

# Forståelse av likestilling og feminisme blant kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at

*En kvalitativ undersøkelse*

Hanna Lukris Meen Wærsted



Masteroppgave i religion og samfunn  
Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2018



# **Forståelse av likestilling og feminisme blant kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at**

© Hanna Lukris Meen Wærsted

2018

Forståelse av likestilling og feminisme blant kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at

Hanna Lukris Meen Wærsted

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

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo



# Forord

Først og fremst ønsker jeg å takke alle de flotte kvinnene i Lajna Ima'illah. Dere har tatt meg imot på en fantastisk måte, og delt av deres personlige tanker og erfaringer. Det setter jeg utrolig stor pris på. Uten dere hadde det ikke vært mulig å gjennomføre dette prosjektet.

Dernest, tusen takk til min dyktige veileder, Anne Hege Grung. Du har vært til stor hjelp og inspirasjon gjennom hele prosessen. Takk for hyggelige veiledningstimer.

Takk til mamma og pappa som alltid støtter meg.

Takk til venner og familie som har hjulpet til med å lese korrektur.

Til slutt fortjener min kjære Sigve noen ord. Du har vært min største støtte og motivator gjennom arbeidet med masteroppgaven. Takk for at du lytter. Takk for at du snakker meg opp når jeg snakker meg selv ned. Takk for at du gjør meg til et bedre menneske. Takk for at jeg får dele livet mitt med deg.

# Innholdsfortegnelse

Forord .....	VI
<b>1. Innledningskapittel</b> .....	1
1.1 Tilnærming og problemstilling.....	1
1.2 Hvorfor skrive om kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at? .....	2
1.3 Hvorfor likestilling og feminisme? .....	3
1.4 Relevant tidligere forskning .....	3
1.5 Noen begrepsoppklaringer .....	6
1.5.1 Ahmadiyya, islam eller ahmadiyyaislam? .....	6
1.5.2 Det vestlige og det muslimske .....	7
1.6 Oppgavens oppbygging.....	7
<b>2. Ahmadiyya Muslim Jama'at</b> .....	9
2.1 Hvem er Ahmadiyya Muslim Jama'at?.....	9
2.2 Ledelse og organisering .....	10
2.2.1 Lajna Ima'ilahh .....	12
2.3 «Kjærlighet til alle. Ikke hat mot noen.».....	13
2.4 Kvinnens posisjon i Ahmadiyya Muslim Jama'at.....	14
<b>3. Metode</b> .....	19
3.1 Den første kontakten .....	19
3.2 Valg av metode.....	19
3.3 Det kvalitative forskningsintervjuet .....	20
3.3.1 Intervjusituasjonen .....	22
3.4 Deltagende observasjon.....	23
3.5 Utvalg av informanter .....	24
3.6 Refleksjoner knyttet til egen posisjonering .....	25
3.6.1 Kroppslig tilstedeværelse .....	27
3.7 Konfidensialitet og informert samtykke.....	28
3.8 Transkripsjon.....	29
3.9 Analyse.....	29
3.9.1 Temasentrert tilnærming .....	29
3.9.2 Teoretisk tilnærming .....	30

<b>4. Teoretisk rammeverk</b> .....	32
4.1 Sentrale begreper i likestillingsdiskursen.....	32
4.1.1 Likestilling, utvidet likestilling og interseksjonalitet.....	32
4.1.2 Majoritet, minoritet og likestilling i den norske konteksten .....	33
4.1.3 Likeverd .....	35
4.1.5 Feminisme .....	36
4.2. Feminisme og islam .....	39
4.2.2 Teoretisering av kvinners fromhet .....	41
4.2.3 Hellig patriarkat.....	43
4.2.3 Religiøs og sekulær feminisme – en mulig kombinasjon?.....	44
4.3 Muslimske kvinners selvrepresentasjon.....	45
4.3.1 Religion og kultur.....	48
<b>5. Forståelse av likestilling</b> .....	51
5.1 Likestilling og likeverd .....	51
5.2 Pardah.....	57
5.3 Patriarkalske tradisjoner? .....	60
5.4 Lajna Ima’illah– et rom for autonomi? .....	62
5.5 Ulike tilnærminger til likestilling.....	66
5.6 Oppsummerende tanker.....	68
<b>6. Selvrepresentasjon og stereotyper</b> .....	70
6.1 Den muslimske kvinnen .....	70
6.2 Den norske majoritetskvinnen.....	73
6.3 Religion og kultur.....	75
6.3.1 Om å være norsk og muslim .....	75
6.3.2 Foreldregenerasjonen .....	76
6.3.3 De andre muslimene.....	78
6.4 Oppsummerende tanker.....	79
<b>7. Feminisme, frihet og toleranse</b> .....	81
7.1 Tanker om frihet.....	82
7.2 Tre posisjoner.....	84
7.2.1 Avstand til feminisme .....	84
7.2.2 Pro-feminisme .....	85
7.2.3 Feminisme på egne premisser .....	86



7.4 Oppsummerende tanker.....	88
<b>8. Konklusjon.....</b>	<b>91</b>
Litteraturliste .....	95
Bøker og artikler.....	95
Elektronisk materiale.....	99
Vedlegg 1: Temaliste .....	102
Vedlegg 2: Intervjuguide.....	103
Vedlegg 3: Informasjonsskriv .....	104



# 1. Innledningskapittel

## 1.1 Tilnærming og problemstilling

Temaet for denne oppgaven er forståelse av likestilling og feminisme blant kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at i Norge. For å tilegne meg kunnskap om dette har jeg gjennomført intervjuer med åtte kvinner fra denne menigheten. Kvinnene kom jeg i kontakt med gjennom feltarbeid i Lajna Ima'illah, kvinneorganisasjonen i menigheten, som holder til i Baitun-Nasr, ahmadiyyamuslimenes moske på Furuset i Oslo. Jeg har også foretatt deltagende observasjon på ulike arrangementer i moskeen for å få større forståelse for den religiøse konteksten kvinnene befinner seg i. De kvalitative intervjuene, feltarbeidet, samt ulike tekster om Ahmadiyya Muslim Jama'at, legger grunnlaget for oppgavens analyse. En del av analysen er i stor grad empiridrevet, med en tematisk tilnærming til materialet. Andre deler av analysen er teoridrevne, hvor jeg har tatt i bruk teorier og begreper fra tidligere studier. Den teoretiske tilnærmingen er preget av flerfaglighet, og det benyttes teorier fra skjæringsfeltet mellom kjønns- og religionsstudier. Det teoretiske rammeverket består av ulike begreper som benyttes i likestillingsdiskursen, samt ulike tilnærminger til feminisme, islam og kvinners fromhet, og muslimske kvinners selvrepresentasjon.

Opgavens overordnede problemstilling er som følgende:

*Hvordan forstår kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at likestilling og feminisme?*

I tillegg er har jeg formulert to underordnede forskningsspørsmål:

*Hvordan representerer kvinnene seg selv i samtalen om likestilling og feminisme, og i hvilken grad er denne representasjonen påvirket av deres relasjoner til andre?*

*På hvilken måte bidrar menighetens struktur og organisering til å skape muligheter og/eller begrensninger for kvinnene?*

## 1.2 Hvorfor skrive om kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at?

Hvorfor har jeg valgt å skrive om akkurat Ahmadiyya Muslim Jama'at? Og hvorfor kvinner? Til tross for at Ahmadiyya Muslim Jama'at både er en svært aktiv bevegelse og en meget kontroversiell stemme blant muslimske grupper<sup>1</sup>, er det publisert få akademiske tekster om dem. Dette er overraskende på mange måter. Ahmadiyya Muslim Jama'at er ifølge dem selv representert i mer enn 190 land verden over, og menigheten har også produsert en rekke bøker og brosjyrer. I tillegg er det et religiøst samfunn som er sterkt involvert i dialogarbeid og relasjonsbygging mellom ulike grupper i samfunnet (Beyeler 2012: 662). I en tid hvor islam er sterkt debattert i media, synes jeg det er svært viktig å få frem nyanserte bilder av menneskene som føler tilhørighet til denne religionen. Jeg mener at en representasjon av Ahmadiyya Muslim Jama'at kan bidra til å fremme det store mangfoldet av retninger og tilnærminger til islam – som også eksisterer i Norge.

De siste tiårene har det vært et økende antall offentlige debatter om islam (Integrerings- og mangfoldsdirektoratet 2010, Orupabo og Aarset 2010), og i mediebildet blir ofte den «vestlige» og «frigjorte» kvinnen kontrastert opp mot den «undertrykte», muslimske kvinnen (Ishaq 2017: 152-153, van Es 2017a). Slike stereotypiske fremstillinger kan sies å frarøve muslimske kvinner sin individualitet, og true deres rett til å representere seg selv. I tillegg posisjonerer det kvinnene utenfor det samfunnet de selv lever i. Et eksempel på dette er det religiøse hodeplagget hijab, som av mange blir stemplet som et symbol på undertrykkelse – uten at kvinnenens egne forståelser av plagget kommer frem. Jeg anser de stereotypiske fremstillingene av både religiøse og sekulære kvinner som problematiske, men samtidig svært interessante. I Norge og andre steder i Vest-Europa er det en tendens til å presentere muslimske kvinner som passive ofre for vold og undertrykkelse fra deres ektemenn og mannlige familiemedlemmer. Disse problemene er ofte knyttet til forståelsen av islam som en utdatert og patriarkalsk religion som er uforenelig med den norske eller «vestlige» verdsettingen av likestilling. På denne måten strekes det opp en symbolsk grense mellom det «vestlige» «oss» og et muslimsk «dem» (van Es 2016: 118-119).

Med denne oppgaven ønsker jeg å sette fokus på kvinnenens egne forståelser og definisjoner, og se dem som aktører i egne liv. Jeg mener religionsforskeren Rita Gross har et svært viktig

---

<sup>1</sup> Ahmadiyya Muslim Jama'ats spesielle kontekst blir utdypet i kapittel to.

poeng når hun understreker at: «(we) need to study women as religious subjects in their own right, not merely as objects in the religious universes of men» (Gross 1996: 81).

### **1.3 Hvorfor likestilling og feminisme?**

Hvorfor har jeg valgt å inkludere forståelse av *både* feminisme og likestilling i dette prosjektet? Mange kan nok tenke at likestilling og feminisme handler om mye av det samme, og at det derfor hadde holdt å inkludere et av begrepene. Feminisme kan imidlertid forstås som et begrep som er overordnet likestillingsbegrepet. I den norske konteksten kan likestilling forstås som et begrep nært knyttet til det juridiske, grunnet begrepets forankring i lovverket (se Likestilling- og diskrimineringsloven 2018). Feminisme kan i mange sammenhenger oppfattes som et mer filosofisk eller ideologisk begrep.

Begreper er dynamiske konstruksjoner (Nyhagen og Halsaa 2016: 159), og kan derfor bety forskjellige ting for ulike mennesker avhengig av deres kontekst. Nyhagen og Halsaa skriver blant annet: “Gender equality is a contested notion, whether we speak in cultural, political, legal or religious terms. It is context-sensitive, and people associate it with different things at different points in time and space.” (Nyhagen og Halsaa 2016: 154). Feminisme kan heller ikke forstås som et statisk fenomen, og feministiske akademiske verker reflekterer mangfoldet av kvinners liv og opplevelser ulike steder i verden (Ahmed-Ghosh 2004: 76). Som også denne oppgaven vil vise, kan feminismebegrepet romme en stor pluralitet. Begrepet kan forstås på ulike måter, og det gir derfor mening å snakke om feminismer i flertall. At man har en positiv holdning overfor likestilling betyr ikke nødvendigvis at man betrakter feminisme likedan, eller omvendt; selv om man er skeptisk til likestilling i samfunnet, er det likevel mulig å kalle seg feminist. Det interessante spørsmålet her er hvem som skal få definere hva som er feminisme, eller når noe eventuelt slutter å være feminisme. Med denne oppgaven ønsker jeg nettopp å utforske feminismens spennvidde, ved å presentere tankene til kvinner som i stor grad organiserer livene sine etter sin religiøse overbevisning.

### **1.4 Relevant tidligere forskning**

Det er som nevnt gjort lite forskning på Ahmadiyya Muslim Jama'at. Derfor eksisterer det få tekster om bevegelsen utenom de tekstene som menigheten selv har utgitt. Noen av disse tekstene vil bli presentert i kapittel to. I de neste avsnittene vil jeg kort presentere internasjonal og nasjonal forskning på bevegelsen, samt noe forskning som er gjort på

muslimske kvinners tilnærming til likestilling og feminisme. Enkelte av disse tekstene er også med på å danne mitt teorigrunnlag, og vil derfor bli utdypet senere i oppgaven.

Min «inngangsport» til akademisk litteratur om bevegelsen har vært Simon Ross Valentines bok «Islam and the Ahmadiyya Jama'at» fra 2008. I denne boken presenterer Valentine, som et resultat av et omfattende feltarbeid, Ahmadiyya Muslim Jama'ats lære, tro og livsstil, og han utforsker flere av ahmadiyyamuslimenes kontroversielle påstander. Det er også kapitler i boka forbeholdt Ahmadiyya Muslim Jama'ats lære om bevegelsens grunnlegger, om fredelig jihad, deres aktive misjonsarbeid, samt kvinnens posisjon i religionen (Valentine 2008).

Kvinneorganisasjonen Lajna Ima'illah er imidlertid kun nevnt i et par setninger, og kapittelet som omhandler kvinner og familie er i all hovedsak basert på Valentines samtaler og møter med menn, samt det som står om kvinner i bevegelsens egne utgivelser. Jeg vil presentere Valentines perspektiv ytterligere i kapittel to. I 2015 utga Sarah Beyeler boka «Inkorporationswege der Ahmadiyya Muslim Jama'at in der Schweiz», som er en etnografisk tilnærming til ahmadiyyabevegelsen. I Beyelers studie beskrives og analyseres bevegelsens fødsel, utvikling og etablering i Sveits. Grunnet begrensede språkferdigheter i tysk, har jeg dessverre ikke kunnet lese hele Beyelers bok, og den vil heller ikke bli referert til flere ganger i denne oppgaven.

Det finnes det noen få tidligere masteroppgaver om Ahmadiyya Muslim Jama'at i Norge, som tar for seg etableringen av menigheten i Norge (Strand 2016), skilsmisserett for kvinner (Khan 2014), og Ahmadiyya Muslim Jama'ats gudshus' påvirkning på lokal identitet (Solli 2011). Strand har dokumentert ahmadiyyamenighetens etablering og utvikling i Norge, basert på livsfortellingen til den første norske konvertitten, samt en av menighetens profilerte talsmenn, Truls Bølstad. Bølstad konverterte til ahmadiyyaislam allerede i 1957, og etablerte samme år Norges første muslimske menighet sammen med to andre ahmadiyyamuslimske menn. Strand tar for seg temaer som konvertering, misjonering, organisering, samt menighetens dialog med samfunnet (Strand 2016). I Khans masteroppgave undersøkes kvinners muligheter for skilsmisse i menigheten, gjennom både litteraturstudie og intervjuer med to lederskikkelser i bevegelsen. Khan viser hvordan kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at har rett til å skille seg uansett grunn, og uavhengig av mannens samtykke (Khan 2014). Solli har, gjennom en kvalitativ studie, utforsket hvordan beboere på Furuset opplever tilstedeværelsen av Bait-un-Nasr (Ahmadiyya Muslim Jama'ats gudshus), hvordan

informantene gir uttrykk for følelse av sted, samt hvordan de omtaler bygget og hvordan dette kan si noe om gruppeidentitet (Solli 2011).

Det finnes noe internasjonal forskning om kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at gjort av Huma Ahmed-Ghosh (2004 og 2006), og Sarah Beyeler (2012). I artikkelen «Portraits of Believers: Ahmadi Women Performing Faith in the Diaspora» (2004), undersøker Ahmed-Ghosh hvordan ahmadiyyamuslimske kvinner i sør-California uttrykker *agency*<sup>2</sup> gjennom sin livsstil og religiøse opptreden i diaspora. Hun viser hvordan de ahmadiyyamuslimske kvinnene er villige til å ofre noe av behovet for autonomi, i sitt forsøk på å oppfylle egne spirituelle behov og for å beskytte kvinnens rolle i religionen. Kvinnene i Ahmed-Goshs prosjekt velger å skape en identitet og uttrykke *agency* på en måte som kan virke motstridende med de «vestlige» feministiske idealene om frihet og autonomi (Ahmed-Gosh 2004: 75). I artikkelen «Ahmadi Women Reconciling Faith with Vulnerable Reality through Education» (2006) presenterer Ahmed-Ghosh utdanning av kvinner som et viktig tema for ahmadiyyamuslimer, og hun skriver om hvordan bevegelsen påpeker at islamske fundamentalisters begrensning av kvinners tilgang til utdanning går imot islamske dogmer (Ahmed-Ghosh 2006: 38).

Sarah Beyeler argumenterer i sin artikkel, «Islam Provides for Women a Dignified and Honorable Position”: Strategies of Ahmadi Muslims in Differentiating Processes in Switzerland» (2012), for at kjønnsdelingen i bevegelsens organisering kan skape et rom for kvinnene til å utøve kontroll og autonomi. Selv om de øverste lederstillingene i menigheten er forbeholdt menn, kan kvinnene lede sine egne organisasjoner som blir til sfærer av kvinnelig styrke og solidaritet hvor menn ikke representerer dem (Beyeler 2012: 673). Jeg anser både Ahmed-Ghoshs og Beyelers forskning som svært relevant for min egen oppgave, og jeg kommer derfor til å referere til deres artikler flere ganger i løpet av denne oppgaven.

Når det gjelder muslimske kvinners tilnærming til likestilling og feminisme må Line Nyhagen og Beatrice Halsaa utgivelse fra 2016, «Religion, Gender and Citizenship, Women of Faith, Gender Equality and Feminism» nevnes. Nyhagen og Halsaa undersøker hvordan religiøse kvinner i Norge, England og Spania forstår medborgerskap, likestilling, kvinnebevegelse og feminisme, og om religion kan være en ressurs eller en barriere for medborgerskap i europeiske land (Nyhagen og Halsaa 2016). Anne Sofie Roald utforsker i boka «Er

---

<sup>2</sup> Agencybegrepet blir utdypet i kapittel 4.2.2

muslimske kvinner undertrykt?» (2010) hvordan muslimske kvinner i Norge blir påvirket av storsamfunnets oppfatning av dem som «undertrykte». I tillegg tar hun for seg temaer som tildekning, kulturmøter og identitet. Margaretha van Es undersøker i boka «Stereotypes and Self-Representations of Women with a Muslim Background» (2017a), hvordan muslimske kvinner i Norge og Nederland forsøker å endre folks negative oppfatninger av islam. Van Es mener at denne innsatsen bunnar i kvinnenenes påstand om tilhørighet til et samfunn de ofte føler seg ekskludert fra. Her må også nevnes Saba Mahmoods bok, «Politics of Piety» (2012). I denne boken undersøker Mahmood muslimske kvinners praksiser i Kairo, og rekonseptualiserer agencybegrepet på en måte som utfordrer den tradisjonelle «vestlige» feminismen. All forskningen som er nevnt i dette avsnittet vil bli utdypet i teorikapittelet.

Når det gjelder norske muslimske kvinners tilnærming til likestilling og feminisme finnes det en tidligere masteroppgave i sosiologi som tar for seg unge muslimske kvinners forhold til likestilling (Moe 2006). Moe skriver om hva likestilling betyr for unge muslimske kvinner i Norge, hvilke idealer de har når det gjelder kjønnsroller, og hvordan de forholder seg til disse idealene i sine liv.

Jeg håper at denne masteroppgaven kan være et bidrag til representasjonen av ahmadiyyamuslimske kvinner i academia, og at den kan legge grunnlag for videre forskning på bevegelsen.

## **1.5 Noen begrepsoppklaringer**

### **1.5.1 Ahmadiyya, islam eller ahmadiyyaislam?**

Da jeg snakket med mine informanter, valgte jeg bevisst å bruke begrepet *islam* i stedet for *ahmadiyya* eller *ahmadiyyaislam* i mine spørsmålsformuleringer. Dette valget ble gjort på grunnlag av at jeg blant annet hadde opplevd at medlemmene i menigheten ofte omtalte seg selv som *muslimer* og sin religion som *islam* uten *ahmadiyya* foran. At informantene oppfattet meg som positiv til at ahmadiyya tilhører islam, noe de fleste «mainstream-muslimer» mener at de ikke gjør, har kanskje vært med på styrke tillitsforholdet. Tove Thagaard skriver om viktigheten av å vise en aksepterende holdning overfor personene i miljøet man går inn i (Thagaard 2013: 85). Likevel må jeg være klar over at da jeg som forsker allerede før intervjuene markerte deres religion som *islam*, kanskje åpnet opp for en annen type representasjon enn hvis jeg hadde omtalt deres religion som *ahmadiyyaislam* eller *ahmadiyya*. Selv om jeg ikke ønsket å konstruere et skille mellom *islam* og *ahmadiyya* selv, var det noen



av kvinnene som på eget initiativ laget et slikt skille. Dette kommer jeg tilbake til i analysen. Jeg forsøkte å følge informantenes måte å omtale religionen på, og derfor hendte det i flere av intervjuene at vi gikk over til å snakke om *ahmadiyyaislam* eller bare *ahmadiyya*. I utformingen av oppgaveteksten har jeg også valgt å benytte begrepene *ahmadiyyaislam* og *ahmadiyyamuslimer*.

### **1.5.2 Det vestlige og det muslimske**

Noe av det som har vært mest utfordrende i denne oppgaven, er bruken av begrepet «vestlig». Det «vestlige» kan ikke forstås som noe statisk eller homogent, og dermed kan det anses som problematisk å bruke dette begrepet. I utformingen av denne oppgaven oppstår det spesielt et problem hvis det «vestlige» settes opp mot det «muslimske». Deltagerne i mitt prosjekt er oppvokst i det norske samfunnet. De betrakter seg selv som norske og som muslimer. Av den grunn er det svært problematisk å sette «det vestlige» og «det muslimske» opp mot hverandre som en dikotomi. Senere i oppgaven vil jeg diskutere dette problemet ytterligere.

