkalsk tenkning og mannens rolle og status som verge overfor kvinnen. Jeg anser deres arbeid som et politisk prosjekt i form av at de retter kritikk mot både ”den

¹ Eksempel: Stålsett, Sturla (2002): ”Religionskrig neste? Samuel P. Huntington og religion i globaliseringsalderens konfliktbilde”. I: Norsk Teologisk Tidsskrift 1:2002.

² islamsk lovtolkningstradisjon (*fiqh*)

muslimske verden” og ”Vesten” (se 5.3), og deres påstand om at Koranen er ”frigjørende for kvinner” (se 3.4.4).

Medialiseringsteori³ viser til media som en vekselvirkende kraft mellom individ, samfunn og media. Jeg vil ut fra dette påstå at medias fremstilling til dels kan sies å reflektere samfunnet, og motsatt. Fokuset på islam i internasjonal kontekst, og særlig i Vesten har steget kraftig etter terrorangrepet 11. september. Diskursens kjerne har historisk vært tilstede lenge, men i nyere tid har diskursen fått en videreutviklet form. Det har blitt hevdet at medias dekning av religion i moderne vestlig kontekst preges av en overveiende negativ vinkling (Hjelm 2006). Globaliseringen har ført til en bred flyt av informasjon og individers forflytning gjør at skillelinjer mellom ”folkegrupper” i økende grad innskrenkes og blandes. Moderne tids tilgang på media resulterer i at informasjonsflyten ikke er begrenset geografisk.

Alle religioner preges i stor grad av historie, kultur, tradisjon og pluralitet. I vestlig kontekst problematiseres det sjeldent innenfor media at islam inneholder en mengde skoleretninger, og en mengde oppfatninger av hva som er islam. I en vestlig sekulær kontekst⁴ settes det likhetstegn mellom muslimer og islam. Det at betegnelsen muslim i stor grad viser til tradisjon, kultur og opphav problematiseres lite. Den ”islamistiske vekkelsen” har rettet fokus mot denne pluralismen. Dens fremvekst knyttes vanligvis til 1920-tallet og Muslimbrødrene i Egypt. Islamisme som ideologi og som bevegelser har satt islam i fokus knyttet til statsdannelse, nasjonalisme og tidligere koloniers forhold til sine tidligere kolonimakter. I tillegg har islamismens utforming vært preget av internasjonale politiske forhold (se 5.2.1). Kvinnespørsmålet har vært sentralt både for ”den muslimske verdens” forhold til islamismen, og internasjonale forhold. Debatten om kvinners rettigheter og status i ”den muslimske verden” har blant annet gjort seg gjeldende gjennom kvinners deltagelse i samfunnsdebatt. Argumentene og handlingsmåte varierer. I min forskning har jeg valgt å skille ut det jeg anser som en egen ”retning” for feminisme tilknyttet islam. Jeg vil presentere ulike forskere på feltet (se 2.4) for å støtte opp om min egen definisjon, men jeg vil i tillegg problematisere denne definisjonen.

³ Medialiseringsteori er et relativt nytt begrep som omhandler samtidens teknologiske samfunn og dets påvirkning på menneskers liv, inkludert holdninger og verdier. Eksempel: Hjarvard, Stig (2008): ”en verden af medier. Medialisering af politikk, sprog, religion og leg”. Samfundslitteratur. Frederiksberg.

⁴ Sekulariserings teori i sin første fase omhandlet hvordan modernisering ville føre til en sekularisering som innebar at religion ville få mindre betydning på samfunn og statsnivå. I senere tid har teorien blitt utfordret og i større grad falsifisert. Tidligere sekulariseringsteoretikere har eksempelvis endret teorien til å spesifikt omhandle sekularisering på forskjellige nivå og i forskjellige sfærer. Eksempel: Berger, Peter L. (1999): ”The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics”. Ethics and Public Policy Center. Washington, D.C.

Det kan argumenteres for at Vesten som fiktiv størrelse og ideologi er lite bevisst på sin religiøse arv, og at det eksistere en underliggende bevissthet om at denne ideologien er sekulær. Jeg vil i denne oppgaven ut fra feministisk kontekst argumentere for dette.

”Standardhistorien” om feminisme i Vesten inkluderer i liten grad religiøs feminisme (se 2). Religiøs feminisme som feministteologi har i stor grad blitt skilt ut som eget felt, og i Vesten omtales det lite både i det offentlige og i media. Kvinnekamp knyttet til islam har i større grad fått oppmerksomhet, og jeg vil i denne oppgaven vise til at dette henger sammen med ”islam” vs. ”Vesten” diskursen og en ”sekulær feminisme” vs. ”religiøs feminisme” diskurs. Som bosatt i Norge har jeg funnet det naturlig å skrive ut fra norsk kontekst og illustrert med eksempler fra Norge, ettersom min forståelse av diskursen nok preges av min geografiske lokalisering. Mitt primærmateriale er derimot hentet fra internasjonal kontekst. Denne overføringen gjøres ettersom det ikke finnes tilsvarende tekstmateriale i Norge produsert av norske muslimske akademikere. Deres arbeid er derimot sentralt i norsk kontekst ettersom Norge som resten av Vesten forholder seg til islam både på nasjonalt og internasjonalt nivå.

Jeg vil i oppgaven (se 5.3) analysere om Wadud og Barlas arbeid kan anses som en reaksjon på det sosialantropolog Sindre Bangstad omtaler som ”feministisk nedlatenhet” (Bangstad 2007). I et sammenligningsperspektiv med kristen feminisme og feministteologi, er det i utgangspunktet merkelig at feminisme knyttet til muslimer eller islam behandles som noe eksotisk og nytt i media. Jeg vil imidlertid argumentere for at dette er et utfall knyttet til en overhengende debatt om ”islam” og ”Vesten”. Spørsmålet om kvinners rettigheter i muslimske land har vært et sentralt tema. Debatten om kvinners rettigheter, eller mangel på det har imidlertid også flyttet seg til ”Vesten” i form av immigranter. Deres status som minoritet påvirker både individ og samfunnet rundt. Oppgavens argumentasjon om at islamsk feminisme har noe å bidra med til den overhengende diskursen knyttes i norsk kontekst opp mot Farida Ahmadi's forskning blant muslimske kvinner i Oslo (se 5.3.3). Ahmadi har i sitt arbeid knyttet følelsen av avmakt og handlingsrom opp mot stigmatisering og samfunnets forhold til religion (Ahmadi 2008).

Det at Wadud og Barlas som proklamerte troende kvinner argumenterer for muslimske kvinners rettigheter på grunnlag av utelukkende religiøse premisser, hentyder at de plasserer seg inn i en videre debatt som spilles ut på flere arenaer. Det at de betegnes som feminister på tross av at de ikke selv ønsker det plasserer dem videre inn i en rekke andre kontekster. Ettersom feminismebegrepet er av vestlig opphav knyttes de til en historisk tradisjon, og

feminismebegrepets anvendelse indikerer at deres arbeid anses som politisk motivert. Jeg vil i denne oppgaven redegjøre for hva islamsk feminisme er med utgangspunkt i mitt materiale. Denne redegjørelsen gjøres i samsvar med en lokalisering av fenomenet i vestlig feministisk kontekst og av ”kvinnekamp” i muslimsk kontekst. Videre vil jeg analysere de to aktørers metode og strategi, for og argumenter for at de har en politisk agenda som utgangspunkt for sitt arbeid. Jeg vil argumentere for at denne agendaen er tilknyttet diskursen om ”islam” vs. ”Vesten” og anvendelsen av den muslimske kvinne som symbolsk stridighetspunkt i begge instanser. Mitt anliggende i siste instans er å vise til hvorvidt islamsk feminisme er et nytt bidrag, eventuelt hva en slik metode og strategi kan bidra med til diskursen om ”islam” vs. ”Vesten”.

1.2 Forskningshorisont

Denne oppgaven har som utgangspunkt gjennom primærmaterialet, internasjonal forskning på kvinner og islam. Jeg vil i dette underkapittelet kort presentere min internasjonale forskningskontekst. Ettersom lokaliseringen av feminisme i islam knyttet til ”kvinnekamp” er sentral for denne oppgaven, har jeg valgt å presentere dette grundig i et eget underkapittel i hovedteksten (se 2.4). I analysedelen av oppgaven (se 5) har jeg brukt Norge som kontekst for å illustrere materialets anvendelse. I Norge har forskningsfeltet om kvinner og islam vært mangfoldig, men forhold knyttet til innvandring har vært sentralt. I innvandringsdebatten har muslimske kvinner blitt viet stort fokus. Forskning på muslimske kvinner i norsk kontekst har blant annet vært representert av Anne Sofie Roald⁵, Anne Hege Grung⁶, Tone Linn Wærstad⁷, Line Nyhagen Predelli⁸, Line Alice Ytrehus⁹ og Berit Synøve Thorbjørnsrud¹⁰. Aktører som Hege Storhaug¹¹ og Unni Wikan¹² har belyst muslimske kvinners mangel på rettigheter. En problematisering av debatten om muslimske kvinner knyttet til deres status som minoritet har blant annet vært presentert av Ingvil T. Plesner¹³, Randi Gressgård¹⁴, Sindre Bangstad og

⁵ Eksempel: (2005). ”Er muslimske kvinner undertrykt?”. Oslo. Pax Forlag.

⁶ Eksempel: (2004) ”Kvindeperspektiv på kristen-muslimsk dialog”. I: Lena Larsen & Lissi Rasmussen (red.): ”Islam, kristendom og det moderne”. København. Tiderne skifter.

⁷ Eksempel: (2007): ”Muslimske innvandrerkvinnens rett til skilsmisse”. I: Tidsskrift for kjønnsforskning 3/2007. Kilden, Informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning.

⁸ Eksempel: (2004): ”Fortolkninger av kjønn i islam: en case-studie av muslimske kvinner i Oslo”. I: Tidsskrift for kjønnsforskning 3/2004. Kilden, Informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning.

⁹ Eksempel: (2004): ”Mullahløftet- i et feministisk perspektiv”. I: Tidsskrift for kjønnsforskning 4/2004. Kilden, Informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning.

¹⁰ Eksempel: (2005): ”Evig din? Ekteskaps- og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge”. Oslo. Abstrakt Forlag AS.

¹¹ Eksempel: (2007): ”Tilslørt. Avslørt”. Oslo. Kagge Forlag.

¹² Eksempel: (2003): ”For ærens skyld. Fadime til ettertanke”. Oslo. Universitetsforlaget.

¹³ Eksempel: (2003): ”Tilslørt diskriminering”. I: Dagbladet 23.12.03.

Farida Ahmadi. Det er i den siste debatten jeg har valgt å lokalisere min forskning. Jeg vil i dette underkapittelet kort presentere den forskningen jeg har brukt som bakgrunnskontekst for min analyse i hovedteksten (se 5). Oppgavens overhengende problemstilling er å knytte islamsk feminisme op mot ”islam” vs. ”Vesten” diskursen, ved å plassere islamsk feminisme i vestlig feministisk kontekst. Jeg vil derfor i dette underkapittelet redegjøre for bakgrunnen for denne tilknytningen gjennom medias rolle. Avslutningsvis vil jeg presentere problemstillingen som omhandler hvorvidt møtet mellom islamsk feminisme og ”vestlig feminisme” avdekker en vestlig hegemonisk diskurs, eller feministisk nedlatenhet.

Begrepet islamsk feminisme har tidligere blitt anvendt som en generell betegnelse på muslimske kvinners kamp for rettigheter, men som nyere forskning viser til (Mir-Hosseini 2000; Ahmed-Ghosh 2008; Moghadam 2005; Badran 2006) er det et behov for å skille mellom ulike bevegelser, holdninger og perspektiver. I denne konteksten har det derfor blitt mer vanlig å anvende begrepene muslimsk feminisme, sekulær muslimsk feminisme og islamsk feminisme. Muslimsk feminist viser generelt til en muslim som er feminist. Dette kan da være feministen som betegner seg som muslimske på grunn av sin kulturelle bakgrunn eller opphav. Noen muslimske feministen har brukt menneskerettigheter og humanistiske verdier som grunnlag for aktivisme. Andre har argumentert for en historisk tolkning av Koranen i form av at Koranens påbud er historisk spesifikke og dermed ikke er gjeldene i nåtid. Sekulær muslimsk feminist gir en indikasjon på at vedkommende ikke er religiøs, eller ønsker at religion skal tilhøre den private sfære. Dette er basert på sekularisme teori hvor varianter av sekularitet viser til variasjonen av religiøsitet eller i hvilke sfærer man mener religion skal ha en betydning. Islamsk feminisme henviser til islam og at man jobber innenfor et religiøst rammeverk. Jeg vil i denne oppgaven definere og plassere Asma Barlas og Amina Wadud som islamske feministen innenfor denne forskningskonteksten, en kontekst som jeg videre vil problematisere i forhold til anvendelsen av feminismebegrepet. Barlas og Wadud er selv skeptiske til betegnelsen islamsk feminisme, og derfor er denne problemstillingen en del av min forskning. De to aktører har tidligere blitt omtalt som islamske feministen (Badran 2004; Bangstad 2007), men det er etter min kjennskap ikke utført utvidet forskning på Wadud og Barlas forfatterskap. Det er dermed ikke gjort tilsvarende avgrenset forskning på islamsk feminisme.

¹⁴ Eksempel: (2005): “ *Muslimen med slør, anorektikeren og den transeksuelle: Hva har de til felles?*”. I Kvinneforskning 1/2005. Kilden, Informasjons- og dokumentasjonssenter for kvinne- og kjønnsforskning.

Sentralt for Wadud og Barlas metode er deres argumenter mot å bruke eksterne tekster for å tolke Koranen i motsetning til ”tradisjonell” islamsk fortolkningstradisjon som anvender hadith og sunna. Hadith-tekster er fortellinger om profeten, mens sunna er fremstillinger av profetens livsførsel. Wadud og Barlas anser dette som eksterne tekster, og deres metode og strategi er en problematisering av anvendelsen av disse tekster innenfor ”tradisjonell” islamsk lovforklning. Siden Wadud og Barlas metode og strategi er sentral for min forskning, vil jeg diskutere anvendelsen av hadith og sunna i et eget kapittel (se 3.3).

Hjelm uttaler at man i vestlige samfunn historisk sett har sett en tilbaketrekning av fokus på religion i media, noe han sammenkobler sekulariseringstester, og en antatt privatisering av religion. Han uttaler at religion tidvis dukker opp i media, men da i form av et fenomen han betegner som *crisis religion*. Dette fenomenet er i følge Hjelm prosessen hvor den religiøse diskursen får en hegemonisk status i å forklare sosiale fenomen som antas som problematiske eller truende. Hjelm mener hvor dette ”fenomenet før manifesterte seg i vekkelserbevegelser og krav om sosial handling fra grasrot nivå, manifesterer det i moderne kontekst seg i masse kommunikasjon” (Hjelm 2006:69:min oversettelse).

Fra et konstruksjonistisk perspektiv fungerer media som den viktigste formidler av sosiale problemer til offentlig oppmerksomhet, og grensene mellom bra og dårlig, ønskelig og avskyelig skapes og gjenskapes i media. Tilbakekomsten av religionsdiskurs i media fører derfor med seg at grensene mellom bra og dårlig religion fastsettes i mediadiskursen ettersom ved å konstruere det som er negativt, konstrueres samtidig det positive enten implisitt eller eksplisitt (2006:72:min oversettelse).

I følge Hjelm konstituerer media en arena hvor grensene for religiøs pluralisme og religion i seg selv blir ”definert og redefinert”(2006:73). Hjelms argument viser til problemstillinger som fremsettes av teorier knyttet til *orientalisme-* og *kulturimperialisme* begrepet. Jeg vil i analysedelen av oppgaven (se 5.3) knytte disse begrepene opp mot islamsk feminisme potensielle anvendelse i norsk kontekst. Torkel Brekke (norsk religionsforsker) mener man trenger en ny religionsdebatt i Norge. Han mener det nasjonale fokus har vært på islam, og at forsvar av muslimske kvinner har vært en ”sikker vei til heltestatus i norsk offentlighet” (Brekke 2009). Brekke mener media har en betydelig rolle i utformingen av skillelinjer og fiendebilder i debatten knyttet til religion, og at forskning tydelig har vist at vestlige mediers dekning av islam er ekstremt og uforholdsmessig negativ (2009).

I Norsk kontekst har jeg som bakgrunnskontekst for min plassering av islamsk feminisme, problematiseringen av debatten om kjønn knyttet til islam, og muslimske kvinners forhold til

majoritets samfunnet. Hege Storhaug (norsk forfatter og politisk aktivist) har omtalt islam som grunnleggende kvinneundertrykkende, og hun kritiserer norske feminister for å være for kulturel relativistiske i debatten om islam og kjønn. Hun mener at kvinnespørsmålet i tilknytning til islam er vesentlig i integreringsdebatten, og hun omtaler det som omvendt rasisme dersom det norske samfunn aksepterer den kvinneundertrykkelsen islam representerer (Storhaug 2007). Berit Synøve Thorbjørnsrud (norsk religionshistoriker) mener den ”offerrollen” som er blitt tillagt muslimske kvinner er problematisk. Hun er kritisk til denne fremgangsmåten, ettersom hun mener den kan resultere i motsatt effekt. Hun viser til at det er en ”stakkersliggjøring som ikke baserer seg på offerets premisser” (Thorbjørnsrud 1999). Farida Ahmadi (sosialantropolog) forskningsarbeid om muslimske kvinner i Oslo viser at overnevnte forhold kan føre til en følelse av avmakt (Ahmadi 2008). Det er i kontekst av denne debatten jeg vil plassere min forskning på islamsk feminisme som et politisk prosjekt (se 5).

Sosialantropolog Sindre Bangstad omtaler islamsk feminisme som en global intellektuell bevegelse som tar utgangspunkt i re-fortolkninger av de religiøse grunnlagstekstene for å fremme kvinners rettigheter i ”den muslimske verden” og blant muslimer i vestlige samfunn og viser til at retningen vokste fram i kontekst av nasjonalismens manglende evne til å levere materielle forbedringer og politiske rettigheter til befolkningen, innflytelsen fra revolusjonen i Iran (i 1979) og saudisk misjonering. En kontekst som var forløper til en re-islamiseringsprosess i en rekke muslimske land på 1980-tallet. Bangstad påpeker at islamsk feminisme ikke er identifiserbar eller identisk med islamisme ettersom re-islamiseringsprosessen må forstås som del av de sentrale mulighetsbetingelser for dreining i retning av en forankring av feministiske argumenter i religiøse re-fortolkninger. Jeg vil gå nærmere inn på den antatte sammenhengen og skjelningen mellom islamisme, og islamsk feminisme senere i analysedelen av oppgaven, herav hvordan islamsk feminisme kan anses som et biprodukt av islamismen som en reformistisk tankegang (se 5.2.1). Bangstad mener at islamske feministers¹⁵ fokus på forankring av argumenter for likestilling mellom kvinner og menn i religiøse tekster er et strategisk politisk valg i en samfunnsmessig kontekst hvor legitimering av reform ofte kreves legitimert på religiøst grunnlag, samt at det er et uttrykk for de islamske feministers religiøse overbevisninger. Bangstad viser til at islamske feministers nøkkelproblem i samtiden er dens tilknytning til postkoloniale intellektuelle eliter med

¹⁵ Bangstad beskriver Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah al-Hibri og Sa'diyya Shaikh som blant de fremste islamske feminister.

virkested i ”Vesten”, islamsk feminismes tekstfiksering og at debatten i stor grad foregår på engelsk. Bangstad mener dette i praksis i stor grad ekskluderer en rekke muslimske kvinner. Bangstad mener at til dels få av de islamske feminister som dominerer arenaen har tilstrekkelige kunnskaper innen arabisk og islamsk rettsfortolkning, noe han mener er vesentlig for at deres re-fortolkninger av Koranen og Hadith skal vinne bredere aksept i muslimske samfunn (Bangstad 2007). I min forskning har jeg tatt utgangspunkt i Bangstads påstand om feministisk nedlatenhet, og knyttet dette opp mot ”sekulær” vs. ”religiøs feminisme” (se 5). Bangstads omtale av islamske feministers nøkkelproblem har jeg imidlertid ikke tatt stilling til. Dette fordi det ikke er mitt anliggende i denne oppgaven å validere det islamsk feministiske prosjekt, men heller vise hvordan islamsk feminisme kan plasseres inn i en større vestlig feministisk kontekst.

1.3 Materiale

Asma Barlas verk ”Believing women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an” ble utgitt i 2002. I denne boken presenterer Barlas en nytolkning av Koranen basert på en hermeneutisk tilnærming. Hun mener at en slik tilnærming kan gi kvinner argumentere for likeverd og argumenter mot patriarkat, fra et religiøst skriftlig rammeverk. ”Believing women in Islam” var i 2005 nominert til ”The Grawemayar award” som utgis av Universitetet i Louisville. Jeg har i denne oppgaven som en del av mitt primærmateriale valgt å bruke det overnevnte verk, og utgivelsen av forelesningene med tittelen ”Re-understanding Islam: A double critique” som Barlas holdt ved Universitet i Amsterdam i 2008. Asma Barlas er Professor of Politics Center for the Study of Culture, Race and Ethnicity, Ithaca College I New York. Hun har doktorgrad i internasjonale studier fra Universitetet i Denver, en mastergrad i journalistikk fra Universitetet i Punjab og en bachelorgrad i engelsk litteratur og filosofi fra Kinnaird College for women i Pakistan. Hun har i nyere tid forsket på historiske og diskursive kontinuitet mellom kristendommen i middelalderen og dagens ”vestlig/sekulære” representasjon av islam og muslimer.

I 1999 kom Amina Waduds bok ”Qur’an and Woman”. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective”, og i 2006 ”Inside the Gender jihad: Women’s Reform in Islam”. Jeg har brukt disse to bøkene som del av mitt primærmateriale. Wadud er professor emeritus i islamstudier ved Virginia Commonwealth University, og jobber nå med skjæringspunktet mellom tro og spiritualitet og etikk i islam fra et kjønnsinkluderende perspektiv. Et felt som knyttes til reform i muslimsk familie Lovgivning og utvikling av islamsk teologi. Hun er kjent

for sin aktivisme i form av sitt medlemskap i grasrotbevegelsen Sisters in Islam i Malaysia fra 1989 til 2005. Fra 2005 har hun vært kjent som den kvinnelige imam etter at hun ledet en fredagsbønn for en gruppe menn og kvinner i Cathedral of Saint John the Divine i New York.

I skapelsen av den feministiske bakgrunnskonteksten for oppgaven har jeg støttet meg på Cathrine Holsts "Hva er feminisme" (2009) og Beatrice Halsaa og Else Skjønbergers bidrag i Harriet Holters "Hun og Han. Kjønn i forskning og politikk" (1996). Jeg har i tillegg brukt Karen Offens "European Feminisms 1700-1950. A Political History". I arbeidet med dette sekundærmaterialet viste det seg nødvendig å tillegge annet materiale i tilknytning til religiøs feminisme. Jeg har derfor hentet bakgrunnen for religiøs feminisme i Dagny Kaul, Anne Hilde Laland og Solveig Østrem's "Feminist-teologi på Norsk" (1999), Teologiska Institutionen i Lunds utgivelse av "Feministteologi i dag. Sju föreläsningar til Kerstin Aspegrens minne", og samleverket "Religion, Könnsdiskriminering och kvinnokamp" som ble utgitt av Teologiska institutionen i Uppsala i 1978. Mitt sekundærmaterialet som omtaler feministteologi, har i tillegg blitt anvendt i tilknytning til min analyse av religiøs tolkningstradisjon (se 3).

1.4 Analytiske perspektiv

1.4.1 Hermeneutikk

Hermeneutikken var opprinnelig en betegnelse innen fortolkningskunst om de regler som ble anvendt for fortolkning av dokumenter innen teologi, jus og klassisk filolog. Denne formen av fortolkning hadde som utgangspunkt at Bibelen og andre tekster hadde et særlig sannhetsinnhold som det gjaldt å finne frem til¹⁶. På 1700-tallet ble hermeneutisk metode kun anvendt i møte med uforståelige tekster, men historieteoretiker Johann Martin Chladenius utvidet feltet til å omhandle betrakterens egen posisjon i møte med teksten (Lægneid 2001:10). På 1800-tallet ble erfaringssannhet og gyldighet knyttet til det erkjennende subjekt, og fokus ble dermed dreid bort fra gjenstanden som skulle erkjennes. Teolog Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher skapte begrepet den hermeneutiske sirkel som innebar at det foregår en vekselvis bevegelse mellom tekstens grammatiske deler og intensjonens psykologiske og åndelige helhet (2001:11). Sistnevnte er forfatterens historiske intensjon. Wilhelm Dilthey videreutviklet teorien om den hermeneutiske sirkel og anvendte den til å skille åndsvitenskap fra naturvitenskap. Han mente at menneskelig forståelse var innlevende og objektivierende i

¹⁶ Store Norske Leksikon. Kunnskapsforlaget. URL: <http://www.snø.no/hermeneutikk>

form av at man er i stand til å innad rekonstruere et fremmed individs sjelsliv gjennom forståelsen av sitt eget sjelsliv (2001:11). Ifølge Paul Ricœur har det hermeneutiske begrep i moderne tid flyttet seg bort fra Diltheys psykologiske begrep om forståelse. I følge Ricœur er ”det hermeneutikeren sier en gjentakelse, som gjenaktiverer de teksten sier. (...) lesningen er den konkrete handlingen der tekstens skjebne blir fullbyrdet” (Ricœur 2001:79).

Jeg vil i denne oppgaven ta utgangspunkt i en forståelse av at hermeneutisk metode omhandler forståelse av alle ytringer, og her inkluderes tekst som en ytring som må forstås i tilknytning til mottaker. Det hermeneutiske prinsipp er at alle oppfattelser av informasjon er en del av en fortolkningsprosess, og all formidling av kunnskap anses dermed som åpen for tolkning. I tolkningsprosessen er mottakers rolle vesentlig i hermeneutisk teori, og det vises til at tolkerens egen bevissthet preger inntaket av informasjon. Det settes spørsmål ved hvorvidt forståelse av språk er likt for mottaker og forfatter, og dersom man anser tekst som en dialog mellom forfatter og leser er en tekst åpen for argumentasjon og fortolkning. I lesning av tekst blir det hermeneutiske prinsipp videre problematisert ved at leseren ikke alltid har tilgang til forfatter, og kan dermed ikke gjennom dialog få bekreftet eller avkreftet om leserens forståelse samsvarer med forfatter. I forhold til mitt primærmateriale vil jeg analysere Wadud og Barlas anvendelse av hermeneutisk metode i sin fortolkning av Koranen (se 3.4.3). Jeg vil videre se på deres argumenter som tilsier at denne hermeneutiske metoden kan produsere Koranens sannhetskrav. Aktørene argumenterer for dette i form av at de påstår og anvende det hermeneutiske prinsipp i samsvar med Koranens selvforklarte metode for lesning.

1.4.2 Patriarkatteori

Ordet patriarkat i sin allmenne bruk viser til en samfunnsordning basert på en familiefars maktposisjon eller for å henvise til et mannsdominert samfunn. I tilknytning til kvinners status og rolle anvendes begrepet til å betegne en samfunnsstruktur som preges av å gi menn privilegier over kvinner. Historisk teori som følger Gerda Leners teori viser til at patriarkat er en historisk skapt form. Denne forskningen tilsier at modellen for patriarkat oppstod som en arkaisk (gammeldags) stat hvor den grunnleggende formen av dens organisering var den patriarkalske familie, og hvor definisjonen av kjønn påvirket statens struktur. Det vises her til at utviklingen av jordbruk i den neolitiske perioden¹⁷ førte til en omstrukturering og utvikling av samfunnets forhold til organisering av slektskap. Familiestruktur og relasjoner mellom klaner knyttes til betydning av kjønn og organisering av grupper i samfunnsdannelse.

¹⁷ Ca 6000-4000 fvt.

Ettersom klasseforskjeller i dets begynnelse ble ”uttrykt og konstituert i relasjon til patriarkalske relasjoner” hevdes det at denne kombinasjonen ledet til en videre *kommodifisering* av kvinner (Holter 2008:58). Kritisk forskning tilsier imidlertid at tidlig historisk tekstmateriale¹⁸ ikke gjenspeiler patriarkalske samfunn etter samtidens definisjon, og at de forhold vi i dag knytter til patriarkatbegrepet ikke var dominerende før i den klassiske antikken (Holter 1990). Det argumenteres her for at patriarkatbegrepet tradisjonelt forklares ut i fra moderne forhold. Jeg vil i denne oppgaven bygge på argumenter fra kritisk forskning om at patriarkat begrepet mangler en klar definisjon, og vise hvordan islamsk feminisme anvender kritikken av patriarkatbegrepet for å fremme Koranen som frigjørende for kvinner (se 3.4.4).

1.5 Dialogisk perspektiv: *Empowerment*

Feministisk teori har hovedsakelig forhold seg til maktbegrepet som : a) en ressurs som redistribueres, b) som et domene og c) som *empowerment*¹⁹ (Allen 2005). *Empowerment* teori er en kritikk mot de teorier som anvender maktbegrepet som henvisning til ”makt-over” eller å ha herredømme eller kontroll over. Kritikken er basert på at denne oppfattelsen er implisitt maskulin. Det argumenteres for å rekonseptualisere maktbegrepet til å omhandle makt som mulighet eller evne, særlig muligheten til å *empower* eller transformere seg selv eller andre (2005). Et annet perspektiv på begrepet *empowerment* er i form av en prosess som utfordrer og transformerer patriarkalske overbevisninger og de institusjoner som forsterker og bevarer kvinners underordning (Moghadam 2009). *Empowerment* begrepet anvendes fra en annen vinkling i form av en generell prosess som tar sikte på å oppnå juridiske rettigheter og utvidet deltagelse i det sosiale, - økonomiske, - politiske og - kulturelle domene (2009:10). Jeg vil i analysedelen av oppgaven (se 5) anvende *empowerment* begrepet på islamsk feminisme som politisk prosjekt.

Empowerment som strategi har vært kritisert for å ikke ha gitt resultater. I 2000 ble likestilling satt som et av de åtte mål for dette århundre av FN. Dens målestokk innebærer blant annet å måle fremgang ved å måle antall kvinnelige ansatte ved nasjonale parlament, og FN konkluderer dermed med at Midtøsten og Nord-Afrika regionen ligger etter (2009:10). Forskning har vist at kvinners deltagelse i politikken i denne regionen har hatt betydelig økning i moderne tid (Mir-Hosseini 2000), men at denne deltagelsen ikke reflekteres i

¹⁸ Fra Midtøsten, det nære Østen, Anatolia og Hellas.

¹⁹ Det er omdiskutert hvorvidt det er korrekt å bruke den norske oversettelsen av ordet: bemyndiggjørelse. Jeg vil derfor i denne oppgaven bruke det engelske ordet *empowerment*.

offisielle stillinger (Yavuz 2006) Endring av familieleven i Marokko viser til at kvinners deltagelse gir resultater utenfor den private sfære (Moghadam 2009). Antropolog Jenny B. White som har forsket på politisk aktivisme i Tyrkia har beskrevet det som ”vernacular politics” (folkelig politikk). Et begrep som knytter politisk deltagelse til andre samfunnsfærer enn den rent offisielle politiske struktur (White 2002). Feminismens historiske utvikling har vist at kamp for kvinners rettigheter og deltagelse i det offentlige liv er en tidkrevende prosess. Kampen for kvinners rett til å stemme startet i Vesten på midten av 1800-tallet, men kvinner i Sveits fikk ikke stemmerett²⁰ før i 1971 (Halsaa 1996:152). Jeg mener derfor at det er for tidlig å vurdere fruktbarheten av *empowerment* strategien blant ”de nye” kvinnebevegelsene. Begrepet er derfor av interesse for min forskning.

1.6 Metode, refleksjoner over eget arbeid, og posisjon i analysen

I arbeidet med oppgaven har jeg hatt både en induktiv og en deduktiv tilnærming. Materialet er valgt på grunnlag av lesning med en gitt diskurs i tankene. Jeg ønsket å skrive om forholdet mellom islam og Vesten, og spesielt hvordan muslimske kvinner plasseres som et symbolsk nedslagsfelt for denne debatten. Mitt forskningsarbeid på kvinner og islam på generelt nivå førte meg til en rekke omtaler av forskjellige bevegelser og tankegoods, hvor jeg valgte å fokusere på en smal og relativt ny ”retning”. Ettersom det ikke er gjort noen større forskning på dette området preges naturlig nok oppgaven av redegjørelse for fenomenet. Med ny ”retning” mener jeg ikke at tankegodset er nytt, men mine aktørers strukturerte og gjennomarbeidete tilnærming og framstilling er ny. Etter valg av materiale valgte jeg problemstilling på bakgrunn av egen forskningsprosess og informasjonstilegnelse. I oppgavens startfase virket diskursanalyse som et naturlig valg for oppgavens tema, men i arbeidet med oppgavens struktur ble dette mer usikkert. Den overhengende diskursen ”islam” vs. ”Vesten” er en omfattende, men samtidig vag diskurs. Basert på Wadud og Barlas strukturerte og metodiske arbeid anså jeg det som mer fruktbart med en mer ordnet tilnærming. I stedet for å analysere diskursen i seg selv, har jeg valgt å analysere mitt materiale i lys av hvorfor de kan knyttes til oppgavens overhengende diskurs. Jeg valgte dermed vekk diskursanalyse som fokuserer på struktur, og valgte å analysere elementer av diskursen gjennom tekst analyse. Mitt primærmateriale er tekst, og jeg har anvendt tekstimanens som metodisk grep. Det er derfor primærmaterialets innhold som er fokus for oppgaven.