Det er imidlertid noen av kvinnene som selv konstruerer et slikt skille i intervjuene. I analysedelen har jeg derfor forsøkt å bruke formuleringer som påpeker at det er kvinnenes egne forståelser av noe som «vestlig», og ikke min egen. Der det oppstår et tydelig skille mellom «oss» og «dem» i kvinnenes fortellinger, hvor begrepet «vestlig» eller «muslimsk» ikke benyttes, har jeg valgt å bruke begreper som «minoritet» kontra «majoritet» eller «storsamfunnet» for å forklare dette. I de tilfellene jeg likevel bruker ordet «vestlig», har jeg valgt å sette begrepet i anførselstegn, for å understreke at dette ikke er en statisk forståelse av begrepet.

## **1.6 Oppgavens oppbygging**

Kapittel to gir en introduksjon til Ahmadiyya Muslim Jama'at, hvor jeg kort presenterer deres historie, organisering og arbeid. Her blir også kvinnens posisjon i menigheten presentert. I kapittel tre presenteres mine metodiske valg, samt etiske betraktninger og refleksjoner knyttet til egen posisjonering i forskningsprosessen. Kapittel fire tar for seg oppgavens teoretiske rammeverk. Dette inkluderer som nevnt sentrale begreper som benyttes i likestillingsdiskursen, ulike tilnærminger til feminisme og islam, samt teorier knyttet til muslimske kvinners selvrepresentasjon.

Analysen av materialet blir presentert i tre kapitler, hvorav det første er nokså empiridrevet, mens de to siste i større grad er teoridrevne. Kapittel fem tar for seg hvordan kvinnene forstår

likestillingsbegrepet. Jeg presenterer også her kvinnenens utsagn om kjønnssegresjonen i menigheten, kvinneorganisasjonen Lajna Ima'illah, imamposisjonen og andre tradisjoner som gjerne oppfattes som patriarkalske av den norske majoriteten. For å analysere kvinnenens utsagn om likestilling benytter jeg meg av Nyhagen og Halsaa (2016) fire ulike tilnærminger til likestilling blant religiøse kvinner, samt Mahmoods (2012) rekonseptualisering av agencybegrepet. Kapittel seks tar for seg kvinnenens selvrepresentasjon i samtalen om likestilling og feminisme, og presenterer ulike stereotyper som oppstår i kvinnenens fortellinger. Her benyttes van Es (2016, 2017a, 2017b) og Roalds (2010) teorier om muslimske kvinners identitet og selvrepresentasjon. Kapittel sju presenterer kvinnenens forståelse av feminisme- og frihetsbegrepet. Kvinnenens utsagn analyseres ved hjelp av Nyhagen og Halsaa (2016) tre ulike tilnærminger til feminisme, Seedats (2013a, 2013b) kritikk av konseptet *islamsk feminisme*, Ahmed-Ghosh (2008) oppfordring til *hybrid feminisme* og Mahmoods (2012) rekonseptualisering av agencybegrepet. Kapittel åtte oppsummerer funnene i de tre analysekapitlene.

## 2. Ahmadiyya Muslim Jama'at

For å legge til rette for forståelse av kvinnenenes utsagn og refleksjoner senere i denne oppgaven, ser jeg det nødvendig å gi et innblikk i den kontekstuelle rammen. Derfor vil jeg i dette kapittelet gi en introduksjon til Ahmadiyya Muslim Jama'at. Jeg vil gå inn på bevegelsens opprinnelse og historie, deres motto og arbeid, samt bevegelsens organisering. I tillegg vil jeg introdusere kvinneorganisasjonen, Lajna Ima'illah, og kvinners posisjon i bevegelsen. Presentasjonen av Ahmadiyya Muslim Jama'at er basert både på deres egne utgivelser og akademiske tekster om bevegelsen.

### 2.1 Hvem er Ahmadiyya Muslim Jama'at?

Ahmadiyya Muslim Jama'at ble stiftet i det britiske India i 1889 av den islamske lærde Mirza Ghulam Ahmad som hevdet å ha mottatt flere åpenbaringer fra Gud (Valentine 2008: 42-43, 51). Ahmad regnes av Ahmadiyya Muslim Jama'at som en frelserskikkelse, og han skal selv ha hevdet å være den utlovede messias eller Mahdi for alle religioner (Valentine 2008: 84, Ahmed-Ghosh 2006: 37, Ahmadiyya Muslim Jama'at 2018a). Bakgrunnen for denne påstanden var blant annet Ahmads tolkning av sure 62:4 i Koranen hvor det står skrevet: «And among others from among them who have not yet joined them – a second spiritual advent of the Holy Prophet will emerge» (Ahmed-Gosh 2004: 74). Hans mål skal ha vært å forene alle de forskjellige religionene og skape fred mellom dem (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2018a).

Ahmadiyya Muslim Jama'at blir ikke akseptert som muslimer av det internasjonale muslimske fellesskapet. Hovedgrunnen til dette er at de anerkjenner Ahmad som profet, og dermed bryter med læren om Muhammed som *profetenes segl*. Selv mener de at de ikke bryter med denne læren fordi de ser på Muhammed som den *viktigste* av alle profeter og den siste *lovgivende* profet (Valentine 2008: 128-132). Ahmadiyya Muslim Jama'ats syn på profetskapet anses, ifølge Valentine, som en av de største truslene mot islam i moderne tid (Valentine 2008:128). Ahmadiyyamuslimene har blitt, og blir fortsatt, utsatt for trakassering, forfølgelse og drap – spesielt i Pakistan. I 1974 ble det av nasjonalforsamlingen i Pakistan erklært forbud mot at ahmadiyyamuslimer kunne kalle seg selv for muslimer. De får heller ikke lov til å gjennomføre den muslimske pilegrimsreisen til Mekka, eller omtale sine gudshus som moskeer (Midbøe 2017). I 1983 ble det bestemt blant religiøse ledere i Pakistan at «(...) any Muslim becoming an Ahmadi would face the death penalty» (Talbot 1998: 283).

I 2010 skjedde et av historiens største angrep på ahmadiyyamuslimer: 94 personer ble drept og 120 såret da en av deres moskeer i Lahore ble angrepet. Jevnlige rapporteres det om både drap på og fengslinger av ahmadiyyamuslimer i muslimske land (Midbøe 2017). På grunn av forfølgelsen var det mange ahmadiyyamuslimer som forlot Pakistan i 1970- og 1980-årene, og migrerte til blant annet England, Canada, USA og Tyskland (Beyeler 2012: 663). Bevegelsen har, ifølge dem selv, bygd over 15 000 moskeer og 2000 misjonshus verden over, samt flere sykehus og skoler. Koranen har de oversatt til 68 ulike språk (Zirvi 2010: 447).

Ahmadiyyamuslimene har også lange tradisjoner i Norge, og fikk enkelte norske konvertitter allerede på slutten av 1950-tallet (Vogt 2008: 30). Den første norske moskeen ble etablert i 1980 i en villa på Frogner i Oslo. I dag er det ca. 1500 Ahmadiyyamuslimer i Norge, og de fleste bor i Østlandsområdet. En ny moske, Baitun-Nasr, med plass til over 4000 personer, har blitt bygd på Furuset i Oslo. Ifølge den norske menigheten er denne moskeen åpen for alle. I tillegg til å være et sted for bønn og tilbedelse, kan den benyttes til dialog og økt forståelse mellom ulike religioner (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2018b).

Heller ikke i Norge blir ahmadiyyamuslimene anerkjent som «ekte» muslimer av det muslimske fellesskapet. Religionshistoriker Kari Vogt forteller blant annet i et intervju med VG at det jevnlig kommer henvendelser til norske myndigheter fra det muslimske fellesskapet, hvor det «opplyses» om at tilhørerne av ahmadiyya *ikke* er muslimer (Midbøe 2017). Tidligere leder for Islamsk Råd Norge (IRN), Shoaib Sultan, har blant annet uttalt at: «(...) trosgrunnlaget til ahmadiene ikke oppfyller allment anerkjente minstekrav til islam som er en nødvendighet for å kunne bli medlem i Islamsk Råd Norge.» (Bisgaard 2010). Denne manglende anerkjennelsen gjør også at ahmadiyyamuslimer har vært utestengt fra dialogen som IRN i flere år har ført med offentlige autoriteter i Norge. Ahmadiyya Muslim Jama'at har heller ikke fått være med i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL) - også dette grunnet motvilje fra IRN. Dette har imidlertid endret seg etter at IRN tok en pause fra dette samarbeidet høsten 2017, og på STLs årsmøte i mars 2018 ble Ahmadiyya Muslim Jama'at tatt opp som medlemsamfunn for første gang (Gran 2018).

## **2.2 Ledelse og organisering**

Ahmadiyya Muslim Jama'at har utviklet en sentralisert organisasjonsstruktur i diaspora, med en utvalgt kalif som den internasjonale, åndelige lederen (Beyeler 2012: 663). London har

vært kalifens og bevegelsens hovedkvarter siden 1984 (Talbot 1998: 283)<sup>3</sup>. Spesielt for Ahmadiyya Muslim Jama'at er lederskapets åpenhet og tilgjengelighet. Alle medlemmer blir oppmuntret til å ha et nært forhold til kalifen. Han blir demokratisk valgt for livet og bruker mye av sin tid på å besøke ahmadiyyamuslimske menigheter over hele verden. Han har også personlige møter med både kvinner og menn. Hver uke holder han fredagspreken for hele den internasjonale bevegelsen gjennom satellittkanalen «Muslim Television Ahmadiyya international». På denne måten knyttes menighetene over hele verden sammen, og bevegelsens medlemmer i ulike land hører ukentlig det samme budskapet. Fredagsprekenene omhandler gjerne internasjonale temaer og tanker om hvordan man kan oppnå fred. Det er fokus på tålmodighet og harmoniske relasjoner i menigheten og i familien som nyttige hjelpemidler til å løse problemer. Ifølge Ahmed-Ghosh er ahmadiyyamuslimenes sterke personlige engasjement for den internasjonale lederen og det religiøse fellesskapet noe som skiller de fra «mainstream» muslimer (Ahmed-Ghosh 2004: 78). Valentine beskriver kalifens status på denne måten:

The *Khalifa* within the *Ahmadiyya Jama'at* is seen as God's representative on earth: leading, guiding, teaching, and preserving the faith. When a *Khalifa* has been elected, every man, women and child of the community must render complete and utter obedience to him (...). (Valentine 2008: 82)

Valentine argumenterer for at Ahmadiyya Muslim Jama'at mest sannsynlig er den best organiserte reformbevegelsen innenfor islam (Valentine 2008: 80). Bevegelsen har en hierarkisk struktur og tilbyr et ideologisk rammeverk som omfavner alle aspektene ved medlemmenes liv. Om menigheten i Storbritannia forteller Valentine følgende:

Strong internal discipline and coherence is maintained, thereby preserving and passing on religious norms and practices. Organized, and disciplined, the *Ahmadi* live within their own socially and ideologically defined parameters, yet interact in a selective way with the majority host society (Valentine 2008: 80).

Den nå verdensomspennende bevegelsen er også delt inn i flere kjønns- og aldersspesifikke grupper, og alle gruppene har sine egne ledere både på lokalt og nasjonalt nivå (Beyeler 2012: 663). Månedlige møter blir holdt for de ulike gruppene (Ahmed-Ghosh 2006: 46), hvor det blant annet tilbys religiøs opplæring, sosiale aktiviteter og sportsaktiviteter (Valentine 2008: 80) Bevegelsen har også en internasjonal nettside, Alislam.org, hvor man kan lese om bevegelsens budskap. Denne nettsiden eksisterer på hele 15 ulike språk (Zirvi 2010: 502).

---

<sup>3</sup> Det finnes også et internasjonalt hovedkvarter i Rabwah, Pakistan (Valentine 2008: 85).

Som tidligere nevnt er Ahmadiyya Muslim Jama'at representert mer enn 190 land verden over, og alle lokale *Jama'ater* (menigheter) er organisert på den samme måten (Zirvi 2010: 510). Ahmadiyya Muslim Jama'ats internasjonale organisering og struktur ser ut til å ha stor påvirkning på de lokale menighetene, inkludert den norske, da det virker som om alle menigheter følger den samme strukturen, leser de samme bøkene og har den samme agendaen. Dette gjøres mulig gjennom blant annet en felles satellittkanalen, den internasjonale nettsiden og et digitalt bibliotek. Denne transnasjonale kontakten mellom menighetene kan tenkes å ha innvirkning også på bevegelsens syn på kjønnsrelasjoner og likestilling mellom kvinner og menn. Man kan stille spørsmålet: Hva skjer med relasjonene mellom menn og kvinner i den verdensomspennende menigheten når den samme strukturen og organiseringen følges i både Pakistan, India, England og Norge?

### 2.2.1 Lajna Ima'ilahh

Den internasjonale bevegelsen har en egen organisasjon for kvinner, *Lajna Ima'illah*, som ble grunnlagt i 1922 av bevegelsens andre kalif. Organisasjonen refereres gjerne til som Lajna, som på arabisk kan oversettes med administrativ gruppe eller komite<sup>4</sup> (Ahmed-Gosh 2004:80-81). Alle kvinner som er 15 år eller eldre blir automatisk medlem av organisasjonen, mens yngre kvinner er medlemmer av underorganisasjonen *Nasiratul Ahmadiyya*. Alle steder hvor det befinner seg tre eller flere ahmadiyyamuslimske kvinner, er det påkrevd å starte en kvinneorganisasjon. Lajna har ulike programmer for utdanning og moralsk opptrening, samt frivillig arbeid og kontakt med ikke-ahmadiyyamuslimer (Zirvi 2010: 514). Den andre kalifen definerte formålet med Lajna Ima'illah på denne måten:

1. To educate Ahmadi women and reinforce the necessity of living their lives according to Islamic teachings.
2. To prepare them to serve their fellow beings lovingly and to preach Islam in the best manner possible.
3. To encourage them to instruct, guide and train their children in the precept and practices of Islam.
4. To promote in Ahmadi women such a spirit of sacrifice as to keep them ever ready for offering their lives, properties and their children in the cause of Islam and for the preservation of the Ahmadiyya *Khilafat*. (Zirvi 2010: 514-515).

Ifølge «The Ayesha», et magasin utgitt av ahmadiyyamuslimske kvinner i California, skal den internasjonale kvinneorganisasjonen: «(...) serve the spiritual and intellectual development of Muslim women and enables them to better rear their children in Islam and to serve humanity

---

<sup>4</sup> Lajna Ima'ilahh kan også oversettes med «Guds kvinnelige tjenere» (Ahmed-Ghosh 2004: 80-81)

with beneficial programs” (Ahmed-Gosh 2004: 81). Organisasjonen har et stort fokus på å oppmuntre kvinner til høyere utdanning, til å delta i debatter, organisere møter og å holde taler. Flere nasjonale kvinneorganisasjoner utgir også sine egne magasiner. Lajna har sine egne kvinnelige ledere, og den øverste lederen av en nasjonal Lajna kalles *Sadr* (president) (Zirvi 2010: 515-516). Kvinnene i ulike land og landsdeler velger sine ledere demokratisk, og skaper sine egne agendaer innenfor menighetens større kontekst (Ahmed-Gosh 2004: 81).

### **2.3 «Kjærlighet til alle. Ikke hat mot noen.»**

På den norske nettsiden presenterer Ahmadiyya Muslim Jama'at seg som en reformbevegelse som:

- Tar aktivt avstand fra alle former for vold og terror i religionens navn
- Mener at tiden for Jihad med sverdet er forbi
- Mener at det ikke er straff for blasfemi eller frafall i islam
- Forfekter et klart skille mellom religion og politikk
- Arbeider for likeverd mellom kvinner og menn
- Tror at Den utlovede messias har kommet (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2018c).

I ovennevnte intervju med VG forteller Kari Vogt at ahmadiyyamuslimene, i tillegg til å ha utviklet en egen profetlære, også skiller seg fra «mainstream» muslimer ved at de er mer liberale i mange samfunnsspørsmål:

De har en del liberale synspunkter på en del ting, og avviser absolutt alle former for jihad. De har synspunkter på politikk og juridiske spørsmål som går i retning av liberale holdninger som mange ikke-muslimske nordmenn vil dele (Midbøe 2017).

Jihad blir imidlertid ikke avvist av Ahmadiyya Muslim Jama'at, men tolket som å referere både til personers streben etter å bli bedre mennesker og som en oppfordring til å benytte seg av pennen for å spre bevegelsens budskap gjennom logikk og fornuft (Ahmed-Ghosh 2006: 38). Etter 11.september 2001 ble det et enda tydeligere fokus i bevegelsen på å distansere seg fra «mainstream» muslimer for å vise at deres forståelse av islam er ikke-voldelig, fredselskende og tolerant overfor andre trosretninger. Sentralt i fremstillingen av det sanne og fredelige islam står deres internasjonale motto: «Love for all. Hatred for none» (se Ahmed-Ghosh 2004: 73; Beyeler 2012: 663; Ahmadiyya Muslim Jama'at 2018c).

Ahmadiyyamuslimene presenterer seg som de «sanne» troende og mener at deres tolkning av islam har en universell appell som, hvis den følges på riktig måte, kan lede til verdensfred og rettferdighet (Ahmed-Ghosh 2006: 37). Et tydelig eksempel på bevegelsens distansering fra vold var da den internasjonale lederen møtte den amerikanske presidenten rett etter

terrorangrepet i 2001 - et møte som ble arrangert for å klargjøre bevegelsens syn på terrorisme (Ahmed-Ghosh 2004: 73).

Både internasjonalt og i norsk kontekst er Ahmadiyya Muslim Jama'at kjent for sitt arbeid med interreligiøs dialog, hvor de gjerne inviterer personer med ulike religiøse bakgrunner til å holde innlegg. På den norske hjemmesiden skriver de blant annet at menigheten: «(...) oppmuntrer til dialog mellom ulike trosretninger, forsvare islam gjennom argumentasjon og forsøker å rette misforståelser om islam i den vestlige verden» (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2018d). I tillegg til dialogarbeid har bevegelsen et stort fokus på å tiltrekke seg nye medlemmer, og de driver derfor et omfattende misjons- og opplysningsarbeid. I Norge er representanter fra menigheten ofte å se på stand både i Oslo og Kristiansand, hvor de mer enn gjerne svarer på spørsmål om islam, samt deler ut gratis litteratur. Strand viser i sin masteroppgave om Ahmadiyya Muslim Jama'ats etablering og utvikling i Norge at menighetens store fokus på misjonsarbeid kan bunne i at de anser Ahmadiyya som det sanne islam, og derfor dem selv som ansvarlige for å formidle denne forståelsen av religionen videre (Strand 2016: 22). Ifølge Ahmed-Ghosh kan ahmadiyyamuslimenes opposisjonelle selvdefinisjon overfor sunni- og shia-muslimer være med på å styrke medlemmenes følelse av tilhørighet til bevegelsen (Ahmed-Gosh 2004: 74).

Ahmadiyyamuslimer blir også oppfordret til å adoptere de dominante kulturelle normene i landet de bor i, til å følge landets lover og til å utdanne seg, både formelt og kulturelt. Imam Shahid Mahmood Kahloon i den norske ahmadiyyamuslimske menigheten har blant annet uttalt følgende om ahmadiyyamuslimenes forhold til landet de bor i:

Vi sier til alle medlemmene at landet du bor i kommer først, og deretter religion. Vi sier at dere må elske dette landet - landet som gir dere lov til å gjøre alt dere vil, og gir dere religionsfrihet. Moskeen vår er et symbol på religionsfriheten i Norge. Dette landet ga oss alt. (Midbøe 2017).

Tildelingen av nobelprisen i fysikk til ahmadiyyamuslimen Dr. Abdus Salaam i 1979, står som et symbol på bevegelsens vektlegging av utdanning (Ahmed-Ghosh 2006: 39).

## **2.4 Kvinnens posisjon i Ahmadiyya Muslim Jama'at**

Ifølge Valentine mener Ahmadiyya Muslim Jama'at at kvinnen er høyt aktet i islam. Grunnleggeren er blant annet kjent for utsagnet « (...) he who does not treat his wife nicely, cannot be called a righteous person» (Valentine 2008: 174). Valentine skriver også at bevegelsen presenterer et tradisjonelt syn på ekteskap og familie, hvor kvinnens oppgave er å



oppdra barn og passe hjemmet, mens mannens jobb er å forsørge familien (Valentine 2008: 171).

I menighetens egne skrifter presenteres ekteskapet som en svært sentral del av alle menneskers liv, og dets formål blir beskrevet å være fred, harmoni, kjærlighet og sympati, i tillegg til å føre menneskeslekten videre (Madsen 1979: 1). Det rammeverket som familielivet og ekteskapet danner, fremstilles som en viktig faktor for et «sunt» islamsk samfunn (Madsen 1979: 9). Det understrekes at kvinner har full rett til å akseptere eller avslå en ekteskapsforespørsel, samt å forlange skilsmisse – uansett motiv (Madsen 1979: 3). Polygami omtales også, men det understrekes at dette ikke må betraktes som den normale formen for ekteskap i islam. Polygami beskrives som et løsningsforslag på en vanskelig, sosial situasjon hvor det er overvekt av enker med faderløse barn som ikke kan bli forsørget på andre måter (Madsen 1979: 5-6).

I menighetens utgivelser understrekes det at islam ikke tillater forskjellsbehandling basert på kjønn eller etnisitet, men at Guds anerkjennelse kun beror på hvert enkelt menneskes rettferdighet og gudfryktighet. Det poengteres at menn og kvinner står likt på det åndelige plan, og begrepet *likeverd* benyttes (Madsen 1979: 1-2). Utgivelsene inneholder flere ulike Koranvers som demonstrerer menn og kvinners likeverd overfor Gud, og det vises til at mange vers omtaler både menn og kvinner, som for eksempel med formuleringen: «Og den som handler rettferdig – det være seg mann eller kvinne (...)» (Koranen 16: 98, i Madsen 1979: 2). Menn og kvinner forklares å ha ulike plikter, med utgangspunkt i dette nokså omstridte verset i Koranen (2:229): «Og for kvinnene (gjelder) de samme rettigheter som (mennene har) over dem, - med rimelighet. Men mennene har en viss forrang over dem»<sup>56</sup>. Kvinner og menn forklares å ha nøyaktig de samme rettighetene i islam, og det rettes kritikk mot det som anses som en «middelaldersk» tolkning av koranverset som tilsier at mannen er kvinnen overlegen:

(...) selv om dette verset bare sikter til den forrang den som tjener til familiens underhold har overfor den som blir underholdt. Bakgrunnen for dette er at den som sørger for en annens levebrød, bedre kan påvirke vedkommende til å holde seg på den rette vei. Ikke på noe vis sier

---

<sup>5</sup> De norske koransitatene er hentet fra Ahmadiyya Muslim Jama'ats egne koranoversettelse, som er å finne i deres digitale bibliotek: <https://ahmadiyya.no/bibliotek>

<sup>6</sup> Det arabiske ordet *qawwamun* i dette koranverset er sterkt omdiskutert. Ahmadiyya Muslim Jama'at mener at ordet kan oversettes med «verger» eller «ansvarlig for å holde myndlinger på rette vei», og avviser at ordet viser til mannens overlegenhet (Ahmad 1993: 80).

dette verset at mannen er kvinnen overlegen eller at hennes fundamentale rettigheter ikke er like gode som hans (Ahmad 1993: 80).

Ærbarhet presenteres som et viktig trekk ved religionen: «Islam legger stor vekt på et ærbart liv, godt beskyttet mot de farer som ligger i seksuelle overreaksjoner og feilkoblinger» (Ahmad: 1993: 73). Det moderne, «vestlige» samfunnet blir beskrevet som umoralsk, fylt av menneskelig svakhet og sexrelaterte forlystelser. *Pardah*<sup>7</sup>, forklart som adskillelse mellom kjønnene, introduseres som det ideelle, sosiale systemet (Ahmad 1993: 73). *Pardah* kan, ifølge Valentine, referere både til fysisk adskillelse mellom kjønn og bekledning, samt kvinners *sharam* (skam, skyhet). Kvinner blir oppfordret til å bære hijab, kle seg beskjedent og til å unngå å søke oppmerksomhet (Valentine 2008: 171). I tillegg er både kvinner og menn oppfordret til å unngå øyekontakt med hverandre og håndhilsning skal bare skje mellom to personer av samme kjønn (Valentine 2008: 176).

Når det gjelder kvinners tildekking, påpekes det i menighetens utgivelser at det ikke finnes antydning i Koranen til at kvinner skal dekke sine ansikter, men det vises til Koranverset som sier at kvinner bør «(...) trekke sine hodeplagg sammen over sine bryster» (Koranen 24: 32, i Madsen 1979: 7), samt at det anbefales at kvinner dekker seg til med en kåpe når de går ut av huset. Det vektlegges også at både menn og kvinner skal senke sine blikk når de møter fremmede av det motsatte kjønn. Det tas videre avstand fra isolering av kvinner i hjemmene, og versene i Koranen som kan forstås å antyde dette, forklares til å handle om profetens koner – ikke muslimske kvinner generelt (Madsen 1979: 8). Det påpekes også at samfunnets modernisering og utvikling ikke nødvendigvis innebærer frigjøring av kvinnen (Ahmad 1993: 76), og at islam er sterkt imot at kvinner betraktes som «leketøy» og at de utsettes for menns vulgaritet. Det rettes også kritikk mot modellbransjen og skjønnhetspresset i samfunnet (Ahmad 1993: 79).

Det vises til de biologiske forskjellene mellom kjønnene og argumenteres for at kvinner ikke bør «(...) benyttes som hardt arbeidende tjenere innen den produktive økonomi enten det nå skjer i likestillingens navn eller i et hvilket som helst annet navn». Kvinnen bør, ifølge menigheten, skjermes fra de tyngste arbeidsoppgavene og skal heller ha hovedansvaret for å styre familie og hjem. Det fremstår som viktig at kvinnens hovedplass er i hjemmet, selv om det understrekes at hun også kan være med på «gode og sunne» fritidsaktiviteter utenfor

---

<sup>7</sup> Normalt skrives dette begrepet *purdah*, men jeg har valgt å følge den skrivemåten som Ahmadiyya Muslim Jama'at benytter i sine tekster, som også samsvarer med mine informaners uttale av ordet.

husets fire vegger – så lenge det ikke går på bekostning av barneoppdragelsen (Ahmad 1993: 85).

I Valentines fremstilling av kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at, fremstår bevegelsen som svært patriarkalsk, og han skriver blant annet: "(...) for the majority of Ahmadi women theirs is a restricted world of limited contact, a world of hiding and concealment, a world carefully controlled by men" (Valentine 2008: 178). Det som overrasker meg er at hans omfattende feltarbeid, i både England og Pakistan, mangler et kvinneperspektiv. Hans fremstillinger er, som nevnt i introduksjonskapittelet, basert på hans møter og samtaler med mannlige medlemmer i bevegelsen, samt deres utgitte tekster. Hans utgivelse forteller oss derfor ikke så mye om hvordan det er å være kvinne i Ahmadiyya Muslim Jama'at. For å kunne si noe om dette vil jeg i det følgende basere meg på tekster skrevet av Sarah Beyeler (2012) og Huma Ahmed-Ghosh (2004, 2006), som i sine artikler fokuserer på kvinners egne opplevelser av å tilhøre menigheten.

Sterkt blant kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at står også kvinnelige rollemodeller som Ayesha og Khadija (profetens koner), samt konene og familiemedlemmene til bevegelsens grunnlegger. Disse kvinnekarakterene blir beskrevet som sterke, modige, tolerante og intelligente – og det blir fortalt at de hadde stor kapasitet til å ta avgjørelser uavhengig av sine menn. Ahmed-Ghosh skriver at mange ahmadiyyamuslimer ikke assosierer det å være kvinne med underdanighet eller undertrykkelse, men med rettigheter og privilegier gitt av det sosiale og religiøse fellesskapet (Ahmed-Ghosh 2004: 82). Ifølge Ahmed-Ghosh, spiller familien en stor rolle for kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at, og det refereres gjerne til familielivet når det er snakk om kvinnens status i islam. Familien er viktig, ikke kun for å beskrive kvinnens identitet, men også for å snakke om hennes respekt, ære og stolthet. For ahmadiyyamuslimer er det å være en god kone og mor en sterk guddommelig oppfordring (Ahmed-Ghosh 2004: 85). Ahmed-Ghosh skriver også om hvordan hijaben for ahmadiyyamuslimer er vesentlig i deres opplevelse av religiøsitet (Ahmed-Ghosh 2004: 83).

Ahmed-Ghosh (2006) presenterer også, som tidligere nevnt, utdanning av kvinner som et viktig tema for ahmadiyyamuslimer. Ahmadiyya Muslim Jama'at argumenterer for at alle deres medlemmer skal ha like muligheter til å utdanne seg (Ahmed-Ghosh 2006: 38). Ahmed-Ghosh presenterer flere grunner for Ahmadiyya Muslim Jama'ats vektlegging av kvinners formelle og religiøse utdanning. For det første har kvinner et stort ansvar med å videreføre

kunnskap til sine barn, og trenger derfor å være kunnskapsrike selv. For det andre trenger de utdanning for å være kapable til å informere ikke-Ahmadier om religionen når de søker å konvertere nye medlemmer (Ahmed-Ghosh 2006: 40).

Sarah Beyeler (2012) skriver om hvordan en del av ahmadiyyamuslimenes “agenda” går ut på å korrigere det «vestlige» feministiske synet på seksuell frihet som den avgjørende faktoren for kvinners frigjøring. Ifølge Beyeler, er forestillingen om den dydige ahmadiyyamuslimske kvinnen delvis konstruert opp mot konseptet om vestlige kvinner som (seksuelt) umoralske (Beyeler 2012: 669). Beyeler argumenterer for at de på den måten skaper et skille mellom majoritetsbefolkningen som de umoralske «andre» og ahmadiyyamuslimene selv som moralsk overlegne. Kvinner blir på denne måten et viktig symbol for Ahmadiyya Muslim Jama’at som en helhet (Beyeler 2012: 661). Samtidig vektlegger hun at konstruksjonen av islam som en positiv motpol til det «vestlige» samfunnet, kan gi ahmadiyyamuslimske kvinner mulighet til å utvikle autonome selv (Beyeler 2012: 679). Ahmadiyyamuslimske kvinner er opptatt av hvordan «vesten» oppfatter islam, og kanskje da spesielt hvordan kvinners status i religionen blir forstått. Av denne grunn har, ifølge Ahmed-Ghosh, mange ahmadiyyamuslimske kvinner gjort det til sitt oppdrag å motbevise stereotypier av muslimske kvinner. Ahmed-Ghosh beskriver dette som *diasporic agency*, som bunnar i både forståelsen av at kvinnene blir sett på som «de andre» av det vestlige samfunnet, men også deres forståelse av seg selv som viktige kulturelle og religiøse overbringere til den neste generasjonen (Ahmed-Ghosh 2006: 39)

Beyeler skriver at flere av de ahmadiyyamuslimske kvinnene hun har intervjuet i Sveits, distanserer seg fra *likestilling* kategorisert som et «vestlig» fenomen. De er heller tydelige på deres tolkning av likestilling som menn og kvinners komplementære funksjoner. For å underbygge dette synet refereres det ofte til vers 2:188 i Koranen som sier: «They are a sort of garment for you and you are a sort of garment for them» (I Beyeler 2012: 672). Når det gjelder den åndelige sfæren, presenteres total likhet mellom kjønnene (Beyeler 2012: 673). Ifølge Beyeler kan konseptet om komplementaritet, samt kjønnsdelingen i bevegelsens organisering, skape et rom for kvinnene til å utøve kontroll og autonomi. Selv om de øverste lederstillingene i menigheten er forbeholdt menn, kan kvinnene lede sine egne organisasjoner som blir til sfærer av kvinnelig styrke og solidaritet, og ikke minst: hvor menn ikke representerer dem (Beyeler 2012: 673).

### **3. Metode**

Denne masteroppgaven har en kvalitativ tilnærming. Gjennom åtte dybdeintervjuer, samt deltagende observasjon i et begrenset omfang, har jeg søkt å oppnå innsikt i hvordan kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at forstår likestilling og feminisme. Den kvalitative tilnærmingen preges av nær kontakt mellom forskeren og deltakerne i prosjektet, og fører til flere epistemologiske og etiske utfordringer. I løpet av forskningsprosessen ble det derfor tatt flere valg. Dette kapittelet vil gi en oversikt over, samt begrunne, de ulike valgene som er tatt i løpet av prosessen.

#### **3.1 Den første kontakten**

Gjennom hele prosessen har jeg vært opptatt av å skrive om et tema som også engasjerte kvinnene i menigheten. Av den grunn tok jeg kontakt med Ahmadiyya Muslim Jama'ats kvinneorganisasjon, Lajna Ima'ilahh (Lajna), allerede før oppgavens problemstilling var ferdig utviklet. Etter noen telefonsamtaler med ulike medlemmer av menigheten, avtalte jeg å møte tre unge kvinner fra Lajna på en kafe i Oslo sentrum for en uforpliktende samtale. Jeg presenterte meg selv og fortalte at jeg ønsket å skrive masteroppgaven min om kvinner i deres menighet. Jeg informerte dem om at jeg enda ikke hadde bestemt meg for en konkret problemstilling, men at jeg var interessert i å høre hvilke temaer som opptok kvinnene i menigheten. De tre kvinnene fortalte meg om deres arbeid og engasjement, og i etterkant av møtet inviterte de meg på to ulike arrangementer i moskeen. Dette gjorde at jeg allerede før prosjektstart hadde tilegnet meg litt kjennskap til miljøet jeg skulle bevege meg nærmere inn i. Det første kafemøtet la på mange måter grunnlaget for en gjensidig tillit jeg har følt har vært tilstedeværende gjennom hele forskningsprosessen. Mary Jo Neitz påpeker at det kan være nyttig å bevege seg innenfor deltakernes miljø for å lete etter spørsmål som reises i deres kontekst, samt å involvere deltakerne i utformingen av forskningsspørsmålene (Neitz 2011: 60). På bakgrunn av det første møtet, samt to besøk i moskeen, ble den endelige problemstillingen utviklet: «Hvordan forstår kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at likestilling og feminisme?».

#### **3.2 Valg av metode**

For å besvare problemstillingen min var den kvalitative tilnærmingen velegnet. Gjennom dybdeintervjuer ville jeg bli kjent med kvinnene, og få et innblikk i deres tanker, holdninger og følelser knyttet til feminisme og likestilling. I tillegg ga det mulighet til å stille spørsmål

som åpner for refleksjon rundt disse temaene (Fonneland 2006: 223). Valget sto mellom å utføre individuelle intervjuer eller gruppeintervjuer. For å undersøke problemstillingen min, var jeg interessert i å få innblikk i nokså personlige tanker og refleksjoner hos kvinnene, og kom frem til at individuelle samtaler best ville hjelpe meg med dette. Det kunne selvsagt vært interessant å møte kvinnene i grupper, da gruppeintervjuer legger til rette for en annerledes maktbalanse hvor deltagerne snakker mer fritt med hverandre (Bremborg 2011: 313). Slike samtaler ville gitt meg et annet materiale, som kunne vært spennende, men som sannsynligvis ikke ville fått fram fortellinger om de mest sensitive og personlige temaene som har vært sentrale i mitt prosjekt.

I tillegg til dybdeintervjuer med kvinnene har jeg gjennomført deltagende observasjon i menigheten. Å velge to ulike kvalitative tilnærminger til kvinnene i menigheten bedrer forståelsen for konteksten de befinner seg i. Dette har gitt meg et mer solid grunnlag for å forstå hvordan deres opplevelser, synspunkter og selvforståelse kan være påvirket av den større konteksten kvinnene er en del av. I det følgende vil disse to tilnærmingene utdypes.

### **3.3 Det kvalitative forskningsintervjuet**

Jeg har benyttet meg av det som kalles semistrukturerte intervjuer. Det innebærer at intervjuene mine verken har fungert som helt åpne dagligdagse samtaler, eller som strenge strukturerte spørreskjemaer. Under intervjuene ble det benyttet en intervjuguide: en grov skisse over de temaene jeg ønsket å dekke, som også inkluderte forslag til spørsmålsformuleringer (Fonneland 2006: 226)<sup>8</sup>. Jeg forsøkte å stille åpne spørsmål, som for eksempel: «Hvordan tenker du at ansvarsfordelingen bør være i hjemmet?» eller «hva betyr ordet feminisme for deg?». Etter at jeg hadde stilt et spørsmål, fikk informantene snakke relativt fritt. Med dette ønsket jeg å oppnå at informantene beveget seg inn på dimensjoner ved de presenterte temaene som de selv syntes var viktige (Brinkmann og Kvale 2015: 34). Som forsker må man være bevisst på at alle spørsmålsformuleringer påvirker informantenes svar, og jeg tenkte derfor nøye igjennom formuleringene mine, samt forsøkte å unngå å stille ledende spørsmål (Brinkmann og Kvale 2015: 29). Mot slutten av intervjuene kikket jeg over intervjuguiden for å se om det var noe jeg hadde glemt å spørre om. Jeg passet også alltid på å

---

<sup>8</sup> Temalisten som ble sendt til Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) før prosjektstart og intervjuguiden som ble utviklet i løpet av de to første intervjuene ligger som vedlegg.

spørre kvinnene om det var noe mer de ønsket å fortelle før vi avsluttet, slik at de ikke skulle sitte inne med noe etter at vi hadde gått hvert til vårt.

Jeg opplevde at jeg underveis i intervjuprosessen ble flinkere til å stille gode spørsmål. I mine to første intervjuer ble noen spørsmålsformuleringer testet ut, og noen av disse ble i de senere intervjuene omformulert eller fjernet fra intervjuguiden. Denne utprøvingen har ikke hindret meg i å bruke alle intervjuene i analysen - da de alle, på hver sin måte, inneholder verdifullt og relevant materiale for min problemstilling. Brinkmann og Kvale påpeker at det å intervjuer i stor grad handler om at forskeren har eller utvikler personlige ferdigheter. For å bli en dyktig intervjuer, holder det ikke å kun basere seg på regler og metoder, men man må prøve seg frem i praksis (Brinkmann og Kvale 2015: 20-21).

Selv om jeg har snakket med mine informanter som enkeltpersoner, har jeg vært interessert i å forstå hvordan utsagnene er knyttet til eller påvirket av ulike sosiale systemer - både når det gjelder menigheten de tilhører, deres familie og det norske samfunnet. Ifølge Brinkmann og Kvale har det kvalitative forskningsintervjuet som formål å forstå verden fra subjektets synspunkt. Med begrepet *subjekt* mener Brinkmann og Kvale en person som aktivt er involvert i en meningskonstruksjon. Samtidig indikerer subjektbegrepet at personer er del av diskurser, maktrelasjoner og ideologier som ikke nødvendigvis er konstruert av dem selv, men som påvirker og kanskje konstituerer hva de snakker om og *hvordan* de snakker om det (Brinkmann og Kvale 2015: 3). Trude Fonneland viser på samme måte hvordan kvalitative intervjuer ikke nødvendigvis fokuserer på enkeltpersoner, men på *relasjonene* som de inngår i. Hun beskriver det som at man undersøker *samspeillet* som knytter personer sammen til et *sosialt system* (Fonneland 2006: 225).

Det er også viktig å være klar over at det kan hende informantene brukte intervjuets tematikk til å presentere menigheten og religionen på en så positiv måte som mulig. Tanker rundt og forståelse av kjønn er sterkt identitetsformende – og det kan på mange måter brukes til å representere en selv og sin tro. Thagaard skriver blant annet at informantene alltid vil være bevisst hvordan de representerer seg selv, og at de vil tilpasse sine svar til den diskursen de oppfatter at forskeren er preget av (Thagaard 2013: 126). Brinkmann og Kvale skriver også om hvordan intervjuet « (...) should be understood as accounts that are made to fit the specific conversational situation. » (Brinkmann og Kvale 2015: 21).

### 3.3.1 Intervjusituasjonen

Det var ønskelig å møte informantene mine på de stedene som var mest praktiske for dem. Derfor spurte jeg alltid først om det var et spesielt sted de kunne tenke seg å møte meg. Hvis de ikke hadde noen forslag, foreslo jeg å møtes på et grupperom tilhørende Universitetet i Oslo. Det endte med at to kvinner ble intervjuet i moskeen, to på deres arbeidsplasser, og de resterende fire på ulike grupperom på universitetet. Disse fire kvinnene hadde selv tilknytning til universitetet, ved at de hadde vært eller var studenter ved denne institusjonen, og derfor opplevdes de som nokså komfortable med å møte meg på universitetets grupperom. Det er viktig å være klar over at konteksten for intervjuet kan være avgjørende for hva informanten forteller. Det vil for eksempel være vanskeligere å kritisere praksiser i moskeen hvis intervjuet foregår nettopp der, enn hvis man møtes på et mer religiøst nøytralt sted (Fonneland 2006: 227).

Det ble tatt lydopptak under alle intervjuene, og jeg transkriberte disse i etterkant. Jeg tok også notater i løpet av noen av intervjuene for bedre å holde følge med det informanten fortalte, og for å være i stand til å stille gode oppfølgingsspørsmål. Det å intervjuere innebærer å være en god lytter, noe jeg også opplevde at jeg ble flinkere til i løpet av prosessen. Gjennom intervjuene forsøkte jeg å skape en positiv dialog og oppmuntre informanten til å snakke om sine opplevelser (se Fonneland 2006: 226). Jeg stilte aktivt oppfølgingsspørsmål der jeg følte det passet – for å få oppklaringer eller for å utvide informantens fremstillinger (se Brinkmann og Kvale 2015: 10).

Flere ganger i møte med kvinnene startet samtalen før lydopptakeren var slått på, og fortsatte etter at den var skrudd av. Hos noen av kvinnene opplevde jeg også en større åpenhet når lydopptakeren var av. Informasjonen fra disse «ekstra» samtalene er ikke en del av datamaterialet for dette prosjektet, men jeg opplevde at disse samtalene var med på å styrke tillitsforholdet mellom kvinnene og meg selv. Selve intervjusituasjonen kan forstås som en egen kontekst hvor kunnskap blir produsert (Brinkmann og Kvale 2013: 103), og av den grunn kan det være svært nyttig å legge merke til de ulike tingene som skjer før, under og etter intervjuet. Brinkmann og Kvale skriver om hvordan lydopptakeren kan fungere som en kontekstmarkør, fordi den indikerer en endring i samtalen og subjektens posisjonering idet den blir slått på og av (Brinkmann og Kvale 2015: 106).



### 3.4 Deltagende observasjon

Jeg benyttet meg av deltagende observasjon i et begrenset omfang. Dette innebærer observasjon av bønn, seminarer og ulike møter i Baitun-Nasr, ahmadiyyamuslimenes moske på Furuset. Jeg har sett på dette som en nyttig metode for å få en annen tilgang til kvinnenes religiøse liv. Det har også hjulpet meg med å komme i kontakt med informanter. Min deltagende observasjon innebar å være med på seks ulike arrangementer i moskeen: Nasjonal Ijtema (arrangement for religiøse konkurranser, se Beyeler 2012: 676), grunnlovsfeiring for kvinner, Jalsa Salana (årskonferanse), Eid-bønn, Religionenes dag (dialogmøte) og et søndagsmøte (som kvinnene arrangerer to ganger i måneden). Av de seks gangene jeg observerte, var to av arrangementene åpne arrangementer, hvor personer fra lokalsamfunnet (som ikke hadde tilknytning til menigheten) også var tilstede, mens på et tredje var det enkelte inviterte politikere. På de tre resterende møtene har jeg vært den eneste, eller en av to, personer tilstede som ikke er medlem av menigheten.

De fleste gangene jeg besøkte moskeen, skilte jeg meg fra andre gjester ved at jeg bare var sammen med kvinnene i deres del av moskeen. Andre inviterte gjester, for eksempel kvinnelige politikere, fikk komme inn i hovedrommet til mennene. At jeg bare har vært sammen med kvinnene kan anses som en positiv ting, da det har gitt meg mulighet til å komme mer på innsiden av Lajna. Det har vært med på å skape tettere og mindre formelle relasjoner, både med kvinnene som deltok på intervju, og andre jeg har møtt i moskeen. Dette kan ha bidratt til tilegnelse av kunnskap som overgår det jeg ville fått ved å kun være en offentlig gjest på de ulike arrangementene – noe som er støttet av Beyeler (2012: 664). Jeg tok ingen notater i moskeen, men har skrevet en personlig forskningslogg underveis i prosessen: hver gang jeg kom hjem fra et arrangement satt jeg meg ned og skrev noen sider om observasjonene jeg hadde gjort og tanker rundt det jeg hadde sett og hørt. Denne forskningsloggen har vært nyttig å gå tilbake til i analyseprosessen.