²⁰ New Zealand var først ute med å gi kvinner stemmerett i 1893, deretter fulgte Australia, Finland, Norge, Danmark og Island. I 1945 fikk franske kvinner stemmerett. I perioden 1950-1970 fikk de fleste kvinner i Latin-Amerika, Afrika og Asia stemmerett. Namibia gav kvinner stemmerett i 1989, Samoa i 1990 og Kuwait i 2005.

Det ble tidlig klart at det ble nødvendig for oppgaven å sette meg inn i feminismens historie. Ettersom jeg ikke har noen bakgrunn i kjønnsforskning var min oppfatning av dette feltet noe preget av en stereotypisk holdning der feminisme representerer politisk kamp for at kvinner skal bli "like" menn. Min forskning på feminismen har gitt meg et bredere syn, og en forståelse for at feminismen som fenomen er bredere og mer pluralistisk enn det som er allmenn oppfattelse. I tillegg mener jeg begrepet brukes for løst. Jeg tenker her på en problematisering av forholdet mellom feminisme, kvinnekamp og kjønnsteori. Dette er en problematisering som er blitt relevant for min oppgave, ettersom den har vist at det å betegne noen som feminister er problematisk og får konsekvenser for hvilket perspektiv man anlegger får å omtale et fenomen. På bakgrunn av min forskning vil jeg argumentere for at bruken av begrepet islamsk feminisme har skapt tilknytninger som ikke er fullstendig reelle, samtidig som anvendelsen har belyst og avdekket hvilke mekanismer som preger diskursen om "islam" og "Vesten".

I utgangspunktet var det ikke planen å skaffe utvidet kunnskap om feministteologi, men i arbeidsprosessen gjordet dette seg mer gjeldende. I min gjennomgang av feminismens historie i Vesten ble det tydelig at dens fremstilling preges av en sekulær tenkemåte. Det ble derfor aktuelt å sette seg inn i feministteologi, som til dels er blitt et eget felt utenfor "standard feminisme". Denne oppdagelsen ledet meg inn på tankegangen om at feministteologiens forhold til den sekulære feminismens i vesten kan sies å reflektere mange av de samme momentene som islamsk feminisms forhold til vestlig sekulær feminisme. Det kan derfor se ut til at skillelinjene innenfor "kvinnekamp" i større grad er innrammet i forholdet av religion og sekularitet, framfor mellom vestlig feminisme og islamsk feminisme, noe jeg innledningsvis hadde antatt. Sekularitetsbegrepet har blitt formet og omformet innen forskning. Den antatte sekulariseringen som ble forespeilet av teoretikere som Peter Berger viste seg å ikke bli gjeldende. Berger har selv tilbakevist sin egen sekulariseringsteori, og hans teori begrep om *de-sekularisering* er en teori om sekularisering som differensiert og lokalisert på forskjellige nivåer (Berger 1999). I tilknytning til oppgavens tema har jeg valgt å forholde meg til sekularisering som et faktum, i form av at jeg mener "Vesten" representerer seg som sekulær på et ideologisk plan. Den antatte sekulariteten mener jeg er det resultat av vestlig liberalisme. Tanken om vitenskapens objektivitet og rasjonaliteten har siden opplysningstiden stått sterkt som ideologi, og her knyttes fenomener som religion opp mot noe ikke-bevisbart. Synet på religion som ulogisk, fører ofte til antagelsen om at dets tilhengere er "hjernevasket" eller "undertrykt". I nyere tid har Sabah Mahmoods forskning på

moskébevegelsen i Egypt diskutert forholdet mellom religion og feminisms ”status” i Vesten og ”den muslimske verden” (Mahmood 2005)

Min rolle i lesningen av primærmateriale bærer preg av min relativt positive holdning til islam, men jeg har prøvd å være bevisst på min egen posisjon. I første instans leste jeg derfor mitt materiale uten å forske på hvem disse kvinnene var. Min metode har gjennom hele arbeidet vært deres argumentasjon og metode. Årsaken til at jeg ikke har forsket på kvinnenens personlige bakgrunn er på bakgrunn av den diskursen jeg problematiserer i oppgaven. I samtiden er det vanskelig og ikke å la seg prege av det offentlige liv, og den menneskelige psyke trekker automatisk tråer til inneværende kunnskap når man inntar ny informasjon. Jeg ønsket derfor ikke å vite noe om aktørene før jeg begynte å forske på deres arbeid. At det i stor grad har vært: ”Hvor er disse kvinnene fra?” som har vært det første spørsmål som stilles meg i samtale om mitt arbeid er et eksempel på hvor opptatt folk flest er av å søke et rammeverk før man inntar ny informasjon. Det anses som vesentlig å vite hvor personer er fra for å kunne tolke det de sier. Jeg benekter ikke at individers bakgrunn reflekteres i deres liv og deres meninger, men jeg stiller spørsmål ved om man har et overfokus på eksempelvis nasjonalitet. Dersom jeg skulle tatt dette til etterretning i mitt arbeid, mener jeg at det i like stor grad hadde vært vesentlig for meg å ha kjennskap til aktørenes livshistorie. Jeg har derfor valgt å se bort ifra problemstillinger knyttet til Wadud og Barlas som individer, og mitt fokus for denne oppgaven er derfor tekstimant analyse.

I ettertid har jeg søkt opp deres bakgrunn, og dette førte med seg en videre problematisering i forhold til nivåer av politikk og ideologi. Aktørene er velutdannede og en del av academia, og dermed dukker spørsmålet om hvorvidt deres arbeid er påvirket av en vestlig akademisk tradisjon opp, hvorvidt deres arbeid er fruktbart i praksis, og for hvem. Jeg vil imidlertid påstå at det ofte kreves teori eller ideologi for å skape handlingsrom på grasrotnivå, og derfor er aktørene interessante. Resultatet av min forskning er mangelfullt i forhold til hva islamsk feminisme eksakt kan utrette, men jeg vil argumentere for at mine funn er interessante i forhold til diskursen om islam og muslimske kvinner. Jeg mener resultatet mitt viser til en problematisering av forståelsen av islam som religion og dets kvinnesyn. Argumentet er basert på en antagelse om at deler av Wadud og Barlas argumentasjon er konkurransedyktige ettersom de anvender en metode som kan måles mot de rådende forståelser av islam.

1.7 Oppgavens oppbygning

Oppgavens første del, kapittel 2 er en selektiv gjennomgang av feminisms historie og utvikling i Vesten og islam, inkludert en problematisering av feminismebegrepet.

Presentasjonen av feminisms historie og utvikling i ”Vesten” og ”islam” som sammenlignbare er en konstruksjon som er laget for min oppgave. Vesten er en kvasi-geografisk størrelse, og i denne oppgaven viser min bruk av Vesten til deler av Europa og USA. Jeg forholder meg til Vesten som et ”ideologisk” begrep framfor geografisk ettersom det kan diskuteres hvorvidt eksempelvis landene på Balkan er en del av denne skapte størrelsen. Ettersom islam er en religion og ikke knyttet til geografi er sammenligningsperspektivet jeg har anvendt i kapittel 2 problematisk. I vestlig kontekst er det vanlig å knytte islam til Midt-Østen regionen, og jeg har derfor på samme linje falt i denne ”fellen”. Jeg vil likevel mene at kapittelets konstruksjon er hensiktsmessig i kontekst av denne oppgaven. Innledningsvis i kapitlet redegjør jeg for det som er omtalt som ”standardhistorien”, deretter problematiserer jeg denne gjennom samtidens feminisme og feminisme i kristen tradisjon. Avslutningsvis tar jeg for meg islamsk feminisme for å problematisere vestlig feministisk historie og skape en parallell og sammenligning av religiøs feminisme på tvers av størrelsene Vesten og islam.

Kapittel 3 er basert på mitt funn av parallelle linjer mellom feministteologi og islamsk feminisme. Ettersom mitt anliggende for oppgaven er islamsk feminisme gir jeg kun en kort redegjørelse for metode og strategi innen feministteologi. Før jeg presenterer deler av mitt primærmateriale gir jeg en redegjørelse for Koranens og islamsk tolkningstradisjon. Jeg anser dette som vesentlig for å kunne forstå Wadud og Barlas metode, og deres mulighet til å anvende denne metoden.

I kapittel 4 har jeg valgt å analysere tre begreper hentet fra mitt primærmateriale. De tre begrepene er en del av grunnlaget for aktørenes arbeid, og jeg anser de som de mest sentrale i lys av oppgavens tilknytning til feminisme og diskursen om synet på muslimske kvinner. Analysen av begrepene fører med seg en problematisering av forskjellige kulturelle kontekster, og verdier i lys av forskjellen mellom rettferdighet, likeverd og likestilling. I analysen av patriarkat begrepet bruker jeg aktørenes argumenter opp mot begrepets forståelse i vestlig kontekst. I analysen av menneskers status basert på det hellige vil jeg problematisere forholdet mellom sekularitet og religion i form av Gud som et tredje eller ”ikke-eksisterende” subjekt, og hvilke følger dette får for kjønnsforståelse. Det siste begrepet jeg vil analysere er

Gud som *Tawhid* (suveren), og jeg vil sette dette opp mot forståelsen av lokalisering av autoritet og makt.

Kapittel 5 er en analyse av islamsk feminisme basert på min anvendelse av begrepet *empowerment*. Jeg bruker her begrepet for å forklare hvordan islamsk feminisme kan passe inn i en diskurs om makt, og for å vise til deres plassering i to diskurser. Aktørene selv henviser til sin plassering i de to diskursene. Jeg vil i dette kapitlet argumentere for hvorfor jeg anser deres arbeid som *Empowerment* innad og utad basert på hva deres arbeid kan bidra med i de to diskursene.

2. Feminismens og kjønnteoriens historie og utvikling i Vesten

2.1 Feminisme som begrep

Begrepet feminisme har hatt flere ulike anvendelser. Dets innhold har endret seg over tid, og har hatt mangfoldige oppfatninger. Jeg vil i denne delen av oppgaven se på ulike definisjoner av feminisme for å senere i oppgaven kunne plassere islamsk feminisme inn under denne – isme betegnelsen. I følge den norske statsviteren Beatrice Halsaa er feminismen en del av arven fra opplysningstiden på 1700-tallet. Forfattere som Olympe de Gouge og Mary Wollstonecraft publiserte egne kvinnerettighetserklæringer, og hevdet at kvinner hadde krav på grunnleggende menneskerettigheter (Halsaa 1996:142). Karen Offen (amerikansk historiker) viser til at ordet feminisme har sitt opphav fra politiske diskurser i Frankrike sent på 1800-tallet, hvor begrepet vanligst ble brukt som et synonym for kvinners myndiggjørelse. Den første selverklærte feminist var den franske suffragetten Hubertine Auclert som i 1882 brukte begrepet i "The Woman Citizen" for å beskrive seg selv og sine "kollegaer" (Offen 2000:19). I tidsrommet 1894-95 hadde bruken av begrepene feminisme og feminist utvidet seg til britisk kontekst, og før år 1900 dukket det opp i publikasjoner i Belgia, Frankrike, Spania, Italia, Tyskland, Hellas og Russland. På slutten av 1890-tallet ble begrepene brukt i Argentina, Cuba og USA, og hat i løpet av 1900-tallet fått utbredt anvendelse og blitt tatt i bruk i ikke-vestlige språk. (2000:19)

Offens definisjon av feminisme går utover den historiske bruken av selve begrepet. Hun mener man kan lokalisere feminisme som fenomen før selve begrepets anvendelse. Offen mener feminisme er en kritisk respons til en bevisst og systematisk underordning av kvinner som gruppe i en gitt kulturell kontekst. Hun skiller imidlertid mellom underordning og undertrykkelse. Offen mener underordning kan spores historisk ved granskning av lover, institusjoner, tradisjoner og praksis, mens undertrykkelse er en "subjektiv psykologisk respons". Feminisme sett historisk og komparativt omfavner for Offen to aspekter: a) avsløring av ideer som fører til en ubalanse i maktforhold mellom kjønnene som er til ulempe for kvinner, og b) en bevegelse for sosiopolitisk endring og reforhandling av rådende maktforhold med utgangspunkt i avvisning av mannlige privilegier og kvinners underordning. (2000:19-21)

Med hensyn til bruken av feminismebegrepet er det i følge Halsaa hensiktsmessig å skille mellom feminisme som ideologi og feminisme som teori. Feminisme som ideologi inneholder

i følge Halsaa "ett sett av mål og visjoner for et fremtidig samfunn, og et program for sosial endring. Halsaa viser til at det først og fremst er tema og perspektiv som skiller feministisk teori fra annen teori²¹. Temaer som diskriminering, undertrykking, likhet og forskjell mellom kvinner og kjønn undersøkt i lys av visjoner om frihet og frigjøring. En teori er i følge Halsaa feministisk, eventuelt rommer feministiske perspektiver, i den grad den; a) beskriver og forklarer "kvinnespørsmål", b) bidrar til en bevisstgjøring av kvinnelig erfaring, og c) direkte eller indirekte skaper grunnlag for politiske tiltak. (Halsaa 1996:144-147)

Halsaa mener skillet mellom feministisk teori og kvinneforskning er flytende og omstridt, men i kvinneforskningen kan fokus være opptatthet og et ønske om å forandre og forbedre kvinners situasjon uten at de har som premiss at kvinner er diskriminert eller undertrykt (1996:148). Historisk sett mener hun at "feminismens mer teoretiske og ideologiske aspekter mange ganger har stått sterkere enn den praktiske og konkrete kvinnepolitiske kampen, og de to sidene har utviklet seg relativt isolert fra hverandre" (1996:148). I henhold til dagens situasjon viser hun til forholdet mellom "akademisk feminisme" og "grasrotfeminisme", forholdet mellom teori og praksis. Halsaa's mening er at avstanden mellom "akademisk feminisme" og "grasrotfeminisme" i samtiden "trolig" er større enn på 1970-tallet. Forholdet mellom kvinneforskning og det øvrige vitenskapssamfunnet og myndighetene anser hun derimot som "trolig" tettere nå enn før (1996:149).

De overnevnte eksempler viser til at det finnes ulike forståelser for hva man legger i bruken av begrepet feminisme. Dette gjelder spesielt i henhold til hvorvidt og på hvilken måte man plasserer skillelinjer mellom kvinnekamp, kjønnsteori, og feminisme som politikk, teori eller ideologi. For Halsaa og Offen er handlingsaspektet sentralt ettersom de skiller ideologi og teori fra politisk og sosial kamp og visjon. Det er ikke mitt anliggende å presentere en ny definisjon av feminismebegrepet. Hensikten med å presentere de overnevnte er å kunne diskutere hvordan islamsk feminisme kan plasseres innenfor denne diskursen eller – ismen. Hvilke aspekter ved feminisme begrepet som kan anvendes til å forklare islamsk feminisme som fenomen, bevegelse eller ideologi. Det vil derfor være sentralt å analysere islamsk feminisme i lys av hva aktørene ønsker å oppnå, hvilke midler som anvendes for å fremme synspunkter, og hvilke samfunnsmessige forhold som er fokus for handling og teori. Jeg vil

²¹ Kjønnsteori er noe annet enn feminisme ettersom teorier om kjønn kan ha et nøytralt kjønnspolitisk ståsted, og feministisk teori er snevrere enn eksempelvis "feminologi" som omfatter både pro- og antifeministiske studier av kvinners situasjon (Halsaa 1996).

avslutningsvis i dette kapittelet (se 2.4.2) derfor anvende de overnevnte definisjoner av feminismebegrepet for å kunne argumentere for at islamsk feminisme kan anses som en retning for feminismen, samt problematisere denne anvendelsen. Ettersom feminismebegrepet har et vestlig historisk opphav er det sentralt å skape en historisk ramme før jeg kan lokalisere islamsk feminisme. Jeg vil derfor i det følgende avsnitt gi en selektiv fremstilling av feminismens historie og utvikling i Vesten.

2.2 Vestlig feministisk historie og utvikling

For å kunne lokalisere islamsk feminisme og skape felles samtalepremisses i en videre kontekst er det som nevnt vesentlig for mitt arbeid å gi en kort og selektiv innføring i vestlig feministisk historie. Jeg har valgt å presentere hovedmomenter og utviklingstrekk som presenteres gjennom det som omtales som ”standardhistorien”. Feminismens historie er omdiskutert og historiens innhold og utvikling avhenger av fokus og perspektiv. Jeg vil derfor først gi en kort redegjørelse for sentrale momenter i det som betegnes som standardhistorien, herav en inndeling i den første, den andre og en eventuell tredje bølge. Deretter vil jeg problematisere denne fremstillingen, særlig i forhold til religion og feminisme. I min fremstilling av feminismens standardhistorie har jeg valgt å støtte meg på Cathrine Holst og Beatrice Halsaa, mens jeg i fremstillingen om en eventuell tredje bølge har valgt å støtte meg på Else Skjønberg. Jeg har valgt Skjønberg ettersom hun setter fokus på samtidens feminisme i forhold til begrepet om *empowerment*, et begrep jeg senere i oppgaven kommer til å diskutere i analysen av islamsk feminisme (se 5). Min gjennomgang av standardhistorien vil fokusere på hovedlinjer i henhold til aktører, ideologi og tematikk. Dette fokus er anlagt fordi det er pluralismen og mangfoldet i feminismen som er av interesse for og senere kunne lokalisere islamsk feminisme i en vestlig feministisk kontekst.

2.2.1 Den første bølgen

Cathrine Holst (norsk sosiolog) mener at det har vært vanlig å tidfeste starten av den første bølgen til ca 1850 (Holst 2009:46). Amerikanske kvinnesakskvinner²² samlet seg for første gang i 1848 i Seneca Falls i New York, og Seneca Falls har i ettertid blitt kalt feminismens fødested. Dette var ”resurssterke” religiøse middelklassekvinner som var aktive i avholdsbevegelsen og antislaveribevegelsen²³. De amerikanske kvinnesakskvinnene ble forbilder for kvinnesaksforkjempere i hele Europa, og det er deler av denne gruppen som etter

²² som Susan B. Anthony, Elisabeth Cady Stanton, Lucretia Mott og Lucy Stone.

²³ Store Norske Leksikon. URL: <http://www.sn.no/kvinnebevegelsen>

hvert ble kjent som suffragettene²⁴. Hovedfokuset for de tidlige feministene²⁵ var argumentet om at liberale politiske prinsipper som individets likhet og likeverdighet skulle gjelde kvinner i like stor grad som menn. De tok utgangspunkt i liberalismens grunnleggende ideer, samtidig som de kritiserte disse ideene for å være inkonsekvente og inkonsistente i forhold til sitt kvinnesyn (Halsaa 1996:153).

Den første bølgen inneholdt to relativt forskjellige grupperinger: de borgerlige kvinnesakskvinnene og arbeiderkvinnebevegelsen. Den borgerlige kvinnesaksbevegelsen var videre delt i to forgreininger, de liberale likhetsfeministene og det Holst betegner som forskjellsfeministene²⁶. De liberale likhetsfeministene kjempet for kvinners statsborgerlige friheter og rettigheter: ytringsfrihet, bevegelsesfrihet, stemmerett, organisasjonsfrihet, arverett, eiendomsrett og næringsfrihet, og for kvinners adgang til utdanning og yrkesliv (Holst 2009:46). Kampen for kvinners rett til utdanning var sentral for de feministiske liberalistene, og de avviste den tradisjonelle oppfatningen om at kvinner manglet forutsetningene for deltakelse innenfor denne sfæren. Kvinners rett til lønnsarbeid ble senere en viktig kampsak (Halsaa 1996:155). Det Holst betegner som forskjellsfeminismen, den andre grenen innenfor den borgerlige kvinnesaksbevegelsen tok avstand fra at feminisme dreide seg om at kvinner skulle kreve det samme som menn, og ”bli som dem”. Deres aktivisme ble definert ”som en kulturell kamp i form av deres ønske om at samfunnet skulle verdsette det de anså som kvinnelivets tradisjonelle dyder” (Holst 2009:47).

Arbeiderkvinnebevegelsen stod i opposisjon til både en mannsdominert fagbevegelse og mot de borgerlige kvinnesakskvinnene. De mente at arbeiderklassekvinner led en særlig urett under kapitalismen ettersom kvinner jobbet for lavere lønn og under dårligere betingelser enn menn. I tillegg mente de at kvinner led en urett i form av den tillagte arbeidsbyrden knyttet til deres rolle i hjemmet. Arbeiderkvinnebevegelsene kan deles inn i to forgreininger: reformistene og de revolusjonære. Reformistene (sosialdemokratene) var forkjempere for

²⁴ betegnelse på de mest radikale forkjemperne for kvinnes stemmerett i Storbritannia. Deres viktigste organisasjon var Women's Social and Political Union (WSPU), stiftet av Emmeline Pankhurst og hennes døtre i 1903. WSPU tok i bruk svært uortodokse midler og metoder for å oppnå oppmerksomhet, de forstod å benytte seg av massemedia og skapte stor blest om kampen langt utenfor Storbritannia. Medlemmene fikk av pressen betegnelsen suffragetter, i motsetning til kvinner fra den tradisjonelle kvinnestemmerettsbevegelsen, som ble kalt *suffragister*. (Store Norske Leksikon. URL: <http://www.snl.no/suffragetter> [2.05.10])

²⁵ Mary Astell blir av mange regnet som den første engelske feminist, fulgt av blant annet Mary Wortley Montague og Catharine Macaulay

²⁶ Bruken av ordet forskjellsfeminisme viser her til en gruppering beskrevet av Holst og til ikke perspektivet ”forskjellsfeminisme”

sosiale reformer. De ønsket å reformere det kapitalistiske system mot det de anså som en mer human retning. De revolusjonære mente imidlertid at det var umulig å oppnå frihet fra undertrykking og menneskelig selvrealisering innenfor kapitalismens rammeverk. De to forgreiningene inneholdt to forskjellige perspektiver: forskjellsperspektiv og likhetsperspektiv. De i bevegelsen som anla et forskjellsperspektiv mente at kvinner av natur hadde en svakere fysisk konstitusjon, og at deres rolle som mødre gjorde dem mer utsatt og derfor burde de gis en særskilt beskyttelse. Dette kunne for eksempel være i form av kortere arbeidsdager (2009:48).

Marxismen som tankegang oppstod på midten av 1800-tallet som kritikk av liberalismen, og som svar på samfunnsendringer etter den industrielle revolusjon (Halsaa 1996:157). Kvinnespørsmål innen den marxistiske retning ble diskutert i lys av produksjonsforhold og klasse motsetninger, og kvinners situasjon forklares ut fra materielle forhold som arbeidsdeling og økonomi. Feministiske marxister på 1960- og 1970-tallet var opptatt av kvinners subjektive bevissthet og familiens rolle i samfunnet. Den har bidratt med teoretisk forståelse til hvordan kvinneundertrykking blir videreført også gjennom ideologiske mekanismer. De anså kvinners praksis, sammen med påvirkning fra de herskende ideer om kvinners underordnede rolle i ekteskap og samfunn, som grunnlag for utviklingen av en falsk bevissthet om kvinners egentlige interesser (1996:161).

2.2.2 Den andre bølgen

Simone Beauvoir er særlig kjent for hennes uttrykk; ”En er ikke født som kvinne, en blir det”. Beauvoir mente patriarkatet måtte forstås som knyttet til en grunnleggende konflikt mellom bevissthet og virkelighet, transcendens og immanens. Denne konflikten ligger på ontologisk nivå, og kjønnene stiller her likt ettersom begge kjønn må håndtere denne konflikten. Beauvoir kjempet for at kvinner skulle anerkjennes som frie, handlende subjekter på lik linje med menn. I motsetning til liberalistenes abstrakte og universelle likhetsbegrep var Beauvoir opptatt av konkret likhet; likhet som tar hensyn til forskjeller. Simone de Beauvoirs verk ”Det annet kjønn” som ble utgitt i Frankrike i 1949 har i følge Halsaa hatt stor innflytelse på feminismen, og særlig utviklingen av radikalfeminisme og sosialistisk feminisme. Feminismens fokus ble nå rettet mot oppfattelsen av kjønn som en sosial konstruksjon, og synet på biologiske forskjeller mellom kjønn ble til det ytterste problematisert. (Halsaa 1996:162-166)

1960- og 70-tallet var preget av at en ny generasjon kvinner tok høyere utdanning, andelen yrkesaktive kvinner økte drastisk, og nye bevegelser som fredsbevegelsen, miljøbevegelsen, og flere solidaritets- og venstresidebevegelser ble opprettet. Det som ofte betegnes som ”den nye kvinnebevegelsen”²⁷ så dermed dagens lys²⁸. Radikalfeminismens fremvekst var eksempelvis knyttet til kvinnekamp, studentopprør, borgerettsbevegelsen og fredsbevegelsen i USA på slutten av 1960-tallet (1996:166). På den intellektuelle fronten ble kvinners undertrykking og frigjøring forsøkt videreutviklet med utgangspunkt i marxistisk kultur- og samfunnskritikk, og politisk gjennom et styrket fokus på økonomiske og sosiale betingelser for kvinners frigjøring (Holst 2009:50). Radikalfeministenes samfunnsforståelse tar utgangspunkt i at kvinner er undertrykt i kraft av at de er kvinner. Kjønnrelasjonen mellom menn og kvinner anses som en undertrykkingsrelasjon som allmenngyldig og universell. De hevder at kvinneundertrykking er en grunnleggende form for undertrykking, og ikke bare et delproblem eller en undergruppe (Halsaa 1996:167). Radikalfeminismen kom med nye begreper som sexisme, søsterskap og mannsjåvinisme. Patriarkat begrepet fikk nytt innhold, og kom i hovedsak til å bety menns makt over kvinner. Radikalfeministers²⁹ forklaring på menns interesser og muligheter til å undertrykke kvinner har vært varierende. Noen legger vekt på arbeidsdeling og økonomiske forhold, mens andre har vektlagt biologiske og seksuelle faktorer. (1996:167)

Sosialistisk feminisme ble på 1970-tallet aktualisert og beskrives av Halsaa som et forsøk på å kombinere marxisme og radikalfeminisme. Sosialistiske feminister tok avstand fra et dualistisk menneskesyn, og anser mennesket som et ”fysisk-biologisk tenkende vesen” (1996:171). Det er en uklar grense mellom marxistisk og sosialistisk feminisme, men sistnevnte hevder at kvinneundertrykking ikke kan reduseres til et spørsmål om økonomiske klasser. Kjønn spiller en selvstendig rolle. I likhet med radikalfeministene anser sosialistiske feminister ”det personlige for å være politisk”, herav inngår forplantning, seksualitet, kjærlighet, omsorg og husarbeid i makt- og bytterelasjoner (1996:172). Sosialistisk feminisme tar avstand fra biologien som determinerende faktor, og de anser ikke kvinneundertrykking som et universelt fenomen.

²⁷ Under den andre bølgen eksisterte det fortsatt liberalfeminister, men denne retningen svakere i denne perioden, mens den sosialistiske feminismen ble gitt en fornyet interesse.

²⁸ I norsk kontekst fikk Norsk kvinnesaksforening konkurranse fra organisasjoner som Nyfeministene, Kvinnefronten, Brød og Roser, Lesbisk kvinnegruppe og Claragruppen (Holst 2009:50).

²⁹ sentrale verk: Kate Millets ”Sexual Politics” og Shulamith Firestones ”Kjønnenes dialektikk” (1996:168).

Luce Irigaray er en representant for det Halsaa betegner som fransk feminisme, en tankeretning som er forankret i poststrukturalistisk teori. De franske feministene vektlegger språkets skapende og frigjørende dimensjon og søker et kvinnelig språk. Utgangspunktet er Lacans psykoanalytiske teori om det ubevisste og før-språklige. Deler av den franske feminismen viser til at kvinner er undertrykt fordi de er utenfor eller bare delvis integrert i den rådende samfunnsstrukturen. Derfor arbeider de med å utvikle et alternativ til eksisterende logiske og strukturerte språkssystemer. Drømmen er et språk som vi ennå ikke kjenner til, og et samfunn uten kvinneundertrykking. (1996:177-178)

Offen mener en fremstilling av feminismen ut fra en første og andre bølge er ukorrekt og utilstrekkelig (Offen 2000:25). Dette er tilknyttet argumenter som viser til at feminismens historie og dens utviklingslinjer avhenger av perspektiv og hvilke forankringspunkter man velger å anvende. Feminismens historie vil avhenge av kontekst, aktører og de forskjellige aktørers fokus for hva de ønsker å oppnå. Standardhistorien preges av en vestlig vinkling, samtidig som det argumenteres for det universelle ved den kvinnelige karakter. Det kan derfor argumenteres for at historisk sett fremstilles vestlige kvinners erfaring som universelt gjeldende, og lokalisering, kultur og kontekst problematiseres i liten grad. I tilknytning til globalisering og internasjonalisering har kvinnerettsforkjempere belyst problemer knyttet til en universalisering av kvinnelig erfaring. Samtidens feminisme er derfor i stor grad preget av pluralisme og mangfold, samt en kritikk mot det som oppfattes som et vestlig feministisk hegemoni.

2.2.3 Den tredje bølgen.

Standardhistorien tilsier at det er uenighet om hvorvidt vi nå er inne i en tredje bølge av feminismens historie. For enkelthets skyld har jeg her valgt å støtte meg på dem som mener det eksisterer en tredje bølge ettersom samtidens feminisme i likhet med den andre bølgen preges av at nye kvinnebevegelser gjør seg gjeldende. Robin Morgans ”Sisterhood is global” fra 1970-tallet proklamerte at kvinner delte verdensanskuelse, og Morgan begrunnet dette ut fra et felles erfaringsgrunnlag. Tanken om søsterskapet ble imidlertid raskt satt på prøve gjennom forholdet mellom ”Nord og Sør”. Fra ”de nye kvinnebevegelsene” ble det argumentert mot å bli styrt av det de anså som en nordatlantisk middelklassedefinisjon av kvinnelighet og kvinneundertrykking (Skjøsberg 1996:264). Mange kvinner fra de tidligere koloniene mente at posisjoner og muligheter i stor grad var bestemt ut fra andre faktorer enn kjønn. Klasse, kaste eller etnisk tilhørighet var noen viktige faktorer etter deres mening

(1996:264). Diskusjonene som ble ført i denne sammenheng bidro etter Skjønberg's mening til å nyansere den vestlige middelklassefeminismen, og utdypet forståelsen av kvinneundertrykkings klasse- og kulturinnhold. Hun viser til at nye muligheter og ny kunnskap har skapt ny kjønnsbevissthet eller kjønnsbevisstheter. Parallelt med økonomiens globalisering foregår det en globalisering av kunnskap og informasjon, globale referanserammer opprettes eller harmoniseres og bryter ned overklasse- og mannsdominerte meningsmonopoler (1996:263). I denne kampen om definisjonsmakten åpnes det nye informasjonskanaler som muliggjør etablering av globale nettverk mellom personer og grupper med felles interesser (1996:263). Nye aktører og allianser trår fram og bringer med seg nye tanker om kvinnelighet og mannlighet, om rettigheter og plikter, og nye tanker om menneskets forhold til natur og miljø, til økonomi, organisering, språk og rasjonalitet (1996:263). I følge Valentine Moghadam (sosiolog i USA) er samtidens globale sosiale bevegelse av kvinner karakterisert gjennom "et sett av klagemål, krav og objekter" (global feminisme), og en effektiv organiseringstype (Transnasjonale feministiske nettverk). Transnasjonale feministiske nettverk reflekterer et aspekt ved globaliseringsprosessen (økte muligheter av mobilisering og rekruttering), samtidig som den er en respons på globalismens "mørkesider": neoliberal kapitalisme og patriarkalsk fundamentalisme (Moghadam 2005:19).

I min forskning på islamsk feminisme har jeg valgt å anvende *empowerment* som et dialogisk perspektiv (se 6). Skjønberg viser til at forskning på *empowerment* er et viktig bidrag som motvekt mot "Vestens dominante kontrollerende utviklingsparadigme" (Skjønberg 1996:274). Målet for denne "retningen" er i følge Skjønberg "å gi makt til grupper som på ulike måter har blitt fratatt tillit til egne tolkningsrammer, strategier og institusjoner og sin rett til lokale ressurser". Videre er målsettingen å styrke individet ved å kartlegge de handlingsalternativer som er til stede for å endre undertrykkende samfunnsstrukturer. Forskningens metode baserer seg på deltakende forskning hvor det personlige og private politiseres. "Det etableres som resultat en felles bevissthet som grunnlag for felles forståelse av urett og handlingsmulighet" (1996:274). Skjønberg viser til at *empowerment*-forskningens fokus på det personlige minner om det bevisstgjøringsarbeidet som vestlige kvinnegrupper var engasjert i på 1970-tallet. En viktig forskjell er imidlertid for Skjønberg at Vestens samtalegrupper i stor grad forble i den private sfære, mens *empowerment* arbeidet i "Sør" kan lokaliseres i ulike kvinnebevegelser og organisasjoner.