Min deltagende observasjon har vært av svært begrenset omfang, og har kun vært ment som et supplement til forskningsintervjuene. For å oppnå god forståelse av sosiale mønstre i en bestemt kulturell kontekst, kreves en lengre observasjonsperiode – noe prosjektets tidsramme ikke har tillatt. Likevel har mine erfaringer fra observasjonene vært til stor hjelp for min forståelse av det kvinnene har fortalt meg i intervjuene. Gjennom å delta på arrangementer i moskeen opplevde jeg også at jeg opparbeidet god kontakt med kvinnene jeg senere intervjuet. Det var fint å kjenne på at jeg forstod flere av kvinnenes referanser enn jeg ville

gjort hvis jeg ikke hadde deltatt i moskeen. Min deltagelse på bønn eller observasjon av religiøse konkurranser gjorde for eksempel at noen av kvinnene refererte til disse aktivitetene på en måte hvor de antok at det de snakket om var kjent for meg. Fonneland skriver at observasjonen ikke nødvendigvis trenger å være svært omfattende når man kombinerer den med intervjuer, siden observasjonen her fungerer mer som et tillegg for å oppnå dypere forståelse i et miljø. I tillegg skriver hun at kombinasjonen av kvalitative intervjuer og deltagende observasjon noen ganger kan være avgjørende for å se dypere sammenhenger (Fonneland 2006: 224-226).

### **3.5 Utvalg av informanter**

Alle informantene ble rekruttert på de ulike arrangementene i moskeen. Noen kvinner tok jeg kontakt med, mens andre kom bort til meg etter at de hadde hørt om prosjektet mitt fra andre kvinner i moskeen. Rekrutteringsprosessen foregikk dermed nokså problemfritt. Av de åtte informantene var én hjemmeværende, to var studenter og fem var i jobb. Alle var mellom 20 og 38 år og snakket flytende norsk. Seks av informantene hadde etnisk pakistansk bakgrunn, mens to var etnisk norske. Fem av kvinnene hadde foreldre som også tilhørte menigheten, mens tre hadde konvertert i voksen alder. Alle informantene var oppvokst i Norge.

Grunnen til at den øvre aldersgrensen ble satt til 38 år var fordi jeg ønsket å intervju kvinner tilhørende den samme generasjonen. Skulle foreldregenerasjonen også ha blitt intervjuet, ville jeg sannsynligvis fått andre svar, og jeg måtte i større grad ha benyttet meg av sammenligning i den analytiske prosessen. Sarah Beyeler skriver i en av sine artikler om det eksisterende generasjonsskillet i den ahmadiyyamuslimske menigheten i Sveits:

There are significant differences between them and their parents' generation: their fathers are mostly integrated into workforce, while their mothers often don't work outside the house and do not have much contact with people outside the community. The second generation (born or raised in Switzerland) is often well educated and better integrated into workforce than their mothers. (Beyeler 2012: 667).

### 3.6 Refleksjoner knyttet til egen posisjonering

Feminist standpoint contends that we as researchers cannot stand somewhere «outside» of the context of research and produce an unbiased, objective account: we are in the world, and live in relation to everything here. There is no place “outside” where we can stand (Neitz 2011: 63).

Jeg er en kvinne i midten av 20-årene som er født og oppvokst i Norge. Jeg er påvirket av det som i denne oppgaven beskrives som majoritetens forståelse av likestilling og frihet, og anser meg selv som feminist. Som Neitz påpeker i sitatet ovenfor, er det umulig for meg å være en objektiv og upartisk forsker. Både før og underveis i forskningsprosessen har det derfor vært viktig å reflektere mye rundt min egen posisjonering. Faktorene nevnt ovenfor har på ulike måter virket inn på interaksjonen mellom meg, utviklingen av oppgavens problemstilling og prosjektets deltagere. Dette skal jeg forsøke å si noe om i det følgende.

Mitt feministiske ståsted har i stor grad påvirket utviklingen av oppgavens problemstilling. Jeg mener imidlertid at selv om mitt utgangspunkt er påvirket av en feministisk diskurs, viser oppgaven åpenhet for kritikk av det «vestlige» feministiske tankesettet, og den legger til rette for andre typer resonnementer. Jeg har vært svært opptatt av å ikke generalisere eller skape ensidige representasjoner av deltagerne i mitt prosjekt. Det essensialiserte bildet av muslimske kvinner som undertrykte, er en høyst tilstedeværende representasjon i dagens samfunn (van Es 2017a), og som forsker har jeg et ansvar for å ikke gjenskape eller reproducere stereotyper av bestemte grupper (Hoel 2013: 30-33).

Jeg har i liten grad presentert min egen posisjon, utover at jeg er masterstudent ved Universitetet i Oslo, eller bidratt med mine egne synspunkt i samtalen med informantene. Det har vært jeg som har stilt spørsmålene, og informantene som har svart. Brinkmann og Kvale skriver at man ikke kan betrakte forskningsintervjuet som en åpen og fri dialog mellom likestilte partnere, men at det alltid involverer et asymmetrisk maktforhold. Dette bunner i at det er forskeren som sitter med den akademiske kompetansen, og dermed definerer hva det er som skal snakkes om (Brinkmann og Kvale 2015: 37-38). For å kunne etablere et forsker-informant-forhold bygd på gjensidig tillit, tror jeg imidlertid det er nødvendig som forsker å gi noe av seg selv. Derfor har jeg gjennom hele feltarbeidet vært forberedt på å måtte svare på de samme spørsmålene som jeg har stilt til mine informanter. Nina Hoel viser i en av sine artikler hvordan maktrelasjonen ikke alltid er den samme under hele forskningsprosessen. Forskerens posisjonering, og dermed også maktrelasjonen, kan sies å være «flytende» (Hoel 2013: 35; se også Neitz 2011: 61). Gjennom de åtte intervjuene, skjedde det en gang at en av

informantene spurte meg et personlig spørsmål under selve intervjuet – nemlig om min religiøse bakgrunn. I denne situasjonen måtte jeg delvis gå ut av den statiske rollen som forsker (se Hoel 2013: 33). Jeg svarte ærlig på spørsmålet, for deretter å gå tilbake i forskerrollen. Bortsett fra denne episoden, uttrykte jeg imidlertid ikke min religiøse tilknytning eller mine egne holdninger eller følelser knyttet til feminisme, likestilling eller andre temaer som ble snakket om i løpet av intervjuene. Etter lydopptakeren var slått av hadde jeg imidlertid, som tidligere nevnt, en mer uformell samtale med noen av kvinnene, hvor vi snakket om temaer som ikke nødvendigvis var knyttet til prosjektet. Da opplevde jeg å få personlige spørsmål om blant annet religiøs tilhørighet, sivilstatus og mine planer etter studiene, og jeg syntes det var uproblematisk å svare ærlig på spørsmålene kvinnene stilte meg.

Som tidligere nevnt har det fra første stund følt som et gjensidig tillitsforhold mellom informantene og meg selv, og det har på mange måter overrasket meg at det ikke har vært større kommunikasjonsproblemer i løpet av prosessen. Mye av dette kan selvfølgelig bunne i mitt ønske om å være åpen og ærlig om prosjektet, og at jeg har forsøkt å gå inn i menigheten med et vennlig og nysgjerrig sinn. Likevel kan man ikke se bort ifra at det er flere likheter mellom kvinnene i menigheten og meg selv som kan ha bidratt til den gode kommunikasjonen. For det første hadde vi alle til felles å være unge kvinner. Thagaard skriver om viktigheten av å reflektere rundt kjønnsforholdene i forskningsprosessen, og at deltageres reaksjon på forskerens kjønn kan ha innvirkning på både forskningsprosessen og resultatene (Thagaard 2013: 89). Jeg tror, grunnet den strenge kjønnssegregeringen i menigheten, at det var lettere for meg å komme tett inn på kvinnene i menigheten, enn det ville vært for en mannlig forsker. Noen av kvinnene var også, eller hadde i tidligere vært, i en studentsituasjon som meg selv, noe som kan ha bidratt til at de hadde større forståelse for prosessen jeg var inne i. Alle kvinnene var også oppvokst i Norge. Disse aspektene kan ha vært med på å påvirke etableringen av en forståelsesfull relasjon mellom oss. Det er ikke sikkert at de samme relasjonene ville oppstått hvis jeg for eksempel skulle intervjuet foreldregenerasjonen, eller mannlige medlemmer av menigheten. Samtidig er det viktig å påpeke at det hele tiden har vært en naturlig distanse mellom meg og kvinnene, grunnet min manglende tilhørighet til deres religiøse samfunn.

### 3.6.1 Kroppslig tilstedeværelse

I min forskningsprosess har kanskje tankene virvlet spesielt mye rundt min egen kroppslige tilstedeværelse de gangene jeg har vært gjest i moskeen. Hvordan jeg kledde meg var ikke tilfeldig, og jeg brukte kanskje mer tid enn nødvendig på å gruble over hva som var passende antrekk på religiøse arrangementer i moskeen. Ønsket mitt var å framtre anstendig, samtidig som jeg ønsket å være «meg selv». De første gangene jeg var tilstede i moskeen, var jeg også svært i tvil om jeg skulle dekke til håret mens de andre kvinnene ba, eller under andre religiøse aktiviteter. Jeg endte opp med å dekke til håret under bønningen, men ellers gå med håret synlig. Jeg var i all hovedsak ikke med på aktivitetene i moskeen, og under bønnene satt jeg vanligvis bakerst i rommet og observerte. Et unntak skjedde imidlertid under Eid, da ei av kvinnene jeg var blitt kjent med inviterte meg med på bønningen. Hun var ivrig etter å vise meg, og jeg takket nysgjerrig ja til å bli med. Hun viste meg den rituelle vasken, samt bevegelsene under bønningen. Det var en fin opplevelse, som jeg tror både hun og jeg opplevde utelukkende positivt.

Jeg har opplevd både observasjonene, intervjuene og oppfølgingssamtalene som nokså intense aktiviteter. Man er tilstede i situasjonen med hele sitt sanseapparat og påvirkes av ens egne reaksjoner – både på det som blir fortalt og på omgivelsene rundt (Hoel 2013: 39).

Omgivelsene under intervjuene og oppfølgingssamtalene har også vært av stor variasjon: alt fra et helt stille universitetsgrupperom eller kontor, til en kjøkkenkrok eller et åpent rom i moskeen hvor vi ble forstyrret av både andre kvinner og informantens egne barn som lekte ved siden av. Det har derfor vært nødvendig for meg å være både fleksibel og tilpassningsdyktig i møte med mine informanter. Jeg har også vekslet mellom å «bare» være forsker, til å føle meg mer som en «gjest» i moskeen eller hjemme hos noen, til å være «venninne» som blir med på grønnsakshandling på Grønland. En slik dynamisk posisjonering kan ses som en kontrast til det metodologiske idealet om nøytralitet og tanken om et skille mellom forsker og informant (Hoel 2013: 39). Raymond Madden skriver om hvordan deltagende observasjon ikke har som et mål i seg selv å oppnå god kjemi med andre personer, slik det er når man for eksempel er sammen med venner og familie, men at hovedfokuset skal være på å samle informasjon til forskningsprosjektet. Han påpeker imidlertid at det fortsatt kan være gøy, komfortabelt og interessant å møte mennesker i feltarbeid (Madden 2010: 78). Han presenterer uttrykket «close, but not too close» (Madden 2010: 79), som oppsummerer mitt feltarbeid på en god måte. Selv om jeg har oppnådd god kjemi med flere av mine

deltagere, samt hatt tilfeller hvor relasjonen «sklir» over til å ligne et mer vennskapelig forhold, har jeg likevel klart å opprettholde en distanse mellom oss gjennom hele prosessen.

### **3.7 Konfidensialitet og informert samtykke**

Når man benytter kvalitativ metode må man være oppmerksom på informert samtykke, konfidensialitet og mulige negative konsekvenser for de som deltar i prosjektet (Thagaard 2013: 26-31). Bevaring av deltagerens integritet er svært viktig, og jeg har blant annet anonymisert informantene mine ved å gi dem nye navn i publikasjonen. I tillegg har jeg vært svært bevisst på hvordan ulike utsnitt og sitater fra intervjuene har blitt håndtert. Jeg har unngått å bruke spesifikke ord, uttrykk eller annen informasjon som kan bidra til en identifisering av kvinnene (Thagaard 2013: 191). Siden den ahmadiyyamuslimske menigheten i Norge er et svært lite miljø, oppgis heller ikke den spesifikke alderen, etnisiteten eller profesjonen til de ulike informantene i analysen – dette for å hindre at de blir gjenkjent i sitt eget miljø.

Det har vært svært viktig å gi tydelig informasjon om prosjektet til informantene i forkant av intervjuene og observasjonen, og at de har vært klar over at de har kunnet trekke seg fra prosjektet når som helst i prosessen. Dette ble gjennomført ved å dele ut et informasjons- og samtykkeskriv i forkant av intervjuene med informasjon om prosjektet, hvordan opplysningene om dem skulle oppbevares, muligheten for å trekke seg fra prosjektet, samt min kontaktinformasjon i tilfelle de hadde andre spørsmål angående deltagelsen. Før igangsettingen av hvert enkelt intervju, sørget jeg for at deltageren hadde lest skrivet, samt at jeg supplerte med muntlig informasjon om anonymitet og muligheten for gjennomlesning i etterkant. Deretter signerte deltageren under på samtykkeskjemaet.

Jeg møtte også fem av informantene mine igjen etter transkriberingen av intervjuene, slik at de selv kunne lese gjennom og eventuelt stryke informasjon de ikke ønsket skulle bli brukt i oppgaven. I de tilfellene jeg ikke møtte kvinnene for en oppfølgende samtale, har jeg likevel overlevert transkripsjonen, slik at de har fått den samme muligheten til gjennomlesning. Som regel syntes de at det var greit at jeg brukte hele intervjuet, men i noen få tilfeller har jeg strøket informasjon som kunne hatt betydning for analysen.

Før jeg gikk i gang med intervjuene ble prosjektet meldt til Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD), og gjennom hele prosessen har jeg oppbevart personidentifiserbare data i henhold til NSDs regelverk.

## 3.8 Transkripsjon

I møte med informantene har jeg blant annet kunnet legge merke til ansiktsuttrykk og kroppsspråk som har gitt meg videre innsikt i det som har blitt fortalt. Alt dette forsvant imidlertid i det jeg transkriberte intervjuene. Når man transkriberer intervjuer endrer samtidig datamateriale form fra muntlig til skriftlig diskurs (Fonneland 2006: 228). De skriftlige diskursene kan, ifølge Fonneland, forstås som «(...) frosne i tid og fjerna frå grunnlaget i ein sosial interaksjon» (Fonneland 2006: 229). Når man velger ut enkelte sitater, er det også en fare for at disse kan virke banale, fordi man ikke får med hele konteksten, inkludert informantens tonefall og kroppsspråk. Noe som var ment ironisk eller humoristisk, kan fort miste sin glød i skriftlig form. Fonneland skriver at for å unngå banalisering, er det en fordel å fjerne enkelte fyllord som for eksempel «eh», «mm» og «liksom» (Fonneland 2006: 229), noe jeg også har valgt å gjøre i mine sitater. Samtidig har jeg forsøkt å få frem konteksten til de enkelte sitatene, blant annet ved å synliggjøre forskerens spørsmål der det er naturlig.

## 3.9 Analyse

I det følgende vil jeg presentere min analytiske tilnærming til materialet. Min fremgangsmåte for å analysere intervjuene har vært en kombinasjon av en induktiv, tematisk prosess, hvor jeg har utviklet teori og begreper med utgangspunkt i datamaterialet, og en deduktiv, teoretisk prosess, hvor jeg har fokusert på fenomener og begreper fra tidligere studier, og knyttet disse til mitt eget materiale (Thagaard 2013: 187).

### 3.9.1 Temasentrert tilnærming

Den temasentrerte tilnærmingen har vært nyttig fordi jeg har ønsket å gå i dybden på temaer som representeres på tvers av materialet. Det vil si at jeg har undersøkt temaer som overgår fokuset på deltagerne som enkeltpersoner, eller forskjellene mellom dem. Denne typen tilnærming har forutsatt at jeg har fått nokså utfyllende informasjon om de ulike temaene fra alle informantene (Thagaard 2013: 181-183).

Etter å ha transkribert, og deretter lest gjennom alle intervjuene, gikk jeg mer detaljert til verks. Jeg forsøkte å finne ut hvilke ord og begreper som best mulig forklarte meningsinnholdet i tekstene, og noterte disse i margin. Disse ordene kan omtales som kodeord. I tillegg markerte jeg sitater som jeg syntes fikk fram noen ekstra gode poenger. Deretter delte jeg opp datamaterialet i ulike kategorier. Det innebar at de kodene som omhandlet samme tema, ble plassert i samme kategori. Noen av kategoriene var direkte

knyttet til oppgavens problemstilling (som f.eks. «likestilling» eller «feminisme»), mens andre temaer kom til i løpet av prosessen. Det er imidlertid viktig å være klar over at kategoriseringen av datamaterialet er påvirket av min førforståelse og teoretiske bakgrunn, og at andre forskere kanskje ville delt inn materialet på en annen måte. Mitt fokus på, og tolkning av, enkelte mønstre i materialet, gjør at jeg kanskje har oversett andre mønstre – og andre mulige tolkninger (Thagaard 2013: 159-160). En vanlig kritikk av intervjuanalyse er nettopp at forskjellige forskere finner ulike meninger i samme intervju (Brinkmann og Kvale 2015: 239). Denne typen kritikk bunner i en tanke om at et utsagn bare har én korrekt mening som forskeren har som oppgave å finne. Brinkmann og Kvale argumenterer derimot for at selv om det kan gjøres flere ulike tolkninger av samme utsagn, betyr ikke det at de ulike tolkningene nødvendigvis motsier hverandre, men at de heller kan ses på som en berikelse for meningsforståelsen (Brinkmann og Kvale 2015: 238).

Et viktig punkt i analysen er hvordan informantene mine blir representert. Mitt utvalg og min definisjon av ulike temaer kan føre til at deltakerne ikke kjenner seg igjen i analysen. På denne måten kan det oppstå en glipp mellom den interessen jeg møtte deltagerne med ute i feltet, og den ferdige representasjonen av deres forståelse av ulike temaer. På en annen side kan det være at de gjennomgående temaene blant deltagerne nettopp *vil* føre til at deltagerne kjenner seg igjen i det som blir skrevet (Thagaard 2013: 191). Et viktig spørsmål er i hvilken grad forskeren har enerett over tolkningen. Burde informantene også ha fått muligheten til å uttale seg i tolkningsprosessen og være med på å påvirke hvordan utsagnene deres blir presentert? Brinkmann og Kvale beskriver dette som et etisk dilemma som bunner i maktrelasjonen mellom forskeren og de det forskes på (Brinkmann og Kvale 2015: 246). Mine deltakere har ikke deltatt i den analytiske prosessen. Alle kvinnene har imidlertid, som tidligere nevnt, lest igjennom transkripsjonen og fått mulighet til å stryke eller oppklare ulike utsagn. Likevel må jeg være klar over at presentasjonen av deltagerne i analysen er et resultat av min egen tolkning og mine valg, og at dette kan føre til en type fremmedgjøring for deltagerne (Thagaard 2013: 191).

### **3.9.2 Teoretisk tilnærming**

Som nevnt ovenfor har jeg også benyttet meg av en deduktiv og teoretisk lesning av intervjuene (Brinkmann og Kvale 2015: 269-275). Det vil si at jeg i noen grad har basert min analyse og mine tolkninger av intervjuene på teoretisk kunnskap som jeg har tilegnet meg enten i forkant av eller underveis i intervjuene. I forkant av intervjuene leste jeg meg opp på



teori som jeg trodde kunne være relevant, mens jeg underveis og i etterkant av intervjuene revurderte teorien, slik at noen perspektiver ble med videre og noen ikke. Det kan argumenteres både for og imot en slik måte å gjøre analyse på. En solid teoretisk bakgrunnsforståelse har hjulpet meg med å kjenne igjen ulike mønstre i datamaterialet (Thagaard 2013: 189), og en teoretisk lesning av intervjuene har kunnet trekke inn nye kontekster og dimensjoner i tolkningen. En teoretisk tilnærming kan imidlertid også påvirke tolkningene i stor grad, ved at forskeren kun legger merke til de aspektene ved intervjuets fenomener som kan ses gjennom de teoretiske brillene (Brinkmann og Kvale 2015: 272). Dette kan bidra til at noen nyanseringer og aspekter ved intervjuene ikke blir observert, og slik kan det gi forskeren en partisk subjektivitet. Det kan imidlertid være vanskelig å motarbeide slike teoretiske førforståelser hundre prosent. Derfor har det vært viktig at jeg gjennom hele prosessen har reflektert over mine egne antagelser, og hvordan disse kan ha spilt inn på analyseresultatene.

Jeg har forsøkt å vise åpenhet og sensitivitet overfor det som ble fortalt i intervjuene. Samtidig har jeg prøvd å beholde denne sensitiviteten når jeg i ettertid har lest intervjuene i skriftlig form. For å oppnå en maksimal åpenhet for tekstene slik de selv presenterer seg, har jeg forsøkt å legge merke til nyansene i tekstens uttrykk og meninger, og så godt det lar seg gjøre, legge mine egne oppfatninger til side (se Brinkmann og Kvale 2015: 273). Brinkmann og Kvale viser til hvordan man kan dele forskerens teoretiske konsepter i definitive konsepter og sensitive konsepter. Selv om det er utfordrende å se et klart skille mellom disse typene, kan man forstå de sensitive konseptene som mer åpne for mangfoldige tolkninger (Brinkmann og Kvale 2015: 273). Det kan være nyttig for forskeren å tenke på de relevante teoretiske konseptene som sensitive og "foreslående", heller enn at de skal definere hva som skal observeres i teksten. I min analyseprosess har jeg derfor forsøkt å være åpen for nye og uforutsette fenomener, heller enn å være låst til ferdigkonstruerte kategorier (Brinkmann og Kvale 2015: 33).

## 4. Teoretisk rammeverk

### 4.1 Sentrale begreper i likestillingsdiskursen

#### 4.1.1 Likestilling, utvidet likestilling og interseksjonalitet

Ifølge språkrådet betyr likestilling at alle personer uansett kjønn, eller kjønn kombinert med andre faktorer, skal ha like rettigheter og muligheter til deltagelse i samfunnet (Språkrådet 2017a). Begrepet forbindes gjerne med den spesifikke betydningen «likestilling mellom kvinner og menn», i dag ofte omtalt som *kjønnslikestilling* (tilsvarende det engelske begrepet *gender equality*), men i løpet av de siste ti årene har likestillingsbegrepet i stor grad også blitt brukt om andre former for ulikhet (Reisel 2013, Ikdahl 2015, Nyhagen og Halsaa 2016: 159). Man kan derfor snakke om et utvidet likestillingsbegrep. I Norge kommer denne utvidelsen tydelig fram i lovverket, da likestillings- og diskrimineringsloven blant annet sier følgende:

Diskriminering på grunn av kjønn, graviditet, permisjon ved fødsel eller adopsjon, omsorgsoppgaver, etnisitet, religion, livssyn, funksjonsnedsettelse, seksuell orientering, kjønnsidentitet, kjønnsuttrykk, alder eller kombinasjoner av disse grunnlagene er forbudt. (Likestillings- og diskrimineringsloven, 2018, § 6)

Det kan imidlertid gjøres unntak fra den norske likestillingsloven i tilfeller der forskjellsbehandling er nødvendig for å oppnå et saklig formål (Likestillings- og diskrimineringsloven, 2018, § 9). Det er derfor mulig for trossamfunn å argumentere for en teologisk begrunnet forskjellsbehandling av menn og kvinner.

Utvidelsen av likestillingsbegrepet har bidratt til et større fokus på at diskriminering kan foregå på et flerdimensjonalt nivå (Reisel 2013, Gullikstad 2013). Fagtermene flerdimensjonal eller interseksjonell diskriminering ble for første gang brukt av Kimberlè Crenshaw (1989) i forbindelse med hennes forskning på hvordan kategorier som klasse, rase og kjønn virker sammen. Det er i dag uenighet om avgrensningen, forståelsen og bruken av begrepet interseksjonalitet, men man kan argumentere for at det har skapt større forståelse for at maktstrukturer ikke opererer uavhengig av hverandre, og for at ulike identiteter og kategorier ikke kan betraktes separat (Reisel 2013: 92-93). Blant annet så har utviklingen av multikulturelle samfunn i vesteuropeiske land ført til flere komplekse feministiske analyser basert på interseksjonelle tilnærminger til ulikhet (Nyhagen og Halsaa 2016: 60). Berit Gullikstad viser også hvordan interseksjonalitetsbegrepet kan bidra til å gjøre feministiske analyser på nye måter, og at det kan åpne nye «epistemologiske dører» (Gullikstad 2013: 74).

Likestilling kan forstås som et elastisk begrep som ikke kan defineres entydig, og det kan derfor gis ulike betydninger avhengig av kontekst og aktører i en situasjon. Emanuela Lombardo beskriver blant annet likestilling som et begrep som kan «krympes» til å bli smalere, «strekkes» til å ta til seg nye elementer, og «bøyes» i retning av nye mål (Lombardo, Meier og Verloo 2009: 186). I det følgende vil jeg si litt mer om likestillingsbegrepet i den norske konteksten.

#### **4.1.2 Majoritet, minoritet og likestilling i den norske konteksten**

I 1987 satte Helga Hernes merkelappen «Den kvinnevennlige staten» på den likestillingsorienterte, nordiske velferdsstatsmodellen. Et annet begrep som også benyttes i nordisk kontekst er *statsfeminisme* - et begrep som brukes for å beskrive den vellykkede alliansen mellom kvinnebevegelsen og statsapparatet (Bredal 2013: 118). Flere forskere har i løpet av de siste 15 årene imidlertid stilt kritiske spørsmål til om denne alliansen er så vellykket som den blir omtalt som. Hvilke kvinner er det statsfeminismen og den norske likestillingspolitikken favner om? Inkluderer den både majoritets- og minoritetskvinner? (se Borchorst og Siim 2002, Siim og Skjeie 2008, Bredal 2013).

Likestilling forstås ofte som nært knyttet til den norske nasjonale identiteten, og fremmes ofte som en grunnverdi eller et ideal i det norske samfunnet (se van Es 2017: 10; Teigen 2013: 18; Bredal 2013: 119). Politiske debatter oppstår ofte når kampen for kjønnslikestilling ikke oppleves å være forenelig med det religiøse og kulturelle mangfoldet, og et sentralt spørsmål i mange av disse debattene er hvorvidt en flerkulturell integrasjonspolitik vil føre til en større aksept for minoritetsgruppers rett til å ivareta sine tradisjoner og praksiser som eventuelt ikke er forenelig med hensynet til likestilling og kvinners rettigheter (Teigen 2013: 181).

Flere feminister stiller seg kritiske til likestillingskonseptet som inkluderende, idet kjønnslikestillingen i de nordiske landene kan forstås som et av de viktigste symbolene for nasjonal tilhørighet. Likestilling blir på den måten «(...) den viktigste forskjellsmarkøren mellom «oss» og «dem»» (Mulinari 2009: 180, i Bredal 2013: 119). Når oppnådd likestilling tas i bruk som målestokk, kan det oppstå en konstruert dikotomi mellom nasjonalstaten og «de andre». Anja Bredal formulerer problemet slik: «Overført til norske forhold: Å være norsk betyr å ha likestilling som ideal og praksis. Enten er man norsk og likestilt, eller man er ulikestilt og ikke-norsk.» (Bredal 2013: 119).

Anne Sofie Roald (2010) skriver om hvordan det oppstår en skjev maktrelasjon mellom majoritets- og minoritetsbefolkningen. Majoriteten kan lett oppfatte seg selv som objektiv og «eier» av den universelle sannheten, mens minoriteten ses på som det sære unntaket. Denne maktfordelingen har vært svært karakteristisk for «vestens» syn på «ikke-vestlige» samfunn, men Roald poengterer at vi også finner dette i det norske storsamfunnets relasjon til islam. Hun skriver blant annet: «Et eksempel på dette er at verdier som demokrati og likestilling mellom kjønnene ikke ses som utviklet i tid og rom, men som noe «naturlig» som bør gjelde alle i enhver sammenheng» (Roald 2010: 20). På denne måten sitter majoritetsbefolkningen med definisjonsmakten, og overser de kulturelle variantene av demokrati og likestilling som ikke passer med den spesifikt «vestlige» formen. Det forventes at minoriteten tilpasser seg majoritetens definisjoner (Roald 2010: 20-21).

I den aktuelle samfunnsdiskursen rundt kjønn og likestilling i Norge dukker det særlig opp konflikter knyttet til kvinner med muslimsk tilhørighet. Spenningen står gjerne mellom et idealisert bilde av den norske virkeligheten og minoriteters kulturelle eller religiøse praksiser. Å sammenligne ideal og praksis på denne måten kan forstås som en komparativ glipp (Jakobsen og Gressgård 2002: 215, Roald 2010: 20). Det innebærer at man ser minoriteten i lys av negative praksiser og seg selv i lys av sine idealer. Anne Hege Grung skriver om hvordan denne «glippen» særlig rammer muslimene i Norge, og at deres praksis brukes som «(...) et negativt speil på norske likestillingsidealene.» (Grung 2006: 272). Muslimske kvinner blir veldig lett fremstilt som kun ofre for undertrykkende praksiser, og ofte overser man at de samme kvinnene også kan være ofre for strukturell diskriminering på et samfunnsplan, for eksempel når det gjelder problemer med å komme inn på det norske arbeidsmarkedet på grunn av religiøs tilhørighet og kjønn. Slik kan man si at muslimske kvinner i Norge kan bli utsatt for flerdimensjonal diskriminering og et tredobbelt press: både som muslimer, som kvinner og som muslimske kvinner (Grung 2006: 272). Kvinner tilhørende Ahmadiyya Muslim Jama'at kan sies å bli utsatt for et *firedobbelt* press, da de også er en minoritet i den muslimske minoriteten i Norge.<sup>9</sup>

Det er liten tvil om at bruk av hijab representerer et av de mest kontroversielle temaene i debatten om religiøs pluralisme både i Norge og i resten av Europa. Birte Siim og Hege Skjeie presenterer et spenningsforhold mellom den offentlige diskursen og hver enkelt

---

<sup>9</sup> Ahmed-Ghosh skriver blant annet i sin artikkel om ahmadiyyabevegelsen i sør-California at mens majoritetsbefolkningen feilaktig oppfatter ahmadiyyamuslimer som «mainstream» muslimer, vil resten av den muslimske befolkningen fryse dem ut (Ahmed-Ghosh 2004: 80).

kvinnes individuelle selv-forståelse av hva hijaben betyr eller symboliserer. Hijabforbudets proponenter hevder i stor grad at et slikt hodeplagg ikke er forenelig med kjønnslikestilling i samfunnet og at det hindrer kvinners personlige autonomi. Motstandere av et hijabforbud hevder derimot at et forbud nettopp vil hindre kvinners mulighet til å ta selvstendige valg (Siim og Skjeie 2008).

### 4.1.3 Likeverd

Iblant skilles det mellom begrepene likestilling og likeverd (tilsvarende det engelske begrepet *gender equity*), hvor likeverd refererer til tanken om at alle mennesker eller grupper av mennesker har like høy verdi. Likeverdstanden vektlegger ofte komplementaritet heller enn full likhet mellom mann og kvinne (Språkrådet 2017b). Den komplementære kjønnsmodellen innebærer at mann og kvinne har ulike, men utfyllende roller (Språkrådet 2017c). Likeverd brukes også i mange sammenhenger polemisk mot likestilling, for å markere en avstand fra majoritetssamfunnets ideal om full likhet mellom kjønnene (se f.eks. van Es 2017: 126, 242, 246). Enkelte kvinner med muslimsk bakgrunn kan også oppleve den komplementære kjønnsmodellen som frigjørende, idet det hindrer at de ender opp med å jobbe dobbelt - både i hjemmet og ute i samfunnet (Roald 2010: 55).

Equitybegrepet kan imidlertid også gi rom for aksept av likestilling. I Anne Sofie Roalds (2010) omtale av Jamal Badawis bok «Gender Equity in Islam» fra 1995, skriver hun at likestilling ikke nødvendigvis forstås som at begge kjønn *skal* utføre de samme oppgavene, men at alle skal ha *mulighet* til å utføre dem. Forstår man likestilling på den sist nevnte måten, kan det argumenteres for at equitybegrepet også kan gi rom for likestilling. Samtidig skriver Roald at equitybegrepet kan bidra til å modifisere likestillingsbegrepet, blant annet fordi det kan brukes i argumentasjon for at kvinner *ikke kan* utføre noen typer arbeid (Roald 2010: 55). Selv om equitybegrepet normalt oversettes med likeverd, refererer også begrepet noen ganger til det som er rettferdig (Ahmed-Ghosh 2008: 103, Roald 2010: 55). Roald skriver at *equity* kan oversettes med både rettferdighet *og* likeverd, og at begrepet «(...) kan ses som en slags islamsk aksept av den vestlige likestillingen, under forutsetning at kvinnene selv er med på å definere hva som er rettferdig i forskjellige sammenhenger» (Roald 2010: 55).

Et annet begrep som benyttes i likestillingsdiskursen er *kjønnsrettferdighet* (tilsvarende det engelske begrepet *gender justice*). Kjønnsrettferdighet er et meget fleksibelt begrep, da forståelsen av hva som er rettferdig og hvordan rettferdighet best kan realiseres i større grad varierer mellom ulike kontekster og tradisjoner. Anne Hege Grung skriver at begrepets

fleksibilitet både gjør det til et svært anvendelig analytisk begrep – men også et sårbart begrep, siden hva som er rettferdig i stor grad kan bunne i subjektive og personlige forståelser (Grung 2016: 197). Hun argumenterer imidlertid for at begrepet kan være svært nyttig i møte med religiøse tradisjoner:

(Det handler) ikke om å presse på dem et moderne, sosialdemokratisk likestillingsbegrep, men om å spørre: Er religiøs praksis, inkludert kjønnsbaserte hierarkier, familie-etikk og spesielle regler for kvinner og menn i en bestemt tradisjon i samsvar med hva man i den samme tradisjonen vurderer som en rettferdig praksis? Lever tradisjonen opp til sine egne idealer når det gjelder kjønnsrettferdighet? (Grung 2016: 196).

Språkrådet understreker at likestillingsbegrepet både kan brukes om den relasjonelle tilstanden (likestilling) og menneskers verdi (likeverd) (Språkrådet 2017b). Det kan derfor argumenteres for at likestillingsbegrepet rommer *mer* enn likeverdsbegrepet. Tidligere likestillings- og diskrimineringsombud i Norge, Sunniva Ørstavik, mener at likestilling omhandler lik maktfordeling, muligheten til å foreta reelle frie valg *og* likeverd. Hun mener at likestilling inkluderer en tanke om likeverd, men at det ikke nødvendigvis er motsatt. Derfor mener hun at likestilling aldri må «(...) erstattes av likeverd alene. Da skjuler vi hva likestilling faktisk handler om» (LDO 2013).

#### **4.1.5 Feminisme**

Cathrine Holst (2017) skriver at feminisme ofte forstås som kampen for likestilling mellom kjønnene eller tanken om å skape et rettferdig og fritt samfunn for begge kjønn. Hun påpeker at mange feminister også har som mål å inkludere *ulike* former for undertrykking og urettferdighet som på en eller annen måte er knyttet til kjønnsaspektet (Holst 2017: 7).

Språkrådet presenterer feminisme som en «politisk rørsle og idéstrøm med mål om å ende alle former for sexisme» (Språkrådet 2017d). Termen *sexisme* ble tatt i bruk på 1960-tallet som en parallell til rasismebegrepet, og viser til praksiser hvor institusjoner og ordninger systematisk opprettholder et hierarki basert på kjønn og seksualitet (Språkrådet 2017e). Det eksisterer imidlertid ulike forståelser av hva sexisme er og hvordan det skal nedkjempes – og dermed også ulike typer feminismer. Bushra Ishaq er en som har omtalt feminisme som en term som kan bety ulike ting for ulike kvinner. Hun skriver blant annet:

What feminism actually means today is continuously under debate. It is a concept that includes a spectrum of women: from women who don't accept the concept of gender to women with feminist arguments for the role of housewife. (Ishaq, i van Es 2017: 246-247)

Det er heller ikke alle som velger, eller er komfortable med å kalle seg selv feminister, selv om de forfekter det vi kanskje tenker på som feministiske ideer (Holst 2017: 8-9). Konseptene feminist og feminisme kan også forstås som nokså ladete og omstridte begreper, og kan derfor assosieres med negative bilder og stereotyper (Nyhagen og Halsaa 2016: 188-189).

Normalt fremstiller man feminismen i bølger. Den første bølgen av feminisme oppsto rundt år 1850 og inneholdt både en borgerlig kvinnesaksbevegelse (også kalt liberalfeminisme) og en arbeiderkvinnebevegelse (også kalt sosialistisk feminisme). Forskjellen mellom disse to bevegelsene kan også forklares ved å bruke begrepene *likhetsfeminisme* og *forskjellsfeminisme*. Arbeiderkvinnene ønsket ikke på samme måte som de borgerlige kvinnene å kjempe for å oppnå de samme vilkårene som menn. Forskjellsfeministene ønsket heller at samfunnet i større grad skulle anerkjenne verdien av deres særlige erfaringer som kvinner (Holst 2017: 42-43). Nyhagen og Halsaa presenterer også forskjellsfeminisme og likhetsfeminisme som to ulike argumentative tradisjoner når det gjelder kvinners rettigheter. Forskjellsfeminismen presenteres i deres bok som en tradisjon som argumenterer for kvinners spesifikke rettigheter *som kvinner*. Denne tradisjonen kan sies å verdsette det feminine og det kvinnelige, og fokuserer på kvinners spesifikke egenskaper som mødre og omsorgsgivere. Den andre argumentative tradisjonen, likhetsfeminisme, vektlegger mer generelle, individuelle menneskerettigheter. Denne tradisjonen ønsker å bevege seg bort fra de seksuelle identifikasjonene og etterspør personlig uavhengighet og autonomi (Nyhagen og Halsaa 2016: 156-157).

Den andre bølgen med feminisme kom på 1960- og 1970-tallet, som en reaksjon på feminismens tilbakeslag i etterkrigsårene. Denne bevegelsen kalles gjerne radikalfeminismen, og deres slagord var «det personlige er politisk». Denne typen feminisme kombinerte kritikk av to ulike systemer; kapitalismen og patriarkatet (Holst 2017: 46-48). Et patriarkat kan forstås som et system der «(...) sosiale, politiske og økonomiske insitusjonar fremjar maskulin dominans» (Språkrådet 2017f).

I 1980- og 1990-årene var den «vestlige» feministiske diskursen preget av en problematisering av dikotomien mellom *likhet* og *forskjell*. Flere mente at denne dualismen strukturerte et umulig valg, og at den hindret muligheten for å kombinere kjønnslikestilling med anerkjennelse av kvinners spesifikke kvaliteter (Nyhagen og Halsaa 2016: 155-156). Flere feminister argumenterte derfor i disse tiårene for en dekonstruksjon av dikotomien, og flere komplekse og nyanserte tilnærminger ble utviklet. Det eksisterte et ønske om å bevege

seg vekk fra dualitetene og heller omfavne et mangfold av kjønnsrelasjoner. Som et resultat av den dekonstruerte dikotomien ble flere feminister opptatt av at prinsippet om likebehandling og ikke-diskriminering må balanseres mot retten til å bli behandlet ulikt (Nyhagen og Halsaa 2016: 156-158).

Det kan sies at det oppsto en tredje bølge av feminisme på 1990- og 2000-tallet. Flere nye teoretiske perspektiver om kvinnerollen kom til, blant annet presentert ved Judith Butlers «Gender Trouble» som ble utgitt i 1990. Holst beskriver den tredje bølgen slik:

Kvinner skal ikke søke likhet med menn. Feminismens mål må være forskjellighet, både mellom kvinner og menn – som den første bølgens forskjellsfeminister var opptatt av – men også mellom kvinner og inni den enkelte. For hver og en av oss har mange, sammensatte, kryssende og «skeive» identiteter (Holst 2017: 53).

Feminister i disse tiårene var altså i større grad enn tidligere opptatt av interseksjonalitet; hvordan de ulike kategoriene eller seksjonene i det sosiale livet må ses i sammenheng (Holst 2017: 53). Den tredje bølgen av feminisme kjennetegnes av postkolonial kritikk og *black feminism*. Postkoloniale studier bruker den historiske vestlige dominansen til å tydeliggjøre de ofte implisitte maktrelasjonene som eksisterer i verden i dag (Rogstad og Midtbøen 2009: 9). Holst beskriver postkolonialismens betydning i den tredje bølgen av feminisme slik: «(Feminismen) må inkludere deltagere med ulik kulturell bakgrunn og må fremme saker som ikke bare tjener vestlige kvinners interesser: Feminismen må opponere mot, ikke bygge på, kolonialisme» (Holst 2017: 53). *Black feminism* oppsto i USA som en kritikk av at feminismen i stor grad har hatt den hvite middelklassekvinnen som norm (Lindstad 2005). I disse tiårene kan man derfor snakke om *feminismer* i flertall, og et fokus på å få flere stemmer inn i den feministiske debatten (Pileberg 2018).

Ifølge Holst, diskuteres det videre om det også har oppstått en fjerde bølge av feministisk tenkning. Denne blir beskrevet til å ha mange av de samme trekkene som den tredje bølgen, blant annet ved at begrepet interseksjonalitet fortsatt er svært sentralt. Som et eksempel kan nevnes «de skamløse» jentene, Amina Bile, Nancy Herz og Sofia Srour som mottok Fritt Ords Honnørpris for å på alvor ha satt sosial kontroll i minoritetsmiljøer på agendaen (Holst 2017: 54). I denne fjerde bølgen av feminisme er også sosiale medier et svært viktig element – noe som blant annet har kommet tydelig frem i den nylige #Metoo-kampanjen og i forkant av demonstrasjonene da Donald Trump ble innsatt som president (Pileberg 2018, Morgenbladet 2017).



Kvinneres religiøse tilhørighet har vært et omdiskutert tema i den feministiske diskursen, og enkelte sekulære feminister hevder at mange religioner er iboende patriarkalske. Likevel er det ingen tvil om at flere religiøse kvinner i lang tid har kjempet for likestilling og kvinners rettigheter. Religiøse feminister har vært, og *er* en del av kvinnebevegelser verden over (Nyhagen og Halsaa 2016: 53-54). Når det gjelder kombinasjonen av religiøsitet og syn på likestilling og feminisme, finnes det flere oppfatninger og forståelser. Nyhagen og Halsaa har gjort en kvalitativ studie blant religiøse kvinner i Norge, England og Spania, som resulterte i fire ulike forståelser av likestilling og tre ulike diskurser om feminisme (Nyhagen og Halsaa 2016: kapittel 5 og 6)

#### **Ulike forståelser av likestilling:**

1. Likestilling som umulig grunnet forskrifter gitt av Gud
2. Likestilling som differensiering uten hierarki
3. Kjønnsdifferensiering i familien, men likestilling i den offentlige sfære
4. Likestilling som omfavner ulikheter

#### **Ulike diskurser om feminisme:**

1. En pro-feministisk diskurs
2. En anti-feministisk diskurs
3. En «blandede følelser»-diskurs

Nyhagen og Halsaa skriver også at kvinner kan ha svært ulike opplevelser av å befinne seg i religiøse kontekster. Mens noen kan oppleve bemyndigelse og autorisasjon, kan andre oppleve å bli undertrykt. Ifølge Nyhagen og Halsaa, kan derfor religion både tolkes som en ressurs *og* som et hinder for kvinners rettigheter. De argumenterer derfor for at kvinners situasjon må bli studert i et bredt perspektiv, samtidig som det krever et fokus på kvinnes spesifikke kontekst (Nyhagen og Halsaa 2016: 59).

## **4.2. Feminisme og islam**

For flere «vestlige» feministiske forskere kan det virke meget problematisk at kvinner trekkes mot ikke-liberale religiøse tradisjoner som ofte betraktes som svært patriarkalske (Mahmood 2012: 5-6). Siden feminismebegrepet har sin opprinnelse i den «vestlige» verden, har også mange vært raskt ute med å hevde at dette fenomenet er uforenlig med islam (Wadud 2006: 2). Til tross for dette eksisterer det sterke kvinnelige stemmer innenfor islamsk tradisjon, og

flere av disse blir gjerne kalt *islamske feminister*. Disse stemmene eksisterer både på det akademiske og det aktivistiske plan, og innebærer flere eksempler på nye tolkninger av de hellige tekstene som kritiserer de opprinnelige patriarkalske fortolkningene, samt ulike organisasjoner og kampanjer rettet mot kjønnsdiskriminerende lover og praksiser som utføres i islams navn.