Standardhistorie og samtidens feminisme fremstilles i mitt utvalgte materiale som gjennomgående sekulær. Det er fokus på forskjellige ideologiske tilnærminger til forholdet mellom kjønn og kvinners rettigheter i samfunnet. Suffragettene nevnes som opphav for feminismebegrepet, men det sies lite om deres religiøse tilknytning, og deres arbeid som kritikk av kirke og stat knyttet til kvinnekamp. Mangelen på tilknytning illustreres gjennom at feministteologi har blitt skilt ut som eget felt, og heller anses som en undergruppe innenfor teologivitenskap. Ettersom min forskning omhandler religiøs feminisme i form av islamsk feminisme, blir det vesentlig for min skapte kontekst og mitt sammenligningsperspektiv å gi en redegjørelse for religiøs feminisme i vestlig kontekst. I innledningen av oppgaven har jeg henvist til Vestens forhold til den kristne kulturarv og jeg har derfor valgt å forholde meg til feminisme knyttet til kristendom i min omtale av religiøs feminisme i Vesten.

2.3 Kristendom og feminisme

I følge religionshistoriker Jeanette Sky er religion en del av kulturers og samfunns maktapparat. Det tilknyttede maktaspekt handler om å styre og begrense menneskers liv, noe som er en konsekvens av tro og et resultat av menneskers måte å ordne samfunn på (Sky 2007:8). Sky påstår at religion er blant de mest betydningsfulle faktorene i samfunnet når det gjelder hvordan kjønn oppfattes og realiseres i menneskers liv. Dette fordi religion er en av de viktigste faktorene når det gjelder inndelingen av mennesker i ulike kjønn med ulike privilegier og maktområder (2007:12). Jone Salomonsen (norsk teolog) viser til at hegemonisk feministisk politikk i det vestlige samfunn har sitt grunnlag i et humanistisk ønske om selvbestemmelse og frihet fra undertrykkende institusjoner, tradisjoner og religiøse autoriteter. En moralsk handling anses kun som moralsk dersom den er et produkt av individets rasjonelle kritiske evne, og ikke et resultat av sosial makt, habituert dydighet eller underordnet et hellig mål. Et religiøst individ anses dermed som en prototype på et undertrykt subjekt (Salomonsen 2009:205). Min omtale av den tredje bølgen preges som nevnt av en mangel på inkorporering eller omtale om religiøs feminisme. Jeg anser det derfor som vesentlig å se på religion og feminisme før jeg kan lokalisere islamsk feminisme i feministisk kontekst. I kontekst av Vesten blir det naturlig å forholde seg til kristendommen ettersom det har vært den dominerende religiøse retning. Jeg vil innledningsvis presentere noen utvalgte sentrale aktører innenfor feministteologi, for deretter å se på teoretikere som omtaler spiritualitet i lys av kvinnekamp og frigjøring ettersom jeg anser dette som et vesentlig moment i henhold til moderne kontekst og krysningspunkter av feltene religion, feminisme og modernitet.

2.3.1 Feministteologi

Salomonsen betegner de amerikanske suffragettene på slutten av 1800-tallet som viktige formødre for den moderne kvinnebevegelsen. Hun viser til Elizabeth Cady Stanton som hevdet at staten misbrukte bibelen til å legitimere kvinneundertrykkelse og slaveri. Stanton organiserte et kollektiv av medsøstre som leste og kommenterte sentrale bibelvers fra Det gamle og Det nye testamentet ut fra et kvinnefrigjøringsperspektiv (Salomonsen 2000:166). Resultatet av suffragettene arbeid ble i 1895-1898 utgitt under tittelen ”The Woman’s Bible”. I norsk kontekst viser Salomonsen til Aasta Hansteen som i 1878 ga ut ”Kvinden Skabt i Guds Billede”. Hansteen hentet inspirasjon fra de amerikanske suffragettene. I forordet til den andre utgaven av den nevnte bok (utgitt i 1903), omtaler hun suffragettene som ”en verdensomspennende kvinnelig åndelig bevegelse som oppstod som en reaksjon på den institusjonelle kirkens forvrengning og mannsvridde fortolkning av kristendommens budskap” (2000:166).

I 1854 skrev Cathrine Booth traktaten ”Women’s right to Preach the Gospel”, og i 1878 kritiserte Aasta Hansteen de mannsvridde tolkningene av syndefallshistoriene i ”Kvinden skabt i Guds Billede”. Men det Astri Hauge omtaler som den selvbevisste og selvreflekterte feministteologien vokste først fram i USA på 1960-tallet, som et uttrykk for frustrasjon over den amerikanske tendensen av rigid underordningsideologi i konservative kristne miljøer (Hauge 1989:10). Mary Dalys ”The Church and the Second sex” som ble utgitt i 1968 kritiserte kirkeinstitutionen som instrument for kvinneundertrykkelse, og antiseksuell og dobbeltmoralisk etikk. Hennes ønske var å reformere kirke og teologi og likestille kvinner gjennom kampen for at kvinner skulle inn i kirkens organisering på alle plan (Lundgren 1989:55). Da bokens andreutgave ble utgitt i 1975 hadde hun lagt til et postkristent etterord ettersom hun personlig hadde brutt med kirken, og anså seg som ”post-kristen”. Hun mente nå at gudsbegrepet var en ”patriarkalsk projeksjon” som undertrykte kvinners selvforståelse og virkelighetsforståelse (1989:57). Rosemary Ruether utviklet på midten av 60-tallet en teori om fremveksten av den dualistiske tankegang i den klassiske verden. En tankegang hun mente kristendommen hadde arvet og integrert med Jesu lære (Holm 1989:73). Ruether viste til at selv om Gud i kristendommen ble omtalt som patriarken i himmelen, eksisterte det i bibelsk ramme elementer som pekte utover patriarkatet. Herav den profetiske guden, lederen som befri de undertrykte, forbudet mot avguder og avbilder av Gud, og lignelsene om Gud som innehaver av både mannlig og kvinnelig erfaring (Holm 1989:78).

Feministteologi kan på grunnlag av dens tolkningsperspektiv defineres som et normativt, politisk og emansipatorisk³⁰ prosjekt hvor målet er å endre de kjønnede maktrelasjoner som preger kultur, kirke og samfunn. Dette innebærer en problematisering av maktfordelingen innenfor teologivitenskap ettersom dens innhold har tjent patriarkalske interesser (Kaul 1999:9-10). Feministteologer mener teologien bærer preg av at menn har hatt kulturelt hegemoni i vestlig kultur i form av at kvinnen kun har vært et objekt. I motsetning til mannen som både har vært subjekt og objekt i forskningen (Hauge 1989:13). Astrid Hauge (norsk feministteolog) viser til at det har vært vanlig å dele feministteologer inn i to hovedkategorier; reformister og revolusjonære. Reformistene ønsker å reformere kristen teologi og praksis slik at den blir egalitær (likeverdig) og frigjørende for kvinner, mens de revolusjonære mener kristendommen i sitt vesen er kvinneundertrykkende og ønsker dermed å utvikle en religiøs feministisk ideologi på annet grunnlag (1989:22-23). Den revolusjonære innehar en total kritikk og forkastelse av kristendommen og feministteologien utvikles på grunnlag av nåtidig feministisk analyse, filosofi og religiøsitet, og/eller eldre religiøse tradisjoner (gudinnerreligioner og heksetradisjoner). Moderat reformistene korrigerer patriarkalske tolkninger, men opprettholder en kristen profil og et kristent fundament. Radikal reformistene er kritisk eller avvisende til sentrale elementer i kristendommen og erstatter noe kristent innhold med feministisk-akseptable alternativer. Hauge betegner dette som en synkretistisk tendens, elementer og argumentasjon sammenblandes og restruktureres.

2.3.2 Post-kristen spiritualitet

Feministteologi har som resultat av de overnevnte perspektiver utviklet seg i ulike retninger. De ulike retningene er eksempelvis basert på grad av avvisning av konfesjonell kristendom eller dogmer. Jeg har valgt å presentere post-kristen feminisme i et eget underkapittel for å understreke forskjellene innenfor feministisk kristen kontekst. Et lignende skille har som jeg nevnte innledningsvis også gjort seg gjeldende innenfor islam. Jeg vil i neste underkapittel komme nærmere inn på hvorfor og hvordan dette skillet har gjort seg gjeldende. Ursula King (britisk teolog) mener kvinnebevegelsens fremvekst på verdensbasis (med sine store variasjoner og interne forskjeller) kan anses som et tegn på spirituell kreativitet i dagens samfunn. Hun mener begrepet spiritualitet kan henvise til troserfaring i praksis, praksis eller disiplin innenfor en gammel eller ny religiøs tradisjon, til en bestemt persons eller skoles spirituelle lære eller systematiske, komparative og kritiske studier av ulike spirituelle opplevelser, disipliner eller lærer (King 1999:215-216). King mener spredningen av

³⁰ Frigjørelse fra umyndiggjørelse.

kvinnebevegelsens ideer og ideal på verdensbasis har forandret kvinners bevissthet og gjort dem i stand til å kritisk reflektere over sine egne spesielle og lokale erfaringer. Fremveksten i Asia av ”nylig fremvoksende spiritualitet” (post-kristendom) er nært forbundet med kvinners erfaring av religiøs pluralisme. De har blant annet hentet inspirasjon fra asiatiske visdomstradisjoner og latinamerikanske spirituelle bevegelser (1999:216). King viser til at en undersøkelse av de spirituelle råd som er tilgjengelig i forskjellige religiøse tradisjoner avdekker at jakten på en spirituell fullkommenhet og hellighet i stor grad har hatt en sammenheng med menns forakt for kvinner. Det argumenteres for at forsakelsen og askétismens³¹ historie har ført til kvinnefiendtlighet på grunnlag av en dualistiske deling av mennesket. Denne delingen ble gjort for å holde erfaringen av kropp, arbeid og materie atskilt fra erfaringen av ånd (1999:217). Den økende bevisstheten og identitetsfølelsen blant kvinner og deres jakt etter frigjøring og realisering har i følge King ført til en kritisk nygranskning av tidligere former for spiritualitet, i tillegg til nye muligheter av spirituell søken og forvandling. Denne voksende bevegelsen for kvinners spiritualitet har blitt betegnet som spirituell eller religiøs metafysisk feminisme (1999:217).

Gudinnebevegelsen oppstod i USA på 1970-tallet, skapt av kvinner som fulgte Mary Dalys oppfordring om å forlate den institusjonelle og offentlige kristne- og jødiske tradisjonen. Deler av gruppen som betegnes som post-kristne hevdet å ha bevis for at en fredelig gudinneskult en gang hadde eksistert i Midtøsten og Europa før den ble styrtet av patriarkalske innvandrere, og ønsker å knytte sin historiske identitet til denne førhistoriske tiden (Salomonsen 2000:185-186). Utgangspunktet for bevegelsen var i følge Salomonsen en tankegang om at et samfunn som dyrker mannebilledlige guder verdsetter menn høyt og kvinner lavt, mens et samfunn som dyrker kvinnebilledlige gudinner verdsetter alle likt. Problematismen av kjønn knyttet til det hellige er noe jeg vil komme tilbake til i analysedelen (se 4) ettersom dette er vesentlig for Wadud og Barlas påstand om at Koranen fremmer likeverd.

2.4 Islam og feminisme

Kvinnespørsmålet har i islamsk kontekst, i likhet med kristendommen, skapt kontrovers og uenighet både historisk og på tvers av fraksjoner. Dette vil jeg komme tilbake til i analysedelen i tilknytning til at globaliseringen har ført til at kvinnespørsmålet internasjonalt knyttes til kulturelle og politiske forhold (se 5). Jeg vil i analysedelen også argumentere for at

³¹ Fokus på avholdenhet og puritansk atferd.

jeg anser islamsk feminisme som et politisk prosjekt som kan lokaliseres innenfor flere diskurser knyttet til kvinners status. For å kunne lokalisere islamsk feminisme i en feministisk kontekst, ser jeg det som vesentlig og først lokalisere denne ”typen” feminisme innen islamsk kontekst. Jeg har tidligere (se 1) i grove trekk klargjort forskjellen mellom det jeg har betegnet som islamsk feminisme og muslimsk feminisme (religiøs og sekulær). I dette kapitlet vil jeg gi en grundigere redegjørelse for forskning på feminisme i islam for deretter å gi en utvidet argumentasjon for min anvendelse av begrepet.

2.4.1 Feminisme i Islam; historikk og kjønnsdiskurs

I lys av vestlig feministisk historie vil man kunne plassere islamsk feminisme og eventuelt muslimsk feminisme inn som et nytt fenomen i samtiden som har blitt påvirket av vestlig feministisk historie. Jeg anser det imidlertid som problematisk at forskning fra et vestlig perspektiv bruker vestens historie som utgangspunkt for å plassere inn nye forskningsområder eller fenomener. Selv om begrepet feminisme i sin ordform har et vestlig opphav, har det som jeg har vist blitt anvendt på ulike bevegelser og tilknyttet forskjellige ideologier (se 2). Jeg vil derfor i dette kapitlet følge Øyvind Strømmens historiske framstilling av feminisme i islam som til dels uavhengig av vestlig feministisk historie. Deretter vil jeg presentere utvalgt forskning på feminisme og kvinnekamp innenfor et islamsk rammeverk. Dette for å illustrere at i likhet med vestlig feministisk historie preges feminisme i islam av mangfold og pluralisme.

Øyvind Strømmen (norsk journalist og skribent)³² ser det som naturlig å datere historien om den feministiske bevegelse i den muslimske verden til sent på 1800-tallet³³. Han begrunner sin datering i kontekst av at samtidig som det ottomanske riket vaklet og vestlige makter gjorde sitt inntog i den arabiske verden, kom reaksjonene i form av arabisk nasjonalisme og islamsk modernisme. I kjølvannet vokste det fram en uavhengig presse, spesielt i Egypt, som gjorde det mulig for kvinnelige stemmer å bli hørt³⁴. En av de mest radikale forkjemperne mente at kvinner hadde rett til å delta politisk, til å arbeide utenfor hjemmet og ha tilgang til

³² Jeg har valgt å bruke Strømmen som kilde ettersom artikkelen jeg henviser til er en ryddig og oversiktlig fremstilling av feminisme innen islamsk kontekst. I artikkelen henviser han til Asma Barlas (en av mine primærkilder). Strømmen har studert religionsvitenskap (midt-østen-historie og bibelsk hebraisk) ved UiB og er forfatter av boken ”Ein islamsk reformasjon?” (2006).

³³ Noen selverklærte feminister vil imidlertid i følge Strømmen hevde at røttene for islamsk feminisme kan føres helt tilbake til profeten Muhammed. Dette er i tråd med deler av vestlig feminismes bruk av begrepet bakover i tid.

³⁴ Strømmen nevner A’cha Ismat al-Taymuriyya og Zaynab Fawwaz som sentrale aktører i denne tiden.

formell utdanning. Gyldigheten av hadith skrifter, der kvinnefiendtlige synspunkter var tillagt den islamske profeten ble problematisert (Strømmen 2007).

I følge Strømmen har de tidlige feministiske stemmene i den arabiske verden i stor grad blitt glemt. Det er Qasim Amin (egyptisk jurist) som har blitt husket for å sette kvinnefrigjøring for alvor på dagsordenen på tross av at hans perspektiv ikke var utpreget feministisk i sin helhet (2007). Hans argumentasjon var inspirert av islamsk modernisme kombinert med sekulær nasjonalisme. Boken ”Tahrir al-Mar’a”(kvinnefrigjøring) som Amin utgav i 1899 omhandlet kvinnene i det egyptiske aristokratiet, kvinner han oppfattet som ignorante og inaktive. Han mente at dersom en skulle reformere nasjonen eller det muslimske samfunn måtte man begynne med familien. En konstellasjon som han anså som preget av at kvinner hadde det verre enn slaver og ble gjort til fange i sine hjem (2007). Ettersom kvinnene var avsperrert fra samfunnet og ikke hadde mulighet til høyere utdanning, var det heller ikke mulig for dem å oppdra kompetente barn til og/å lede den egyptiske nasjonen. Dette anså Amin som årsaken til at ”gammeldagse” verdier og tradisjoner holdt fram i muslimske samfunn.

Ziba Mir-Hosseini (iransk antropolog) viser til at kjønn i Islam har vært preget av tilnærming på tre nivåer: a) forskjellige tolkninger og nytolkninger av hellig tekst som anses som kilde og autoritet for partikulære ideologier om kvinners rettigheter, kjønnsroller og relasjoner, b) i henhold til lokale og nasjonale politiske ideologier som inneholder historiske partikulariteter som produserer særegne diskurser om kvinner og kjønnsroller, c) ved fokus på levd erfaring på individ og samfunnsnivå (muligheter, makt, kontroll av ressurser og selvet, sysselsetting, utdanning, og kjønnsroller og relasjoner) (Mir-Hosseini 2000:3). Mir-Hosseini mener debatter om kjønn og islam ofte fører en linje som kun fokusere på et nivå og ignorere de andre. Eventuelt at debattene følger en retorisk taktikk som ukritisk veksler mellom de forskjellige nivåene. Hun mener i tillegg at debatten ofte preges av at man sammenligner idealer og retorikk fra et system med praksis og erfaring i et annet. For Mir-Hosseini er det vesentlig å holde de nevnte nivåer adskilt (2000:3). Hun påstår at *Sharia* er hovedfokuset i debatten om islam og kjønn. Dens mandat for ekteskapet og kvinners rolle har gitt kvinner rollen som stridighetspunkt mellom tradisjonisme og modernisme. Dette er en stridighet som på grunn av globalisering ikke lenger er begrenset til den muslimske verden. Mir-Hosseini mener det eksisterer en deterritorialisering av debatten, og en sammenblanding av

islamsk diskurs med andre diskurser³⁵ (2000:4). Jeg vil i oppgavens analysedel bygge på denne argumentasjonen i det jeg knytter islamsk feminisme opp mot ”islam” vs. ”Vesten” diskursen (se 5).

Jeg har i innledningen av denne oppgaven hevdet at feminisme i ”den muslimske verden” kan deles inn to ”hovedretninger”: muslimsk feminisme (religiøs og sekulær) og islamsk feminisme. Mir-Hosseini omtaler en sjanger av feminisme innen islamsk kontekst som ”feminist-basert” og viser til at denne gruppen preges av mangfold³⁶. Hun viser til at noen kvinner innen denne sjangeren lokaliserer feminisme innen et islamsk rammeverk, mens andre distanserer seg fra assosiering med islam (2000:5). Dette sammenfaller med min definisjon av muslimsk feminisme, og viser i tillegg til skillet mellom troende muslimske feminister og sekulære muslimske feminister.

Den ”feminist-baserte” og den ”sharia baserte” sjangeren, har ifølge Mir-Hosseini et fellestrekk av å inneha en innside posisjon, men de er forskjellig språkmessig både litterært og metaforisk. I tillegg anvender de forskjellig argumentasjonsmetode, og de tilhører forskjellige skoleretninger. Det de imidlertid har til felles i følge Mir-Hosseini er at de begge er en respons på muslimske kvinners endrede posisjon, den voksende kjønnsbevisstheten, og kvinners ønske om full deltagelse og likestilling i samfunnet. Hun påpeker at det kan se ut til at de to sjangrene i økende grad har fulgt denne samme utviklingslinjen i deres søken, herav mener hun noen av forfatterne innenfor den ”feminist-baserte” sjangeren har beveget seg mot en posisjon lignende forfattere i den ”sharia-baserte” sjangeren. På samme måte ser det ut til at forfattere innen den ”sharia-baserte” sjangeren gjensidig er villig til å høre på og ta den andre sjangeren seriøst, samt låne noe av deres argumentasjon og tilnærming (2000:5-6).

Den overnevnte forskning visert til at det har oppstått et behov for å skille fra hverandre ulike grupperinger innenfor ”den muslimske verden” tilknyttet kjønnsdiskurs og islam. Det meste av forskning viser til at islamsk feminisme kan skilles ut fra en mer mangfoldig muslimsk feminisme ettersom bruken av islam henviser til religiøs kontekst og religiøs argumentasjon. Wadud og Barlas er det skeptisk til feminisme delen av begrepet, og ikke den delen som

³⁵ Jeg tolker Mir-Hosseinis utsagn som en henvisning til sammenblandingen av religion, politikk, kultur og tradisjon. En sammenblanding som er utgangspunktet for analysedelen i min oppgave.

³⁶ Sjangeren blir blant annet representert (ifølge Mir-Hosseini) av Haleh Afshar, Leila Ahmed, Riffat Hassan, Azizah al-Hibri, Nilüfer Göle, Fatima Mernissi, Nawa al-Saadawi og Amina Wadud.

henviser til islam. Jeg vil i det neste avsnittet gi en redegjørelse for omtale av islamsk feminisme og argumentere for hvorfor jeg har valgt å definere Wadud og Barlas som islamske feminister. Avslutningsvis vil jeg i tilknytning til oppgavens gjennomgang av vestlig feministisk historie vise til hvordan islamsk feminisme kan lokaliseres og tilknyttes vestlig feministisk kontekst.

2.4.2 Islamsk feminisme; definisjon og begrep

I omtale om islamsk feminisme som et utskilt fenomen henvises det til Iran som opphavsland. Valentine M. Moghadam (amerikansk sosiolog) viser til at den iranske debatten om islamsk feminisme som startet gjennom bladet *Zanan* på 1990-tallet, har vært omdiskutert i ”den muslimske verden” (Moghadam 2005). Debatten omhandler hvorvidt det som omtales som en ny strategi er anvendelig og fruktbart. Den omstridte strategien inneholder nytolkning av Koranen, Hadith tekstene og islamsk historie og anvendelsen som grunnlag for å utfordre rådende og konvensjonelle patriarkalske tolkningene som brukes i nåværende islamsk lov, kodifisering og praksis. Fenomenet og debatten bør i følge Moghadam forstås som en del av tre vide og til dels overlappende debatter og politiske realiteter: a) islamsk fundamentalisme i henhold til dets opphav, kjønnsdynamikk og motsigelser, b) Iran og dets kjønnsregime og politiske utvikling, og c) definisjonen av islamsk feminisme så vel som kvinnebevegelsers natur på verdensbasis. Moghadam ser forholdet mellom islamsk feminisme og islamsk fundamentalisme som antagostisk. Opphavet til islamsk feminisme er for henne tilsynelatende en respons eller reaksjon fra de kvinner som har blitt skuffet av islamske bevegelsers løfter, eller fra kvinner som har avvist det fundamentalistiske prosjekt (2005). Hun mener islamsk feminisme og Irans reformistiske eller demokratiske bevegelser er tett knyttet sammen, på tross av skepsisen fra noen muslimer og islamske feminister til reformbevegelsenes tendens til å marginalisere eller politisere kvinnesaken (2005).

Margot Badran (amerikansk historiker) omtaler islamsk feminisme som en diskurs og en praksis, og hun mener termen islamsk feminisme og islamske feminister³⁷ begynner å bli akseptert som begrep. Islamske feminister bruker islamske kategorier som *ijtihad*³⁸, og selv om verktøyene kan være forskjellige i henhold til lingvistikk, metodologi og historisering viser Badran til at rammen er innenfor Islam. Islamsk feminisme taler i følge henne om rettferdighet for kvinner fordi det er det Islam står for, og termen islamsk feminisme er en

³⁷ Asma Barlas, Riffat Hassan, Amina Wadud, Ziba Mir-Hosseini, Qudsiyya Mirza og Aziza al-Hibri er noen av de Badran betegner som de nye islamske feminist teoretikere og tolkere.

³⁸ islamsk fortolkningstradisjon

bevissthetsidé som tilsier at menn og kvinner har like rettigheter basert på nytolkning av Koranen og de religiøse tekster (Badran 2004). Videre betegner hun islamsk feminisme som et inter-islamsk fenomen produsert av muslimer med forskjellig lokalisering rundt i hele verden, herav eksisterer det i følge henne ingen Øst-Vest linje. I Sør-Afrika oppstod ”retningen” i følge Badran i post-apartheid perioden i det man kjempet om tilgang til landets moskeer for alle muslimer, i Nord-Amerika var det kvinnelige immigranter (spesielt andregenerasjon) og konverterte som representerte fremveksten av denne retningen ettersom de henvendte seg til Koranen uten å inneha ferdige rammeverk for muslimers livsførsel. I Afrika og Asia dukket islamsk feminisme først opp i de landene hvor islamismen fikk en tidlig start, land som innehadde en stor og voksende utdannet kvinnelig middelklasse, og i land som historisk hadde hatt lokal feministisk tankegang og feminisme (Badran 2006).

I henhold til å lokalisere islamsk feminisme anser Ahmed-Ghosh (amerikansk antropolog) det som vesentlig å se på hvilke stereotyper som preger debatten i henhold til hva som oppfattes som vestlig feminisme i ikke-vestlige nasjoner. Dette er i følge henne essensielt ettersom innføringen av islamske verdier i samfunnet og herav spesielt i henhold til kvinner, har sitt grunnlag i en anti-vestlig retorikk. Hun mener kjernen i islamsk feminisme er basert på en reaksjon mot vestlig feminisme, mens liberale feminister i den muslimske og den tredje verden identifiserer seg med vestlig feminisme på prinsipielt nivå når de kritiserer undertrykkende religiøse sosiale institusjoner i sitt eget samfunn (Ahmed-Ghosh 2008:102). Sekulære feminister som jobber både utenfor og innad muslimske stater baserer seg som oftest på vestlig-, sosialistisk- eller menneskerettighets ideologi, eventuelt en overlapping mellom to eller alle (2008:106). Ahmed-Ghosh anser fremveksten av islamsk feminisme i moderne tid som et produkt av islamiseringen av noen samfunn, spesielt siden på 70-80-tallet og etter terrorangrepet på World Trade Center 11. september. Hun påpeker at den historiske konteksten er viktig, og viser til at islamsk feminisme kan anses som en situasjonstilpasset strategi (2008:108). Selv om det nok finnes pragmatiske islamske feminister som uavhengig av det styre de lever under er overbevist om at islamsk feminisme er den beste løsningen, er det i følge Ahmed-Ghosh mange som strategisk bruker islam som verktøy for å bemyndige kvinner innenfor det rammeverket de er lokalisert i, herav islam (2008:108).

På bakgrunn av den overnevnte diskurs har jeg valgt å definere Wadud og Barlas som representanter for islamsk feminisme som gruppering eller ideologi. I hovedsak er valget gjort

på bakgrunn av deres uttrykte posisjonering mot et eventuelt vestlig feministisk hegemoni og at deres argumenter baseres på religiøse legitimering. Dette skiller dem i stor grad fra det jeg har betegnet som muslimske feminister ettersom muslimske feminister (eventuelt annen kvinnekamp utført av muslimer som ikke bruker betegnelsen muslimsk eller feministisk) tar i bruk argumenter og konsepter som ikke er religiøse, eksempelvis sekulære begreper og verktøy som menneskerettighetene. I tillegg er det grupperinger av reform islam som argumenter for at Koranen må sees i lys av historiske forhold og at deler av Koranens budskap er historisk spesifikk og dermed ikke gjelder i nåtid. Jeg vil i neste kapittel (se 3) vise at dette er ulikt Wadud og Barlas tilnærming ettersom de mener Koranen må tolkes ut fra historisk kontekst, men at Koranens budskap er universelle i tid og rom. I tillegg vil jeg vise til at Wadud og Barlas anser Koranen som frigjørende kommer fra Koranen selv, og deres tolkningsmetode er slik de selv ser det iboende i Koranen. De fremmer Koranens universelle budskap i tid og rom, herav at budskapet er det samme i dag som da den ble åpenbart, noe som skiller dem fra reform bevegelser som tolker Koranen eller andre religiøse tekster historisk.

Sindre Bangstad har hentydet at det eksisteres en form for feministisk nedlatenhet i såkalt vestlig feminisme møte med islamsk feminisme (se 1.2). Påstanden korrelerer med noe av den kritikken som har vært framsatt av tredjeverdens feminisme og religiøs feminisme. Jeg vil argumentere for at denne antatte nedlatenheten kan sies å være innlemmet i en form for sekulært hegemoni preget av liberalistiske, demokratiske idealer. Som eksemplene historisk og i samtiden viser til (se 2.2). Det faktum at også feminismen i Vesten er pluralistisk og preget av en mengde kjønnsteorier både historisk og i samtiden vil jeg påstå har i mindre grad blitt formidlet utenfor marginale miljøer. Jeg vil begrunne dette med at eksempelvis Wadud og Barlas preges av en oppfattelse om vestens feminisme som dominert av det jeg har betegnet som likestillingsfeminisme (se 2.5).

I et sammenligningsperspektiv med vestlig feministisk historie kan Wadud og Barlas sies å omfavnes av feminisme begrepets anvendelse i form av at de er representanter for feministisk teori. Dette er en definisjon Wadud selv er enig i, i henhold til henne uttalelse om at hun ikke er feminist, men at hennes arbeid kan anses som feministisk (Wadud 2006:79). Slik jeg tolker Wadud og Barlas arbeid sammenfaller det med Halsaa's definisjon (se 2.1) om at en teori er feministisk eller rommer feministiske perspektiver i den grad den beskriver og forklarer "kvinnespørsmål", bidrar til at kvinners erfaringer blir forståelig, og direkte eller indirekte

skaper grunnlag for politisk tiltak. Jeg vil i analysedelen av oppgaven argumentere for hvorfor islamsk feminisme kan tilegnes disse funksjoner. Halsaa's definisjon av fellesnevneren i feministisk ideologi (se 2.1) som en visjon om frihet for kvinner, likestilling og frigjøring er i tillegg fra mitt ståsted treffende for Wadud og Barlas arbeid, med forbehold om kontroversen rundt likestillingsbegrepet og dets mening. De to aktørers arbeid som representanter for islamsk feminisme, kan anses som feministisk etter Offens definisjon (se 2.1) som tilsier at feminisme sett historisk og komparativt omfavner et system av ideer og en bevegelse for sosiopolitisk endring basert på avvisning av mannlige privilegier og kvinners underordning innen et gitt samfunn, og henviser til ubalanse i maktforhold mellom kjønnene som er til ulempe for kvinner, samt et forsøk på å reforhandle dette maktforholdet. Jeg vil på bakgrunn av mitt sammenligningsperspektiv med vestlig feminisme analysere Wadud og Barlas argumenter (se 4) i lys av tre analytiske perspektiv hentet fra feministisk teori; likestillingsfeminisme, likeverdsfeminisme og forskjellsfeminisme.

2.5 Analytiske perspektiv på feministiske program

Jone Salomonsen betegner likestillingsfeminisme (basert på konstruksjonistisk tankegang) som den mest utbredte innenfor feministisk forskning, og viser til denne "retningen" bærer på en angloamerikansk bagasje som skriver seg inn i en lang tradisjon av vestlig motsetningstenkning mellom natur og kultur (Salomonsen 2003:71). Den teoretiske bakgrunnen hentes fra Robert Stollers argument (gjennom boken "Sex and Gender" utgitt i 1968) om at det ikke nødvendigvis er korrespondanse mellom biologiske faktorer (sex) og behavioristiske attributter (gender). Biologisk kjønn (sex) alene kan derfor ikke determinere kjønn (gender) (2003:71). Amerikanske feminister videreutviklet denne teorien og fremmet at kulturen var den egentlige produsent av kjønn (gender). Et hovedargument for konstruksjonistene er i følge Salomonsen at kjønnsforskjeller ikke springer ut av kroppen, men av språket. Mening er noe hodet produserer og skriver inn i kroppen i de kulturelle prosesser hvor kjønn blir konstruert og skapt. Hovedtanken er dermed at mennesker ikke fødes til kjønn (gender), men skaper seg selv ved hjelp av ulike former for kjønnsperformans og valg (2003:72). Teorien er i følge Salomonsen et politisk program hvor frihet til å velge understrekes.

Essensialismen har i følge Salomonsen sine røtter i blant annet jødisk/kristen teologi og antropologi, romantisk filosofi og økologi, terapeutisk sjelegranskning og moderne medisin, i tillegg til i kulturmøtet mellom øst og vest. Normen er her at det eksisterer to kjønn som er to

reelle poler som beveger seg langs et kontinuum, og i tillegg eksisterer det et skille mellom det essensialistene betegner som biologisk og sosialt kjønn (2003:72). I henhold til det biologiske kjønn mener essensialistene at kvinnelighet og mannlighet er universelle, medfødte ”anlegg” i hvert individ. Det sosiale kjønn er en ytre maske som varierer og er foreskrevet samfunnet, og konvensjonens masker og spill skjuler en dypere sannhet om hva kjønn egentlig er (2003:73). Salomonsen viser til at denne ”retningen” som betegnes som likeverdighetsfeminisme kritiserer likestillingsfeminismens fokus på ”frie valg av masker på øverste hylle” ettersom de mener denne tankegangen hindrer kvinner og menn fra å komme i berøring/erfaring med den indre sannheten om seg selv. Salomonsen påpeker at det ikke er mange feminister som regner seg som essensialister, men at dette i stor grad er begrunnet frykten som er knyttet til den historiske bruken av ”naturlig” som begrensning av kvinner og menns roller.

I følge Salomonsen mener forskjellsfeminismen at fenomenet kvinneundertrykking har sitt grunnlag i kjønnsforskjellen (2003:76). De mener løsningen på undertrykkelse derfor må finnes i denne forskjellen framfor at de elimineres. Problemet er at det eneste subjektet i vestens historie har vært mannlig slik at vi ikke vet noe reelt om forskjellen eller om de to subjekt-posisjonene ”kvinne” og ”mann” (2003:76). I følge forskjellsfeminismen har ”den andre” har aldri definert seg selv ut fra seg selv, og det finnes dermed ikke noe reelt annet kjønn i vesten. Det eksisterer kun ett kjønn som speiler og omgås seg selv (2003:76).