Det som kalles for *islamsk feminisme* oppsto som et transnasjonalt fenomen på 1980-tallet, og tar sitt utgangspunkt i islamsk diskurs. De islamske feministene er opptatt av det faktum at kvinner historisk sett har blitt ekskludert fra å tolke Koranen og Hadith, og de ønsker å motbevise anklager om at islam er en patriarkalsk religion. De viser til hellige tekster som vektlegger likhet mellom mann og kvinne, og argumenterer for at kjønnsdiskriminering og kjønnsrelatert vold er uforenelig med islam. Sentralt hos islamske feminister står også tanken om at islam originalt var mer styrkende for kvinner enn slik religionen praktiseres av muslimer i dag (van Es 2017a: 143). I tillegg til å kritisere opprinnelige patriarkalske tolkninger, kan også islamsk feminisme forstås som en polemikk mot den «vestlige» feministiske forståelsen av at det er umulig å kombinere underdanighet overfor Gud med frigjøring fra menn (Zimmerman 2015: 146).

Det kan imidlertid rettes kritikk mot sammenslåingen av islam og feminisme til *islamsk feminisme*. Den postkoloniale kritikeren, Fatima Seedat, skriver om hvordan feminismebegrepet hovedsakelig assosieres med den «vestlige» verden (Seedat 2013b: 410), og hvordan enkelte såkalte islamske feminister ikke ønsker denne karakteristikken. Hun refererer blant annet til Asma Barlas som skriver: «How can people call me a feminist when I'm calling myself a believing woman? How can other people tell me what I am and what I'm doing?» (i Seedat 2013b: 417). Slik jeg forstår Seedat, er dette en kritikk mot mangelen på anerkjennelse, og det å bli kategorisert uten selv å være enig i kategoriseringen. På denne måten blir ikke individets evne til å definere seg selv og sin situasjon respektert fullt ut.

Ifølge Seedat er *islamsk feminisme* en betegnelse som forsøker å produsere likhet mellom kvinner, heller enn å være åpen for det eksisterende mangfoldet i ulike kulturelle kontekster. Hun argumenterer derfor for å opprettholde en kritisk distanse mellom islam og feminisme, blant annet for å kunne anerkjenne det særegne ved muslimske kvinners kamp for likhet. Hun ønsker en tilnærming som heller verdsetter forskjellene mellom de ulike bestrebelsene (Seedat

2013a: 27). Seedat skriver at mens den tredje bølge av feminisme har vist større sensitivitet overfor kvinners ulike bakgrunner og kontekster, så retter den postkoloniale feminismen kritikk mot hvordan denne sensitiviteten i mange tilfeller inkluderer en imperialistisk dynamikk og et feministisk hegemoni. Seedat mener at anerkjennelsen av kvinners forskjeller i noen tilfeller fører til at disse forskjellene blir fjernet, og at den tredje bølge av feminisme stadig fremhever den «hvite», liberale kvinnen som normen (Seedat 2013a: 28). I en prosess hvor man ønsker å overføre feminisme til andre kvinner ligger det, ifølge Seedat, implisitt en tanke om at disse kvinnene har behov for *det samme* som «vestlige» kvinner har hatt behov for. Altså: en tanke om at muslimske kvinner *trenger* feminisme. Det paradoksale, som Seedat påpeker, er at det i denne prosessen opprettholdes en forestilling om «vestlige» kvinner og liberal feminisme som den normative standarden, mens andre kvinner og alternative former for feminisme forblir «de andre» (Seedat 2013a: 34).

Ved å foreslå løsninger på kvinners problemer, basert på en tanke om at forskjellene mellom ulike kvinner bør utjevnes, mener Seedat at den «vestlige» feminismen gir lite rom for mangfold, samt at den fratår «ikke-vestlige» kvinner muligheten til selv å definere sin situasjon (Seedat 2013a: 42). Jeg anser imidlertid Seedats fremstilling som litt problematisk, i det hun konstruerer et svært tydelig skille mellom det «vestlige» og det «muslimske» - noe jeg problematiserte i innledningskapittelet. På denne måten fremstilles det «vestlige» og det «muslimske» som adskilte, uforenelige fenomener. Hva med muslimske kvinner som lever i «vestlige» land? Kan ikke disse kvinnene også betegnes som «vestlige»? Og hvis ikke, på hvilke kriterier definerer man i så fall kvinner som *enten* «muslimske» *eller* «vestlige»? Man kan i tillegg argumentere for at det er problematisk å snakke om en «vestlig» normativ standard, da verken det «vestlige» eller det «muslimske» kan anses som statiske og homogene fenomener. Jeg mener det er behov for en tydeligere kontekstualisering i Seedats argumentasjon, og en anerkjennelse av at individer kan høre til i flere kontekster samtidig, og av den grunn måtte forholde seg til ulike normative standarder. Denne problematikken vil jeg komme tilbake til i analysen min.

#### **4.2.2 Teoretisering av kvinners fromhet**

*Agency* handler om å ta valg og er et begrep som brukes om aktive subjekter. Siden 1970-årene har vestlige feminister fokusert på begrepet *agency* i tilfeller der kvinner gjør motstand mot patriarkat og urettferdighet (Mahmood 2001: 205). Tracy Isaacs skriver blant annet om *agency* i feministisk sammenheng som « (...) women's ability to be effective agents against

their own oppression. » (Isaacs 2002: 129). Menn blir gjerne omtalt som mer aktive individer enn kvinner, og personer med en sekulær bakgrunn blir gjerne forbundet med mer *agency* enn de som tilhører en religiøs tradisjon (Nyhagen og Halsaa 2016: 48). Danielle Zimmermann skriver at fokuset på autonomi og valgfrihet i den «vestlige» feministiske diskursen implisitt refererer til sekularisme, mens religion gjerne oppfattes som undertrykkende (Zimmerman 2015: 148). Religiøse kvinner blir derfor ofte omtalt som de individene med minst *agency*, og de blir ofte pasifisert i diskurser og forskning. Det kan argumenteres for at man ved å fokusere på religiøse kvinners liv, og ved å inkludere interseksjonalitet i det teoretiske rammeverket, kan rekonseptualisere *agency*-begrepet på en fruktbar måte (Zimmerman 2015: 148), og dermed unngå opprettelsen av dikotomier som sekulær kontra religiøs og frigjort kontra undertrykt (Nyhagen og Halsaa 2016: 47).

Det er et voksende antall feministiske forskere innenfor religionsstudier som nyanserer begrepet *agency* i møte med kvinners religiøse fromhet (Nyhagen og Halsaa 2016: 49). Zimmerman argumenterer for behovet for en interseksjonell tilnærming til *agency*-begrepet, hvor man retter oppmerksomhet mot hvordan ulike handlinger og holdninger kan være forankret i religiøs forståelse og overbevisning (Zimmermann 2015). Hun refererer blant annet til Schweta Singh (2007) som skriver om hvordan man best kan oppnå forståelse for kvinners mangfoldige identiteter:

Singh advocates for the use of “identities of women” as an alternative framework that is centered on individual women’s self-perception of their environment and their agency within their individual contexts. She rejects generalizations about women’s identity and instead promotes the acknowledgement of an individual woman’s ability to have multiple identities and to negotiate new ones. (Zimmerman 2015: 149).

En som har rekonseptualisert *agency*-begrepet er antropologen Saba Mahmood. I sitt verk, «Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject» (2012), kritiserer Mahmood måten den «vestlige», sekulære feminismen presenterer kjønnsproblematikk i den «muslimske verden» på, gjennom å følge livene til fromme muslimske kvinner i Kairo. Mahmood argumenterer for at kvinners *agency* må forstås i lys av konteksten kvinnene befinner seg i. Sekularisme, eller motstand mot religion, er ifølge Mahmood ikke den eneste måten å uttrykke *agency* på. Fromhet kan også være et aktivt valg (i Nyhagen og Halsaa 2016: 187). *Agency*-begrepet trenger derfor ikke å begrenses til å handle om oppgjør med sosiale normer, men det kan også brukes om oppførsel som opprettholder eller reproducerer disse normene. Hun problematiserer også tanken om at ønsket om frihet er medfødt, og dermed

iboende hos alle individer (Mahmood 2012: 5). Mahmood argumenterer for at den tradisjonelle måten å forstå agencybegrepet på, begrenser mulighetene til å forstå livene til kvinner som er sterkt påvirket og formet av ikke-liberale tradisjoner. Hun skriver blant annet: «I want to suggest we think of agency not as a synonym for resistance to relations of domination, but as a capacity of action that historically specific relations of subordination enable and create» (Mahmood 2001: 203). Mahmood introduserer også uttrykket *the docile agent*, og mener at selv om vi vanligvis assosierer *docility* med fravær av *agency*, refererer ordet til «formbarheten» som kreves av noen for å bli instruert i spesifikke ferdigheter eller kunnskaper (Mahmood 2001: 210). Det som utenifra kan se ut som passivitet, kan altså likevel være et uttrykk for *agency*.

Christine Jacobsen (2011) har tatt i bruk Mahmoods teori om *agency* i den norske konteksten, for å forstå unge, norske, muslimske kvinners religiøse engasjement. Jacobsen påpeker at den norske konteksten skiller seg fra den egyptiske på mange måter, og at man derfor må være forsiktig med å bruke Mahmoods teorier som en generell modell for muslimske kvinners fromhet. Hun argumenterer likevel for at Mahmoods tilnærming til religiøse subjektiviteter og praksiser kan være et positivt bidrag til forståelsen også av muslimske unges kvinners engasjement i en norsk kontekst. Blant annet så argumenterer Jacobsen for at de subjektivitetene som eksisterer blant disse kvinnene ikke må konstrueres som «de andre», i kontrast til en sekulær-liberal politikk, men at disse kvinnenes måte å reflektere på også kan være sentrert rundt autonomi (Jakobsen 2011: 66- 67).

En innvending mot Mahmoods rekonseptualisering av agencybegrepet er, ifølge Nyhagen og Halsaa, at om vi finner *agency* overalt, så vil konseptet etterhvert miste sin funksjon. Derfor må man være forsiktig med å ikke misbruke begrepet på den måten at man overser strukturell diskriminering og undertrykkelse som kan eksistere i religiøse institusjoner og tradisjoner. Som eksempel på dette skriver Nyhagen og Halsaa at når kvinner forbyr posisjoner av religiøs autoritet i organisert religion, så må man forstå dette som en begrensning av deres *agency*. For å unngå å overse slike begrensninger må man rette fokuset mot både *agency* og *struktur* i kvinnenes hverdag (Nyhagen og Halsaa 2016: 51).

### **4.2.3 Hellig patriarkat**

I Ahmed-Ghosh's prosjekt om kvinner tilhørende ahmadiyyaislam, betraktet kvinnene sin plass i hierarkiet som deres plikt overfor Gud, og Ahmed-Ghosh velger derfor å kalle dette

hierarkiet for *holy patriarchy*. For de ahmadiyyamuslimske kvinnene som Ahmed-Ghosh snakket med, var det religiøse patriarkatet gudsbestemt og ut ifra den forståelsen *ikke* preget av mannsdominans og kontroll (Ahmed-Ghosh 2004: 77). De aksepterte å være underordnet siden dette var forankret i deres tro. Denne aksepten bruker Ahmed-Ghosh til å definere kvinnenes *agency*, inspirert av Mahmoods teorier om *agency* i møte med kvinners fromhet. Kvinnene i Ahmed-Ghosh' prosjekt forstod ikke *equality* som at kvinner skal prøve å være som menn, men heller en tanke om at kvinner og menn utfyller hverandre, og at de har rett på samme respekt når de utfører sine plikter. Disse pliktene er bestemt av Gud, og må ifølge kvinnene ikke forstås som noe som gjør kvinnen mindreverdige eller mannen overlegen (Ahmed Ghosh 2004: 88).

Rita Gross har i mange av sine tekster diskutert patriarkatets rolle i religioner, og hun konkluderer med at siden hierarki er uunngåelig «(...) the issue is of establishing a proper hierarchy» (Gross 1996: 25-26). Gross argumenterer for at det er mulig for en religiøs tradisjon å ha et kjønnshierarki *uten* at det innebærer mannens dominans eller makt over kvinnen på den måten «vestlige» feminister forstår dette. Ahmed-Ghosh er til dels enig med Gross, men er skeptisk til hennes antagelse om at kvinners forskrifter ikke er knyttet til dominans og kontroll. Ahmed-Ghosh mener at relasjonene må forstås som mer komplekse, og argumenterer for observasjon av religiøse kvinners liv som en metode til å forstå hvordan de selv forstår sin identitet i den religiøse konteksten (Ahmed-Ghosh 2004: 76).

### **4.2.3 Religiøs og sekulær feminisme – en mulig kombinasjon?**

Nyhagen og Halsaa reflekterer i sin bok rundt mulighetene religiøse og sekulære feminister har for å finne et felles ståsted. De retter kritikk mot normaliseringen av det sekulære over det religiøse, hvor det sekulære ofte blir ansett som universelt, mens det religiøse forstås som partikulært (Nyhagen og Halsaa 2016: 34). De henviser blant annet til Habermas som argumenterer for at religiøse og sekulære borgere bør skape felles møteplasser, og at bidrag fra “begge sider” er viktig i en demokratisk prosess (Nyhagen og Halsaa 2016: 215). Nyhagen og Halsaa hevder at vi lever i samfunn hvor det sekulære og det religiøse er i en dynamisk relasjon, og basert på funnene i sitt forskningsprosjekt foreslår de at dialog mellom religiøse og sekulære kvinner kan baseres på “(...) religious women's emphasis on an ethic of care, love, respect and tolerance, and on feminist notions of intersectionality” (Nyhagen og Halsaa 2016: 223).

I artikkelen «Dilemmas of Islamic and Secular Feminist and Feminisms» (2008), argumenterer Huma Ahmed-Ghosh for det hun kaller *hybrid feminisme*. Hun mener at en koalisjon av religiøs (i hennes artikkel: islamsk) og sekulær feminisme, samt andre diskurser som omhandler kvinner, vil kunne bidra til å bedre forstå kvinners livssituasjon (Ahmed-Ghosh 2008: 99). Muslimske kvinner er ingen homogen gruppe, og det kan derfor anses problematisk å skulle definere deres situasjon eller type feminisme, som for eksempel ved hjelp av begrepet *islamsk feminisme*, slik Seedat påpeker. Slik jeg forstår Ahmed-Ghosh, vil hybrid feminisme kunne romme et stort spekter av kvinner, også de som i stor grad er underordnet og/eller underordner seg det som betraktes som patriarkalske strukturer.

Ahmed-Ghosh er kritisk til begrepet feminisme som det optimale ordet å bruke om de ulike kvinnebevegelsene, da verken islamsk/religiøs feminisme eller sekulær feminisme er homogene eller statiske fenomener, men heller prosesser som er i kontinuerlig endring (Ahmed-Ghosh 2008: 111). Hun ser heller et behov for å fokusere på de reelle forholdene i ulike samfunn, samt kvinners egne erfaringer. *Hybrid feminisme* presenteres som et analytisk verktøy hvor man dekonstruerer de etablerte forståelsene av ulike «feminismer», for å tilnærme seg det mangfoldet av problemer som kvinner møter i ulike regioner og kulturer. Hun mener at dette kan forhindre annengjøringsprosesser og stereotypifisering av både «vestlige» og «ikke-vestlige» kvinner (Ahmed-Ghosh 2008: 113). Hun skriver:

Women (feminists and non-feminists) are looking at feminist issues through a myriad of strategies and ideologies. Recognition of diversity among women in feminist discourse could then lead to non-stereotyping by western and non-western feminists alike. (Ahmed-Ghosh 2008: 113).

### **4.3 Muslimske kvinners selvrepresentasjon**

Ifølge Mette Anderson kan menneskers identitet forstås som et kontinuerlig, refleksivt prosjekt som stadig endres i dialogen mellom «(...) collective identities ascribed to us from others and our own identifications with various manifest and imagined communities of belonging» (Anderson 2000: 291). Vi konstruerer vår identitet i interaksjon med andre, ved å være deltagere i de tilgjengelige tradisjonene og diskursene rundt oss. Religiøse tradisjoner kan være en viktig faktor i denne identitetskonstruksjonen (Nyhagen og Halsaa 2016: 63).

Margaretha van Es argumenterer for at muslimske kvinners selvrepresentasjon må ses på som en del av en identitetspolitikk (*politics of belonging*) (van Es 2017a og 2017b). *Politics of belonging*, introdusert av Yuval-Davis (2011), kan forstås som en prosess som rommer både

inkludering og ekskludering, hvor grensen mellom «oss» og «dem» kontinuerlig blir konstruert, opprettholdt og styrket – men samtidig utfordret og kjempet imot (van Es 2017b: 3). Selvrepresentasjon forklares av van Es som: « (...) any explicit or implicit statement about oneself or the group that one claims to belong to, whether in the form of text, images or bodily behavior. » (van Es 2017a: 10). Van Es knytter dette til *symbolsk interaksjon*, som går ut på at våre selvrepresentasjoner er et resultat av en kontinuerlig intern dialog mellom hvordan vi ser oss selv og hvordan vi tror andre ser oss. De «andre» trenger ikke her nødvendigvis å være ekte personer, men kan ses som en mer abstrakt og generalisert forståelse av de «andre». Ved å representere oss selv på en spesifikk måte, kan vi enten avvise eller bekrefte den karakteristikken vi oppfatter at andre tillegger oss (van Es 2017a: 10-11). Konstruksjonen av muslimene som «de andre» i en europeisk kontekst er et moderne og aktuelt eksempel på hvordan *politics of belonging* skaper symbolske grenser mellom de som «hører til» og de som ikke gjør det (Nyhagen og Halsaa 2016: 61).

Videre knytter van Es dette til hvordan flere muslimske kvinner gjør seg selv til «ambassadører» for islam, idet de ønsker å endre det dominerende bildet av islam i samfunnet. Hun viser eksempler på hvordan muslimske kvinner forsøker å utfordre de eksisterende stereotypene av «den undertrykte muslimske kvinnen» gjennom hvordan de representerer seg selv i dagliglivet. En stereotypi forklares av van Es som: « (...) an essentialist representation of a certain group or category of people that is widely shared in society in the form of text or images.» (van Es 2017a: 11). I tillegg oppstår gjerne stereotypier i skjeve maktrelasjoner, hvor en dominant gruppe gir en annen gruppe mennesker en marginalisert posisjon. Van Es forklarer stereotypier som noe som skiller seg fra kategorier, fordi de frarøver enkeltmenneskers individualitet og reduserer dem til et avvik fra normen. På denne måten konstruerer og styrker stereotypier en *symbolsk grense* mellom de som lager stereotypene og de som blir stereotypifisert. Når det gjelder stereotypier av muslimer kan denne grensen ofte forstås som å gå mellom et moderne, opplyst og frigjort «oss», og et tradisjonelt og patriarkalsk «dem» (van Es 2017b: 3). Stereotypifisering kan også forstås som nært knyttet opp til en *annengjøringsprosess*, hvor en gruppe mennesker styrker sin kollektive identitet ved å opprette et essensialisert og avvikende bilde av en annen gruppe mennesker:

Members of the other group are objectified into an Other and ascribed specific attributes that are seen as inherent to and exclusive for that group. The Other becomes the mirror image of the Self, and any statement about the Other is also an implicit statement about the Self. (van Es 2017a: 11).



De eksisterende stereotypiene av muslimske kvinner er, ifølge van Es, ikke bare et resultat av, men også en medvirkende faktor til marginaliseringen av kvinner med muslimsk bakgrunn, samt at de også kan frarøve kvinnenens tilhørighet til samfunnet de bor i (van Es 2017a: 12).

Van Es skriver at selv om flere muslimske kvinner bevisst representerer seg selv som moderne og frigjorte, som et motsvar til stereotypien, så betyr ikke det at denne selvrepresentasjonen er falsk eller utelukkende strategisk (van Es 2017b: 9). Hun argumenterer heller, inspirert av Judith Butlers konsept om «performative performance» (1988), for at selvet produseres gjennom gjentatt representasjon, og at det ikke kan forstås separert fra måten det blir representert på. Hun skriver: « (...) the «real» cannot be distinguished from the «strategic»» (van Es 2017b: 9). Van Es skriver også om hvordan det kan skapes *mot-stereotyper* om den dominante gruppen, som igjen speiler den marginaliserte gruppen: « (...) stereotypical representations of Muslim women as sexually repressed are often countered with stereotypical representations of Western women as promiscuous and sexually overactive» (van Es 2017a: 13)

Det å gjøre seg selv til en «ambassadør» for islam kan, ifølge van Es, bidra til en organisering rundt en kollektiv identitet. De muslimske kvinnene som opplever å bli stereotypifisert av storsamfunnet, må på et eller annet vis relatere seg til de merkelappene de blir «tildelt». Dette kan føre til en form for selvessensialisering, hvor kvinnene reduserer sin identitet til kun å inneholde et element – nemlig det å være muslim (van Es 2017a: 15). Det kan være en tung byrde å bære en hel religions rykte på sine skuldre. Van Es skriver også at sjalet gjør muslimske kvinners religiøse identitet mer synlig enn menns, og at de på den måten kan oppleve en større mulighet, men også et større ansvar, for å representere islam i samfunnet (van Es 2017b: 14). Anne Sofie Roald skriver i tillegg om hvordan språket har gjort norskfødte med innvandrerforeldre<sup>10</sup> mer kapable til å forsvare seg – sammenlignet med foreldregenerasjonen. Av den grunn kan flere føle en plikt til å representere islam på en god måte, for å motbevise storsamfunnets fordommer – noe foreldrene ikke hadde samme mulighet til (Roald 2010: 83).

---

<sup>10</sup> Roald skriver *andregenerasjons innvandrere*, men denne definisjonen har SSB endret til *norskfødt med innvandrerforeldre* (Tønnesen 2018). Jeg velger å bruke den nye definisjonen i denne oppgaven.

### 4.3.1 Religion og kultur

Anne Sofie Roald skriver om hvordan det i debatten om det muslimske innvandringstiljøet i Norge ofte er den første generasjonen av innvandrere som blir utsatt for mest kritikk.

Foreldregenerasjonen blir gjerne omtalt som patriarkalsk, kvinneundertrykkende og som utøvere av urovekkende praksiser som tvangsgifting og omskjæring av jenter. Den kulturelle påvirkningen kommer i noen grad til synet i diskusjonen om disse problemene, men som regel er det islam som blir holdt ansvarlig for de negative praksisene (Roald 2010: 75). Roald skriver at flertallet av muslimer i dag i stor grad vil fokusere på å skille mellom tradisjoner i muslimske kulturer og det egentlige islam. Fra et innenfraperspektiv anses ikke nødvendigvis all kulturell praksis som en del av religionen. Fra et akademisk perspektiv er det imidlertid problematisk å gjøre et slikt skille mellom religion og kultur, og mange forskere mener det er umulig (Roald 2010: 14-16). Blant annet så skriver van Es at religion innenfor vitenskapen ses på som noe som er sosialt konstruert, og ikke noe som eksisterer som noe «rent» og ufortolket. Islam oppfattes ulikt av alle religiøse individer – og enhver tolkning av religionen kan derfor forstås som kulturelt bestemt (Van Es 2016: 118).

Roald skriver om hvordan foreldregenerasjonen har beholdt mange av de kulturelle praksisene fra sine hjemland, uten å følge den utviklingen som har skjedd i hjemlandene. Derfor foregår det blant innflyttede minoriteter ikke nødvendigvis en naturlig strukturutvikling, fordi minoritetsbefolkningen i stor grad forsøker å beskytte sin kultur fra majoritetens påvirkning (Roald 2010: 80).

Roald mener at kulturbegrepet kan forstås som overordnet religionsbegrepet, og at kulturelle faktorer kan ha større påvirkning på enkeltpersoners holdninger enn de religiøse faktorene. Hun knytter dette til hvordan hun har sett at holdninger til kvinner og kjønnsrelasjoner har endret seg de siste tiårene blant muslimske innvandrere i Norge. Ifølge Roald har dette sammenheng med en forbedret kontakt med det norske storsamfunnet, og dermed en innlemmelse av norske holdninger i det religiøse budskapet (Roald 2010: 14-15). Hun skriver blant annet:

Hvis en muslim lever i en norsk kontekst, det vil si at hun har tett kontakt med det norske samfunnet, kan tolkningsmønsteret bli påvirket av den norske tradisjonen, og man kan kanskje si at en slik islamtolkning i meget høy grad er påvirket av det norske samfunnets vurderinger. (Roald 2010: 19).

Ifølge Roald, vil norskfødte med innvandrerforeldre gjennomgå en kulturblanding hvor det «norske» etter hvert vil spille en stor rolle i deres identitetsutvikling. De vil ta til seg det de betrakter som relevant både fra foreldrenes kultur og fra det norske samfunnet. De «norske» verdiene kan i flere tilfeller utgjøre rammeverket for hva norskfødte med innvandrerforeldre forstår som «islamsk». På denne måten kan verdier som står sterkt i det norske samfunnet også bli forstått som «islamske» verdier. Som et eksempel bruker Roald nettopp synet på likestilling, som blant norskfødte med innvandrerforeldre i større grad vil bli ansett som forankret i religionen, mens det i foreldregenerasjonen heller vil bli argumentert for et religiøst kjønnshierarki (Roald 2010: 77).

Van Es viser hvordan mange muslimske kvinner i Norge fokuserer på å skille mellom det de anser som patriarkalske praksiser i muslimske kulturer og et «ekte» islam som styrker kvinner. (Van Es 2016: 117-118). Roald refererer blant annet til Bobby Sayyid som forklarer ideen om det «ekte» eller «egentlige» islam med at islam kan forstås som en paraplybetegnelse hvor alle gode verdier betraktes som islamske. I stedet for å se på religionen som et fenomen som utvikler seg over tid og varierer fra kultur til kultur, betrakter mange muslimer islam som noe statisk og uforanderlig (i Roald 2010: 69). Et eksempel på hvordan muslimske kvinner skiller mellom kultur og religion, kan være at det rettes kritikk mot foreldregenerasjonens tradisjonelle og ikke-reflekterte praksiser (Van Es 2016: 126). Van Es stiller spørsmålet: Hvorfor har kvinner et behov for å konstruere et så sterkt skille mellom religion og kultur? En grunn kan være at ved å dis-identifisere seg fra den «uvitende» foreldregenerasjonen, konstruerer kvinnene en ny type «andre» og slipper på denne måten selv unna den stereotypiske fremstillingen av den undertrykte muslimske kvinnen (Van Es 2016: 127). En annen grunn kan derimot være at en religion som ikke assosieres med en spesifikk kultur, har lettere for å spre seg på tvers av ulike samfunn. Van Es argumenterer for at norske muslimske kvinner er påvirket av islamsk gjenopplivelse i en større kontekst, samt islamsk feminisme. Søkingen etter et «rent» islam kan også forstås i sammenheng med en popularisering av det fromme selvet (Van Es 2016: 117-118).

I van Es' studie av muslimske kvinner i Norge, kommer det frem at mange presenterer religionen som styrkende for kvinner, samt at flere også refererer til seg selv som *norske muslimer*. Dette er, ifølge van Es, med på å viske ut den symbolske grensen mellom «oss» og «dem». Kvinnene bekrefter på den måten at de tilhører en nasjon som de ofte føler seg ekskludert fra (Van Es 2016: 121-123). Det å bli ansett som undertrykt innebærer samtidig å

ikke bli akseptert som 100 % norsk. Dette kan forklare hvorfor flere muslimske kvinner ønsker å poengtere at de er *norske* muslimer (van Es 2017a: 77).

Christine Jacobsen (2011) viser på samme måte som Van Es hvordan det er en tendens blant unge norske muslimer til å ta avstand fra ureflekterte tradisjonelle praksiser som ofte knyttes til foreldregenerasjonen. I hennes prosjekt viste det seg at for eksempel tvang ble sett på som noe gammeldags og kulturelt, mens individuell frihet ble betraktet som moderne, avansert og assosiert med det autentiske islam. Foreldregenerasjonen ble ofte fremstilt som «de andre», som de unge kvinnes subjektivitet ble konstruert opp imot (Jacobsen 2011: 76-77).

## 5. Forståelse av likestilling

I intervjuene med kvinnene kommer det frem varierte forståelser av likestilling, og mange snakker om likestilling på flere forskjellige måter i løpet av den samme samtalen. Dette innebærer for eksempel at noen av kvinnene uttrykker skepsis overfor likestilling et sted i samtalen, men at de et annet sted argumenterer for at likestilling og religionen går hånd i hånd eller at de snakker svært positivt om menn og kvinners like muligheter i det norske samfunnet. Flere av kvinnene introduserte også uoppfordret begrepet likeverd da jeg spurte dem om hvordan de forstod likestilling. Av den grunn vil jeg i dette analysekapittelet vise noen av refleksjonene kvinnene hadde rundt både likestilling og likeverd. Kvinnenes uttalelser om likestilling og likeverd gjenspeiler begrepens fleksibilitet og romslighet, slik dette ble presentert i teorikapittelet. Kvinnenes utsagn viser at begrepene *både* kan brukes om hverandre *og* romme hverandre.

Jeg vil blant annet diskutere kvinnenes utsagn i lys av Nyhagen og Halsaa (2016) fire ulike tilnærminger til likestilling. I kvinnenes utsagn om likestilling, ser jeg også et skille mellom hvordan de snakker om menigheten og det norske samfunnet, og jeg har derfor valgt å tilføye en forståelse av *kjønnsdifferensiering i menigheten, men likestilling i det norske samfunnet*. For å bygge opp under denne tilføyelsen vil jeg blant annet vise kvinnenes tanker rundt kjønnssegresjonen (pardah), imamposisjonen og kvinneorganisasjonen Lajna Ima'illah. Jeg mener at kvinnenes skille mellom menigheten og det norske samfunnet kan være med på å forklare hvorfor kvinnene uttrykker ulike forståelser av likestilling i en og samme samtale. I tillegg vil jeg, i lys av Mahmoods rekonseptualisering av agencybegrepet (2012), diskutere hvordan menighetens struktur både kan bidra til å styrke kvinnenes *agency*, men også til å begrense den.

### 5.1 Likestilling og likeverd

Nesten alle kvinnene påpeker at likestilling er noe som er forankret i religionen, og flere forteller også at islam introduserte likestillingen for 1400 år siden – lenge før kvinner måtte kjempe seg til den i «vesten»:

Amina: (...) og så kom profeten Muhammed med et opplyst ... Altså et helt nytt bilde av mannen og kvinnen og verden og alt. Hvor kvinnen da ble likestilt med mannen. Hadde rett til å arve. Hadde rett til å søke skilsmisse, bestemme ektemenn. Sånne som det burde være. Sånne ting vi faktisk tar for gitt i dag, men som islam ble gitt for 1400 år siden. Som kvinner her i Europa måtte kjempe seg til.

Amina forteller at islam gjorde kvinnen likestilt med mannen, men hun viser også forståelse for at både muslimske og ikke-muslimske kvinner har måttet kjempe for sine rettigheter opp gjennom historien. Ifølge Amina, har kvinners kamp for likestilling vært nødvendig fordi samfunnene ikke har fulgt det som står i Koranen. Flere av kvinnene forteller meg at Koranen og hadith viser at menn og kvinner er likestilte. Faria sier blant annet: «Så jeg tror at hvis man leser Koranen eller hadith, og setter seg inn i det, så vil nok mange se at det er mye mer likestilling enn man tror». Et par av kvinnene forteller meg også om hvordan flere av versene i Koranen forklarer ting helt likt for både menn og kvinner. Amina sier blant annet:

Amina: (...) Og det er flere ganger i Koranen Allah sier for eksempel: «Og de av dere som faster. De skal få sin belønning». Og Allah lover paradiset, med hager og så videre ... «Og dere kvinner som gjør det samme» ... Også ramser han det opp helt likt for mann og kvinne. Så det er helt klart i Koranen. Mann og kvinne – begge får belønning for de tingene man skal gjøre. De tingene man gjør bra.

Det er tydelig i kvinnenens utsagn at menn og kvinner står helt likt på det åndelige plan, og at islam oppfordrer til å respektere begge kjønn like mye. Flere av kvinnene setter imidlertid spørsmålsteget ved det likestillingsperspektivet hvor kvinner og menn forstås å være helt like. Det virker som om denne skepsisen bunnar i en forståelse av at kvinner og menn aldri kan oppnå akkurat det samme, grunnet biologisk og gudskapte forskjeller som bør respekteres. Selv om Amina uttrykker at islam gjorde menn og kvinner likestilte for 1400 år siden, og hun viser forståelse for den historiske kvinnekampen, er hun samtidig skeptisk overfor det hun anser som *dagens* likestilling.

Hanna: Hva tenker du om likestilling?

Amina: Jeg tror det er et begrep som gjør mennesker veldig forvirra. I forhold til hvem vi er. At det tar oss litt vekk ifra hvem vi er som kvinner. (...) Det var ikke det samme som for 40-50 år siden som det har blitt til i dag. At mann og kvinne omtrent skal være like. Som om vi bare er noen roboter med to bein og to armer, som ikke er skapt forskjellig fra naturens side.

Aminas utsagn kan tolkes slik at hun forstår «dagens» likestilling som tanken om *fysisk* likhet mellom mann og kvinne. Fokuset på det «kvinnelige», og det å få lov til å «være kvinne» er også noe som går igjen i flere av intervjuene. Amina er en av dem som snakker mye om dette, og hun fokuserer på at det kvinnelige er noe vakkert som må bevares:

Amina: (...) jeg tror verden er et skjønnere sted når man lever i ett med den naturen man er skapt. Så kvinnene blir vakrere av å beskytte sin ære, av å dyrke de kvinnelige egenskapene. En kvinne som er kvinnelig vil være noe vakkert. Men når en kvinne blir mer som en mann, så forsvinner mye av hennes potensiale, hennes skjønnhet (...).

Det er merkbart at flere av kvinnene strever med å definere likestilling, og det er kanskje derfor flere av kvinnene velger å presentere seg som større «tilhengere» av likeverdsbegrepet. Maryam er en av dem som uttrykker et nokså tydelig og bevisst skille mellom de to begrepene likestilling og likeverd. Når jeg spør henne om hvordan hun forstår konseptet likestilling, svarer hun at likestilling først og fremst er det hun lærte om på skolen: «at menn og kvinner skal ha det likt». Hun forteller videre at hun ikke syntes det var problematisk å lære om dette i første omgang, men at hun etter hvert fikk høre påstander som gjorde at hun begynte å tenke mer over dette:

Maryam: (...) problemet oppsto da jeg fikk høre at islam ikke er for likestilling. Og dette er et skikkelig grunnleggende prinsipp i et demokratisk samfunn. Og for oss har alltid et demokratisk samfunn vært det optimale. Det med menneskerettigheter, likestilling og så videre ... Så da islam skulle si noe imot det, var det for det første veldig sjokkerende for meg. Jeg var sånn «hva skal det bety?». Men da begynte jeg å søke meg frem (...) fordi ettersom menn og kvinner ikke er like, så trenger de litt ulike rettigheter. Og på enkelte områder så trenger faktisk kvinner flere rettigheter enn menn. (...) Det er her man bør snakke om forskjellen mellom likeverd og likestilling.

Videre forklarer Maryam at islam tillegger menn og kvinner like stor verdi, men at de er tildelt ulike roller. Menn og kvinner har, ifølge Maryam, blitt gitt ulike psykologiske og fysiske egenskaper som også gjør dem rustet til å utføre ulike oppgaver. Maryam viser at hun har vært gjennom en prosess hvor hun har reflektert over begrepene likestilling og likeverd, og hvordan hun forstår disse begrepene på ulike måter. For henne er det likeverd som endte opp som det beste konseptet for å forklare islams syn på kjønnene, og hun presenterer begrepet polemisk mot likestilling slik hun lærte om det på skolen. Hos flere av de andre kvinnene blir også likeverdsbegrepet brukt polemisk mot likestilling, og markerer på denne måten et skille fra majoritetssamfunnets forståelse av likestilling som full likhet mellom kjønnene. Noen av kvinnene nevner ikke begrepet likeverd, men legger likevel større vekt på kjønnskomplementaritet enn på full likhet mellom kjønnene når vi snakker om likestilling.

Imaan er tydelig positiv til likeverdsbegrepet, og uttrykker tanker om at likestilling kan gå på bekostning av menn og kvinners likeverd:

Hanna: Kan du si noe om hvordan du forstår likestilling?

Imaan: (...) Likestilling blir at man har like rettigheter. At man har lik lønn for likt arbeid, som enda ikke finnes i Norge, selv om Norge liker å tro at de er veldig likestilte (...) Men de glemmer ... Det blir veldig fort at man glemmer likeverdet da.

Hanna: Kan du si noe mer om det?

Imaan: ... hvilken verdi kvinnen har da. Og hvilken rolle hun har fått. Det være i en religion, det være i et samfunn, det være i et land, det være i en familie. Hva slags verdi hun har fått. Og hva slags verdi mannen har fått. Hva skal man med likestilling hvis det blir uro? Eller hvis en verdi til en kvinne ikke blir det samme som hun er tildelt, eller som hun har fått i en religion eller i et samfunn? Det er veldig mye likestilling, men fortsatt så er det sånn at kvinnen har jo ikke den verdien.

I denne delen av samtalen virker Imaan nokså skeptisk til den norske likestillingstanken, og fremstiller likeverd som et viktigere konsept. Senere i samtalen gjør hun det imidlertid klart at likestilling *er* forankret i religionen: «...vi har likestilling i islam. Kort og greit.». Imaan påpeker også at heller ikke det norske samfunnet er helt likestilt, og uttrykker tanker om hvorfor full likestilling er vanskelig å oppnå:

Imaan: Det er jo det samme som foregår i det norske samfunnet. Når man sier at «ja, hvorfor er det ikke like mange kvinnelige ledere som det er mannlige ledere?» Jo, fordi kvinnen må føde barn, kvinnene må passe på barna, ikke sant. Så hvor er likestillingen da? Det er jo ikke likestilling. Og det kan på en måte ikke være likestilling heller. Mannen og kvinnen er skapt ulikt.

Faria er i utgangspunktet svært positivt innstilt til likestilling, og mener at dette er forenelig med islam. Likevel er hun ikke helt sikker på om det faktisk *er* full likestilling mellom kjønnene i islam, da mannen og kvinnen har litt ulike ansvar. Hun forklarer med eksempler fra sitt eget ekteskap:

Faria: Så sånn det er hos oss, så kan man jo si at det egentlig ikke er likestilling på den måten, for i islam er det jo mannen som har ansvaret for huset og betaling og sånn. Så hjemme hos oss er det sånn at mannen min betaler jo alt av lån og regninger og alt sånn. Jeg pleier å betale maten, fordi det er jeg som pleier å handle. Og ellers så har jeg jo alle mine penger til å leve sånn som jeg vil. Selvfølgelig så betaler jeg hvis vi trenger det, men det er han i hovedsak som betaler alt. Sånn at ... da kan man jo ... er det likestilling eller ikke?

Litt senere i samtalen forteller Faria meg om brudesummen som muslimske kvinner får når de gifter seg. Hun bruker også dette som et eksempel på at det, ifølge henne selv, kanskje ikke er full likestilling i islam. Samtidig påpeker hun at dette må ses i sammenheng med at mannen ofte jobber mer enn kvinnen:

Faria: Og det er klart at skal du da skille deg, er det jo mer rettferdig at du får en sum penger. Du har jo gått hjemme og ikke tjent like mye. Jeg tenker jo at hvis man ser det sånn, så er det jo likestilling. Men velger man å se på det som at man er to helt like – hvorfor skal den ene få mer penger enn den andre? Jeg tenker også at det spørres helt hvordan man ser på det. Det spørres helt hvordan man lever.



Et spørsmål jeg stilte alle kvinnene er hvordan de tenker at ansvarfordelingen bør være hjemme i familien. På dette spørsmålet fikk jeg litt ulike svar. Noen av kvinnene argumenterer tydelig for en kjønnskomplesmentaritet, hvor menn og kvinners arbeidsoppgaver skal utfylle hverandre, mens andre ønsker en mer lik arbeidsfordeling. Flere av kvinnene synes også det er synd at arbeid i hjemmet ikke har like høy status som annet arbeid, og mener det viktigste er at man er enige om arbeidsfordelingen. Sadia sier blant annet:

Sadia: Jeg tenker at de skal utfylle hverandre på en måte. Det jeg synes er så synd er at plikter og ansvar blir definert med likestilling, ikke sant. Med en gang du er i hjemmet så er du dårligere. Da er du ikke likestilt og sånt. Men jeg tenker at så lenge vi er enige om ting, og vi klarer å fordele det på en fin måte som vi er enige om, så har det ikke noe å si om jeg tar utearbeid eller innarbeid.

Noreen viser derimot positivitet overfor en nokså lik arbeidsfordeling i hjemmet:

Noreen: Jeg tenker at det må være en veldig 50/50 bølglengde. I og med at jeg selv har utdanning og sånn, så er jeg veldig for at jenta skal få lov til å jobbe. Hvis jeg har et såpass langt utdanningsforløp bak meg, så synes jeg ikke noe om at jenta da bare skal være hjemme med barna og husarbeid, og ikke få lov til å jobbe eller noe som helst. Jeg synes ikke noe om det. Og at mannen skal være den eneste som har inntekt.

Noreen påpeker også at man må fokusere på likeverd *samtidig* som likestilling. Hun mener at likestillingskampen ikke nødvendigvis handler om at menn og kvinner «skal gjøre akkurat de samme tingene hele tiden», men at man heller bør fokusere på at begge kjønn må få like stor anerkjennelse for det de gjør. Både mor og far, leder og nestleder, må få like mye respekt og honnør for arbeidsoppgavene de utfører, ifølge Noreen. Både Noreen og flere av de andre kvinnenes forståelse av likestilling kan ses i sammenheng med det Roald skriver om at likestilling kan forstås som at menn og kvinner skal ha like *muligheter* til å utføre de samme oppgavene, men at de ikke nødvendigvis *skal* eller *må* gjøre de samme tingene (Roald 2010: 55). Deres fokus på likeverd kan på denne måten også gi rom for likestilling.

Selv om både Noreen og flere av de andre kvinnene viser positivitet overfor en nokså lik arbeidsfordeling i hjemmet, er samtlige likevel tydelige på at barna er morens hovedoppgave. Kvinnens karriere må derfor, ifølge flere av kvinnene, ikke gå på bekostning av barneoppdragelsen. Når jeg spør Noreen hvordan hun tenker at ansvarsfordelingen bør være i familien svarer hun blant annet: «Jeg mener at morens hovedoppgave selvfølgelig er barna hennes, når hun får barn. Men så lenge hun klarer å gjøre både det og samtidig være ute å jobbe, så ser jeg ikke noe i veien for at hun skal få muligheten til det». Argumentene kvinnene bruker for denne ansvarsfordelingen er knyttet til biologi. Det er moren som føder barna, og

derfor forstås hun å ha en sterkere tilknytning til dem enn faren. Selv om faren forventes å bidra med både husarbeid og barnepass, er det likevel moren som har det største ansvaret med å ta vare på barna, ifølge kvinnene. De fleste av kvinnene jeg snakket med tillegger morsrollen stor autoritet, og mener faktisk at kvinnen på mange måter har en større status i religionen enn mannen grunnet hennes store ansvar med å oppdra barna. Mange av kvinnene refererte til en hadith som sier at «paradiset ligger under morens føtter». Noreen forteller meg blant annet:

Noreen: ... profeten sa at en mor er verdt mye mer enn en far. Paradiset ligger under hennes føtter. Det er hun som er din adgang til paradiset. En person spurte han «hvem skal jeg respektere høyest?», og da sa profeten fire ganger «din mor», også femte gangen sa han «din far». Og bare *det* viser jo at det er grunnen til at man fokuserer så mye på kvinnen, for hun er nøkkelen til paradiset. Hun er på en måte dronningen i religionen.

Jeg ønsker å påpeke at ingen av mine deltakere snakket om alternativet å *ikke* bli mor. At kvinner som ikke er mødre ikke blir nevnt i våre samtaler kan understreke den sterke posisjonen morsrollen og familien har i religionen. I tillegg ønsker jeg å tilføye at ingen av kvinnene kom inn på temaet polygami, noe som kan ses i lys av at bevegelsen understreker at polygami ikke må betraktes som den normale ekteskapsformen i islam.<sup>11</sup>

Selv om flere av kvinnene argumenterer biologisk for at full likestilling er uoppnåelig, er det samtidig flere som uttrykker at de føler seg likestilt – både i religionen og i det norske samfunnet. De fleste er for eksempel svært positive til menn og kvinners like muligheter til utdanning og karriere. Noen av kvinnene snakker også positivt om kvinnelige, sekulære ledere. Både Gro Harlem Brundtland, Erna Solberg, Benazir Bhutto og Hillary Clinton blir nevnt i positive utsagn. Malika sier blant annet: «Så likestilling, det har også positive sider. Og mange kvinner har jo virkelig kjempet hardt for det. Gro Harlem Brundtland, første statsministeren, ikke sant. Og du ser i dag flere kvinnelige politikere. Så det er positivt.»