Salomonsen mener forskjellsfeminismen er en misforstått posisjon som til dels blir oversett eller blandet med essensialismen (2003:78). Hun tillegger at fra et teologisk perspektiv er forskjellsfeminismen den eneste teoretiske posisjonen som tillater en fastholdelse av mennesket som skapt relasjonelt (skapt i guds bilde som kvinne og mann, ikke som kvinne eller mann) og forskjellig uten at dette innebærer innholdsbestemmelse, essensialisering eller som grunnlaget for identitet. Forskjellen er kun *ontisk*, en forskjell i værenssituasjon i verden (2003:79)

Jeg vil i analysedelen av oppgaven (se 4) støtte meg på Salomonsens definisjon av likestillingsfeminisme, likeverdighetsfeminisme og forskjellsfeminisme. Selv om det kan argumenteres mot en slik grov inndeling, ser jeg det som hensiktsmessig og anvendelig for min oppgave å gjøre denne delingen i henhold til min analyse av noen sentrale momenter og begreper i islamsk feminisme presentert gjennom Wadud og Barlas. Herav vil jeg prøve å

plassere deres diskusjon om begrepene patriarkat, Gud som *Tawhid* og *human agency/khilafah* i henhold til feministisk teori presentert i dette kapitlet. I henhold til oppgavens omfang har jeg derfor valgt å utelukke en større analyse eller problematisering av disse tre ”retningene” innen vestlig feministisk teori. Før jeg begynner på analysen ser jeg det som hensiktsmessig å redegjøre for Wadud og Barlas metodiske tilnærming i fortolkning av Koranen.

3. Religiøs feminisme, bibeltolkning og korantolkning

3.1 Fortolkning og nyfortolkning

Oppgavens sammenligningsperspektiv er mellom vestlig feminisme og islamsk feminisme. I dette kapittelet vil jeg se på religiøs feminisme, bibeltolkning og korantolkning.

Feministteologi som kan anses som hovedrepresentant for religiøse feminisme i vestlig feministisk kontekst, og derfor har jeg valgt å begrense sammenligningsperspektivet til feministteologi og islamsk feminisme. Jeg gjennom denne sammenligningen vise at disse to ”retningene” av religiøs feminisme har et felles akademisk utgangspunkt gjennom sin hermeneutiske tilnærming til hellige tekster, og de fortolkningsredskaper som anvendes. Det kan i tillegg hevdes at både feministteologi og islamsk feminisme er en relativisering av synet på kjønn. Jeg vil argumentere for at begge retninger problematiserer sekulær feminisme ettersom de forstyrrer synet om menneskers natur og handlingsrom, ved å ta i betraktning et tredje element, det hellige. Jeg vil innledningsvis i dette kapittelet se på feministteologi og bibeltolkning (se 3.2).

Det kan argumenteres for at Bibelen og Koranens status er vesentlig forskjellig i form av at Koranen anses som en åpenbaring fra Gud, mens bibelen er anerkjent av kirken som en tekst skrevet av mennesker. Det vil derfor videre kunne argumenteres for at tekstenes tolkningspotensial er ulikt. Wadud og Barlas metode og strategi er innenfor et islamsk rammeverk aktualisert i forhold til ”tradisjonell fortolkningstradisjon” og Koranens status. Jeg anser det derfor som vesentlig å videre i dette kapittelet redegjøre for Koranens historie og tolkningsaspekt (se 3.3.1), og deler av islamsk, lov og autoritet (se 3.3.2), før jeg presenterer Wadud og Barlas fortolkningsmetode (se 3.4). Dette gjøres for å klargjøre hvorfor Wadud og Barlas arbeid er mulig innenfor islamsk kontekst. Wadud og Barlas metode er ikke en avvisning av koranen som åpenbaring, men i tråd med hermeneutisk metode vektlegger de at alle tekster blir fortolket gjennom lesning. En oppfatning som også er tilstede i bibeltolkning innen feministteologi.

3.2 Feministteologi og bibeltolkning

Bibelen består av Det gamle og Det nye testaments hellige skrifter, disse er kanoniske i form av at de er anerkjent av kirken som regel og rettesnor for lære og liv (Kværne 2002:53). Den hebraiske bibel (DGT) var opprinnelig nedtegnet på 24 skriftruller, men en oppdeling av enkelte skrifter førte til at den i dag består av 39 skrifter. Det nye testamentet består i dag av

27 skrifter. På slutten av 100-tallet har man funnet beskrivelser av en kanon som kun bestod av de fire evangeliene (Matteus, Markus, Lukas og Johannes), Apostlenes gjerninger, Paulus brev, 1. Peters brev og 1. Johannes brev, mens de øvrige skiftene var omstridt (2002:53).

Bibelen tilegnes en form for autoritet i form av dens kanoniske status, men det anerkjennes at bibelens tekster er forfattet av mennesker og dermed åpen for tolkning.

For feministteologer er det et sentralt anliggende hvem som avgjør hva som er ”rett” tolkning av og hvorvidt en eventuell ”rett” tolkning kan anses som normerende dersom den viser seg å befeste kvinner eller andre gruppers underordning (Eriksson 1999:85). Eriksson viser til at kristne, feministiske teologer insisterer på å være en del av det kristne trosfelleskap samtidig som de aksiomatisk argumenterer for kvinner og menns likeverd og like rettigheter. Dette står som motsetning til ”post-bibelske”/”post-kristne” eller de som aksepter de begrensninger som Gud har pålagt kvinner, uten at de nødvendigvis anses som undertrykkende eller nedvurderende. I følge Eriksson befinner feministteologi seg i en situasjon hvor det må argumenteres for at Bibelen ikke alltid er en autoritet, selv om den er ”rett-tolket” (Kaul 1999:86-87). Feministteologer som fastholder denne posisjon har ifølge Eriksson to felles utgangspunkt; 1) antagelsen om at det som undertrykker og forminsker ikke kan være gud, og 2) antagelsen om at det er nettopp kvinners erfaringer (eventuelt feministisk erfaring) som kan avgjøre hva som er undertrykkende eller ikke, og dermed hva som er ”av Gud” eller ikke (1999:87). En slik argumentasjonslinje ligner frigjøringssteologiske resonnement, og Eriksson viser til at mange kristne, feministiske teologer kaller seg for feministiske frigjøringssteologer (1999:87).

Det kan her trekkes linjer til diskusjonen rundt samtidens feminisme, og tredjeverdensfeminisme ettersom feministteologien kan sies å enten selvvalgt eller ufrivillig anses som å ligge utenfor det jeg har diskutert som en eventuell hegemonisk feministisk utviklingslinje i henhold til tema og strategi (se 2.2.3). Eriksson viser til at dette ikke er et argument som tilsier at det finnes en ”kvinnelig” måte å tolke bibelen på, men at feministisk hermeneutikk insisterer på at eksegese kan blottlegge den kjønnsmaktstruktur som teksten inneholder (Eriksson 1999:95). Som vist til i gjennomgangen av islam og feminisme (se 2.4) finner man lignende forhold innenfor den ”muslimske verden”, herav delingen mellom de kvinner som kjemper for rettigheter og anerkjennelse innenfor en religiøs ramme (som Wadud og Barlas) eller aktører som har valgt å argumentere mot religiøs tradisjon og kultur eller

utenfor den religiøse sfæren. Herav henholdsvis noen aktører innenfor ”retningen” jeg har betegnet som muslimsk feminisme.

Eriksson viser til at Sallie McFague har argumentert for å holde sammen vår forståelse av Bibel, tradisjon og erfaring, siden både Bibel og tradisjon er uttrykk for erfaring: ”both are witness to experiences of the salvific power of God” (Kaul 1999:92). Dette innebærer en påstand om at man i Bibelen finner sjikt av menneskers erfaring av en kjærlighetsfull, frigjørende Gud. Disse erfaringene uttrykkes i sin tids og sin kulturs bilder og begreper. Det samme kan sies om den kristne tradisjonen, men med den forskjellen – og det er her problemene begynner ifølge McFague – at de tidligere erfaringene, dem vi gjenfinner i bibeltekstene, nå gis en normerende betydning (1999:92). Bibeltekstene gjøres til norm for all senere teologi. Dermed har kristen tro utviklet seg til en ”bokreligion”, til tross for at ”boken selv” gjennom all sin pluralitet, åpenbart ikke driver en slik linje, men heller fokuserer på Guds forvandlende kjærlighet. McFagues poeng er derfor at Bibelen bør være normerende for sin form og sin metode, enn for sitt innhold (1999:92). Dette er en argumentasjon som kan sies å sammenfalle med noe av den argumentasjonen Wadud og Barlas bruker i henhold til å mene at det eksisterer logiske brister mellom Guds natur og det å tillegge Gud handlinger og meninger som ikke kan sies å gjenspeile denne naturen (se 4).

Ulla Carin Holm (svensk teolog) viser til at Rosemary Ruether mener kristendommen tradisjonelt har omtalt Gud som patriarken i himmelen, men at Ruether har argumentert for at det innen bibelsk ramme finnes spor av andre tradisjoner som peker utover patriarkatet. Ruether mener feminister må sette spørsmål ved den kristne vanen av å omtale Gud som forelder. Mor-far-guden beskriver Gud som skaper, navnet peker mot dem som vår historiske eksistens er fra. Foreldre symboliserer våre røtter, følelsen av å høre hjemme i tilværelsen (Holm 1989:78). Denne omtalen antyder ifølge Ruether en slags permanent forelder – barn relasjon til Gud. Gud blir en slags nevrotisk forelder som ikke vil at vi skal vokse opp og bli selvstendige (1989:78). I følge Holm mener Ruether at patriarkalsk teologi anvender foreldrebildet for å forlenge åndelig infantilisme og gjøre selvstendighet og utøvende fri vilje til en synd. Et faderbilde som fostrer våre stereotype manns- og kvinneroller, og forsterker patriarkalsk makt i stedet for å befri oss fra det (1989:78). Patriarkalsk befrielsesteologi begjærer Eksodus guden, og man gjør dette gjennom å fornekte Gud som opphav og kilde til våre liv. Herav gjør man den grunnleggende feil å likestille skapelse med eksisterende sosiale system. Befrielsen blir befrielse fra og mot naturen til ånden. Identifiseringen av kropp/natur

med mor gjør dermed patriarkalsk teologi fiendtlig mot kvinner, ettersom kvinner oppfattes som symbol for det som drar menneskene bort fra friheten (1989:78).

Debatten om bruken av patriarkat begrepet innen religiøse kontekst er et vesentlig aspekt for Barlas, herav argumenterer hun for at begrepet anvendes uten noen enhetlig definisjon. Jeg vil i den senere analysen diskutere patriarkat begrepet i lys av kjønnteori (se 4.2), for deretter å se på Barlas argumenter for at Koranen ikke kan anses som patriarkalsk i tilknytning til Waduds diskusjon om Koranens beskrivelser av familieforhold, familieroller og autoritet (se 4.2.2). Dualismen natur-transendens, kropp-ånd, mannlighet-kvinnelighet er ifølge Ruether grunnleggende i mannlig teologi. Hun mener feminismen må totalt avvise en slik dualisme og begjære eksodus guden som befrier, men med røtter i vår eksistens. Gud er ikke skaper og opprettholder av et patriarkalsk-hierarkisk samfunn. Denne verdensordning er kommet som opprør mot Gud og i fremmedskap mot naturen (1989:79). Møtet med Gud er ifølge Ruether alltid et møte med vårt autentiske jeg, som har oppstått av vårt fremmede jeg. Det oppleves og gjennom relasjoner. Våre relasjon til egne kropp, til andre mennesker og til naturen blir hel i det møtet. Vi har ennå ikke riktig navn på Gud, men det kommet til å bli åpenbart når vi kommer oss bort fra gudsnavn som er skapt av patriarkalt fremmedskap (1989:79). Ruethers argument kan sies å sammenfalle med Irigarays argumenter om skapelsen av et ”nytt språk” (se 2.2.2), og islamsk feminismes argumenter mot å omtale Gud som kjønn eller som noe man kan beskrive i kontekst av menneskelig bevissthet. Jeg vil se nærmere på dette i analysedelen av oppgaven (se 4).

I følge Holms mener Ruether at den Jesus som framtrer i evangeliene sammenfaller med feminismen. Kritikk av religiøst og sosialt hierarki er helt parallelt til feministisk kritikk av disse fenomen. Han taler om Messias som tjener i stedet for konge for å anskueliggjøre nye relasjoner mellom Gud og mennesker (1989:81). Hun viser til at kvinner spiller en viktig rolle i denne evangeliske visjonen om en ny verdensorden. Enken, sjøgen og den samariske kvinnen er ikke representanter for det feminine men representerer det som ikke har noen ære i det rådende systemet av religiøs rettferdighet. Jesu evne til å tale som en befrier er ikke pga hans mannlighet, han har avsagt seg dette maktsystem og søker å virkeliggjøre en ny menneskelighet av tjenere og gjensidig styrket av hverandres evner (1989:82). I henhold til teologi mener Ruether det kan hevdes at Jesu mannlighet ikke har noen avgjørende betydning. Den som er frelser er selv blitt frelst – Johannes dømte Jesus. Kristus som frelser og Guds levende ord skal ikke stenges inne i den historiske Jesus. Som vintreet og grenene fortsetter

Jesu person i våre brødre og søstre (1989:82). Som jeg vil vise til i gjennomgangen av Wadud og Barlas tolkningsmetode (se 3.4), og i den senere analysen (se 4) er spørsmålet om betydningen av mannlighet knyttet til det hellige vesentlig for dere arbeid. Før jeg presenterer Wadud og Barlas metode og strategi, vil jeg redegjøre for islam og korantolkning historisk. Dette er bakgrunnskonteksten som muliggjør deres arbeid innenfor et islamsk rammeverk.

3.3 Islam og korantolkning

3.3.1 Koranen; historikk og tolkningsaspekt

I følge muslimsk tradisjon ble Koranen åpenbart for Muhammad ved engelen Gabriel, noe ble åpenbart for profeten i hans hjemby Mekka og noe i Medina. Åpenbaringen ble overlevert på det arabiske språk. Åpenbaringen var komplett før profetens død i 632, og ble videreført ved muntlig tradisjon og resitasjon. Koranen ble først nedfelt som bok rundt år 650 av hans etterfølgere, kalifene (Cook 2000:6). Noen kilder viser til at deler av teksten er blitt skrevet ned mens profeten enda levde. Biografier viser til at profeten omga seg med skrivere og at det eksisterer fragmenter fra den første tiden i Medina, nedfelt på kamelknokler, skinnbiter, palmeblader og potteskår (Vogt 2005:41). I følge muslimske lærde ble Koranen som skrift samlet i to etapper, under første kalif Abu Bakr³⁹ og under tredje kalif Uthman⁴⁰. Den uthmanske koranteksten besto kun av konsonanter og helt uten ordskille, på grunn av dette ufullkomne skriftbilde var det kun en støtte for hukommelsen for dem som allerede kjente teksten (2005:46-47).

I Koranens tidlige leveår eksisterte det forskjellige tradisjoner av resitasjon, og hvilken versjon du lærte avhenget av hvem du studerte under⁴¹. Ibn Mujahid (Koranekspert fra Bagdad) strukturerte på 900- tallet feltet noe ved å velge ut syv ledende tradisjoner. Mujahids syn på Koranens skript var åpen for utfordring, men hans utvalg fikk en form for kanonisk status (Cook 2000:73). Hver av de syv tradisjonene tilhørte anerkjente resitatorer; tre fra Kufa i nærheten av Bagdad, og de resterende var presentert av resitatorer fra Mekka, Medina, Basra og Damaskus. De syv tradisjonene kan igjen deles inn i sub-tradisjoner i henhold til variasjonen av overlevering fra resitatorenes elever. Det ble utviklet en doktrine

³⁹ år 632-634

⁴⁰ år 644-656

⁴¹ En forsker på 1000-tallet som reiste i den islamske verden fra Marokko til Sentral-Asia avdekket 55 forskjellige tradisjoner av resitasjon som var overlevert ham fra 365 lærere gjennom 1459 forskjellige retninger av overlevering (Cook 2000:73).

om at alle syv tradisjoner var blitt overlevert til profeten, selv om det eksisterte et shia-synspunkt om at disse tradisjonene bare kan tilskrives overlevererne (2000:73). Mystikerne tolket dette som syv ulike nivåer i tekstforståelse, fra ytre mening til esoterisk innsikt, mens andre lærde konsentrerte seg om varianter av vokalisering og betoning av stavelser (Vogt 2005:44). Med boktrykke kunsten, og overgangen fra håndskrevne Koraner kom den offisielle egyptiske utgaven av Koranen i 1923, utgaven som betegnes som ”Kong Fauds” utgave ble etter hvert normen (2005:44). Dagens forskermiljø deler seg hovedsakelig i to leirer i henhold til Koranens opprinnelse og nedfellelsesprosess. På den ene siden står de som ser tekstoverleveringen i lys av tidlig arabisk historieskriving og som mener at den derfor må ha en historisk kjerne, mens et mer radikalt syn viser til at teksten enten ble avsluttet under profetens levetid, eller nedskrevet så sent som på 700-tallet (2005:45).

Koranens 114 *surer* (kapitler) er delt inn i *ayat* (vers) og er ordnet etter et gammelt semittisk prinsipp slik at de lengste tekstene kommer først, med unntak av den korte åpningssuren (al – fatiha). Surene er ordnet i to hovedgrupper ut fra hvor de ble åpenbart, herav mekkanske eller medinesiske surer. Når hver sure ble åpenbart for profeten er ikke fastsatt og selv om åpenbaringsstedet nevnes, er det allikevel surens lengde som bestemmer hvor i teksten den er plassert (2005:48). Etter muslimsk skikk omtales surene i henhold til deres navn, ikke nummer. Etter navnet følger en innledningsformelen ”I Guds, den barmhjertige forbarmers navn”, unntaket er sure 9. Hvorfor sure 9 som er navngitt ”Bruddet” ikke innehar denne *basmla*-formelen er ukjent, og 29 surer har fått tilføyet noen gåtefulle bokstaver før selve teksten begynner. Disse gåtefulle bokstavene har gitt utgangspunkt for arabisk bokstav- og tallmystikk og kommentarer tradisjon (2005:49).

Overgangen fra muntlig overlevering av Koranens budskap fikk store konsekvenser ettersom den hellige boken nå måtte tolkes, og boken ble dermed utgangspunkt for å formulere trossannheter som bestemt moral, rettstenkning og politikk (2005:52). Dette skapte et miljø hvorav de lærde var uenig om ulike tolkninger, noe som igjen førte til de forskjellige lovskolene innenfor islamsk tradisjon. Med boktrykkerkunsten kom masseproduksjonen av Koranen, og ettersom flere muslimer ble skolerte og lesekyndig ble de lærdes autoritet i henhold til tolkningen av Koranen utfordret. I dag er man derfor i en situasjon hvorav det eksisterer uenighet om tolkning både hierarkisk og på tvers av forskjellige miljøer, i tillegg til lokale varianter så vel som skoleretninger og tradisjoner.

Diskusjonen om hvilke Koran vers som er tvetydige eller fundamentelle har historisk sett vært en kontinuerlig debatt. Abdolkarim Soroush (iransk filosof) mener distinksjonen er epistemologisk eller hermeneutisk. Det er i prosessen og i tolkningens kontekst at ikke-tvetydig og tvetydighet skilles, og det foranderlige og det uforanderlige oppstår (Soroush 2009:13). Soroush påpeker at det samme gjelder tolkning av koranen i forhold til metaforer og litterær mening. Han mener derfor at islam er en serie av tolkninger av islam. Dette betyr i følge ham allikevel ikke at alle tolkninger vil avvike fra hverandre. I noen tilfeller sammenfaller tolkninger, og man får da en tolkningstradisjon. Soroush mener at det ikke eksisterer noen riktige eller falske tolkninger, ettersom vitenskap på sosiologisk nivå er en kollektiv virksomhet som omhandler ”ideer” fra samfunnet av de troende. Historisk sett viser samfunnet og tradisjoner at noen tolkninger har vært mer motstandsdyktige mot kritikk og motargumenter, og er derfor utbredte og en form for ortodoksi (2009:15). For å være muslim må man i følge Soroush alltid referere til en av disse kildene samt troen på profeten Muhammed. Koranen, Sunna og Profeten er det essensielle og uforanderlige, alt annet vil alltid være et tolkningssubjekt (2009:15).

3.3.2 Islamsk lov, tradisjon og autoritet

Wadud og Barlas mener at ”tradisjonelle” islamske lover og regler, som i stor grad tilegger kvinnen en underlegen posisjon, er et produkt av lovtolkningstradisjonene framfor en del av åpenbaringen (Wadud 1999, 2006; Barlas 2002, 2008). En slik påstand ikke noe nytt innenfor islamsk tradisjon. Debatten rundt tolkning av Koranen har vært tilstede gjennom hele islams historie, men som jeg vil se nærmere på i analysen av islamsk feminisme har denne debatten i stor skala blitt brakt på bane i moderne tid innenfor eller på grunn av islamismens fremvekst på 1900-tallet (se 5.2.1). Jeg vil i dette underkapittelet ta for meg deler av islamsk lov, tradisjon og autoritet, som er relevant for analysen av Wadud og Barlas metode.

Hadith som er fortellinger om Muhammad og hans nærmeste, har tradisjonelt vært ansett som en kilde for rettsvitenskapen (*fiqh*). Koranen og hadith-litteraturen betegnes derfor som lovens røtter (*usul al-fiqh*) (Kværne 2002:130). Innen hadith-litteraturen finnes det noe man betegnes som hellig hadith (*hadith qudsi*) som gjengir utsagn fra Gud selv formidlet gjennom profeten (Kværne 2002:130). I følge Per Kværne (norsk religionshistoriker) og Kari Vogt (norsk religionshistoriker) m.fl. har disse tekstene fått en sentral plass innen sufi-teologien ettersom de har et mer filosofiske eller esoterisk innhold enn de andre hadith-tekstene. I følge islamsk

lærdomsstradisjon ble beretningene om profeten overlevert muntlig av troverdige vitner fra den første generasjonen muslimer og fram til 800-900-tallet da de ble nedskrevet. I samlings- og nedskrivingsprosessen ble det utført en avgrensning i henhold til omfang og vurdering av validitet (2002:130). Retningene Sunni- og Shia-islam har felles hadith tekster, men Shia-islam anvender egne hadith-samlinger (nedskrevet fra og med 900-tallet) ettersom de fremhever hadith tekster som lar seg tilbakeføre til Ali og de andre imamene. Dette kommer av Sunni- og Shia- islams forskjellige vektlegging av imamens rolle, og den historiske delingen i henhold til hvorvidt religiøs autoritet skulle tillegges folkevalgte eller profetens familie. Ordet sunna hadde i før-islamsk tid betydningen etablert skikk, sedvane og tradisjon, og viste til overlevert tro, kunnskaper og normer for atferd. Kværne og Vogt m.fl. viser til at ordet fikk ny betydning i islamsk kontekst og ble et sentralt begrep i rettstenkning og troslære. I Koranen tolkers ordet som en henvisning til både den før-islamske betydningen og i form av henvisning til Guds sunna. Guds sunna som betegnes som evig og uforanderlig anses som åpenbart gjennom profetens livsførsel som forbilde for de troende. Profetens sunna ble på 800-tallet definert som en av lovens røtter, og dermed en kilde til islamsk lov. (2002:237)

Sharia ble innenfor tradisjonell rettslære knyttet til begrepet om *fiqh* som betyr kunnskap forståelse eller innsikt. I juridisk sammenheng viser begrepet til kunnskap om loven, herav studiet av sharia eller ”islamsk rettslære” (Vogt 2005:80). Kari Vogt (religionshistoriker) skiller de to begrepene fra hverandre ved å betegne sharia som en evig norm (summen av alle Guds påbud og forbud), og *fiqh* som studiet av denne evige normen, et skille hun mener er like gammelt som den første rettslitteraturen fra siste halvdel av 700-tallet (2005:81). Vogt viser til at mens sharia blir ansett som en del av åpenbaringen, kan *fiqh* sees i lys av historiske, kulturelle og sosiale forhold. I nyere tid har denne debatten omhandlet forholdet mellom denne evige normen (sharia) og historiske bestemte tolkninger (*fiqh*), en distinksjon som på 1900-tallet fikk ny betydning gjennom islamske modernister (2005:81). Gjennom islamske modernisters arbeid startet debatten rundt hvorvidt rettstenkning og rettspraksis kan og eventuelt må justeres i tråd med endrede samfunnsforhold og ny kunnskap. Herav vil de mest konservative i følge Vogt hevde at islamsk rettslære er identisk med Guds evige og uforanderlige lov, slik den kommer til uttrykk i *fiqh*-litteraturens bokstavgroete tolkning av Koranen (2005:81).

Ideen om det foranderlige og det uforanderlige er i følge Abdolkarim Soroush (islamsk filosof) knyttet til diskursen innenfor tradisjonell *fiqh* (lovtolkning) om det essensielle og det ikke-essensielle. Innenfor de forskjellige lovtradisjoner knyttet til sunni- og shia- islam har det, i følge Soroush vært en enighet om at denne delingen av lovreguleringer eksisterer, men applikasjonen har vært et stort kontrovers både innad og på tvers av de to hovedretningene. Soroush mener at begrepene har blitt anvendt relativt løst ettersom det har vært en oppfatning om at begrepene i stor grad anvendes ut fra individuell interesse, og ikke basert på en universell og generell konsensus. Soroush viser til at Ayatollah Khomeini, før han ble leder for den iranske revolusjon mente at å fornekte livet etter døden ikke gjorde deg til frafallen fra islam. Khomeinis mening derfor at det var tilstrekkelig at man trodde på gud og Muhammed som profet, for å kunne anse seg selv som muslim og troende. Han anså dermed ikke troen på livet etter døden som essensielt (Soroush 2009:10). Dette er et eksempel på diskursen om det essensielle og ikke-essensielle i tankegangens domene. Soroush påpeker at det er viktig å skille denne diskursen fra diskursen om begrepene i praksis. Et eksempel han viser til er Khomeinis uttalelse om at man kan være en perfekt muslim, selv om man ikke følger budet om bønn fem ganger daglig. Soroush viser til at Khomeini mente påbudet er knyttet opp mot profetens tid og hans tilhørere. Det er dermed et påbud som er avhengig av kontekst, og ikke et allmenngyldig og universelt påbud (2009:11).

Sosialantropolog Ziba Mir-Hosseini viser til at modernismens framvekst på 1900-tallet og ideen om likhet som iboende konsept for rettferd, samt framveksten av moderne, muslimske nasjoner gjorde at datidens forfatters intellektuelle og legitime autoritet ble avtagende. Den ulike konstruksjonen av rettigheter knyttet til kjønn formulert i lovttekster levde imidlertid videre. De ble reproduert i modifisert form ved at *fiqh* (lovtolkning) som omhandlet familie og kjønnsrelasjoner, ble selektivt reformert, kodifisert og overført til enhetlige rettssystemer. Regulering av ekteskap og kjønnsrelasjoner som tidligere ble utformet som fortolkning, ble nå utformet som vedtekter. Familielov ble definert av den lovgivende forsamling tilknyttet gjeldende nasjonalstat, framfor tilknyttet private skoler i regi av ulike lovskoler. Ettersom *fiqh* og dets praktisering ble innskrenket til en egen sfære, mener Mir-Hosseini at de mistet kontakten med sosiale og politiske realiteters endring. De ble dermed ute av stand til å møte modernitetens epistemologiske utfordringer (Mir-Hosseini 2009:77-78). I andre del av det 1900-århundre med fremveksten av politisk islam og slagord som ”tilbake til Sharia”, har islamistene brakt klassiske *fiqh* tekster tilbake på arenaen. Dette har utilsiktet synliggjort

teksternes patriarkalske etos og utsatt dem for kritisk forskning og offentlig debatt. Islamistiske aktører har ifølge Mir-Hosseini forsvart *fiqh* lovene som Guds vilje og som autentisk islams levesett. Deres forsøk på å oversette dem inn i den politiske sfære har ført til en økende kritisisme og aktivisme. Debatten har sett fremveksten av en ny kjønnsdiskurs som argumenterer for like rettigheter for kvinner på alle fronter i den ”muslimske verden”.

3.4 Islamsk feminisme og korantolkning

Wadud og Barlas baserer sitt arbeid på Korantolkning. Som jeg viste til i gjennomgangen av Koranens historikk har den islamske tradisjon i stor grad basert seg på eksterne tekster og tolkninger i tillegg til Koranen. Wadud og Barlas argumenterer for at det er sammenblandingen av de ulike tekster og tradisjoner som har ført til at islamsk tradisjon i store deler av ”den muslimske verden” inneholder kvinnefiendtlige elementene. De mener dette ikke er en del av Koranens budskap (Wadud 1999, 2006; Barlas 2008, 2002). Jeg vil i dette underkapittelet presentere Wadud og Barlas hovedargumenter for denne påstanden, for deretter å analysere deres hermeneutiske metode og deres diskusjon om tekst, tekstualitet og intertekstualitet.

3.4.1 Tekst og tekstualitet

Barlas anvender i hovedsak Abdullah Yusuf Alis oversettelse av Koranen, en hun betegner som universelt foretrukket blant muslimer. I noen tilfeller bruker hun Muhammad Asad, A.J. Arberry og M. M Pickthalls oversettelser som korrigerer. Hun tilføyer i noen tilfeller en endring hvor hun bruker ordet *Rabb* (som Koranen bruker) for Gud istedenfor den engelske oversettelsen han/hans. Dette gjør hun for å beholde en kjønnsnøytral referanse til Gud (Barlas 2002:23). I henhold til språkets begrensning setter hun spørsmål ved noen ord eller fraser. Eksempelvis anser hun pronomenet *han* som en dårlig lingvistisk konvensjon og ikke et epistemologisk krav om Guds væren (2002:22), herav hennes nevnte foretrukne bruk av ordet *Rabb* for å omtale Gud. Hvilken term man anvender for å beskrive det hellige er tett knyttet til oppfattelsen av kjønn og hierarki (se 4.3).

Wadud mener man i moderne tid må ta til etterretning hvordan Koranen ble tillagt restriksjoner av det partikulære ved tiden da den ble åpenbart og nedskrevet. I motsetning til de som hevder at Koranen har en spesiell tilknytning til det arabiske språk (som hellig språk) argumenterer Wadud for at det arabiske språk kun er anvendt for å gjøre åpenbaringen forståelig (Wadud 1999:xii). Det at Koranen er nedfelt gjennom det arabiske språk har i følge

Wadud ført til lingvistisk problematikk i forhold til kjønn, og hun setter spørsmål ved hvordan fenomener som overskrider kjønn kan uttrykkes i et kjønnnet språk. I likhet med Irigaray (se 2.4) viser Wadud til at ukjønnete sfærer av realiteten kompliseres gjennom språkets begrensning (1999:xii). Hun argumenterer derfor for at ”enhver term må undersøkes på basis av det anvendte språks opptreden, syntaktisk struktur og tekstuell kontekst for å kunne bestemme meningsrammen. Noe som krever en dualistisk prosess av å holde ord i sin kontekst og samtidig referere til en større tekstuell utvikling av termen” (1999:xiii:min oversettelse). Fra Waduds perspektiv er enhver bruk av den arabiske maskuline flertallsformen ment å skulle inkludere både menn og kvinner, som likeverdige. Unntagen der den gir en spesifikk indikasjon for sin eksklusive applikasjon til menn (1999:4). Hun baserer dette argumentet på at flertallsformen i arabisk anvendes for å betegne tre eller flere rasjonelle vesen. Setningen *Al-tullab fi al-ghurfah* (maskulin flertallsform) betyr; a) tre eller flere studenter i rommet, herav minst en mann, eller b) tre eller flere utelukkende mannlige studenter i rommet, og setningen *Al-talibat fi al-ghurfah* (feminin flertallsform) betyr tre eller flere kvinnelige studenter i rommet (1999:4). Bruken av maskulin flertallsform har dermed alltid potensielt to mulige betydninger. Ettersom det ikke eksisterer noen koranvers som med sikkerhet kan sies å henvise utelukkende til menn, mener Wadud den eneste måten å stadfeste hvorvidt bruken av den maskuline flertallsformen er ment og utelukkende henvise til menn er gjennom spesifikk indikasjon i teksten. Setningen *Al-tullab wa al-talibat fi al-ghurfah* derimot indikerer at bruken av den maskuline flertallsformen refererer utelukkende til menn ettersom inkluderingen av den feminine flertallsformen viser til kvinnelige studenters tilstedeværelse (1999:5). Wadud anvender dette prinsippet for å vise til at en del vers som tradisjonelt tolkes til å omhandle menns rettigheter, er ment å gjelde for både kvinner og menn.

For Barlas er tekst enhver diskurs fastsatt ved tekst. Tekstualitet er hvordan tekst leses, intertekstualitet er det interne forholdet av tekst til andre tekster, og ekstratekstualitet er konteksten av lesning (Barlas 2002:31). Koranen er for henne både kilden til sannhet og måten å realisere sannheten i praksis. Hun viser til at for muslimer anvendes Koranen som ”metoden av oppstigning til Gud” (2002:32). I tillegg til å være en tekst for hengivenhet og personlig pietistisk anvendelse, har den hatt en praktisk og politisk anvendelighet. I følge Barlas er Koranens lære opptatt av sosioøkonomisk rettferdighet og essensen i egalitetsprinsippet. Koranen er åpenbaringsens tekst i sin originale form, men muslimsk teologi skiller mellom ”hellig tale” og dens verdslige realisering (2002:33). En årsak til at en primær tekst som Koranen ikke kan forventes å levere en ensrettet autoritær bruk er

vanskeligheten av å lese den som endelig (2002:35). Dette problematiseres i form av at Koranen består av noen vers som er klare og noen som er allegoriske (uklare). I tillegg inneholder Koranens vers gråsoner av flerfoldighet og subjektivitet, i henhold til mening i den originale arabiske teksten. Barlas viser her til at det arabiske språk innehar naturlige og kunstige homografer (ord og fraser med flere meninger), og en uoverensstemmende etymologi av ord hvor ordets rot kan ha motstridende mening (2002:36).

Koranen har ifølge Barlas iboende metodiske kriterier for lesning som vektlegger prinsippene om tekstuell holisme, å lese den for dens beste mening, og anvendelsen av analytisk resonnement i fortolkningsprosessen. Med tekstuell holisme viser Barlas til at Koranen må leses som en helhetlig tekst, og at dens budskap ikke kan trekkes ut fra enkelte vers. Hun viser her til Koranvers 3:7 som ”roser de som ytrer”: ”We believe In the Book; the whole of it Is from our Lord” (2002:16). Prinsippet om en lesning basert på tekstuell enhet hentes av Barlas fra Koranens advarsel i vers 15:91-93, mot inndeling av Koranen i fragmenter; ”Those who break the Qur’an into parts. Them, by thy Lord, We shall question, every one, Of what they used to do” (2002:15), og historisk på grunnlag av dens fordømmelse av israelittenes brudd på pakt med Gud i form av Koranens vers 6:91: ”God condemns those who make ’it into (Separate) sheets for show, While ye conceal much (Of its contents)” (2002:16). Barlas mener Koranens iboende sammenheng og samsvar forebygger at man kan trekke hvilken som helst mening fra den. Selv om den påviser sin egen polysemi, bekrefter den at noen meninger, herav noen lesninger er bedre enn andre (2002:16). Koranen kritiserer lesning som er dekontekstualiserende og selektive ettersom den vektlegger en holistisk lesning. Den skiller mellom lesninger på bakgrunn av de klare og de uklare vers, den stadfester at Gud ikke godtar ugjerninger og undertrykkelse, og den stadfester at Koranen ble åpenbart på arabisk ettersom profeten var arabisk, men den foreslår ikke at arabisk har en unik og iboende verdi som et åpenbaringsspråk eller at dette er det eneste språket man kan forstå åpenbaringen igjennom. Årsaken til at Koranen ble åpenbart på arabisk er i følge Barlas at Gud ønsket at araberne som ikke tidligere hadde fått tilsendt et sendebud skulle motta budskapet, og språkets hensikt var at åpenbaringen skulle være lett å forstå og memorere (2002:16-17). Wadud og Barlas viser til at det har vært vanlig å anvende eksterne tekster for å løse Koranens tekstuelle ”problemer”. Jeg vil derfor i neste avsnitt avklare deres argumenter for hvorfor de utelater bruken av tekster som sunna og hadith i deres tilnærming.

3.4.2 intertekstualitet

Barlas mener intertekstualitet er et resultat av lesning, men også en funksjon av den ekstratekstuelle konteksten hvor lesning foregår. Hun bruker begrepet intertekstualitet for og referere til "the transposition of sign systems from one text to another and the ensuing relationship between them" (Barlas 2002:63). For å forstå hvordan muslimer produserer religiøs mening og spesielt Koranens eksegesi mener Barlas det er vesentlig å vite noe om de primære religiøse tekster, hvordan de har blitt lest og deres forhold til hverandre og til sosial, juridisk og statlig praksis slik de utviklet seg de første århundre i islam. Hun viser til dette tidsrommet som tiden før døren til *Itihad* (fortolkning) eller kritisk hermeneutikk ble ansett som lukket på 1000 tallet. Det argumenteres for at islamismen har "åpnet" denne døren igjen, noe som har muliggjort Wadud og Barlas arbeid (se 5.2.1).

Nødvendigheten for eksegesi oppstod på grunn av Koranens polysemi og mangelen på forklaring av noen vers, og behovet for styring av det økende multikulturelle samfunnet som resultat av islams ekspansjon utover det arabiske landskap etter profetens død. Barlas mener metoder av eksegesi i dette tidsrommet reflekterte den religiøse tilhørigheten, lærde og juristers interesser, og politiske målsetninger og ambisjoner hos den tidlige muslimske stat (spesielt Umayyade- og Abbaside-dynastiet). *Tafsir* betyr generell belysning av et vers i lys av å undersøke dens eksoteriske mening og anvendelse⁴² og inndeles av muslimer i *Tafsir ma'thur* (fortolkning i samsvar med Hadith og Sunna) og *Tafsir sir bi al-ra'y* (fortolkning i lys av kritisk resonnement). Uansett form mener Barlas at *Tafsir* er en abstrakt, teoretisk, intellektuell og en essensiell litterær aktivitet som er basert på og muliggjør polyvalent (flerverdig) lesning av Koranen (2002:38). Med tiden ble Koranens status utvidet til å omhandle *Tafsir*, Hadith, Profetens Sunna og muslimsk praksis som ble absorbert inn i narrativer om Profetens Sunna. Resultatet av dette førte til problemer i islams andre århundre. Hadith teksten som ble ansett som like autoritær som Koranen stod i motsetning til noen av dens forskrifter. En av tidsrommets arabiske jurister og grunnlegger av en av de fire lovskoler i Sunni-islam, Al-Shafi løste denne spenningen med å dømme i favør av Hadith teksten, og dermed og *Tafsir*. Dette ble gjort ved å gjøre *Iljma* (konsensus) til kilde for Sharia og fortolkningsstradisjon på grunnlag av at det manifesterte Guds vilje. Dermed ble narrativer av Profetens liv og praksis, rekonstruert flere århundre etter hans død ansett som å tilveiebringe begrepsmessig tilgang til Koranens lære og privilegert over Koranen. Ved å kanonisere *Iljma* i

⁴² som motsetning til begrepet om *Ta'wil*, en allegorisk-symbolisk forklaring foretrukket blant *Sufier* som tilsier at Koranen har minst to nivåer av mening: en åpenbar og en indre.

tilknytning til den klassiske/middelalder perioden, kanoniserte al-Shafis styre også *Tafsir* (religiøs kunnskap) innenfor denne tidsrammen. Refortolkning ble ansett som nyskaping (*bid'a*) og frarådet. Doktrinen om konsensus legitimerte i tillegg tendensen innenfor religiøs diskurs i å heve noen tekster (*Tafsir* og *Hadith*) over andre (Koranen), så vel som konsensus (*Iljma*) over åpenbaring og kritisk tankegang (*Itjihad*) (2002:40-41).

Barlas viser til at kjernen i tekstualitet i Islam er utfordringen om hvordan man skal definere og avgrense forholdet mellom det universelle (Gud og åpenbaringen) og det partikulære (det spesifikke aspektet av våre liv, vår historiserte og begrensede forståelse av hellig diskurs). Hun mener at alle muslimer godtar Koranens universalisme i form av den iboende hellige tale som er relevant i all tid og rom, men at man definerer og forsvaret det på forskjellig måte (2002:50). Barlas mener konservative (og klassisk *Tafsir*) fokuserer på tekstuell/logisk tid (sekvenser av ord og mening) i Koranen istedenfor å lese Koranens totalitet som åpenbart over tid. Hun mener denne metoden ikke vektlegger konteksten hvorav Koranen ble åpenbart og dermed feiler i å skille mellom det generelle og det spesifikke. Istedenfor og konseptualisere Koranens universalisme i termen av dens mulighet av nytolkning, kanoniserer konservative lesninger (utført for over tusen år siden) på grunnlag av en antatt hellig/universell historie og historisk presedens (representert ved klassisk *Tafsir*, *Hadith* og *Iljma*) (2002:52).

3.4.3 Hermeneutisk tilnærming

Wadud viser i tråd med hermeneutisk teori (se 1.4.1) til at enhver tekst reflekterer delvis tekstens intensjon og "før-teksten" til den som leser teksten. Ingen metode av koransk eksegesi (lesning) er fullstendig objektiv i følge Wadud (Wadud 1999:1). Hun mener alle lesninger gjør noen subjektive valg, og noe i tolkningen reflekterer disse subjektive valgene framfor tekstens intensjon. Wadud inndeler tradisjonen om tolkning av kvinnen i Koranen i tre kategorier; tradisjonell, reaktiv og holistisk (1999:1). Wadud anvender i likhet med Barlas en holistisk tolkning av Koranen. Hun mener at tradisjonell *tafsir* fremsetter en tolkning av hele Koranen fra moderne eller klassisk periode med et spesifikt formål (juridisk, esoterisk, grammatisk, retorisk eller historisk). Selv om formålene leder til forskjelligheter av lesning, har de til felles en atomistisk metodologi. Koranens vers tolkes fra begynnelse til slutt uten at det gjøres forsøk på å gjenkjenne tema eller diskuterer Koranens forhold til seg selv tematisk (1999:1-2). Den reaktive tradisjonen er ifølge Wadud lokalisert i moderne lærdes reaksjon til kvinners hindringer som har blitt tillagt Koranen, både som individ og som medlemmer av

samfunnet (1999:2). Wadud mener denne gruppen bruker kvinners dårlige status i muslimske samfunn som argument for å forkaste deler eller hele Koranens budskap eller islamsk tradisjon. Wadud mener denne gruppens formål og metode (ofte feministiske ideologer og rasjonalister) i likhet med tradisjonell *tafsir* mislykkes i å differensiere mellom teksten og dens tolkning. Barlas mener senere forskning har vist at konservativ lesning av Koranen er en funksjon av de metoder som har blitt brukt, eller ikke har blitt brukt. Kritiske forskere har påstått at Koranen ikke er blitt lest som en ”kompleks hermeneutisk totalitet” eller som en ”historisk lokalisert” tekst (Barlas 2002:8). Store deler av muslimsk eksegesi baserer seg på å studere en eller flere vers isolert fra de foregående og de etterkommende, noe som har resultert i at Koranen ikke blir lest som å inneholde både tematisk og strukturell *nazm* (sammenheng) (2002:8). Denne metoden har i følge Barlas feilet i å skape en fruktbar syntese av prinsipper ettersom den ikke lokaliserer sammenhengen mellom forskjellige tema i Koranen.

Ifølge Wadud er en hermeneutisk modell opptatt av tre aspekter ved teksten; 1) konteksten hvor teksten ble skrevet, 2) tekstens grammatiske komposisjon, 3) hele tekstens verdenssyn (*Weltanschauung*) (Wadud 1999:3). Wadud anser ikke Koranens vers som spesifikke i henhold til dens partikulære åpenbaringskontekst. Koranens budskap ikke er begrenset i tid og rom. Hun argumenterer for at en lesning må forstå de implikasjoner som er tilknyttet Koranens uttrykk. En forståelse av åpenbaringskontekst i tid og rom for å kunne bestemme dens riktige mening. Hun mener en lesning må forstå Koranens ”ånd”. Dette er mulig gjennom en begripelig og organisert hermeneutisk modell (1999:4). For at Koranen skal oppnå sitt formål som en katalysator som skal påvirke atferd i samfunnet, mener Wadud at enhver sosial kontekst må forstå tekstens fundamentelle og uforanderlige prinsipper for deretter å implementere disse i sin egen unike refleksjon. Det er ikke teksten eller dens prinsipper som endres, men kapasiteten og partikulariteten av forståelsen og refleksjonen av tekstens prinsipper i et samfunn eller en gruppe individer (1999:5). Wadud understreker med dette at Koranens vers må tolkes i henhold til den kontekst de ble åpenbart, men at dette ikke innebærer en ren kontekstuell fortolkning. Hun mener en tolkning må avdekke versenes universelle mening, en mening som kan overføres i tid og rom⁴³. Koranens forhold til

⁴³ Dette er ikke det samme som historisk og kontekstuell fortolkning. En ren historisk og kontekstuell fortolkning av Koranen fremmer at dens vers er tilknyttet en spesifikk kontekst, og dermed ikke nødvendigvis er allmenngyldig og universell. Et argument som har blitt fremmet av aktører innenfor det jeg har betegnet som muslimsk feminisme. Wadud og Barlas metode omhandler en historisk fortolkning som tilsier at Koranen

korrekthet av fortolkning har opphav i sin forventning om at mennesker vil handle i forhold til sin lesning, og derfor mener Barlas hermeneutikk og eksegesi er knyttet sammen.

Hermeneutiske valg er dermed i følge henne alltid moralske og etiske (Barlas 2002:207).

Det at man har feilet i å ta i betraktning en kontekstuell legitim lesning av Koranen anser Barlas som både et hermeneutisk og et teologisk aspekt (2002:12-13). Hun mener det har vært vanlig å lese Koranen historisk uten å innlemme Guds *egen-avsløring* som hermeneutisk utgangspunkt, og at man dermed ikke har knyttet Gud til Guds tale. Barlas viser til at det organiserende prinsipp for islam er doktrinen av Guds enhetlighet (*Tawhid*) (se 5.3), noe som stipulerer at det eksisterer et perfekt samsvar mellom hellig ontologi (Gud) og hellig diskurs (Guds tale). Muslimer bør ifølge Barlas søke de hermeneutiske nøkler for tolkning av Koranen i natur av hellig ontologi (hellig *egen-avsløring*). Vår kunnskap av det ene er avhengig av vår forståelse av det andre (2002:13). Dette er hvor Barlas selv lokaliserer sin hermeneutiske tilnærming til Koranen.

Hermeneutikk og eksistensielle spørsmål er i følge Barlas uunnngåelig knyttet. Konseptet seksuell/tekstuell undertrykkelse foreslår at det er et forhold mellom fortolkning av tekst og hvordan vi tenker om og behandler kvinner. Jeg vil i det kommende avsnitt utdype Barlas og Waduds hermeneutiske tilnærming til Koranen. Barlas argumenterer for at dersom det ikke var noe forhold mellom å lese hellige tekster og frigjørelse ville det ikke være noe poeng for Gud å kommunisere med mennesker med utgangspunkt i reform (2002:3). Dersom man ønsker å forsikre muslimske kvinners rettigheter må man utfordre lesning av Koranen, og i tillegg etablere frigjørende lesning som legitim. Selv om slik lesning ikke skulle lykkes i å påføre radikale forandringer i muslimske samfunn, påstår Barlas at man med sikkerhet kan si at ingen meningsfull forandring kan skje dersom man ikke henter sitt grunnlag fra Koranen. Hun mener dette er noe sekulære muslimer over hele verden har måttet lære gjennom erfaring (2002:3). Barlas mener at å avvise Koranen undergraver behovet for nyskapende lære om teksten. Hun anser det derfor som en lite fruktbar metode dersom målsetningen er å hjelpe kvinner (Barlas 2008:27).

3.4.4 Koranen som frigjørende

Barlas argumenter for at islam er frigjørende. Hun viser til at en rett forståelse av islam som monoteistisk tjener kvinners frigjørelse fra mannsdominert tyranni. I tillegg tjener Koranen

inneholder grunnprinsipper som tolkes og gis mening ut fra sin historiske kontekst, men som er allmenngyldige og universelle.

gjennom Guds rett en frakobling av fars dominans og mannlig suverenitet, roten til kvinneundertrykkelse (Barlas 2002:205). Barlas viser til at Koranen beskriver sin egen ”auto-hermeneutikk”, retningslinjer for hvordan den skal leses, og hun argumentere mot å holde den ansvarlig for forskjellige fortolkninger. Hun mener Koranen forutser muligheten for at den kan feiltolkes, og mener den fordømmer de som for egen nytte skjuler eller forvrenger Guds åpenbaring. Barlas mener at å lese Koranen uten hensyn til prinsippet om tekstuell enhet og holisme resulterer i og både skjule og forvrengte Guds budskap. Hun viser til at Koranen lager et skille mellom seg selv og sin eksegese. Mellom religion og vår kunnskap om religion. Koranen ber leserne om å lese den i sin bestes mening, og anerkjenner at ikke alle fortolkninger vil være hensiktsmessige (2002:206). Samtidig som Koranen forutser muligheten for feillesning viser Barlas til at den prøver å forhindre denne muligheten ved å fremme noen tekstuelle/moralske strategier, og derfor mener hun byrden av korrekt lesning ligger hos leseren. Herav at mening er tilknyttet Koranen, men at ansvaret for å gjengi den korrekt ligger hos leserne. Jeg vil i analysedelen av oppgaven (se 5) spesifikt gå inn på hvilke konsepter og termer som Barlas mener er blitt feiltolket.

Barlas påstand er at ettersom alle tekster er polysemiske er de åpne for forskjellig lesning, og det er derfor ikke tilstrekkelig å se på teksten i seg selv for å forklare hvorfor det eksisterer forskjellige lesninger eller hvorfor noen lesninger foretrekkes framfor andre. Dette er spesielt aktuelt for en tekst som Koranen ettersom den ifølge henne har vært revet fra sin historiske, lingvistiske, litterære, og psykologiske kontekst og i samsvar med forskjellige aktørers behov (2002:5). Det er behov for å undersøke hvem som har lest Koranen historisk og hvordan den har blitt lest. Hvordan de har valgt å definere mening i henhold til epistemologi og metodologi; hermeneutisk kunnskap og ekstratekstuell kontekst. Barlas mener det er vesentlig å undersøke muslimsk fortolkning av samfunn og staters rolle (sfæren av kjønnspolitikk) i å forme religiøs kunnskap og autoritet i form av at de muliggjør patriarkalske lesninger av Koranen (2002:5). Islamsk tradisjon i likhet med kristen tradisjon har historisk sett vært dominert av menn med hensyn til autoritet og legitimitet. Det er derfor et felles argument fra begge tradisjoner at de har vært preget av et mannlig perspektiv. I lys av hermeneutisk teori argumenteres de da for at kvinneperspektivet har vært fraværende historisk sett, og at dette er et perspektiv som nødvendigvis vil føre til en annerledes tolkning ettersom det da er en representant fra objektgruppen som subjektivt reflekterer fra sin posisjon som et subjekt innenfor gruppen (kvinner). Barlas hevder at selv om mange muslimske kvinner direkte erfarer konsekvensene av undertrykkende lesninger av religiøse tekster er det få som setter

spørsmål ved deres legitimitet, herav har enda færre utforsket de frigjørende aspektene ved Koranens lære. Hun mener flertallige lærde har pekt på at ulikhet og diskriminering ikke har sitt opphav i Koranens lære, men stammer fra sekundære religiøse tekster, herav *Tafsir* (Koranens eksegese) og *Hadith* (2002:3). Barlas anser en refortolkning av skriften som spesielt viktig ettersom Koranens lære gir muslimer både kvinnelige og mannlige rollemodeller. Ettersom det ikke kan være praksis uten teori blir det for Barlas vesentlig å stille seg kritisk til de metoder muslimer bruker for å produsere religiøs mening. En frigjørende lesning av Koranen er i følge henne avgjørende for å stadfeste likestilling for muslimske kvinner (2002:4).

Jeg vil i den kommende analysedelen av oppgaven ta for meg noen av hovedbegrepene som Wadud og Barlas nytolker i lys av nevnt metode og tilnærming. Som nevnt baserer de seg på en hermeneutisk og holistisk tilnærming til Koranens vers, og det er i lys av dette de argumenterer for at Koranen inneholder en overhengende ”ånd”, moral og etikk som motstrider patriarkalsk og kvinneundertrykkende lesning. I likhet med feministteologi presentert i denne oppgaven argumenterer Wadud og Barlas for hensynet til Guds natur i verdispørsmål, og logikken mellom Guds natur og Guds handling. I sammenligningsperspektiv med feministteologi kan det argumenteres for at islamsk feminismes tekstkritikk kan sammenfalle med feministteologiske argument på tross av tekstenes ulike status. Som jeg har vist til mener Wadud og Barlas at det eksisterer lingvistiske feiltolkninger, og at Koranens oppbygning har ført til at dens tematiske sammenheng tradisjonelt har blitt feilrepresentert. I tillegg henviser de til åpenbarings kontekst, og historisk betingete formål. Eksempelvis vises det til at det eksisterer en innholdsforskjell mellom versene åpenbart i Mekka og Medina. Forskjellen forklares ut fra historiske og samfunnsmessige forhold som reflekterer på relevans av tema og verdier. Ut fra en slik argumentasjon vil jeg påstå at Koranen får et tilsvarende tolkningsrom som Bibelen ettersom det baserer seg på at tekstene ikke er av Gud, men formidlet gjennom mennesker. Denne formidlingen muliggjør feiltolkning, og det er på grunnlag av feiltolkning og subjektiv oppfattelse både feministteologi og islamsk feminisme argumenterer for kvinners likeverd innenfor rammen av deres religiøse tilhørighet.

4. Islamsk feminisme; begrepsapparat, kjønn, individ og Gud

4.1 Begreper, historie og kontekst

Et ords betydning, bruken av ord som begrep og forståelsen av begreps anvendelse er en prosess som er vesentlig for forståelsen mellom mennesker. Denne prosessen problematiseres gjennom en rekke forhold. For forståelsen er det vesentlig at selvet ordets betydning i første instans er likt hos begge parter, deretter er det viktig at bruken av ordet i et begrep er definert på samme måte hos begge, og til sist er det avgjørende om begrepets innhold forstås noenlunde likt hos begge aktører. Hermeneutikk er basert på noe lignende forståelse i form av at teorien argumenterer for viktigheten av subjektets posisjon før, i og etter møte med en ytring. Kontekst er en videre problematisering av forståelsesprosessen. Forskning viser til at ord har forskjellig tilknyttet mening basert på kontekst og individers erfaring. Eskimoene har for eksempel flere ord som beskriver ulike typer for snø, enn det land lengre sør på jordkloden har. For feminisme og kjønnsteori har forståelsen av kjønn og bruken av kjønn som begrep derfor vært en hovedproblemstilling, og feminismens historie viser at debatten rundt forståelsen og bruken av begrepene ikke er avsluttet. ”De nye kvinnebevegelsene” har belyst dette ved å kritisere vestlig feminismes universelle bruk av begreper som kjønn og likestilling. Wadud og Barlas kan plasseres direkte inn i denne konteksten ettersom deres nytolkning av Koranen aktualiserer forståelsen av begreper knyttet til kjønn. I dette kapitlet vil jeg analysere deres forståelse og problematisering av begrepene patriarkat, *khilafa* (forvalter) og *Tawhid* (suverenitet) knyttet til *qiwamah* (verge). Deres forståelse av disse begrepene plasserer dem inn i neste kapitels analyse (se 5.1) av deres arbeid som *empowerment* innad i ”den muslimske verden”. Deres kritiske vurdering av begrepene knyttet opp mot det de anser som ”vestlig forståelse” plasserer dem inn i oppgavens hoveddramme, diskursen ”islam” vs. ”Vesten”, og min underanalyse om deres arbeid som *empowerment* utad (se 5.2)

4.2 Patriarkat; definisjon og betydning

Asma Barlas argumenterer for at patriarkat begrepet ikke er meningsfullt for Koranens budskap (Barlas 2002). Monoteistiske religioner som kristendommen, jødedommen og islam blir i stor grad anklaget for å være grunnleggende patriarkalske. Dette er et resultat av at man i stor grad argumenterer for at tanken om det hellige i de nevnte religioner er knyttet til mannlighet. I kristendommen og islam er mannlighet representert gjennom profetene Jesus og Muhammad ettersom det trekkes en direkte kjønnlig tilknytning til deres religiøse status. Hvordan man omtaler det hellige spiller inn på de assosiasjoner man legger i forståelsen av

kjønn. Innen kristen tradisjon har det i stor grad vært utbredt å betegne Gud som ”Far”, ”Konge” eller ”Herre”, og Jesus som ”Herre” og ”Guds sønn”. I islam har det tradisjonelt vært utbredt å hevde at Gud har et spesielt forhold til mannen i form av mannens rolle som leder og overhode for familien, den viktigste sosiale konstruksjonen innen muslimsk tradisjon. Jeg vil i dette avsnittet bruke kritisk forskning til å problematisere patriarkat begrepets historie i tilknytning til Barlas problematisering av begrepets anvendelse. Hun mener mangelen på en definisjon av patriarkat har skapt en hindring for frigjørende lesning av Koranen. Jeg har valgt å bruke Øystein Gullevåg Holters (norsk sosiolog og kjønnsforsker) forskning ettersom den i likhet med Barlas argument stiller spørsmål ved det tradisjonelle synet, definisjonen og anvendelsen av begrepet patriarkat. Begge prøver med dette å vise til muligheten for et alternativt perspektiv. Jeg vil drøfte deres problematisering i lys av mer tradisjonell forståelse og anvendelse av patriarkatbegrepet. Deretter vil jeg se på Barlas argumentasjon om at Koranen ikke er en patriarkalsk tekst. Wadud problematiserer ikke patriarkat begrepet, men Barlas viser til at Wadud indirekte baserer sitt arbeid på denne problematikken (Barlas 2002). Avslutningsvis vil jeg illustrere dette ved å presentere argumenter fra Wadud i tilknytning til Koranens beskrivelse av familiestruktur.

4.2.1 Patriarkat som begrep

Ordet patriarkat henviser til en type familiestruktur hvor familiens overhode eller leder betegnes som patriark. I Bibelen anvendes ordet for å beskrive stamfedrene (Abraham, Isak og Jakob), og i den tidlige kristne kirke ble det anvendt som hederstittel for gresk-katolske biskoper⁴⁴. Begrepet har historisk blitt tillagt forskjellige meninger og assosiasjoner. Patriarkat begrepets tradisjonelle anvendelse henviser til en innbilt mannsautoritet framfor en kvinnelig. Hva som imidlertid menes med den gitte autoritet varierer. I sosialantropologien viser de beslektede begrepene patrilineær og matrilineær i hovedsak kun til hvorvidt slektslinjen regnes gjennom farslinjen eller morslinjen i en gruppe- og familiekonstellasjon. Vestlig feministisk historie viser i stor grad til at patriarkat begrepet i samtiden tillegges en negativ assosiasjon. Menns autoritet og makt gitt gjennom en patriarkalsk struktur antas å være en makt over kvinner eller at menn har privilegier som ikke kvinner har. Dette er årsaken til at en del sekulære vestlige feminister anser monoteistiske religioner som kvinneundertrykkende. Ettersom de anser disse religionene som patriarkalske mener de at kvinner ikke kan bli kvitt en underordnet status innenfor et religiøst rammeverk. Dette er en oppfatning feministteologer har motarbeidet. Feministteolog Rosemary Ruether mener at selv

⁴⁴ i Aleksandria, Antiokia, Konstantinopel og Jerusalem

om Gud i kristendommen er omtalt som patriarken i himmelen, eksisterer det spor innen bibelsk ramme som peker utover patriarkatet (se 2.3.1). Videre argumenter feministteologi for at teologivitenskapens innhold har tjent patriarkalske interesser. Dette er grunnlaget for feministteologiens kritikk av det teologiske fagfelt. Jeg vil i neste kapittel (se 4) problematisere forståelsen av maktbegrepet knyttet til maskulinitet, slik det er blitt brukt i feministisk teori (se 2). Samtidens forståelse av patriarkatbegrepet i vestlig feministisk kontekst kan sies å være et produkt av feminismen under den andre bølgen. I Radikalfeminsmen fikk patriarkat-begrepet nytt innhold. Det henviste nå til å i hovedsak bety menns makt over kvinner (se 2.2.2). Eva Lundgren (norsk sosiolog og kjønnsforsker) mener at den humanistiske feminismen hevdet at kvinner innenfor en patriarkalsk kultur tilskrives en bestemt kvinnelighet i forlengelse av sin biologiske natur (Lundgren 1989:52). En kvinnelighet som hindrer kvinnens fulle utvikling av sitt menneskelige potensial. Fra poststrukturalistisk feminisme har feminismens teorier om patriarkatet imidlertid blitt anklaget for å være essensialistiske (se 2.2.2).

Barlas mener at en definisjon av patriarkat begrepet er vesentlig, og en mangel i mye omtale og forskning hvor begrepet anvendes. Hun definerer patriarkat på en spesifikk måte (smal) og en universell (bred). Hennes smale og spesifikke definisjon er at patriarkat er en historisk og spesifikk styreform som antar (i både religiøs og tradisjonell form) en reell og en symbolsk sammenhengende enhet mellom far/fedre. Mellom et patriarkalsk syn på Gud som far/mannlig, og en teori om fars rettigheter som utvides til en ektemanns krav om styre over kone og barn (Barlas 2002:12). Barlas brede og universelle definisjon av patriarkat viser til en kjønnet politisk differensiering som gir menn privileger ved å transformere biologisk kjønn til politisk kjønn, prioriterer menn og omgjør kvinnen til den ulike, den mindreverdige, ”den andre”. Patriarkat er i følge Barlas basert på en ideologi som tilskriver sosiale/kjønnete ulikheter til biologi, og forvirrer seksuelle/biologiske forskjeller med kjønnsdualisme/ulikhet. Hun betegner dette som en ”kulturalisering av naturen” og en ”naturalisering av kulturen”, og viser til at konseptet er manifestert i tre påstander; a) eksistensen av essensielle ontologiske og etisk-moralske forskjeller mellom menn og kvinner, b) disse forskjeller er en funksjon av natur/biologi, og c) Koranens forskjellsbehandling behandling av kvinner og menn bekrefter deres iboende ulikhet. Gjennom disse stegene transformeres forskjellighet til ulik status innenfor patriarkalsk teori (2002:12). Konseptet om sosial/kjønnsdifferensiert arbeid, en term Barlas tilskriver feministisk analyse av familien i Vesten, er i følge henne ikke fruktbar i

henhold til lesning av Koranen. Hun mener konseptet er problematisk, ettersom det forvirrer kjønn med klasse, og i henhold til at Koranen ikke fremmer noen spesifikk sosial eller kjønnset differensiering av arbeid (2002:172).

Øystein Gullvåg Holter er en av teoretikerne som stiller spørsmål ved måten patriarkat begrepet anvendes innenfor forskning og omtale. Hans definisjon av begrepet patriarkat tilsier at det viser til en gjennomgående samfunnsstruktur som favoriserer menn og diskriminerer kvinner. Han legger vekt på at det er en struktur som er preget av de fleste institusjoner og sfærer i samfunnet. Det er derfor vesentlig å skille bruken av patriarkat begrepet fra omtale om kvinneundertrykkelse i en institusjon eller sfære (Holter 1990:173). Holter diskuterer hvorvidt man kan bruke begreper ut fra en ”moderne” forståelse til å betegne tidligere historiske sosiale strukturer og samfunnsforhold. Han problematiserer forholdet mellom klasse, alder og kjønn i henhold til undertrykkelse og makt. Historisk forskning indikerer at hvordan man omtaler kvinnelighet og mannlighet er begrunnet i andre begrepsmessige forhold, og at patriarkalsk makt først og fremst er en underliggende ramme for andre maktformer (1990:200). Patriarkat begrepet har gjennomgått en transformasjon fra fars rettigheter til mannlige rettigheter, og ”begrepets kjønnethet er et resultat av en prosess knyttet til endringer basert på samfunnsmessige produksjonsforhold” (Holter 2008). I henhold til denne oppgavens omfang er det ikke rom for å gå i dybden på Holters teori, men teorien er av interesse for mitt materiale. Barlas i likhet med Holter problematiserer bruken av patriarkat begrepet og henviser til at begrepet feilaktig tillegges Koranens budskap.

4.2.2 Koranen og patriarkat

Islam som et religiøst patriarkat er for Barlas et resultat av en rekke begrepsmessige misforståelser. Den mest sentrale problemstillingen er sammenblandingen mellom Koranen som åpenbaring og som tekst. Barlas viser til at Koranen som åpenbaring er en hellig diskurs, mens Koranen som tekst er en diskurs skrevet ned av mennesker og tolket av mennesker i tid og rom (Barlas 2002:10). Det å sammenfalle Guds ord med tolkningen av teksten strider i følge henne både mot retningslinjer innen rådende muslimsk teologi, og Koranens advarsel mot å ikke sammenblande den med dens lesning (*Tafsīr*). Det er derfor viktig å skjelle mellom islam i teori og islam i praksis, mellom islam og eventuelt en allerede eksisterende patriarkalsk kontekst, og mellom islam og muslimsk praksis (ref). Denne skjelling mellom tekst, kultur og historie åpner for at tilskrivelsen av patriarkat ikke opprinnelig er fra Koranen, men er blitt lest inn i teksten på en kontekstuell problematisk måte (2002:11). Å anklage

Koranen for patriarkalsk foreslår at det er nøyaktig samsvar mellom dens lære og muslimsk praksis, noe som ikke er tilfelle (Barlas 2008:19).

Barlas mener Koranen gjennom Guds rett, tjener en frakobling av fars dominans og mannlig suverenitet. Tanken om fars dominans og synet på mannlig suverenitet er etter hennes mening roten til kvinneundertrykkelse (Barlas 2002:205). Koranen anklages for å være en misogynistisk tekst. Barlas mener Koranen ikke representerer Gud som far/mann eller at den underviser at Gud har et spesielt forhold til menn. Menn innehar ikke guddommelige attributter i følge Koranen, og Koranen omtaler ikke kvinner som svake, urene og syndfulle (2002). Koranen underviser heller ikke at fars/ektemannens styre er hellig ordinert, som en verdslig utvidelse Guds styre. I tilknytning til dette spør hun derfor om Koranen kan sies å forfekte kjønnsdifferensiering, dualisme eller kjønnsforskjeller på bakgrunn av biologiske forskjeller? Tillegger Koranen menn forrang over kvinner ut fra deres biologiske kapasitet, behandler den mannen som ”selvet” (normativt) og kvinnen som den andre, og anser den kvinner og menn som binære motsetninger?

Barlas påpeker at det ikke nødvendigvis er det at et spesielt kjønn er tillagt Gud som er problemet, men at en spesiell historisk mening er tillagt dette kjønnnet. Det er den historiske meningen som har muliggjort en legitimering av et kjønnnet hierarki og ulikhet knyttet til status. Det er i følge henne ikke Guds representasjon som mann som er problematisk, men definisjonen av mannlighet. En kjønnnet representasjon av Gud er kun problematisk i den rekkevidde spesifikke konstruksjoner av kjønn er problematisk (2002:95). Guds suverenitet og enhetlighet (*Tawhid*, se 4.4) tilsier at Gud ikke har noen partnere eller innehar status som sønn eller far (2002:96). Barlas viser til at Koranen anser profeten Jesu påstand om å være Guds sønn som blasfemi (vers 5:19:”In blasphemy indeed, Are those that say That God is Christ The son of Mary [...]), og at den avviser jødedommens sakralisering av Gud som far (vers 9:30:”The Jews call ‘Uzair a son Of God, and the Christians Call Christ the Son of God.[...] God’s curse Be on them: how they are deluded Away from the Truth!”) (2002:96-97). Dersom Koranen avviser Guds sakralisering som far, mener Barlas det er urimelig å lese islam som et teologisk patriarkat. Dersom Gud ikke er ”far i himmelen”, verken symbolsk eller bokstavelig mener hun ”fedres styre” på jorden ikke kan fremsettes som en replika (kopi/fremstilling) av modellen for et hellig patriarkat (2002:98).

Barlas viser til at de fleste skapelsesmodeller (bortsett fra den allegoriske som kun forestiller Gud i ren symbolsk term) antropomorferer Gud, men at det ikke eksisterer noe i doktrinen av hellig transendens eller hellig immanens som skulle tilsi dette perspektivet. Koranens vers 112:4: "there is none Like unto [God]" stadfester at Gud er unik og hinsidig kjønn, ettersom kjønn kun er en representasjon av biologisk kjønn (2002:100). Guds antatte kjønnethet et resultat av bruken av et kjønn språk i omtale av Gud, og at man tilegner Gud maskuline eller feminine attributter (2002:101). Basert på *Tawhid* prinsippet påstår Barlas at Koranen ikke definerer kvinner og menn i henhold til kjønn eller kjønnsmessige attributter. Koranens lære tilsier at alle mennesker er skapt fra et enkelt selv (*nafs*, se 4), innehar like attributter og har den samme kapasitet i forhold til moralske valg, fornuftsevne og individualitet (2002:103). På dette grunnlag avviser Barlas at det eksisterer noe antikvinnelig i konseptet om hellig inkarnasjon av menneskelighet eller i monoteisme, og hun mener at ideen om *Tawhīd* åpner for et holistisk syn på menneskelig identitet. Koranen fra Barlas ståsted er frigjørende både for menn og kvinner (2002:103). Feilrepresentasjoner av Gud som mannlig, og mannlig suverenitet som sameksisterende med Gud, er som nevnt i følge på grunn av en antropomorfering av Gud og en feilkonstruksjon av grunntanken om mannens rolle som verge (se 4). Barlas mener en slik feilrepresentasjon fremmes av ortodokse muslimer, og hos en del muslimske feminister som angriper det de betegner som islams patriarkalske og kompromissløse monoteisme (2002:108).

Patriarkat begrepet stammer i følge Barlas fra en tradisjonell struktur hvorav faderen var symbolsk, men har blitt omformet til en klassisk basert teori som omhandler politisk lydighet og rett i moderne og kontraktuell form (2002:109). Barlas mener alle de tre monoteistiske religionene (jødedommen, kristendommen og islam) leser fortellingene om Abraham som en bekreftelse på hans status som patriark, istedenfor å se det som en erstattelse av faderlige rettigheter. Koranens vers 19:42-43 viser til at Abraham avviser sin egen fars guder og dermed sin fars autoritet. Barlas anser denne avvisningen som en avvisning av kompromissløs monoteisme. Denne konflikten anser hun som å illustrere en konflikt mellom monoteisme og patriarkat (tradisjonelt sett), og dette bruddet er en del av en større diskurs som avslører spenningene som historisk har eksistert mellom Guds styre og faderens styre (2002:111). Barlas mener Koranen viser at Gud nekter å betegne Profeten som en "symbolsk far" gjennom en generell avvisning av at det finnes en spesiell relasjon mellom Gud og profeter, og gjennom Muhammads ekteskapsstatus (2002:119). På grunnlag av denne forståelsen av

fortellinger om Abraham og avvisningen av Profeten som symbol på faderlighet argumenterer Barlas for at islam som Guds styre var ment å erstatte faderstyret. Det at betegnelsen *imām*⁴⁵ ikke henviser til styre, suverenitet eller noe kjønns spesifikt mener hun er et bevis for at bildet på faderen blir erstattet i sin helhet. Koranens syn på fedre er dermed fundamentalt forskjellig fra patriarkalsk teori (2002:121).

Det islamske ekteskap som er basert på en kontraktbasert og en monogam relasjon er lokalisert i krysningpunktet mellom den sosiale og den moralsk-religiøse sfære. Ekteskapet er lokalisert i den sosiale sfære på grunnlag av dens kontraktbaserte natur, og i den religiøse sfære ettersom ekteskapelige (og foreldre) rettigheter kreves gjennom troens praksis, i lys av å anerkjenne Guds retningslinjer. Begrensningene kan anses som Guds formodning, og som samfunnets gode. Ettersom tro i islam er personlig, men ikke privat, kan ekteskapet (og familien) lokaliseres i krysningpunktet mellom det private og det offentlige (2002:171). Det private og det offentlige slik det fremkommer av Koranen og i klassisk vestlig teori er i følge Barlas i stor grad forskjellig. Koranen definerer ikke mennesker eller sosiale realiteter i form av kvinne-mann, offentlig-privat, natur-kultur, politikk-familie som binære fenomen. Den henviser heller ikke til politikk til den offentlige sfære. Det som er sentralt i Koranen er hvorvidt kvinner og menn, organisert i henhold til familie, stat eller økonomis, forholder seg til Guds begrensninger. Den eneste distinksjonen Koranen innehar i henhold til de overnevnte sfærer, er mellom troende og ikke-troende (2002:171).

Likhetsprinsippet mellom alle mennesker begrunner Barlas i Koranens omtale av relasjonen mellom fedre, mødre og barn. Hun viser til reverseringen av foreldre-barn relasjonen i form av at barna oppfordres til å ta vare på sine foreldre når de blir gammel, slik deres foreldre tidligere tok vare på dem. Dette gjensidige forholdet mener hun viser til at relasjonen mellom foreldre og barn er parallelt framfor hierarkisk (2002:174). I følge Barlas krever Koranen lydighet kun til Gud, noe hun understreker gjennom Koranens budskap om å ikke adlyde foreldre dersom det skulle oppstå en konflikt hvorav barnet må velge mellom å adlyde sine foreldre eller Gud (2002:176). I følge Barlas er tro i praksis ikke bare en spesifikk ide om Gud, men en spesifikk måte å eksistere i verden. Dette mener hun bekrefter den intensjonelle og refleksive naturen av trosaspektet, og menn og kvinners rolle som moralske agenter med fri vilje. I tillegg viser hun til at det faktisk er Koranen tillater døtre og sønner og frastå fra å

⁴⁵ betegnelse for prester/religiøse ledere i islamsk tradisjon. Begrepet anvendes noe ulikt innen de forskjellige konfesjoner.

adlyde deres fedre, viser at Koranen ikke kan anser faderlig autoritet som et surrogat for Gud på jorden eller som en forlengelse av Guds autoritet (2002:176).

Wadud mener morsrollen ikke er unntatt fra historisk dekonstruksjon, ettersom den i likhet med familie er sosialt konstruert. Historisk sett var det i tidligere tid, spesielt for den rike elite, nok å biologisk reprodusere for å bli ansett som ”mor” (2006:127). I Arabia var det på åpenbaringsens tid, fars klan eller stamme, som var ansvarlig for barnets oppvekst. Wadud viser til at i mange tilfeller er den gode kvinne sammenlignet med den gode mor, en moralsk assosiasjon som tillater synet om at kvinners seksualitet og reproduktive potensial, er ment å tjene husholdet eller ektemannen. Noe som naturlig leder til spesielle typer av ”hjemlig” ideologi (Wadud 2006:128). Når man eksempelvis tilskriver uselvviskhet som en spesiell dyd hos en mor, men ikke som en generell dyd hos mennesker, setter man i følge Wadud standarder for morsollen som er spesifikke til andre menneskelige funksjoner. Hun mener morsrollen aldri var rent ”naturlig” ettersom den alltid har blitt formet av religiøse systemer, maktforhold og materielle strukturer, så vel som dens historiske konstruksjon. Wadud viser til at selv om Koranen eksplisitt omtaler at det er kvinner som bærer barn (svangerskap), viser den aldri til at andre funksjoner knyttet til oppfostring er karakteristisk for kvinner. Koranens referanse er begrenset til den biologiske funksjon hos mor, men ikke den psykologiske og kulturelle oppfatning av ”morskap” (Wadud 1999:22).

Wadud bruker Hajar paradigmet som en begrunnelse for rekonstruksjon innen muslimsk personlig lov ettersom hennes historie viser til hvordan en enslig mor oppdro sine barn alene. Hun mener at mange av lovene innen muslimsk personlig lov, tar som utgangspunkt at mann og kvinne oppdrar sine barn sammen, i tillegg bærer den aspekter av å være formet tilpasset til den tidligere modellen av et utvidet familienettverk. Hun mener historien om Hajar er sentral i islam. Viktighet av historien illustreres gjennom et ritual under pilgrimsferden som utføres til minne om Hajar. På tross av dette har ikke muslimsk tradisjon vektlagt Hajars liv som enslig mor og forsørger. Wadud mener at sivilsamfunnet, inkludert det muslimske sivilsamfunn, mangler undersøkelse av de underliggende syn på termen familie. Dette på tross av at de baserer seg på familien som hjørnestein for sosialt velvære, kilde til verdisystem og stedet for utvikling av moralitet. Denne mangelen muliggjør etter Barlas syn en legitimering av mishandling og undertrykkelse innenfor en muslimsk familiestruktur (Wadud 2006:131)

4.3 Status basert på forholdet til det hellige – forvalter/*khilafah*

Det kan være rimelig å påstå at i de fleste religioner er menneskers status bestemt ut fra hvilken relasjon eller forhold de anses å ha til det hellige. Mennesker som resten av det jordlige og utenomjordlige knyttes sammen med noe hellig for å forklare eksistens. Jeg vil her først redegjøre og analysere Barlas og Waduds argument om menneskers ansvarsrolle i verden, individets ansvar og individuell relasjon til det hellige. Jeg har valgt å knytte deres argumenter opp mot Khaled Abou El-Fadl (islamsk lovtolker), ettersom deres argumenter sammenfaller med hans tolkningsarbeid med islamsk lov. Etter å ha diskutert menneskers status ut fra funksjon i skaperverket, vil jeg se nærmere på sammenligningsperspektivet mann og kvinne konstallasjonen i forhold til konstallasjonen mann, kvinne og Gud. Jeg vil utover Wadud og Barlas bruke Sabah Mahmoods analyse av moskébevegelsen i Egypt, for å belyse betydningen av denne konstallasjonen (Gud som en faktor og tredje person i samhandling) og dets betydning for de troende.

4.3.1 Individets ansvar for synd og frelse

Diskursen om islam og kvinner har, som jeg tidligere har diskutert (se 2.4.1) blant annet omhandlet kvinners råderett over kropp og atferd. Patriarkalsk tolkning av muslimsk tradisjon har hevdet at ettersom mannen har en beskyttelsesrolle for kvinnen, står han og ansvarlig for ”sine” kvinners atferd. Det blir dermed vesentlig å gi mannen autoritet, da han stilles til ansvar for de handlinger ”hans” kvinner utfører. Barlas og Wadud argumenter mot denne overføringen av ansvar. De mener Koranens budskap tilsier at alle mennesker har individuelt ansvar, og kun står til ansvar overfor Gud. Dersom alle individer står individuelt ansvarlig for egen atferd, vil det ikke være noen belegg for å hevde at individer gis autoritet over andre individer basert på ansvarsfordeling.

I følge Khaled Abou El-Fadl kan et menneske bare representere hans eller hennes anstrengelse i søken etter Guds sannhet (El Fadl 2009:130). El Fadl mener islamsk rettsvitenskap som epistemologi og som forskningsmetode i moderne tid domineres av autoritære diskurser, en rettsvitenskap som domineres av regler. Dersom islamsk rettsvitenskap er en metode som omhandler et refleksivt liv i søken etter det hellige, og en avveiningsprosess av å balansere kjerneverdier i Sharia i streben etter moralsk liv, anser El Fadl tradisjonen som i oppløsning og fraværende de siste 300 år (spesielt i siste del av det 19. århundre). Dette mener han kan observeres gjennom samtidens islamske styre over kvinner (2009:133). El Fadl viser til tradisjoner anført av CRLO (Permanent Council for Scientific

Research and Legal Opinions), den offentlige institusjonen som behandler synspunkter knyttet til islamsk lov i Saudi-Arabia. El Fadl bruker CRLO som eksempel fordi hans oppfatning er at den metodologien som anvendes av CRLO er utbredt i samtidens muslimske verden. En av tradisjonene anvendt av CRLO, tilsier at en hustrus religiøse frelse er direkte avhengig av hennes ektemanns tilfredshet. El Fadl ser dette konseptet som problematisk i form av at Guds tilfredshet dermed sies å avhenge av ektemannens tilfredshet uten å ta i betraktning ektemannens fromhet. Dydighet er ikke betinget på et annet menneskes tilfredshet, men på fromhet og lydighet til Gud. (2009:133-134).

El-Fadls argumentasjon sammenfaller med Wadud og Barlas argumenter i tilknytning til Koranens konsept om mennesket som *khilafah* (forvalter på jorden). I følge Wadud blir dette foreskrevet gjennom skapelseshistorien og narrativet om Adam og Eva i Edens hage. Hun mener Koranen uttrykker at Edens hage aldri var ment som bosted for menneskeheten. Menneskets funksjon som forvalter på jorden var en del av Guds opprinnelige plan (Wadud 1999:23). I likhet med Adam og Eva i Edens hage står mennesker overfor valget mellom lydighet eller ulydighet overfor Gud, og historien illustrerer at mennesket er mottakelig for fristelse (1999:24). Wadud viser til at Koranen, med ett unntak⁴⁶, alltid bruker flertallsformen for å understreke at både Adam og Eva ble fristet av Satan og var ulydige. Den islamske versjonen av historien overkommer den negative gresk-romerske og bibelsk-jødiske implikasjonen om at kvinner var årsaken til syndefallet (1999:24-25). Wadud mener dette illustrerer Koranens vektleggelse av individuelt ansvar. Koranen stadfester gjentatte ganger at enhver mann og kvinne individuelt og ethvert folk kollektivt er ansvarlig for egen handling (1999:25).

Fitna (forførelse eller forførende handlinger) er et grunnleggende konsept i lovbestemmelser som ekskluderer kvinner fra det offentlige rom. Angående bestemmelser om kvinners deltagelse i det offentlige rom, mener El Fadl at mye av rettsvitenskapen overser at den antatte *fitna* som følger kvinner i alle deres handlinger ikke er en iboende kvalitet, men en prosjektering av mannlig promiskuitet. Ved å kunstig konstruere kvinnelighet til en kroppsliggjøring av forførelse, promoterer ikke juristene ærbarhet, men en form for uærbarhet. Fokuset rettes da mot kvinner som et fysisk objekt framfor vekk fra kvinners fysiske attributter. Noe som essensielt objektifiserer kvinner til objekter av mannlig konsum

⁴⁶ hvor det henvises til Adam og hans ulydighet overfor Gud.

(El Fadl 2009:136). Et av de moralske dilemmaer knyttet til *fitna* er i følge El Fadl at en av kjerneverdiene i sharia omhandler at ingen kan stå til ansvar for en andres synd (2009:137). Individet er dermed kun ansvarlig for sin egen atferd. Kravet om at kvinner skal ekskluderes og deres atferd begrenses, strider mot prinsippet, som tilsier at uskyldige ikke skal straffes for de skyldiges feiltrinn. I følge El Fadl strider de fleste *fitna* bestemmelser mot dette prinsippet, ettersom de baserer seg på logikken om at kvinner skal betale prisen for menns uærbare atferd (2009:138).

Wadud argumenterer for at Koranen behandler individer likt, og med hensyn til spiritualitet eksisterer det ingen ulike rettigheter. Dette begrunner hun med at Koranens referanse til individ er *nafs* (hin⁴⁷). Den nøytrale form som både kvinner og menn er skapt av. Individuell kapasitet fremmes gjennom de to første setningene i vers 2:286: ”Allah does not tax a *nafs* beyond its scope. For it (is only) that which is earned, and against it (is only) that which it has deserved” (Wadud 1999:34). Wadud mener verset tilsier at det ikke finnes noen distinksjoner mellom menn og kvinner med hensyn til deres potensiale, relasjon med Gud eller personlig streben. Universitetsforlagets norske oversettelse av Koranen bruker imidlertid oversettelsen han for *nafs*: ”Gud forlanger ikke mer av noen enn det han kan make. Han godskrives det han har fortjent, og belastes det han har fortjent” (Berg 1989). Denne bruken av et kjønnord på norsk illustrerer hvordan oversettelse resulterer i å tillegge mening til tekst. Selv om det på norsk er vanlig å bruke hankjønnsord som representativt for generelle utsagn er dette noe som fra feministisk side som kan brukes som argument for en indirekte påvirkning av kjønnshierarki ettersom det sammenfaller med teorier som tilsier at man behandler det mannlige som norm.

4.3.2 Mann og kvinne vs. mann, kvinne og Gud

Sekulær feminismediskurs operer i stor grad med forholdet mann-kvinne. Fra et religiøst perspektiv legges det til et tredje ”subjekt”, herav i henhold til islam er Gud det tredje ”subjekt” som regnes med i relasjonen mellom individer. Barlas og Wadud fokuserer på individets individuelle forhold til Gud, herav er de ikke nødvendigvis opptatt av å sammenligne menn og kvinner. Deres anliggende er å basere menneskelig status på forhold til det guddommelige. I henhold til status og hierarki anser de forholdet som et triangel hvorav Gud er på topp og dermed er mann og kvinne stilt på samme linje under Gud. Handlinger og

⁴⁷ En vanlig forståelse av *hin* som norsk ord er at det er kjønnsnøytralt, og det er blitt foreslått av Espen Benestad om å anvende dette ordet framfor han i henvisning til noe generelt. Ref: link

status knyttet opp mot Guds høyere status, og ikke det ”motsatte” kjønns status (Barlas 2002; Wadud 1999). I henhold til retningslinjer og livsførsel blir det ikke relevant for dem å knytte dette til kjønnsmessige forhold, men til Guds budskap og retningslinjer. Dette er noe av den samme argumentasjonen som Sabah Mahmood fant under sitt feltarbeid i moskebevegelsen i Egypt. Kvinnene i moskebevegelsen gjorde livsvalg ut fra hva de mente Gud ville, og ikke hvilke argument samfunnet hadde basert på diskursen mellom kjønnsroller. Eksempelvis ble det argumentert for at bruken, eller ikke-bruken av slør var et anliggende mellom hver enkelt individ (kvinne) og Gud, hvorav menn og samfunnet ikke var en meningsinstans de så som relevant (Mahmood 2005).

Mahmood ser kvinners aktive oppslutning rundt sosioreligiøse bevegelser som opprettholder prinsipper om kvinners underordning som en utfordring for feministisk analyse.

On the one hand, women are seen to assert their presence in previously male-defined spheres while, on the other hand, the very idioms they use to enter these arenas are grounded in discourses that have historically secured their subordination to male authority. In other words, women's subordination to feminine virtues, such as shyness, modesty, and humility, appears to be the necessary condition for their enhanced public role in religious and political life” (2005:5-6).

Et gjennomgående tema i Mahmoods bok er hvordan kvinnene i moskebevegelsen arbeider for kvinners rettigheter, men på en annen måte en ”vestlig feminisme” tilsier. Deres begrunnelser for kvinners posisjon i samfunnet hentes ikke ut fra argumenter om likestilling, men fra tolkninger av Koranen. Årsaken til kvinners fokus på verdier som fromhet begrunnes ikke ut fra hennes rolle i forhold til menn, men ut fra hennes posisjon som et religiøst individ. I følge deltakerne har bevegelsen oppstått som en respons til oppfattelsen om at religiøs kunnskap som basis for dagliglivets organisering er blitt marginalisert under sekulære styrers moderne struktur (2005:44). Et hovedfokus for medlemmene er hvordan denne trenden har endret kunnskap om islam som en et sett av prinsipper og et levesett til en form for tradisjon eller folklore. Bevegelsens fokus er dermed ikke en fastholdelse av tradisjonelle verdier og kulturell identitet eller en motreaksjon i form av fundamentalisme eller feminisme. Moskébevegelsens mål er gjennom kunnskap og diskusjon å introdusere et delt sett av felles normerte standarder som medlemmene selv kan anvende i henhold til å bedømme ens egen atferd i dagliglivets forskjellige sfærer (2005:48). Mahmoods analyse av informantenes beskrivelse av den islamske dyden i henhold til tekkelighet illustrerer en ny vinkling innenfor feministisk teori. I følge Mahmood omhandler store deler av feministisk teori påstanden om at

patriarkalske ideologier objektifiserer kvinners kropp og gjør den til gjenstand for et maskulint representasjonssystem, noe som opphever og fordreier kvinners egen opplevelse av subjektivitet og legemliggjøring (2005:158). (Nilsen 2008)

I følge Wadud er alle ting (*shay'*) i Koranen en del av et dualistisk system, delelig og nødvendig betinget. Noen av disse parene, som eksempelvis kvinne og mann sameksisterer som komplementære og betinget like, andre som eksempelvis natt og dag settes som like nødvendige opposisjoner. I følge Koranen er alle ting knyttet på denne måten, med unntak av Allah. Allah kan dermed anses som spenningen som holder parene i balanse og harmoni (Wadud 2006:30). Wadud viser til koranvers 58:7 som sier at ”når to personer kommer sammen er Allah den tredje”, og mener denne henvisningen til Allahs tilstedeværelse opprettholder *I-Thou* prinsippet til teoretiker Martin Buber som tilsier at det primære ord *I-Thou* kun kan omtales av det hele værende, en kombinasjon som skaper en enhet som indikerer et gjensidig forhold (2006:30).

4.4 Gud som suveren/*Tawhid* – relasjon og posisjon

Barlas og Wadud argumenterer for at en grunnleggende åpenbaring i Koranen er en stadfestelse av Guds status som unik, herav er Gud suveren. Jeg vil i dette avsnittet se nærmere på dette argumentet og hva det innebærer, for så og diskutere hvordan dette reflekteres på forholdet mellom mennesker, herav mellom menn og kvinner. Videre vil jeg diskutere begrepene likeverd og likestilling i henhold til å diskutere hvilke aspekter det er Wadud og Barlas mener Koranen stadfester, og deres problematisering og syn på ”vestlig likestilling”. Dette avsnittet er kun ment som en redegjørelse og forklaring av konseptet om Gud som *Tawhid*, mens jeg vil gå nærmere inn Wadud og Barlas kritikk av en eventuell vestlig feministisk hegemonisk tankegang (se 5.3.2).

4.4.1 Suverenitet og autoritet

Prinsippet om Gud som *Tawhid* viser til Gud som suveren. Dersom Gud er suveren kan ikke noen ha samme autoritet. Dersom Gud ikke deler makt, og er den eneste autoritet over et troende individ mener Wadud og Barlas at det å hevde menns eller andre ”klassers” autoritet er ulogisk. Deres teori baserer seg på stadfestelsen av Gud som *Tawhid*. Wadud anser det å være menneske som å være bygget på et dynamisk forhold mellom *tawhid* og *khilafah* (se 4). *Tawhid* er for Wadud det prinsipielle teoretiske og fundamentale begrepet som er utgangspunktet for hennes krav om at islam ikke undertrykker kvinner. Hennes utforming av

”*Tawhid* paradigmet” har sitt grunnlag i hennes erfaring av det hun kaller ”*double-talk*”, antagelsen om at ”kvinner ikke er for mannen det mannen er for kvinnen” (2006:24). Hun mener dette fenomenet illustrerer språkets makt i å forfekte flerfoldige meninger og kan bevisst anvendes som en innflytelsesrik mekanisme på fortolkning. Wadud mener det er få muslimske menn som eksplisitt uttrykker et syn om at mannen er overlegen kvinnen, men at det isteden er mer vanlig med ”*double-talk*”, en henvisning til en definisjon av likestilling som opprettholder mannens overlegne status og bekrefter denne samtidig som den stilner analytikere og opposisjonen.

Koranvers 4:38 anvendes ofte for å vise til mannens autoritet over kvinner:

”Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart. Dem, fra hvem dere frykter oppsetsighet, skal dere formane, gå ikke til sengs med dem, og gi dem stryk. Hvis de så er lydige, så forfølg ikke saken. Gud er opphøyet, - stor” (Berg 1989).

Wadud knytter dette verset opp mot kjønnetenes funksjonalitet i samfunnet. Ettersom det er kvinner som føder barn, mener hun mannens funksjon i samfunnet må balanseres rettferdig i forhold til dette for at han ikke skal anses som mindreverdige (herav i form av nytteverdi) (Wadud 1999:73). Hun mener at Koranen på grunnlag av dette etablerer mannen som *qiwamah* (ansvarlig for kvinnen) og dermed sørger for at kvinner ikke lastes med noe som utfordrer det primære og krevende ved å føde barn. Wadud mener at det er naturlig at ansvaret for kvinners komfort i forbindelse med svangerskap tillegges menn i forma av både beskyttelse og materielle behov. Annet ville være undertrykkelse av kvinnen (1999:73). Wadud tolker dermed begrepet om ansvar for kvinnen som å inneha en positiv mening, og ikke tilknyttet mannens makt eller autoritet.

I den norske oversettelsen som jeg har anvendt tilsier verset at rettskafne kvinner skal være lydige. Wadud viser til at det opprinnelige ordet *nushuz*, som beskriver gjenstridighet eller forstyrrelse av ekteskapelig harmoni ofte oversettes med ulydighet, og dermed antar man at det henvises til ”ulydighet mot ektemann”. Wadud viser til at i kontekst av Koranen som helhet brukes ordet både om kvinner og menn for å beskrive en personlighetskaraktistikk hos den troende. Dersom ordet anvendes på både kvinner og menn kan det ikke bety ”ulydighet mot ektemannen” (1999:75). Wadud og Barlas mener derfor at Koranen ikke

tilskriver mannen autoritet eller makt over kvinner, og kjønnene er dermed likeverdige. Deres argumentasjon baserer seg på kjønnene som likeverdige, ikke som ”likestilte”. Dette henger sammen med deres syn på ”likestillingsbegrepet” i vestlig kontekst, og at Koranen uttrykker at kjønnene er forskjellige. Jeg vil i det neste underkapittel drøfte de to begreper opp mot hverandre på bakgrunn av Wadud og Barlas argumenter.

4.4.2 Likeverd og likestilling

Wadud og Barlas skepsis til å omtale seg som feminister er i stor grad på grunn av deres oppfattelse av feminisme som begrep. Mitt inntrykk er at det i stor grad anser vestlig feminisme som synonymt med feminisme og at denne feminismen er preget av en sekulær tankegang. Et logisk utfall av en slik tankegang er at de som religiøse kvinner ikke kan identifisere seg med denne ”gruppen”. Wadud uttrykker at hun ikke tror hun var ment å være en del av denne ”gruppen” i likhet med kritikken som har vært fremmet av det som er blitt betegnet som tredje verdens feminisme. Som vist til i omtalen om samtidens feminisme (se 2.2.3) er dette en pågående debatt ettersom en del tredje verdens feminister føler på en vestlig hegemonisme i henhold til kvinnekamp og feminisme. Jeg mener denne debatten ikke er begrenset til kvinnekamp og feminisme ettersom debatten om Vestens internasjonale hegemoni og makt foregår på de fleste arenaer. Dette vil jeg komme nærmere inn på i dette i analysedelen (se 5) hvor jeg vil presentere noen eksempler og argumenter for hvorfor jeg mener kjønnsdiskursen mellom ”vest” og ”islam” kun er en del av en overhengende historisk debatt som preger de fleste samfunnssfærer og temaer. Argumentene som fremsettes og viser til et eventuelt sekulær feministisk vestlig hegemoni er også et intern spørsmål.

I min gjennomgang av vestlig feminismes historie og utvikling har jeg vist til at religiøs feminisme i Vesten i stor grad har blitt skilt ut som eget felt. Religiøs feminisme nevnes i liten grad i feminismens standard historie. Europa har i stor grad en historie som er sterkt forankret i kristendom, og det virker dermed ulogisk at feminismen har vært gjennomgående sekulær. Jeg anser feminismens standardhistorie som å være preget av hvordan feminisme oppfattes i samtiden, og at religionens ”mørkesider” i historien fører til at mye av feltet ikke ønsker å assosiere seg med religion. Kvinnekampens begynnelse var en protest mot kristendommens restriksjoner på kvinnelig atferd, slik den var strukturert i stor deler av Europa. Slik jeg ser det er det derfor en naturlig utvikling at den delen av feminismen som valgte å skille seg fra religionen ikke ønsker å anerkjenne kvinnekamp innenfor religion ettersom dette undergraver

deres argumenter om at det var nødvendig å ta avstand fra denne og lignende strukturelle instanser. I henhold til Sindre Bangstads argument om feministisk nedlatenhet kan det se ut til at dette ikke nødvendigvis omhandler et skille mellom vestlig feminisme og islamsk feminisme, men også et skille mellom sekulær og religiøs feminisme. I tillegg har klassetilhørighet vært en del av den feministiske diskurs. Fra så tidlig som den første bølgen, gjennom delingen mellom borgerklassen og arbeiderklassen. Det samme klasseaspektet kan sies å råde i samtiden, men nå i en utvidet form som omfavner skillet mellom minoritet og majoritets grupper lokalt og på internasjonalt nivå. Et lignende skille finner man mellom synet på likeverd og likestilling. Selv om hva man legger i de to begrepene ikke er avklart velger jeg å påstå at det finnes noen grunnleggende forskjeller i synspunkter på om man ønsker å oppnå likeverd eller likestilling. Wadud og Barlas setter spørsmål ved det de oppfatter som ”vestlig likestilling”. Slik de oppfatter det favner likestillingsbegrepet at menn og kvinner er like og skal være det. Selv om Wadud og Barlas argumentere for at Koranen gir menn og kvinner like rettigheter og lik verdi, mener de at kvinner og menn er forskjellige. Wadud og Barlas slik jeg tolker dem oppfatter likestillingsbegrepet som en fornektelse av kjønnsforskjeller og deres inntrykk er at denne kampen i stor grad kjemper for at kvinner skal bli som menn (ettersom de er privilegert i samtidens struktur). De setter spørsmål ved bruken av menn som ”norm” og ”ideal”. Likestillingsbegrepet kan vanskelig defineres, men med hensyn til oppgavens tema velger jeg å forholde meg til Wadud og Barlas oppfatning. Hvorvidt dette er en korrekt forståelse fra deres side anser jeg som utenfor mitt anliggende ettersom jeg her skal analysere deres argumenter som er basert på deres erfaring.

Ut fra de overnevnte indikasjoner, kan Wadud og Barlas argumentasjon sies å reflektere en lignende tankgang som man finner innenfor det som har blitt betegnet som forskjellsfeminisme i følge Jone Salomonsen, eller det Beatrice Halsaa omtaler som fransk feminisme (feminitude). Det er vesentlig å nevne at dette ikke samsvarer med forskjellsfeminismen som Holst beskriver innenfor forskjellsfeminismen i den borgerlige kvinnesaksbevegelsen og forskjellsfeminismen innenfor arbeiderbevegelsen (se 2.2.1). Forskjellsfeminismen som Holst viser til innenfor den borgerlige bevegelsen satte som nevnt fokus på å kjempe for at samfunnet i større grad skulle anerkjenne verdien av kvinners særlige erfaringer og bidrag, herav som mødre, husmødre, og i kultur- og organisasjonsliv. Forskjellsfeminismen innenfor arbeiderbevegelsen som Holst beskriver viser til at kvinner

burde gis en særskilt beskyttelse innenfor arbeidslivet ettersom kvinner av natur hadde en svakere fysisk konstitusjon.

Slik jeg oppfatter det er det blant annet denne historiske konnotasjonen som gjør at denne typen feminisme har blitt ansett som "husmorfeminisme", og med en følgende kritikk om at det kun er en godtagelse av gjeldende struktur og forhold. Fra mitt ståsted tror jeg denne oppfattelsen har vært med på å forme den kritiske tilnærmingen til mye av kvinnekampen innenfor muslimske samfunn ettersom det fra muslimske kvinner har vært lagt vekt på viktigheten av kvinners rolle i familien og hjemmesfæren. Jeg vil påstå at vestlige samfunn preges av en økonomisk tankegang hvorav hjemmesfæren som produksjonssted stiller langt nede på rangstigen, og at de som arbeider i denne sfæren tilegnes en lignende status. Dette reflekteres i norsk kontekst ved at helsesektoren som utfører det arbeid som før tilhørte hjemmesfæren ikke innehar høy status, verken sosialt eller økonomisk. Dette sammenfaller med den marxistiske kritikken av liberalismen. Marxistene anså den "liberale rettstat" som et politisk instrument for den herskende klasse. De vektla produksjonsforhold og klasse motsetninger som en del av kvinnespørsmålet. Marxistene vurderte derfor kvinners situasjon ut fra materielle forhold som arbeidsdeling og økonomi (se 2.2.1)

Luce Irigaray står i følge Ingeborg Winderen Owesen (norsk filosof) i opposisjon til den liberale likestillingstanken ved å forfekte tanken om kjønnsforskjell (Owesen 2008:21). Et hovedmoment i Irigarays tenkning er i følge Owesen en kritikk av det monopol mannlige erfaring har i å definere vår kultur, filosofi, sannheter og verdier. Irigaray mener i følge Owesen at mannlige tenkere og filosofer har en tendens til å sette sitt eget kjønn som et paradigme for menneskelig subjektivitet. Irigaray fortsetter dermed beauvoriensk kritikk ved å problematisere androsentriske antagelser av nåværende humanvitenskap. Det som imidlertid skiller Irigarays synspunkt fra Beauvoir i følge Owesen er at Beauvoirs "den andre" er en andre av det samme ettersom den henter sin definisjon fra betegnelsen mann ved å være definert som det motsatte, "ikke-mann". Irigaray forfekter å være en radikal "andre", en "andre" som hun mener enda ikke eksistere men som man må jobbe med å bygge opp og definere (2008:29). Irigaray setter spørsmål ved hva kvinner ønsker å være lik gjennom likestillingskampen, og hun mener at kvinnekampen har en tendens til å ikke sette spørsmål ved mannlige-dominerte forutinntatte ideer og verdier. Hennes innvendelse mot kravet om likestilling er at kravet forutsetter et sammenligningspunkt eller en allerede etablert

udiskutabel norm (2008:24). Dette sammenfaller med Wadud og Barlas skepsis til det de anser som ”vestlig likestillingstanke”, og deres kritikk av å anse menn som normbærende i samfunnet.

Wadud og Barlas legger i stor grad vekt på at de ikke ønsker å betegne Koranen som en feministisk tekst. Deres kamp for rettferdighet og frigjørelse gjelder både menn og kvinner. Wadud og Barlas ønsker å bidra til kampen for kvinners rettigheter og frihet, men samtidig ønsker de å plassere sine argumenter innenfor en videre tradisjon som ikke nødvendigvis er fokusert på kvinner. Kampen for alle undertryktes rettigheter og menneskers verdi. Dette er etter min mening i tillegg synlig gjennom deres understreking av å ikke fremsette Koranen som en feministisk tekst, og deres argument om Gud som ukjønn. Jeg vil se nærmere på dette i neste kapittel hvor jeg argumenter for at Wadud og Barlas fremmer et politisk prosjekt basert på ønske om og anvendelsen av bemyndigjøreelse (*empowerment*). I den videre diskusjonen vil jeg argumentere for at deres arbeid kan lokaliseres som et arbeid for rettferdighet. En kamp for rettferdighet og anerkjennelse som kombinerer et feministisk, gruppesolidarisk, identitetsbevarende, religiøst, akademisk og aktivistisk ståsted. I tillegg vil jeg argumentere for at de kan tillegges å delta i en majoritet og minoritets diskurs tilknyttet de to enhetene ”islam” og ”Vesten”.

5. Empowerment – innad og utad

5.1 Islamsk feminisme og empowerment

I følge min definisjon er islamsk feminisme et politisk prosjekt. Denne beskrivelsen av deres arbeid knyttes opp mot min beskrivelse av Wadud og Barlas arbeid som et politisk prosjekt. Begge aktørers arbeid problematiserer diskurser innenfor de to fiktive størrelsene som er oppgavens overhengende diskurskontekst: ”islam” vs. ”Vesten”. Deres arbeid kan videre knyttes opp mot hver enkelt av diskursen deler i form av at deres argumentasjon omhandler forhold innenfor hver av dem. Jeg har derfor valgt å anvende *empowerment*⁴⁸ begrepet på deres politiske prosjekt ut fra deres plassering og deres kritiske tilnærming. En tilnærming jeg mener er med på å forstyrre de fiktive størrelsens grunnlag, spesielt diskursen som omhandler kvinner. *Empowerment* begrepet (se 1.4.2) viser til feministisk teori om makt. Det argumenteres for at makt begrepet som er brukt innen feministisk teori viser til ”makt-over” eller dominans. Gjennom *empowerment* begrepet omformes makt til kapasitet eller evne. Makten til å bemyndige eller transformere en selv eller andre (Allen 2005). Jeg vil argumentere for at Wadud og Barlas arbeid kan anvendes til å bemyndige eller transformere både seg selv eller andre, og det er derfor jeg beskriver det som *empowerment* innad og utad. Oppgavens problemstilling er at kvinners symbolske funksjon i diskursen om ”islam” og ”Vesten” er sentral, og jeg vil i dette kapittelet redegjøre for hvorfor. I dette kapittelet vil jeg først analysere Wadud og Barlas bidrag til diskursen som *empowerment* innad, for deretter å anvende begrepet på deres bidrag utad. Innad viser her til et islamsk rammeverk. Et rammeverk som inneholder ”muslimske land” (land med flertall muslimer eller et statssystem basert på islam), ”den muslimske diaspora” (muslimer bosatt utenfor ”den muslimske verden”) og på individ nivå. Med utad mener jeg en ”ikke islamsk eller ikke muslimsk kontekst”, ”Vesten” i form av dens ideologiske fiktive størrelse, og på individ nivå.

5.2 Frihet og reform innad

Jeg vil i dette underkapittelet først redegjøre kort for islamismens fremvekst og mine argumenter for hvorfor islamismen har skapt ”et rom” for aktører som Wadud og Barlas. Dette gjøres for å skape en kontekst som muliggjør aktørenes arbeid som et politisk prosjekt, og som knytter deres metode (se 3.4) sammen med deres agenda. Basert på denne

⁴⁸ Som tidligere nevnt (se 1.5) bruker jeg *empowerment* istedenfor den til dels brukte oversettelsen bemyndiggjørelse. Anvendelsen av den norske oversettelsen er omdiskutert, og jeg har derfor valgt å bruke den engelske.

bakenforliggende konteksten vil jeg vise til at aktørenes agenda kan knyttes opp mot gruppeidentitet og strategi. En tilnærming som har vært sentral innen islamsimistiske bevegelser og islamisme som ideologi.

5.2.1 Islamismen og ”åpning av rom”

Islamisme er et begrep som i stor grad har blitt anvendt uten noe konsensus om mening eller definisjon. Det har vært vanlig å datere islamismen til hendelser som fremveksten av det muslimske brorskap i Egypt på 1920-tallet, eller å knytte begrepet opp mot revolusjonen i Iran i 1979. Islamismen har gjennom forskjellige teorier vist til ulike fenomen, og har blitt knyttet opp mot forskjellige ideologier. I sin mildeste form knyttes islamisme til en ”religiøs vekking” eller ”religiøs bevisstgjøring” blant muslimer, men i sin mer politiske, internasjonale og negative form knyttes begrepet til terror og fundamentalisme. Det har til dels blitt vanlig å forklare islamisme ut fra en ”typolisering” som tar utgangspunkt i årsaker til fremvekst og islamismens ulike uttrykk. Moderat og militant islamisme er en vanlig betegnelse som viser til hvilke midler de forskjellige bevegelsene anvender i sin aktivisme. Islamisme kan forklares som en motreaksjon mot kolonialisering, modernisering eller sekulær nasjonalisering, i henhold til funksjon som identitetsmarkør, som en reformbevegelse, et resultat av politisk radikaliserings eller et ønske om innflytelse eller endring på stat og samfunnsnivå.

Det ideologiske bakteppe for islamismen som fenomen kan tillegges tenkere som Sayyid Jamal Al-din Al-Afghani (filosof og politisk aktivist) som på 1800-tallet reiste rundt i store deler av verden og appellerte til muslimsk bevissthet om deres potensielle styrke i møte med kolonialismen (Donohue 2007:13). Al-Afghani som var talsmann for pan-islam og regnes som moderne muslimsk nasjonalismes far (2007:13), mente at islam som religion er den religionen som ligger nærmest vitenskap og kunnskap. Ikke noe utforenelig mellom dem (Al-Afghani 2007:13). Shaykh Muhammad Abduh som var inspirert av Al-Afghani anses som grunnlegger av den modernistiske skole innen islam. Hans visjon var en reformering av islam i harmoni med moderne tid gjennom en tilbakevendelse til opprinnelig renhet (Donohue 2007:20). I følge Abduh fjernet islam alle rase distinksjoner innen medmenneskelighet, i forholdet til Gud, deltagelse i menneskeheten, i grupper og spesifikke kontekster, og regulerte menneskerettigheter og ga lik respekt til personer uavhengig av klasse, tro, tittel eller eiendom (Abduh 2007:21-22). Rashid Rida var disippel av Muhammad Abdu og regnes som en av de viktigste stemmer for islamsk reform i den arabiske verden (Donohue 2007:41). Rida mente et

av islams imperativer er dens forbud mot feil partisanvirksomhet fra grupper, land, regioner og andre, unntaket er de som man bør krige med. Et annet imperativ i islam i følge Rida plikter folket å angripe og krige med fremmede som angriper dem. Han mente alle rettslærde har erklært at hellig krig er en plikt for alle når fiender angriper muslimer eller okkuperer deres land (Rida 2007:41-43).

I nyere tid er det særlig muslimbrorskapets grunnlegger Hasan Al-Banna og enkeltpersoner som eksempelvis Sayyid Qutb, Abu-Ala Mawdudi, Ayatollah Ruhullah Khomeini, Ali Shariati og Osama Bin-Ladin som regnes som islamistiske ideologer. Dette lille utvalget inneholder særdeles forskjellige former for islamistisk tenkning. En fellesnevner for islamisme som en –isme kan imidlertid sies å være fokuset på at islam skal ha en rolle i samfunnet. Utover dette er det lite som kan sies å forene islamismens forskjellige uttrykk. I Tyrkia har islamismen vært uttrykt gjennom en reaksjon mot den strenge sekulære nasjonalismen innført av Atatürk. I Egypt knyttes islamisme i stor grad opp mot politisk lovlig virksomhet og moderat islamisme. Hamas og Hizbollah fører en islamisme som er tilknyttet okkupasjon og internasjonale forhold. Irans prestestyre representerer det man kan betegne som en form for Shia-islamisme (som skiller seg fra Sunni-islamisme), og Al-Qaidas virksomhet representerer det som ofte betegnes som militant islamisme. Dette er kun noen få varianter av islamismens utforming, og i henhold til denne oppgavens tema vil jeg ikke gå noe nærmere inn på definisjon eller redegjørelse for islamismen som helhet.

Islamismens fremvekst er interessant i tilknytning til reform og handlingsrom. Den islamistiske fremveksten har i nyere tid ”produsert” en rekke reform bevegelser innenfor islam. Islamismen som fenomen satte fokus på anvendelsen av islam i samfunnsstruktur og styre. Den omfattende debatten om islams rolle har derfor produsert en rekke forskjellige synspunkter, retninger og ”løsninger”. Det sies at *itjihad*s (tolkningstradisjon) dører innenfor Sunni-islam ble stengt etter lovskolenes utforming, men at islamismen har åpnet den igjen. Diskusjonen om autoritet, og anvendelsen av islam fra lekfolk har etter min mening åpnet opp for aktører som Wadud og Barlas. Lesning av Koranen var tidligere profesjonalisert innenfor et islamsk rammeverk. Det var de religiøse lærde som tolket Koranen og dens budskap, og ”utformet” Sharia lover (se 3.3) og utstedte *fattwaer*⁴⁹. En annen faktor av interesse er at islamismen er knyttet til tiden etter kolonialiseringen hvor muslimske stater i Midtøsten skulle

⁴⁹ Uttalelse fra en religiøs skolert eller en religiøs skolerts svar på henvendelse fra en troende.

utforme nasjonalstater og identitet. Islamismen og reformislam er dermed sterkt knyttet opp mot Midtøstens forhold til Vesten, og forholdet mellom ”islam” og ”Vesten”.

5.1.2 Gruppeidentitet og strategi

Wadud og Barlas bruker religiøs legitimering som ”metode”. Deres argumenter baserer seg kun på Koranen, ikke tolkninger, eksterne religiøse tekster eller sekulære argumenter (se 2.4). Selv om de anser sitt arbeid som ”en lesning” av Koranen, vektlegger de at deres metode anvender de tolkningsretningslinjer som Koranen inneholder, og de fremsetter kravet om Koranen som universell i tid og rom (se 3.4.). Slik jeg ser det, er dette et forsøk på å ”rense” islam fra tilknytning til kultur, lokalitet og tradisjon. Ved å skille islam fra lokale ”varianter” av islam går de inn i debatten om hvilke muslimske verdier og skikker som egentlig er islamske.

Ved å skille islam fra kultur, lokalitet og tradisjon fremheves islam som noe universelt, og kan dermed sies å fungere som en felles identitet på tvers av klassifiseringer som etnisitet og klasse. Deres fokus på at Koranen er frigjørende for både menn og kvinner kan innlemmes i en større kontekst enn den feministiske, eksempelvis frigjøringsteologi. Som uttrykt er ikke deres målsetting å fremme Koranen som en feministisk tekst eller å framstille Gud som kvinne. Fokuset på individet framfor kjønn kan sies å gi Wadud og Barlas en fordel innenfor et islamsk rammeverk ettersom de dermed ikke kan anklages for å føre en form for ”vestlig feminisme” eller en adopsjon av ”vestlige verdier”. At alle deres argumenter legitimeres gjennom Koranen vil jeg påstå reflekterer dem som lojale mot islam, og kan derfor enklere aksepteres enn politisk aktører som bruker eksterne legitimeringsgrunnlag som eksempelvis menneskerettighetene. En del land i Midtøsten har ikke skrevet under på FNs Menneskerettighetserklæring, og noen har skrevet under med forbehold og fritakelse fra enkelte vedtak.

Forskning viser til at islamsk feminisme er tilknyttet islamiseringsprosessen (se 2.4). En prosess som i mange land har hatt sin utforming og oppslutning på grasrotnivå og gjennom massebevegelser. Denne formen for mobilisering i form av aktivisme ”nedenfra og opp”, har vist seg gjennom islamismen å være en effektiv strategi. Det argumenteres for at dette er basert på de strukturer og nettverk som allerede tradisjonelt har vært til stede i mange ”muslimske land” (White 2002; Bates 2001). Wadud og Barlas arbeid fokuserer på kjerne spørsmål innen islamsk diskurs, og de anvender Koranen som legitimering for kvinners likeverd og status. Denne anvendelsen vil jeg argumentere for plasserer dem inn i en politisk

privat sfære. Deres argumenter kan brukes på individnivå, og samtidig brukes til å forene muslimer i forhold til at Koranens budskap er det eneste aspektet ved islam som forener alle troende. Fokuset på alle individers likeverd understreker et ønske om samhold på tvers av kjønn, og derfor kan deres arbeid anvendes som grunnlag for gruppeidentitet for alle troende muslimer (ikke bare kvinner). I vestlig feministisk kontekst har det på noen fronter vært et fokus på likestilling i form av en omstrukturering av det bestående hierarki (se 2.2). Det har i norsk kontekst vært argumentert for at fokuset på likestilling har ført til en ”kamp” mellom kjønnene⁵⁰. Wadud og Barlas fokus på likeverd framfor likestilling gir dem en annen posisjonering i denne feministiske debatten. Deres bidrag til etablering av gruppeidentitet overskrider dermed ideologisk sett den kjønnete dimensjonen i kampen for rettferdighet.

Wadud og Barlas metode og strategi kan anses som tilpasset islamiseringsprosessens kontekst (se 5.2.1). Kvinnekamp basert på sekulære og vestlige argumenter vært gjenstand for kritikk i religiøse kontekst, særlig i Midtøsten og Nord-Afrika regionen. Spenningen mellom den historiske arven av kolonialisering og moderniseringsprosessen har ført til at religiøst eller kulturelt basert argumentasjon anses som mer legitim i ” den muslimske verden”. Store deler av islamismens strategi har vært å anvende islam på samfunnsmessig nivå i henhold til utforming av sosiale retningslinjer og grunnlaget for en nasjonal eller islamsk identitet og struktur. Eksterne argumenter har på grunnlag av internasjonale forhold i stor grad vært bekjempet. Jeg vil se nærmere på dette i det følgende avsnitt hvor jeg prøver å plassere Wadud og Barlas arbeid inn i konteksten av det antatte motsetningsforholdet mellom ”islam” og ”Vesten”.

5.3 Strategisk posisjonering utad

I denne delen av oppgaven vil jeg se på *empowerment* begrepet i henhold til Wadud og Barlas arbeid som en strategisk posisjonering utad. Analysen har som utgangspunkt direkte uttalelser fra begge aktører om at deres arbeid kan settes inn en videre internasjonal diskurs (Wadud 2006; Barlas 2002). Jeg anser deres arbeid som et bidrag til debattene som omhandler ”islam” vs. ”Vesten” og ”vestlig feminisme” eller ”sekulær feminisme” vs. ”islamsk feminisme” og religiøs feminisme. Som utgangspunkt for denne posisjoneringen anser jeg aktørenes arbeid i tillegg som et bidrag til debatten om differensiering mellom religion, kultur og tradisjon. En diskurs jeg mener er knyttet opp mot de to overnevnte diskurser. Jeg vil i dette kapittelet først

⁵⁰ I 2007 kom Preben Z. Møllers bok ”Pen søker trygg. Hvordan kvinner undertrykker menn” hvor han argumenterer for at ”likestillingsidealet har vært et overordnet, politisk korrekt og udiskutabelt ideal” for menn av nåtidens generasjon.

redegjøre for sentrale elementer i diskursene, og argumentere for oppgavens overhengende argumentasjon om at kvinner har blitt tildelt en symbolsk plassering i debatten. Dette gjøres for å skape en bakgrunn for min anvendelse av *empowerment* begrepet på Wadud og Barlas arbeid. I lys av denne skapte kontekst vil jeg argumentere for at islamsk feminisme som politisk prosjekt basert på at deres metode og strategi omhandler diskursens kjerneproblemstilling, kvinnesynet i islam.

5.3.1 "Vesten" vs. "Islam", og kvinners symbolske plassering

Fra islams begynnelse har den som religion stått som "utfordrer" til kristendommen ettersom dens lære baserer seg på et brudd fra kristendommen. På samme måte som kristendommen var et brudd fra jødedommen. Forholdet mellom kristendommen og islam har blitt knyttet til geografi og sivilisasjoner gjennom krigføringen og rivalisering. Korstogene og kampen om Jerusalem er det mest konkrete eksempel, men kan i nåtid diskuteres i forhold til konflikten i Israel. Jeg anser det som gyldig å påstå at hendelser av nyere tid, som Rushdie saken, terrordiskursen og Muhammad karikaturene har vært innlemmet i en diskurs om to motpoler. Jeg vil argumentere for at Edward Saids (amerikansk-palestinsk litteraturhistoriker) begrep om orientalisme fortsatt preger samtidens forhold mellom "islam" og "Vesten". Dette perspektivet reflekteres i debatten om islam og kvinner, og jeg vil i dette underkapittelet argumentere for at kvinner har blitt tildelt en symbolsk funksjon innenfor diskursens rammeverk.

Diskursen om islam er i følge Said farget av de politiske, økonomiske og intellektuelle kontekster som de oppstår i. Dette er tilfelle både i vestlig og østlig kontekst. Han mener det er riktig å hevde at alle diskurser om islam har en interesse som omhandler en form for autoritet eller makt (Said 1997:lviii). Videre hevder han at *oksidente* (i motsetning til *orientalske*) reaksjoner på islam fra (i hvert fall) på slutten av 1700-tallet og fram til i dag har vært preget av en radikalt forenklet tenkemåte som kan betegnes som *orientalistisk* (1997:4). Hans teori om *orientalisme* henviser til en forestilt og polarisert geografisk deling av verden inn i to ulike deler. Den største og "forskjellige" Orienten og Oksidenten/Vesten. Begrepene "islam", "Vesten" og "kristendommen" fungerer i følge Said på minimum to forskjellige måter som produserer minimum to forskjellige meninger hver gang de brukes. De inneholder i første instans en identifiserende funksjon, og i andre instans produserer de komplekse meninger (1997:10). Said påstår at begrepene anvendes ukritisk. Han viser til at det faktum at samtiden betegner det som en islam vs. Vest diskurs framfor en kristendommen vs. islam

diskurs inneholder en oppfatning om at Vesten har overkommet det kristne stadiet, mens den ”islamske verden” fortsatt er innrammet i religion, primitivitet og tilbakeståendehet (1997:10). Said mener det er nødvendig å uttrykke bekymring for måten islam anvendes som merkelapp for å forklare eller ukritisk fordømme islam, og at en slik anvendelse kan fremstå som et angrep som igjen fremprovoserer mer fiendtlighet mellom selvutnevnte muslimer og vestlige talspersoner (1997:xv-xvi).

Wadud og Barlas fremmer i sitt arbeid en kritikk mot Vestens oppfattelse og formidling av informasjon om islam. Wadud mener samtiden preges av ”en politisering av islam på generelt nivå, skjerpet av mangfoldet og under sterkt press fra vestlige ideer om globalisering, militarisme og den globale økonomi” (Wadud 2006:55). Denne kritikken rettes spesifikt både mot media og akademia (2006:66). Barlas mener muslimer i Vesten i det ”offentlige rom” blir plassert inn i et ”sosialt og historisk rammeverk hvor ens religiøse identitet overdetermineres, og ens tro er offer for offisiell granskning, debatt og angrep” (Barlas 2008:32). Hun mener dette er fordi islam, i et vestlig definert rammeverk, blir fremstilt som en mostsetning til Vesten og vestlige idealer (2008:32). Jeg mener Wadud og Barlas metode og strategi kan knyttes til deres oppfattelse om Vestens ”behandling” av islam. De begreper som diskuteres i deres tolkning av Koranen (se 4) er sentrale i debatten om det antatte motsetningsforholdet mellom ”islam” og ”Vesten”. Patriarkatbegrepet diskuteres i lys av kulturell kontekst og tillagt historisk mening (se 4.2). Menneskers rolle og handlingsrom knyttes opp mot forholdet mellom religion og sekularitet, i form av at Gud knyttes til forholdet mellom kjønnene (se 4.3 & 4.4). Guds status som suveren og menneskers status problematiserer likestillingsbegrepet. Dette er sentralt i forhold til hvordan Wadud og Barlas forstår ”vestlig feminisme” og ”vestlig ideologi” knyttet til kjønn.

I Europa har diskursen om islam blant vært innlemmet i en integreringsdebatt. Det er påfallende hvordan store deler av både media og akademia omtaler islam og muslimer som et ”nytt fenomen” i Europa. Muslimer og islam har historisk sett vært tilstede i Europa, noe eksempelvis noe av den eldste arkitekturen i deler av Spania står som bevis på. I tillegg har Balkan-landene alltid hatt en stor andel muslimske innbyggere. Det er utbredt å assosiere islam med Midtøsten regionen, på tross av at Indonesia er det landet som har størst andel muslimske innbyggere i verden. Jeg vil følge Said argument om at det finnes ulogiske argumenter tilknyttet hvordan debatten om islam og Vesten er utformet. Jeg vil argumentere for at den moderne diskursen i Vesten i stor grad har tildelt islam og muslimer en negativ

konnotasjon og rolle. Dette gjelder imidlertid også den muslimske verdens oppfatning av Vesten som noe entydig. Said argumentere for at diskursen i stor grad alltid er politisert, og det kan påstås at diskursen preges av at man i stor grad har knyttet ideologier til folkeslag på politisk hensiktsmessige måter.

Det kan argumenteres for at kvinner har blitt tildelt en symbolsk rolle i diskursen. Fra begge hold har kvinner i stor grad blitt plassert som nedslagsfelt for debatt, og blitt fremstilt som et symbol for kulturelle og religiøse verdier. Det overdimensjonerte fokus på kvinners kropp kan sies å støtte under dette argumentet. Muslimske kvinner har fått en symbolstatus gjennom eksempelvis bruken av slør, mens den ”vestlige” kvinne har blitt knyttet til mangelen på tildekking. Begge fronter har knyttet verdier og moral opp mot det som fremsettes som ”kvinneidealet”. Karikaturtegningene som danske Jyllandsposten publiserte i 2005 anvendte blant annet kvinner i burka med sverd stående bak profeten som symbol, og protestaksjonene i Sveits i 2009 mot bønnetårn anvendte lignende symbolikk. Her ble en muslimsk kvinne i burka som stod i forgrunn av tilspisete minerater (spiren på bønnetårnet) trykket på flygeblader. I norsk kontekst i tilknytning til debatten om bruk av hijab i politiet i 2009 sidestilte politiker Karita Bekkemellem (i Tv-programmet Studio5) bruken av hijab med omskjæring. Argumentasjonen var at begge deler begrenser kvinners handlingsfrihet, og hun uttrykte i tillegg at det var ”forferdelig at flotte, vakre jenter skal ha på seg ’den kamouflasjen’ fordi de ikke skal friste menn”(Eisenträger 2009). Jeg anser argumentet å sammenfalle med mye av diskursen om hijab som henviser til kvinners utseende og retten til å være attraktiv og sexy. Et argument som kan sies å sammenfalle med argumentet som har kommet fra noen deler av den muslimske verden om at Vesten har et kvinneideal som er langt i fra frigjort ettersom kvinner anses som objekter. Denne objektifiseringen sammenfaller imidlertid med argumenter framsatt mot tildekking av kvinner ettersom det anses som objektifisering at kvinner må tildekkes for å ikke bli seksualisert. Det kan derfor se ut til at kvinners symbolfunksjon i diskursen om islam og Vesten grunnleggende anvender de samme argumenter, men med ulike utgangspunkt.

Lila Abu-Lughod (amerikansk antropolog) problematiserer bruken av frigjøringsretorikk, og viser til Georg Bushs legitimering av krigen i Afghanistan som en ”frigjøring av afghanske kvinner” (Abu-Lughod 2002:784). Hun mener det eksisterer faremomenter ved denne formen for bruk av kulturelle ikoner. Hennes erfaring av amerikanske mediers respons til 11. september er en utpreget oppfatning om at kunnskap om kvinner og islam skulle kunne

forklare angrepene på Amerika og Talibans posisjon i Afghanistan. Dette ble gjort istedenfor å sette søkelys på historiske og politiske fakta tilknyttet Amerikas forhold til regionen. Sentralt i diskusjonen om afghanske kvinners undertrykkelse fra Taliban var deres antatte tvungne bruk av burka. Abu-Lughod trekker på antropolog Hanna Papaneks beskrivelse av Pakistanske kvinners bruk av burka som en portabel avsondrethet. Mange av Papaneks forskningsobjekt så dette som en frigjørende oppfinnelse, ettersom det ga kvinner mulighet til å bevege seg ut fra segregerte livsmiljøer, samtidig som de opprettholdt moralske krav om segregering fra fremmede menn. Abu-Lughod påpeker at det egentlige ikke burde være noen overraskelse at afghanske kvinner ikke kvittet seg med burkaen etter frigjørelsen” ettersom alle antropologer vet at alle mennesker kler seg akseptabelt i henhold til deres sosiale samfunn og i tråd med sosiale delte standarder, religiøs oppfatning og moralske ideer, med mindre de bevisst prøver å poengtere noe eller ikke har råd til passende tildekking (2002:785). Abu-Lughod setter spørsmål ved hvorvidt afghanske kvinner kun kan anses som frigjorte dersom de blir som ”vestlige” eller om man kan godta at disse kvinnene muligens har andre ønsker for seg selv. Like viktig mener hun at man må være forsiktig med frigjøringsretorikken ettersom denne impliserer en del holdninger (2002:787). (Nilsen 2008). Jeg vil i neste underkapittel diskutere denne problemstillingen, og knytte teori om kulturimperialisme opp mot feministisk diskurs. Dette for å knytte kvinners symbolfunksjon i ”islam vs. ”Vesten” diskursen opp mot forholdet mellom islamsk feminisme og ”vestlig feminisme”.

5.3.2 Kulturimperialisme, feminisme og vestlig hegemoni?

Edward Saids bruk av begrepet imperialisme i hans teori om kultur imperialisme viser til ”praksisen, teorien, og holdningene til et dominant hovedstadssenter som styrer et fjernliggende område” (Said 1994:8:min oversettelse). Han støtter seg på Michael Doyles definisjon av imperium som ”et forhold, formelt eller uformelt hvorav en stat kontrollerer den virkningsfulle politiske suvereniteten over et annet politisk samfunn”. En suverenitet som oppnås gjennom makt, politisk samhandling, økonomiske forhold, sosiale forhold eller kulturell avhengighet. På grunnlag av dette mener Said at imperialisme fortsatt eksisterer (selv om kolonialismen er avsluttet) i den form den alltid har hatt - i en generell kulturell sfære og i spesifikke sfærer som politikk, ideologi, økonomi og sosial praksis (Said 1994:8). Jeg vil her argumentere for at Saids begrep om kulturimperialisme kan knyttes opp mot både ”islam” vs. ”Vesten” diskursen, og det jeg har betegnet som en debatt mellom ”sekulær” vs. religiøs feminisme. Som diskutert i gjennomgangen av vestlig feminisme (se 2) kan det påstås

at samtiden og standardhistorien har fremmet sekulær feminisme, og dermed et mulig vestlig feministisk hegemoni (se 2.2.3).

I følge Huma Ahmed-Ghosh (amerikansk antropolog) er muslimske kvinners heterogene realitet en utfordring for "mainstream" feminisme. Deres liv som et produkt av lokale kulturer og lokal politikk passer ikke inn i det tradisjonelle rammeverket av feministisk ideologi. Muslimske kvinners liv er ifølge Ahmed-Ghosh ikke konforme med de rigide standarder for en sekulær eller islamsk nasjon (Ahmed-Ghosh 2008:99). I henhold til diskursen om kvinners rettigheter, liv og status påpeker Ahmed-Ghosh at det eksisterer konkurrerende globale maskuliniteter og maktspill som har som målsetting å utføre kontroll over kvinners kropp. Den "politiske" bruken av kvinners kropp kan i følge Ahmed-Ghosh dateres tilbake til kolonitiden. Kolonistene, og nyere tids vestlige okkupasjoner oppfatning av segregeringen av kvinner fra det offentlige har blitt romantisert, eksotifisert, demonisert, og brukt til å definere regionen som tilbakestående. I tillegg har en retorikk som baserer seg på å "frigjøre" muslimske kvinner blitt brukt som argument for krigføring (2008:100). Ahmed-Ghosh viser til at debatten rundt muslimske kvinners rettigheter er kompleks ettersom den ikke kun påvirkes av global og lokal politikk, men i tillegg en mengde tolkninger av islam, konkurrerende feminisme og maskuliniteter, akademisk maktkamp, og kolonial og post-kolonial analyse

Studiet av islam begynte i vestlig akademia som en del av en større studie av "Orientens". Wadud mener den "togretnete geopolitiske dominering og den hegemoniske diskursen" fortsatt former disiplinene som relateres til studier av "Østen". Hun det eksisterer et maktforhold i kjernen av studiet, et vedvarende hegemoni. I tillegg viser hun til at anvendelsen av ordet islam anvendes uklart i vestlig akademia (Wadud 2006:57). I hennes egen kontekst av undervisning i USA tilskriver hun sine studenter et "negativt skylapp syn", som hun mener skyldes medias assosiasjoner med islam. Hun viser til at media på 1970-tallet fortsatt hadde sitt fokus på den kalde krigen og amerikanske soldater i Vietnam, og derfor eksisterte det lite kritiske studier om moderne islam og kjønn (2006:58).

Wadud viser til Ada Maria Isasi-Diazs begrep "usynlig usynlighet" - når mennesker ikke vet at de ikke kjenner deg". Isasi-Diazs viser her til en bred erfaring blant alle undertrykte grupper. Alle undertrykte grupper må kjenne til undertrykkerens kultur, men undertrykkeren trenger ikke vite noe om dem. Dette betyr at de undertrykte må vite så mye som mulig om

deres undertrykkere for å overleve, og de tvinges til å gi opp noen ”aspekter av deres væren” som er essensielle i henhold til dere egen kulturelle erfaring og identitetsutvikling. Dette fordi disse aspekter er ufordelaktige for assimileringen inn i den dominante kultur, eller for deltagelse i den dominante diskurs (2006:65). Vestlig postmoderne herredømme over religiøs og teologisk diskurs er i følge Wadud en form for kulturimperialisme. Barlas mener ”sekulær kritikk” av islam er basert på et tankegods som er arvet fra Europeisk middelalder og Kristendom (Barlas 2008:43). Hun mener at tanken om et motsetningsforhold mellom ”islam” og ”Vesten” kan spores tilbake til midten av 800-tallet. Før dette mener hun kristne ikke hadde tillagt forholdet til muslimene noe særlig mening, kun i form av et syn om at de var ”vantro, barbarer eller hedensk” (2008:34). Hun mener muslimer ble den normative fiende i det Vesten som ”enhet” begynte å definere seg som kristne (2008:35). Wadud og Barlas forståelse av forholdet mellom ”islam” og ”Vesten” kan knyttes til Saids teori om *orientalisme* og *kulturimperialisme*. Det hentydes at Vesten etter at den historisk sett ble en ”enhet” innrammet kristendommen har forholdt seg til ”islam” som en motpol, eller i følge Huntingtons teori ”en annen sivilisasjon”. Det kan argumenteres for at denne vestlige ”enheten” i moderne tid er innrammet i en sekulærideologi. I tråd med Said kan dette skifte av ideologi knyttes opp mot ”Vestens” syn på ”islam” i form av at religion anses som ”utdatert”. Denne påstanden kan knyttes opp mot vestens overhengende forhold til religion, og forklares ut fra hvordan feministteologi i feministisk tekst har blitt skilt ut fra feminismens standardhistorie (se 2.3). Det kan dermed argumenteres for at kulturimperialisme kan knyttes opp mot en vestlig feministisk hegemonisk tankegang, noe som påvirker forholdet mellom vestlig feminisme og islamsk feminisme. Jeg vil i neste underkapittel ta utgangspunkt i denne konteksten for å vise hvorfor jeg anser islamsk feminisme som *empowerment* utad.

5.3.3 Gruppesolidaritet; forsvar av kultur, tradisjon og identitet

Fra aktører som betegner seg som feminister har det vært påstått at muslimske kvinner aldri kan bli frigjort om de ikke velger bort islam. Hege Storhaug omtaler islam som grunnleggende kvinnefiendtlig og utforbedrelig (Storhaug 2007). Hun retter kritikk mot å kategorisk hevde at kulturelle praksiser som familieavtalte ekteskap, kjønnslemlestelse, æresdrap og kvinneundertrykking ikke har noe med islam å gjøre (2007:131). Hun påstår at profeten Muhammed selv var særlig opptatt av å kontrollere kvinners seksualitet, og knytter dette til dannelsen av familien som sosial enhet, forbud mot utenomekteskapelig sex og reguleringer i henhold til skilsmisse. I følge Storhaug er normsystemet *sharia* universelt og gjelder for alle muslimer uansett lokalisering, og islams familierett anser hun som

kvinnediskriminerende på alle områder (2007:149-150). I Europeisk kontekst mener hun at kvinnetemaet antakeligvis er helt avgjørende i kampen om framtiden. Hun mener det er skremmende å se hvilken innflytelse islamismen har skaffet seg i Europa gjennom eksempelvis en allianse med det hun betegner som Europas ”nyttige idioter”, de som anser Vesten som den hvite undertrykker og islamisten som det svarte offeret (2007:263). Hun retter kritikk mot en del klassiske feminister som hun mener er blindet av en multikulturell drøm, en drøm Storhaug mener ender med å akseptere kvinneundertrykkelse i brede befolkningslag (2007:264-266). Denne typen argumentasjon vil jeg påstå har gitt en del muslimske kvinner inntrykket av at de forventes å velge mellom hva de er og hva de ønsker å være, og at dette ikke på noen måte kan sammenfalle. Wadud og Barlas politiske prosjekt er i følge min analyse: ”troende muslimske kvinners kamp for anerkjennelse”. Deres arbeid kan anses som å bidra med motargumenter for troende kvinner, som føler at de angripes for å tilhøre en religion som er kvinneundertrykkende.

Wadud og Barlas arbeid kan anse som et politisk prosjekt for å bekjempe avmakt hos troende muslimske kvinner. I norsk kontekst ble Farida Ahmadi's bok ”Tause skrik” utgitt i 2008. I følge henne selv er inspirasjonen til denne boken hentet fra hennes hovedoppgave hvor hun ønsket å finne ut om statistikkene om innvandrerkvinnens lidelser i det sosialdemokratiske Norge var riktige. Hun sier selv at hun startet forskningen fra et feministisk synspunkt hvorav hun så mannsdominansen som den viktigste forklaringen på det store antall ”registrerte lidelser”, men gjennom feltarbeidet fikk hun en mer nyansert oppfatning (Ahmadi 2008:12). Ahmadi fokuserer på at kvinneundertrykkelse ikke kan knyttes mot en bestemt religion og kultur, men at dette i stor grad blir gjort i det norske samfunn. Hun påstår at dette blir gjort når minoritetskvinner utsettes for undertrykking og vold, at dette utelukkende kobles sammen med islam og ikke-vestlige kulturelle tradisjoner (2008:101). Hun mener den kulturen som immigranter bringer med seg til Norge, er et resultat av en sosialiseringsspross. En sosialiseringsspross som er et produkt av bestemte sosiale og historiske forutsetninger som eksempelvis kolonialismen, den kalde krigen, globaliseringsprosesser og koblingen mellom islam og politikk. Denne ”kulturen” er i følge Ahmadi mangfoldig og innehar et ”kontinuerlig endringspotensiale”. Hun anser derfor faktorer i det norske samfunn som avgjørende for hvilket innhold den såkalte muslimske kulturen får så vel som hvilken retning den tar (2008:106). (Nilsen 2008)

Med utgangspunkt i Ahmadi forskning vil jeg argumentere for at islamsk feminisme kan trekkes inn i norsk kontekst som et politisk arbeid for å støtte kvinner som dem Ahmadi omtaler. Wadud og Barlas fokus på Koranens budskap om likeverd kan anses som *empowerment* mot en kultur som preges av en stakkersliggjøring av muslimske kvinner. Berit Thorbjørnsrud har omtalt denne stakkersliggjøringen som ”weeping for the muslim cinderellas” (Thorbjørnsrud 1999). Gjennom hennes metafor om tårer viser hun til dobbeltheten av empati og forståelse. Thorbjørnsrud ser tårer som å inneha en stort potensial som symbol for sosiale relasjoner og sosiale prosesser. I kontekst av diskusjonen rundt muslimske kvinner viser hun til hvordan behovet for å gråte på deres vegne kan reflektere holdninger og meninger som er uønsket for kvinnene de er ment å sympatisere med. Gjennom å sette muslimske kvinner i en offer rolle mener Thorbjørnsrud man tar fra dem makten og deres ”egen vurdering av nødvendigheten for sympati. ”Muslimske kvinners egne synspunkt og forståelse av deres posisjon kan dermed gjennom den sympatiserende holdningen bidra til en stakkersliggjøring som ikke baseres på ’offerets’ premisser” (1999). Thorbjørnsrud viser til det faktum at tårer dermed kan omformes til å brukes som de sterkes våpen ettersom den sosiale effekten av tårer baserer seg på posisjoner i den generelle maktstrukturen. Askepott metaforen i Thorbjørnsruds artikkel viser til at muslimske kvinner anses som å trenge hjelpere til å realisere seg som frie og uavhengige individ som nødvendigvis ønsker det kvinnekampens likestillingskamp har å tilby. Dette er i følge Thorbjørnsrud en tankegang som kan få sin konsekvens i det motsatte ønskete utfallet i form av at det inspirerer til påleggelse av smerte og motstand hos kvinnene man tilsynelatende ønsker å hjelpe. I følge Thorbjørnsrud har medlidenheten som en del ”vestlige kvinner” har rettet mot muslimske kvinner fungert som et magisk speil hvor man har framstilt den ene part som frigjort, respektert og ærverdige, en dikotomi som blant annet har blitt brukt politisk til å legitimere krigføring fra vestens side (1999). (Nilsen 2008) Dette gjenspeiler oppgavens overhengende diskurs om ”islam” vs. ”Vesten”, og plasserer kvinner og deres symbolske funksjon innenfor dette fiktive rammeverket.

Globaliseringen har i følge Ahmadi ført til store muligheter for kvinner og kvinnefrigjøring, allikevel er dette noe ikke alle kvinner har noe særlig utbytte av. Ettersom mange minoritetskvinner bosatt i vestlige storbyer preges av fattigdom og dårlig helse blir behovet for frihet et overskuddsfenomen (Ahmadi 2008:151). Kvinnene som Ahmadi beskriver i boken ”Tause skrik” utsettes i følge henne for en tredimensjonal smerte. Den lokale dimensjonen utgjør dagliglivets problemer i deres private liv og den offentlige sfæren de er i

møte med, men den nasjonale fremkommer gjennom deres følelse av å være ekskludert fra det nasjonale felleskap og følelsen av å være en stigmatisert, marginal gruppe. Den siste dimensjonen er den globale gjennom at det er slike forhold som er årsaken til deres innvandring til Norge. Som offer for forhold som global usikkerhet, politiske forhold, terrorisme, konflikter og krig bærer de i følge Ahmadi på en global bevissthet som er kroppsligjorte kollektive minner og smerter (2008:151). (Nilsen 2008) I tråd med Saids påstand om at elementer i diskursen kan føre til mer fiendtlighet (se 5.3.2) vil jeg vise til at Ahmadi forskning. Noen av de Ahmadi informanter uttrykte stor frustrasjon over en følelse av stigmatisering fra det norske samfunn. En følelse av avmakt som gjorde at de kunne identifiseres seg med en rekke ”islamistisk ideologi” som kritiserer ”Vesten” og den ”vestlige kultur”(Ahmadi 2008). Denne oppgaven åpner ikke for en videre problematisering av dette aspektet, men jeg vil argumentere for at dette kan knyttes opp mot en nyere diskusjon som omhandler norske muslimers forhold til ”identitet og posisjonering” i forhold til storsamfunnet ⁵¹.

Jeg vil argumentere for at Wadud og Barlas prosjekt kan settes inn i den overnevnte kontekst i form av ønsket om å *empower* muslimske kvinner. Den avmakten som Ahmadi viser til kan gjennom et politisk prosjekt som islamsk feminisme utfordres. Dette mener jeg kan virke tosidig: 1) ved at muslimske kvinner har argumenter for å kunne forsvare sitt religiøse ståsted utenfor offerrollen, og 2) ved at ”det sekulære samfunn” anerkjenner religiøse kvinne som autonome subjekter. Jeg vil i neste underkapittel konkretisere dette ”makt” aspektet ved å sette det opp mot begrepet *islamofobi*.

5.3.4 Kamp mot *islamofobi* og stigmatisering

Jeg vil i dette underkapittelet argumentere for at Wadud og Barlas arbeid er en mulig reaksjon på *islamofobi* i samfunnet, og på politisk nivå. I tilknytning til politikk mener jeg at sammenblandingen av historie, kultur, tradisjon og religion forstyrrer politiske prosesser og undersøkelsen av deres årsakssammenheng. Som jeg viste til i gjennomgangen av islamismen (se 5.2.1) er årsakene til sammenblandingen av islam og politikk mangfoldige, og kan derfor ikke knyttes til en enhetlig religiøs ideologi. Jeg mener det er viktig å skille mellom faktiske årsaker til konflikter, og hva de forskjellige aktører bruker for å legitimere politisk handling. Religion som politisk verktøy er ikke nødvendigvis knyttet til religiøsitet, og diskursen om ”islam” og ”Vesten” er som jeg har vist til i stor grad formet av mangfoldige faktorer som

⁵¹ Rojan Ezzatis masteroppgave fra 2009 ved UiO med tittelen ”Er du moderat, islamist eller terrorist” viser til denne problemstillingen, men med fokus på muslimske menn.

ikke kan anses som religiøse. Wadud og Barlas metode og strategi baserer seg på religiøs legitimering, og jeg vil i det følgende analysere dem som en motreaksjon på stigmatisering av islam og troende muslimske kvinner.

Termen *islamofobi* ble først brukt i 1922 av Etienne Dinet, og senere popularisert i 1997 av Runnymede Trust. Det ble definert som en fiendtlighet mot islam i form av en frykt eller avsky mot alle eller de fleste muslimer (Sherman 2009:92). Forskning viser til at flere globale meningsmålinger tilsier at bekymring for islamsk ekstremisme er tilstede blant majoriteten av befolkningen i USA og Vest-Europa. Det konkluderes med en voksende *islamofobi* (2009). Det vises til at andelen amerikanere som mener islam bidrar til å ”fyre oppom vold” mot ikke-muslimer har økt siden terrorangrepet 11. september. I Storbritannia rapporteres det om en økning fra 33 % i 2001 til 53 % i 2006 i form av befolkningens ”følelse av islam som en trussel” (2009:93). Fred Halliday (britisk Midtøsten spesialist) er skeptisk til bruken av ordet *islamofobi* ettersom han mener begrepet føyer seg inn i den misforståtte diskursen om islam og vesten, hvor hver av størrelsene innrammes som homogene konsepter. Han mener et antatt angrep i samtiden ikke er mot islam som tro, men mot muslimer som befolkning, og han mener derfor begrepet ”anti-muslimisme” er et mer korrekt begrep (Halliday 1999:898).

I henhold til Hallidays argument vil jeg argumentere for at han har et viktig poeng, men at mye av den såkalte ”anti-muslimismen” baserer seg på forståelsen av islam som religion. Med dette mener jeg at negative diskurser om muslimer i stor grad innrammes eller legitimeres i islam. Symbolikken som jeg har vist til i enkelt saker (se 5.3.1) bruker religiøse symboler i diskurser om eksempelvis innvandring. Bruken av antatte religiøse symboler som burka, bønnetårn, profeten og svinekjøtt kan antas å henvise til islam. Dersom det er ment som en henvisning til en kultur eller befolkning burde symbolikken i større grad vært mer pluralistisk og spesifisert og knyttet til ulike kontekster. Jeg vil argumentere for at dersom den økende frykten for muslimer ikke er tilknyttet religion ville man ikke sett den utbredte bruken av antatte religiøse symboler.

På en annen side kan det argumenteres for at Hallidays argument er gyldig ettersom en generell oppfatning er å sammenfalle islam med muslimer. I stor grad oppfattes muslimer av ”Vesten” som en betegnelse på mennesker som følger religionen islam. Dette er noe jeg selv har erfart i tilknytning til mitt forskningsarbeid på islamsk feminisme. Jeg har i stor grad blitt spurt om forskjellen mellom islamsk feminisme og muslimsk feminisme. Når jeg har framsatt min definisjon som viser til at islamske feminister er troende og arbeider innenfor et religiøs

rammeverk, stiller de fleste spørsmål ved om ikke muslimer er en direkte betegnelse på de som følge islam. Dette er som jeg har argumentert ikke nødvendigvis tilfelle, ettersom betegnelsen muslim for noen henviser til en tradisjon eller kultur man er født eller sosialisert inn i. I et sammenligningsperspektiv kan dette settes opp mot min framstilling av post-kristen feminisme. Selv om de post-kristne retninger til dels kan defineres ut fra kristendommen som overhengende rammeverk eller utgangspunkt, er et sentralt aspekt hvorvidt og hvordan de har brutt ut av ”tradisjonell” forståelse av kristendommen (se 2.3.2). Denne delingen er som jeg har diskutert vesentlig og gjeldende i tilknytning til feminisme og islam (se 2.4).

Wadud og Barlas arbeid kan som Margot Badran viser til anses som en reaksjon eller et middel mot den antatte *islamofobien* (eller ”anti-muslimismen”), ettersom de slik jeg har analysert dem bidrar til en differensiering mellom religion, kultur og tradisjon. Deres valg om å kun legitimere sine argumenter gjennom lesning av Koranen skiller ut hvilken sosial eller historisk kontekst argumentene skapes i, og deres fokus på Koranens budskap som universell prøver å skille budskapet fra partikularitet. Som Barlas og Wadud har uttrykt (se 3.4) mener de Vesten har et innrammet konsept om islam og de kritiserer denne innrammelsen. Slik jeg ser det ønsker Wadud og Barlas med denne differensiering å undergrave Vestens konsept om islam, som de mener inneholder andre sfærer enn den religiøse, samtidig som de argumentere for at islam som Koranens budskap kan anses som et enhetlig budskap. Det budskapet de mener Koranen fremmer inneholder ikke spesifikke retningslinjer knyttet til kjønn og livsførsel. De mener Koranen baserer seg på grunnleggende verdier kan anvendes i enhver kontekst og av alle individer (se 3.4 & 4).

Hvorvidt Wadud og Barlas arbeid kan anses som å representere ”sann islam” er ikke mitt anliggende, men effektene av å undergrave bruken av, eller stille spørsmål ved anvendelsen av ”kvinneproblemet” i islam mener jeg kan bidra til en mer hensiktsmessig og fruktbar debatt. Som jeg har vist til preges diskursen om ”islam” og ”Vesten” av at muslimske kvinner har blitt tildelt en symbol funksjon. Denne funksjonen har blitt brukt til å legitimere politisk internasjonal handling (se 5.3.1) og ført til en eventuell stigmatisering av muslimske kvinner (se 5.3.3). Det er denne symbol funksjonen som jeg anser Wadud og Barlas som en mulig forkjemper mot, i tillegg til deres interne frigjøringsprosjekt (se 5.1). Som jeg har vist til har denne symbolfunksjonen resultert i en følelse av stigmatisering av muslimske kvinner (se 5.3.1), og det er derfor jeg anser Wadud og Barlas arbeid som en reaksjon mot denne stigmatiseringen som kan knyttes til *islamofobi* begrepet. Min analyse viser derfor hvordan

deres arbeid kan anses som *empowerment* som et politisk prosjekt som kan anses som et forforsvar av islam og et forsvar av troende muslimske kvinners identitet.

6. Oppsummering og konklusjon

Begrepet feminisme har som jeg har problematisert hatt en rekke betydninger, og vært knyttet til ulike aspekter som omhandler kjønn. Bruken av begrepet er i tillegg problematisk i forhold til ulike nivå i samfunnsliv og historisk utvikling. Feminismebegrepets opphav knyttes til suffragettene på midten av 1800-tallet, men det argumenteres for at begrepet kan anvendes tilbake i tid. Det er i tillegg vanskelig å sette klare skillelinjer mellom feminisme, aktivisme og teori ettersom de i stor grad er knyttet sammen. Historisk sett har vestlig feminisme vært preget av pluralisme. Suffragettenes kamp for kvinners rettigheter tilknyttet en kritikk av kirken, og sammen med kampen mot slaveriet viser at feminismen fra begrepets begynnelse har vært knyttet til andre aspekter som klassetilhørighet. Delingen mellom borgerkvinnebevegelsen og arbeiderkvinnebevegelsen illustrere denne samme sammenblanding av klasse og kjønn som utgangspunkt for aktivisme og teori. Innad i de forskjellige grupperingene var det i tillegg en deling i forholdet til synet på kvinnens natur og rolle, noe som reflekteres gjennom perspektivene likestillingsfeminisme, likeverdsfeminisme og forskjellsfeminisme. Hovedspørsmålet innenfor feminismens første bølge var hvorvidt kvinners natur og rolle er medfødt eller sosialisert. Den første bølgen var i hovedsak ideologisk preget av liberalismen og marxismen, mens det sosialistiske og det eksistensialistiske perspektivet var i sin startfase.

Den andre bølgen i feminismens historie fremmet i stor grad synet på kvinners natur og rolle som sosialisert. Radikalfeminismen preget dette tidsrommet og mens den første bølgen var preget av kamp for rettigheter, ble det nå i tillegg satt fokus på å bekjempe de ideologiske og samfunnsmessige årsakene til kvinners underordnede status. Sosialistisk feminisme satte fokus på det universelle aspektet ved kvinners undertrykkelse, og tanken om at alle kvinner deler en felles skjebne ble sentral. Post-strukturalistisk feminisme som er et produkt av eksistensialismen fra den første bølgen satte fokus på at årsaken til kvinners underordning lå i en overordnet maskulin struktur, inkludert språkets natur og anvendelse. Deres ideologi baserer seg derfor på at kvinner kun kan oppnå lik status dersom denne strukturen endres.

Den overnevnte og forenklete historiske utviklingen av feminismen i Vesten viser at religion i stor grad har blitt utelatt i ”standardhistorien”. Det at kvinnebevegelsens opphav var en kritikk mot deler av kristendommens dogmer blir tidlig omgjort til å omtale kvinnekamp uten noe synlig forhold til religion. Det at feministteologi har blitt skilt ut som en egen historie i feminismen illustrere denne utviklingen. Jeg har argumentert for at dette skyldes samtidens

fokus på sekularitet, og at historien dermed beskrives ut i fra de normer som har preget det vestlige samfunn etter opplysningstiden. Den eventuelle tredje bølgen (samtidens feminisme) fører med seg en kritikk av feminisismens historiske framstilling og innhold i form av dets påstand om et vestlig feministisk hegemoni. Det argumenteres i tillegg mot det universalistiske perspektivet på kvinners natur og rolle. Jeg har i denne oppgaven argumentert for at islamsk feminisme etter min definisjon kan settes inn i dette rammeverket. Asma Barlas og Amina Wadud som jeg har valgt som representanter for det jeg har betegnet som en ”type” feminisme kan knyttes opp mot debatten om vestlig feministisk hegemoni i form av at de blir omtalt som feminister mot sin vilje. I tillegg kan de plasseres inn som deltagere i den kritikken som har blitt rettet mot vestlig feminisme fra tredje verdens feminisme i form av universaliseringen av kvinners undertrykkelse og dens utforming.

I likhet med feministteologi anvender Wadud og Barlas fortolkning av hellige skrifter som sitt utgangspunkt for aktivisme. Bibelen og Koranen har forskjellig tolkningsaspekt knyttet til deres status, men i lys av de eksterne kilder som tradisjonelt har blitt anvendt til å tolke koranen har jeg argumentert for at metodene er sammenlignbare. Koranen har i tillegg en historisk nedfellelsesprosess og er grammatisk og lingvistisk vanskelig å tolke. Wadud og Barlas argumenterer derfor for en nytolkning av Koranen som frigjør kvinner fra det tradisjonelle rammeverket av underordning som tradisjonelt er blitt fremmet i islam. Deres metode anvender en hermeneutisk tilnærming basert på Koranens egen hermeneutikk, og de argumenter derfor for at deres tolkning er Koranens virkelige budskap som er universelt i tid og rom. Denne tilnærmingen har jeg argumentert for kan anses som legitim i ”den muslimske verden” ettersom islamismen har åpnet for forskjellige former av reformbevegelser og kritisk tankegods.

Jeg har i denne oppgaven valgt å fokusere på Wadud og Barlas nytolkning av begrepene patriarkat, individers status som forvalter på jorden og individers status som basert på forholdet til det hellige. De argumenter for at patriarkat som samfunnsstruktur ikke er Koranens budskap, og menn har derfor ikke i følge Koranen noen privilegier. Individets status som forvalter på jorden tillegger menn og kvinner samme handlingsrom, og det argumenteres for at Koranen ikke gir menn autoritet over verken kvinner eller barn. Wadud og Barlas tar utgangspunkt i Koranens stadfestelse av Gud som suveren, og det argumenteres derfor for at menn og kvinner er likeverdige.

I Wadud og Barlas arbeid ligger det en uttalt kritikk av vestens forhold til islam. Dette omhandler flere nivåer; samfunnsmessig, politisk og akademisk. Jeg har i denne oppgaven derfor argumentert for at deres arbeid kan anses som *empowerment* innad og utad. Min påstand om et potensiale for *empowerment* innad er basert på at de kritiserer anvendelsen av den religionen de selv tilhører. Mitt argument er at deres argumenter som er basert på den samme tradisjonen som i praksis underordner dem kan gi tyngde til de bevegelsene som aktivt jobber for endring. Kvinnebevegelser innen et islamsk rammeverk som anvender utenforliggende argumentasjon har møtt motstand. Dette som et resultat av diskursen ”islam” vs. ”Vesten”. Jeg har derfor argumentert for fruktbarheten av islamsk feminismes strategiske plassering. Mitt argument for aktørenes bidrag til *empowerment* utad er basert på forskning på årsaker til eksempelvis islamofobi. Dersom innrammingen av islams innhold forstyrres av troverdig argumentasjon kan dette bidra til mindre stigmatisering og muslimske kvinners handlingsrom kan potensielt utvides. Wadud og Barlas bidrag er i stor grad teoretisk og ideologisk, og jeg har derfor problematisert nytteverdien av deres arbeid. Min analyse tilsier at det eksisterer et potensiale, men at dette potensiale muligens i forhold til tidsaspekt vil gjøre seg først gjeldende i den muslimske diasporaen, særlig for muslimske kvinner bosatt i Vesten.

Vestens historiske forhold til religion har vist seg å være reflektert i feminismens historie. Det påståtte vestlige feministiske hegemoni er derfor tilsynelatende heller gjeldende i forholdet mellom religiøs feminisme vs. sekulær feminisme, framfor vestlig feminisme vs. islamsk feminisme. Det som imidlertid er et faktum er at religiøse feministiske kvinner som ”tilhører” Vesten ikke problematiseres på samme måte som feminisme knyttet til islam. Jeg mener dette viser hvordan muslimske kvinner er blitt gitt en symbolfunksjon i ”islam” vs. ”Vesten” diskursen.

7. Litteraturliste

- Abduh, Shaykh Muhammad. 2007. *Islam, Reason, and Civilization*. I: Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition, J. J. Donohue, John L. Esposito (Edt.). New York/Oxford: Oxford University Press.
- Abu-Lughod, Lila 2002. *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*. American Anthropological Association 104 (3).
- Ahmadi, Farida 2008. *Tause skrik. Minoritetskvinnens behov for anerkjennelse*. Oslo: Pax Forlag.
- Ahmed-Ghosh, Huma. 2008. *Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminism*. Journal of International Women's Studies 9 (3):99-116.
- Al-Afghani, Sayyid Jamal Al-Din. 2007. *An Islamic Response to Imperialism*. I: Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition, J. J. Donohue, John L. Esposito (Edt.). New York/Oxford: Oxford University Press.
- Allen, Amy. 2005. *Feminist Perspectives on Power*. Stanford Encyclopedia of Philosophy 2005 [cited 02.03.2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/feminist-power>].
- Badran, Margot. 2004. *Islamic feminism means justice to women*. The Milli Gazette. ———. 10.02.2010. *Islamic Feminism Revisited*. Countercurrents.org 200610.02.2010]. Available from <http://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm>.
- Bangstad, Sindre. 2007. *Feministisk nedlatenhet*. Dagbladets nettavis, 28.04.2007.
- Barlas, Asma. 2002. *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press. ———. 2008. *Re-understanding Islam: a Double Critique, Spinoza Lectures*. Assen: Van Gorcum.
- Bates, Daniel G, Amal Rassam. 2001. *Peoples and Cultures of the Middle East*. New Jersey: Prentice Hall.
- Berg, Einar. 1989. *Koranen. Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Berger, Peter. 1999. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C: Ethics and Public Policy Center.
- Brekke, Torkel. 2009. *En ny religionsdebatt*. Aftenposten.no, 15.03.2009. Available from <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article2978163.ece>.
- Cook, Michael. 2000. *The Koran. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Donohue, John J., John L. Esposito, (Edt.). 2007. *Islam in Transition. Muslim perspectives. Second edition*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Eisenträger, Stian. 2009. *Karita likestiller hijab med omskjæring* VG Nett [cited 25.03.2010. URL: <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/norsk-politikk/artikkel.php?artid=558743>].
- El Fadl, Khaled Abou. 2009. *Islamic authority*. I: New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition, K. Vogt, Lena Larsen & Christian Moe (Edt.). London/New York: I. B. Tauris.
- Eriksson, Anne-Louise. 1999. *Bibelens autoritet og kvinners erfaring*. I: Feministteologi på norsk, D. Kaul, Anne Hilde Laland og Solveig Østrem (red.). Oslo: Cappelen Akademiske Forlag.
- Halliday, Fred. 1999. *"Islamophobia" reconsidered*. Ethnic and Racial Studies 22 (5):892-902.
- Halsaa, Beatrice. 1996. *VII. Variasjoner over et tema: feminisme som teori*. I: Hun og Han. Kjønnforskning og politikk, H. Holter (red.). Oslo: Pax Forlag.

- Hauge, Astri. 1989. *Feministteologi som fagkritikk og fagfornyelse*. I: Feministteologi i dag. Sju forelesninger till Kerstin Aspegrens minne, Religio-Skrifter (Edt.). Lund: Teologiska Institutionen i Lund.
- Hjelm, Titus 2006. *News of the Unholy. Constructing Religion as a Social Problem in the News Media*. I: Implications of the Sacred in (Post)Modern Media, Johanna Sumiala-Seppänen, Knut Lundby & Raimo Salokangas. Göteborg: Nordicom.
- Holm, Ulla Carin. 1989. *Rosemary Ruether - feministteologins systembyggare*. I: Feministteologi i dag. Sju forelesningar till Kerstin Aspegrens minne, Religio-Skrifter (Edt.). Lund: Teologiska Institutionen i Lund.
- Holst, Cathrine. 2009. *Hva er feminisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Holter, Øystein Gullvåg. 1990. "Og i begynnelsen - Noe om patriarkatets tidlige historie i vestlig tradisjon". I: I pose og sekk. Framtidsbilder, Beatrice Halsaa og Else Viestad (Red.). Oslo: Emilia Press.
- . 2008. *Gender, Patriarchy and Capitalism. A Social Forms Analysis*, The Work Research Institute, University of Oslo, Oslo.
- Huntington, Samuel P. 1993. *The Clash of Civilizations?* Foreign Affairs 72 (3).
- Kaul, Dagny, Anne Hilde Laland og Solveig Østrem. 1999. *Kvinner på kryss og tvers*. I: Feministteologi på norsk, Dagny Kaul, Anne Hilde Laland og Solveig Østrem (red.). Oslo: Cappelen akademiske Forlag.
- King, Ursula. 1999. *Kvinnens bidrag til spiritualitet i dag*. I: Feministteologi på norsk, Dagny Kaul, Anne Hilde Laland og Solveig Østrem (red.). Oslo: Cappelen Akademiske Forlag.
- Kværne, Per og Kari Vogt. 2002. *Religionsleksikon*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag a.s.
- Lundgren, Eva. 1989. *Vitenskapsteoretiske spørsmål i forbindelse med feministteologi*. I: Feministteologi i dag. Sju forelesninger till Kerstin Aspegrens minne, Religio-Skrifter (red.). Lund: Teologiska Institutionen i Lund.
- Lægreid, Sissel og Torgeir Skorgen. 2001. *Innledning*. I: Hermeneutisk lesebok, Sissel Lægreid, Torgeir Skorgen (red.). Oslo: Spartacus.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist subject*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2000. *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*. London/New York: I. B. Tauris.
- . 2009. *Classical fiqh, contemporary ethics and gender justice*. I: New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition, Kari Vogt, Lena Larsen & Chrastian Moe (red.). London/New York: I. B. Tauris
- Moghadam, Valentine M. 2005. *Globalizing Women*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . 2005. *Islamic feminism: its discotents and its prospects*. I: The International Congress on Islamic Feminism. Barcelona.
- . 2009. *Feminism, legal reform and women's empowerment in the Middle East and North Africa*. International Social Science Journal 59 (191):9-16.
- Nilsen, Mona. 2008. *Semesteroppgave RESA4101:Samtidsreligion*. Oslo: UiO.
- Offen, Karen. 2000. *European Feminisms, 1700-1950: A Political History*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Owesen, Ingeborg Winderen. 2008. *Sexual Difference as a Philosophical Problem*. Ph.D, Faculty of Humanities, University of Oslo, Oslo.
- Ricœur, Paul. 2001. *Hva er en tekst? Å forstå og forklare*. I: Hermeneutisk lesebok, Sissel Lægreid, Torgeir Skorgen (red.). Oslo: Spartacus.

- Rida, Rashid. 2007. *Patriotism, Nationalism, and Group Spirit in Islam*. I: Islam in Transition. Muslim Perspectives. Second Edition, J. J. Donohue, John L. Esposito (Edt.). New York/Oxford: Oxford University Press.
- Said, Edward W. 1994. *Culture Imperialism*. London: Vintage Books.
- . 1997. *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. . London: Vintage Books.
- Salomonsen, Jone. 2000. *Sophias profet*. In Jesus. År 2000 etter Kristus. , H. Moxnes (red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2003. *Feminisme, kjønn og tolkning. Refleksjon over metodiske og teoretiske problem og program i studiet av liturgi og ritualiserende kvinner*. Norsk Teologisk Tidsskrift 104 (2):59-89.
- . 2009. *The Power and Ambiguity of Symbols: Contemporary Religion and The search for a Feminine Divine*. I: Pieties and Gender, L. Sjørup, Hilda Rømer Christensen (Edt.): Brill Academic Publishers.
- Sherman, Lee A., Jeffrey A. Gibbons, John M. Thompson, and Hussam S. Timani. 2009. The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation. *The International Journal for the Psychology of Religion* 19 (2):92-105.
- Skjønberg, Else. 1996. X. *Kjønn og forskning i et utviklingsperspektiv*. I: Hun og Han. Kjønn i forskning og politikk, H. Holter (red.). Oslo: Pax Forlag.
- Sky, Jeanette. 2007. *Kjønn og religion*. Oslo: Pax Forlag.
- Soroush, Abdolkarim. 2009. *The changeable and the unchangeable*. I: New Directions in Islamic Thought. Exploring Reform and Muslim Tradition, Kari Vogt, Lena Larsen & Christian Moe (red.). London/New York: I. B. Tauris.
- Storhaug, Hege. 2007. *Men størst av alt er friheten. Om innvandringens konsekvenser*. Oslo: Kagge Forlag AS.
- Strømmen, Øyvind. 2007. *Englar i Islams hus*. Fri tanke (01).
- Thorbjørnsrud, Berit. 1999. *Weeping for the Muslim cinderellas. A lament of tears shed though not shared*. Tidsskrift for migrasjonsforskning 2003 (2).
- Vogt, Kari. 2005. *Islam - tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag AS.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.
- . 2006. *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- White, Jenny B. 2002. *Islamist Mobilization in Turkey*. Seattle/London: University of Washington Press.
- Yavuz, Hakan M. 2006. *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Utah: The University of Utah Press.

”Alle kilder som er brukt i denne oppgaven er oppgitt”