Selv om flertallet av kvinnene argumenterer for at menn og kvinner har ulike ansvar og plikter, er altså flere likevel svært positivt innstilt til likestillingsidealet i det norske samfunnet. Sadia, som i utgangspunktet er nokså skeptisk til likestillingsbegrepet, uttrykker likevel at hun føler seg likestilt:

Sadia: Jeg har aldri klart å skjønne helt det med likestilling. Når er du likestilt? Hvor lenge skal du sammenligne deg? Man er jo forskjellig uansett. (...) Jeg klarer ikke å skjønne akkurat det likestillingsbegrepet. Men i mitt hode så er det sånn at så lenge jeg har lik mulighet, lik

---

<sup>11</sup> Se kapittel 2.4

sjanse til å utføre ting, til å ta utdanning, til å gå ut å jobbe, så føler jeg at da er man likestilt.

Malika presenterer en spenning mellom det tradisjonelle kjønnsrollemønsteret og den norske likestillingstanken. I det følgende sitatet kommer det frem at man som kvinne i Norge ikke bør kritisere likestillingen i storsamfunnet for mye, fordi man også har behov for den:

Malika: Også har du for eksempel det med likestillingsaspektet. Men det er klart at det blir jo et kompromiss der hos oss. (...) At vi er jo takknemlige for at vi bor i Norge (...). Og det er deilig å være kvinne i Norge. Så sånn sett er vi egentlig veldig privilegerte. Så du skal ikke kritisere de verdiene så sterkt at det til slutt blir sånn at kvinnen ikke har frihet lenger.

Flere av de andre kvinnenenes utsagn viser også en positivitet overfor mulighetene likestillingen i Norge gir dem, og flere uttrykker stor takknemlighet for at de bor i Norge. Noreen sier blant annet: «...også tenker jeg at jeg er veldig heldig som er født i Norge. Oppvokst i Norge, og har muslimsk bakgrunn. For jeg føler at jeg har det beste fra alle verdener.»

## 5.2 Pardah

De ulike møtene og arrangementene i Ahmadiyyamuslimenes moske på Furuset kjennetegnes av at kvinner og menn alltid er adskilt. Mennene oppholder seg i moskeens hovedrom, mens kvinnene befinner seg i sin egen del av moskeen, som også har sin egen inngang. Under de ulike arrangementene jeg deltok på, var det video- og/eller lydoverføring fra hovedrommet til kvinnenenes rom. Tilknyttet kvinnenenes rom er det også et lite barnerom, og alle arrangementene jeg deltok på bar preg av mye lyd og bevegelse fra små og store barn som oppholdt seg sammen med kvinnene. De gangene det var offentlige gjester på besøk, både menn og kvinner, oppholdt disse seg hovedsakelig i hovedrommet sammen med mennene.

Et eksempel på den strenge kjønnssegregasjonen var da det skulle deles ut en pris til den videregående eleven som hadde fått best karaktersnitt i realfag. Dette skjedde under Ahmadiyya Muslim Jama'ats årsmøte, Jalsa Salana, hvor jeg var tilstede. Det var ei jente som vant prisen, og hun ble annonsert i moskeens hovedrom med videooverføring til kvinnenenes rom. Jenta mottok deretter prisen i kvinnenenes rom, og *ikke* i det rommet hvor hun først ble annonsert som vinner. Dette eksempelet tydeliggjør en tvetydighet hva gjelder menighetens praktisering av likestilling mellom kvinner og menn. På den ene siden viser dette eksemplet at de fokuserer på menn og kvinners like muligheter til utdanning og tilegnelse av kunnskap, noe som også reflekteres i menighetens utgivelser. På den andre siden begrenses jenta, ved at hun ikke kan motta prisen av de som faktisk annonserer at hun har vunnet den. Under det

samme arrangementet fikk jeg også selv oppleve kjønnssegresjonen. I lunsjpausen var kvinnene begrenset til å oppholde seg i et partytelt på moskeens balkong, mens mennene kunne oppholde seg på plassen utenfor moskeen. Kvinnene kunne lufte seg på et lite område rett utenfor teltet hvor de ikke var synlige for mennene, men dette området opplevde jeg som både mindre og «stussligere» enn mennenes område. Teltet hvor maten ble servert var nokså varmt, klamt og fullt av mennesker, og jeg skulle gjerne ha nytt sol og frisk luft sammen med mennene utenfor moskeen. Da jeg og noen andre kvinner i en kort periode ble stående utenfor teltet slik at vi var synlige for mennene, ble vi bedt om å flytte oss til et område hvor vi var skjult.

Imaan forteller at det kun er på «Religionenes dag» at kvinner og menn sitter i samme rom. «Religionenes dag» er et arrangement som har blitt holdt årlig av menigheten siden 1980-tallet. Da inviteres representanter fra ulike religioner til moskeen for å belyse et tema. Ifølge menighetens nettside har arrangementet til hensikt «(...) å skape forståelse på tvers av religionene og gir samtidig muligheten til å sammenligne hva de ulike står for innenfor et gitt emne» (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2017d). Høsten 2017 var jeg selv til stede på Religionenes dag. Selv om Imaan påpeker at kvinner og menn er samlet på dette arrangementet, opplevde jeg at pardah likevel ble forsøkt overholdt. Publikumsstolene var delt i to grupper: mennene satt fremst i lokalet, og kvinnene bak. Da jeg ankom inngangen til flerbrukshallen i moskeen hvor arrangementet skulle holdes, hadde det allerede ankommet en del mannlige publikummere. De unge kvinnene som ankom samtidig som meg, valgte å gå inn bakdøra i hallen. Jeg antok at dette var for å opprettholde adskillelsen mellom menn og kvinner. Hadde vi gått inn hovedinngangen, ville vi vært svært synlige for mennene som allerede hadde satt seg fremst i salen. Midt under arrangementet var det en pause for matservering. Menn og kvinner forsynte seg av to forskjellige bord på hver sin side av lokalet, og det var, slik jeg så det, ingen «mingling» mellom kjønnene i løpet av pausen. Jeg opplevde at adskillelsen mellom kvinner og menn ble forsøkt opprettholdt under hele arrangementet, til tross for at vi satt i det samme lokalet.

Flere av kvinnene kommer inn på temaet kjønnssegresjon i løpet av intervjuet. Amina er svært opptatt av adskillelsen mellom kjønnene, og presenterer den som en nødvendig faktor for å oppnå fred i samfunnet:

Amina: Altså, vi ser jo hva som skjer når mann og kvinne mikses helt fritt, uten grenser og uten regler. Vi har så mye sosiale problemer som kommer av nettopp det. Det ene er ufreden.

At man aldri vil føle fred i en setting hvor det er fri mikse, og ingen forståelse for hvordan mann, kvinne, naturen fungerer. Ingen beskyttelse.

Noreen forteller meg at hun tidligere hadde vanskeligheter med å forstå hvorfor menn og kvinner måtte være adskilt i moskeen, men at hun etter hvert forstod hvorfor. Hun forklarer:

Noreen: Og jeg skjønnte jo hvorfor vi sitter adskilt, og jeg skjønnte jo at moskeen ... fokuset skal være først og fremst på Gud. (...) Det er han vi kommer til moskeen for. Det er så mye større enn det at kvinner og menn skal sitte sammen. Og jeg forstod jo også at menn kan bli forstyrret hvis det står en pen jente ved siden av dem. Så det kan hende at de ikke klarer å fokusere på bønningen sin fordi ... du har jo sett bønningen. Det er så mye opp og ned, og alt det der. Så kan det hende at kvinnen for eksempel begynner å «å, håper jeg ser bra ut når jeg bøyer meg ned» eller sånne ting. Da begynner du å fokusere på helt andre ting enn det du er i moskeen for da. Så da skjønnte jeg jo at det at man har skilt kvinner og menn sånn på programmer og sånn, har vært for å fjerne noen av de forstyrrelsene som kan dukke opp når man tilber Gud.

Noreen forteller at hun innså dette etter at hun hadde lest om, og forsøkt å forstå religionen bedre. Hun er tydelig gjennom hele samtalen på at hun selv har lest om og søkt kunnskap om religionen for å forstå hvordan alt henger sammen. Hun påpeker at det ikke er noen andre som har gitt henne denne kunnskapen. Det fremstår som viktig for henne å få frem at hennes religiøsitet er et selvstendig valg, og ikke noe som er påtvunget av noen andre. Flere av de andre kvinnene understreker også at de har søkt kunnskap om religionen selv. Sadia sier for eksempel: «(...) det er ingen som prakker på meg at «dette er religionen, det er sånn du skal gjøre».»

Pardah refererer, som nevnt i kapittel to, ikke bare til fysisk segregering mellom kjønnene, men også bekledning og oppførsel. Av de åtte kvinnene jeg intervjuet var det seks som brukte hijab til vanlig, og to som ikke gjorde det. Flere av kvinnene understreker at å gå med hijab er et valg de har tatt selv. Malika understreker at det er flere kvinner i menigheten som ikke går med hijab, og at det er rom for å ta selvstendige valg når det kommer til tildekkelse. Hun understreker at det å gå tildekket kan oppleves som behagelig:

Malika: Fordi det er veldig mye fokus på kropp og utseende. Egentlig ikke bare i det vestlige samfunnet, men generelt. Og sjal og tildekking er jo også en måte å tydeliggjøre det på at kvinnen heller skal ha anerkjennelse for hva hun sier ... og det er hennes fornuft som skal få mer verdi enn kropp og utseende.

Malika gjør det videre klart at sjalet ikke setter en stopper for kvinners selvstendighet. Hun sier: «Det er ikke dermed sagt at du ikke får lov til å være en subjektiv kvinne, uten meninger og intensjoner». Utsagnene fra Malika kan tolkes slik at kvinnens tildekkelse kan bidra til at hun blir verdsatt for sine indre kvaliteter, heller enn det ytre. Det kan også tolkes som et

uttrykk for at kvinnen faktisk får en tydeligere aktørstatus når hun slipper å tenke på å bli anerkjent for sitt utseende.

### 5.3 Patriarkalske tradisjoner?

Imamposisjonen er et tema jeg kommer inn på med nesten alle kvinnene. Spørsmålet om mannlig og kvinnelig lederskap er et høyst aktuelt og kontroversielt tema, og den tradisjonelle islamske forståelsen av at imamrollen kun er forbeholdt menn har i nyere tid blir utfordret fra både utsiden og innsiden av de religiøse miljøene (Nyhagen og Halsaa 2016: 56). Fra kvinnene i mitt prosjekt får jeg derimot ulike argumenter for hvorfor kvinner *ikke* kan fylle denne rollen. Ingen av kvinnene uttrykker misnøye med at det er slik, og flere snakker om det som riktig og naturlig. Malika påpeker blant annet at likestillingen ikke kan gå så langt som å tillate kvinnelige imamer: «Da begynner man å gå inn på noen helt grunnleggende forskjeller, og da er vi i konflikt med storsamfunnet».

Argumenter som benyttes er for eksempel at kvinner er mer følsomme av natur, og at de derfor ikke egner seg for en så stor ansvarsrolle, samt at en kvinne som leder bønnen vil gå i veien for overholdelse av kjønnssegresjonen. Noreen sier i tillegg at siden kvinnen har fritak fra bønn en gang i måneden, på grunn av menstruasjon, så ville det på mange måter blitt svært upraktisk å ha ansvar for å lede bønnen. Det er imidlertid et par av kvinnene som, samtidig som de godtar at det er slik, uttrykker at dette er en regel det kan være litt vanskelig å forstå. Faria sier blant annet: «Men selvfølgelig, jeg er ei norsk dame og oppdratt til at det er både mannlige og kvinnelige ledere (...). Så det er klart at det er rart og noen ting kan være vanskelig å skjønne, og akseptere at det er sånn.»

Flere av kvinnene fører samtalen om imamposisjonen over på andre kvinnelige, religiøse ledere. Den yngste kona til profeten, Aysha, brukes av flere som et eksempel på en sterk kvinneskikkelse som viste gode lederegenskaper:

Maryam: Kvinnelige ledere er faktisk et veldig vanlig fenomen i islamsk historie. Og det symboliserer igjen at kvinner ikke mangler noe som helst. De har faktisk en del kapasiteter og evner som er mer enn menn. For eksempel hvis vi ser på de ulike skikkelsene som blir nevnt i Koranen blant annet, så er det profetens hustru, Aysha... Hun er en av de mest kjente lærde i islam.

Maryam mener at kvinner absolutt har egenskapene til å være ledere, men at det kan være vanskeligere for kvinner å få anerkjennelse for sin kunnskap, da det så lett blir fokus på kvinners utseende. Hun mener at tildekkelsen av kvinner, som er anbefalt av islam, hindrer at

oppmerksomheten blir ledet bort fra det som er relevant. Mange påpeker også at lederen av menighetens kvinneorganisasjon (*Sadr*) har svært høy status og en stor ansvarsrolle. Faria mener at den kvinnelige lederen kanskje har en like viktig rolle som imamen. Noreen påpeker også viktigheten med å ha kvinnelige styremedlemmer i ulike organisasjoner. Hun henviser til at det i 2016 var en debatt som omhandlet at kvinner var underrepresentert i moskestyrene, og understreker at dette ikke er et problem i deres menighet.

Flere av kvinnene forteller også åpent og positivt om andre praksiser som av majoritetssamfunnet gjerne vil bli ansett som patriarkalske eller kvinneundertrykkende.

Noreen forteller meg blant annet om arrangert ekteskap:

Noreen: (...) jeg har sagt at jeg har lyst på arrangert ekteskap. Men det er bare fordi jeg er talentløs når det gjelder kjærlighetsekteskap. Men det er et personlig valg. Jeg synes det er en fin ting. (...) hos meg fungerer konseptet arrangert ekteskap nesten som kjærlighetsekteskap. Foreldre fungerer mer som «match.com».

Noreen er tydelig på at dette er et valg hun selv tar, og at det ikke nødvendigvis er den beste løsningen i alle familier. Hun understreker for eksempel et annet sted i samtalen at «...det med at folk gifter seg av kjærlighet er veldig forenelig med islam». Samtidig kan det virke som om hun finner en viss trygghet i denne tradisjonen, hvor hun overlater deler av ansvaret for valg av partner til sine foreldre. Sadia snakker også en del om arrangert ekteskap, og synes det er viktig å få frem at arrangert ikke er det samme som tvang: «Men andre er sånn «okey, måtte familien fikse det, liksom?». Da tror de at jeg ikke har frihet til å ta det valget. Men det er jo jeg som har tatt det valget. Det er bare måten ting blir gjort på som er litt annerledes.» Både Noreen og Sadia er positive til tradisjonen med arrangert ekteskap, men er tydelige på at det til tross for foreldrenes innblanding, likevel er de selv som til slutt får velge hvem de ønsker å gifte seg med.

Amina forteller meg hvordan islam lærer at mannen er familiens overhode, og at det ses på som en dyd at kvinnen er litt ydmyk med tanke på mannens ønsker. For Amina fremstår det som positivt at hun som kvinne ikke legger seg for mye opp i mannens avgjørelser og at hun, selv om hun kanskje er uenig, lar mannen ta de endelige avgjørelsene. Hun begrunner dette med at det er noe Gud liker, og som vil føre henne nærmere det guddommelige: «(...) der vil vi kunne søke nærhet til Gud ved å ikke overkjøre mannen vår eller krangle med han eller lage ufred».

Malika er en av dem som virker svært bevisst det tradisjonelle kjønnsmonsteret og opprettholdelsen av pardah i moskeen. Samtidig anerkjenner hun at andre kan betrakte disse strukturene som patriarkalske. Hun sier: «Men det er klart at noe sånn sekulær eller tradisjonell feminisme vil jo få veldig sånn allergi overfor religiøse kvinner. De vil si at de er dumme, fordi de underordner seg patriarkalske strukturer, og så videre.» Hun påpeker imidlertid at kvinnene i menigheten er svært aktive, engasjerte og at de har rettigheter. Spesielt viktig for henne virker det å få frem at det er veldig mange av kvinnene i menigheten som skiller seg, både i Norge og i resten av verden. Malika understreker at skilsmisse er en grunnleggende rettighet som kvinnene i menigheten har – noe som reflekterer synet på skilsmisse i menighetens utgivelser. Hun sier: «Så det er litt kult at det er en konservativ retning, men samtidig så kan den retningen også leves ut i det sekulære Norge». Malika er altså bevisst på at menigheten på mange måter er, og kan bli ansett som konservativ, men ønsker å få frem at det ikke betyr at kvinnene er fratatt sine rettigheter, eller at religionen motsetter seg norske lover og regler.

#### **5.4 Lajna Ima'illah– et rom for autonomi?**

Kvinneorganisasjonen i menigheten, Lajna Ima'illah, blir positivt beskrevet av mine informanter. Lajna beskrives som en svært strukturert organisasjon - delt opp i ulike aldersgrupper som har møter hver for seg. Imaan beskriver Lajna som en selvstendig organisasjon, hvor kvinnene styrer med alt fra budsjett, kunnskapsformidling og religiøs opplæring, til sports- og kunstaktiviteter - alt uavhengig av og uten hjelp fra mennene. Imaan sier at kvinnene er «veldig separerte fra det mennene gjør» og at de har sin «egen greie».

Alle kvinnene forteller om det brede tilbudet av aktiviteter som det er mulig å delta på i Lajna. Utenom fredagsbønnen, arrangeres det møter hvor det blant annet drives med oversettelsesarbeid eller det holdes diskusjoner knyttet til ulike samfunnsaktuelle eller religiøse temaer. Det holdes også årskonferanse, sportsarrangementer og basarer. Når jeg spør hva slags temaer som kan bli diskutert på møtene svarer Imaan at de pleier å diskutere innholdet i de ukentlige fredagsprekenene til bevegelsens overhode; den femte kalifen som holder til i London. Han kan snakke om alt fra ekteskapsproblemer til mer globale problemer, påpeker Imaan.

Et spørsmål jeg stilte alle kvinnene er om likestilling og feminisme er noe de diskuterer i menigheten. Som respons på dette spørsmålet forteller flere av kvinnene meg at det er rom for



å diskutere eller stille spørsmål tilknyttet kvinnens posisjon og kjønnssegresjonen i moskeen. Malika sier blant annet følgende:

Malika: Jeg tror nok at ahmadiyyamuslimer ... vi snakker ofte oss imellom og på møtene angående ... særlig det med pardah og kjønnssegresjon. Og vi stiller ledelsen og de menneskene spørsmål. Så det er ikke sånn at vi bare skal akseptere at det er sånn. Men vi ønsker en begrunnelse.

Ifølge Noreen, har de snakket om både likestilling, feminisme og den aktuelle «skamløs»-debatten på møtene i moskeen. Hun forteller meg også at jentene selv kan komme med forslag til hva som skal diskuteres, og at det som regel er «en sånn frihet, hvor de kan snakke om akkurat det de vil». Som en del av min deltagende observasjon, var jeg høsten 2017 selv tilstede på et av kvinnenes møter i moskeen. Temaet for møtet var en utstilling om fred som kvinnene skulle lage. Møtet var en blanding av presentasjoner av ideer som noen kvinner hadde forberedt og en samtale rundt disse. Ca. 15-20 kvinner var tilstede og det ble vekslet mellom å snakke urdu og norsk, så jeg forstod en god del av det som ble sagt. I løpet av møtet var det «fritt fram» for alle som ønsket å komme med innspill og kommentarer.

Imaan forteller mye om organiseringen av Lajna og de ulike lederrollene og vervene som kvinner i menigheten kan bli tildelt. Ifølge Imaan, innebærer tildelingen av et verv at den nasjonale kvinnelige lederen har stor tillitt til at du skal klare oppgaven. Et verv gir, ifølge Imaan, kvinnen mulighet til å samarbeide med, og til å bli hørt av de andre kvinnene i menigheten. Ut ifra det kvinnene forteller, får jeg et inntrykk av at Lajna åpner mange muligheter for kvinnene i menigheten – både når det gjelder å engasjere seg i ulike aktiviteter eller å påta seg verv og lederroller. Erma forteller meg blant annet at man som kvinne i menigheten tilegner seg kunnskap som man kan ta med seg videre inn i familien – med tanke på oppdragelse av sønner og døtre:

Erma: ...du får lederansvar, du delegerer bort oppgaver, og det fungerer veldig bra. Og slik, ikke sant, så har det veldig mye å si for familielivet. Ja, du har lært deg å være leder. Du har lært en prosess da, som jeg tror man kan ta med videre inn i familien, når det gjelder oppdragelse både av døtre og sønner. Og også det å lære sønnene sine at kvinner er like mye verdt, og dere kan stå skulder mot skulder istedenfor å være et skritt foran. Og det er veldig viktig. Jeg er veldig opptatt av at det skal fremheves.

Erma viser her hvordan Lajnas myndiggjøring og religiøse opplæring av kvinner også kan ha innvirkning på barneoppdragelsen og familiekulturen. Noreen forteller meg også at hun føler at kvinnene har høy autoritet i menigheten: «Jeg føler nesten at kvinner har mer autoritet,

fordi hver gang vi legger frem krav for mennene om at «vi skal ha lokalet den dagen, vi skal gjøre det», så hører de mer på oss, og så avlyser de egne programmer».

Noe som likevel fanger min oppmerksomhet er når ei av kvinnene forteller meg at man må bruke sjal for å kunne bli tildelt et verv i menigheten. Dette viser at til tross for åpenhet overfor hver enkelt kvinnes valg, så presenteres det tydelige standarder fra menighetens lederskap om hva som er «den beste» måten å kle seg på. Under min deltagende observasjon på de ulike arrangementene i kvinneorganisasjonen opplevde jeg også at det flere ganger kom oppfordringer til å bære hijab, og til å overholde pardah.

Det er også andre aspekter som kommer fram i kvinnenens positive omtale av Lajna. Amina forklarer hvordan fellesskapet mellom kvinnene i menigheten er preget av sterkt samhold og «søsterskap». Kvinnenens del av moskeen blir av henne beskrevet til å være et sted hvor man kan slappe av å være seg selv: «... det å komme til moskeen og føle at jeg satt med kvinnene, og å føle at det var en sånn beskyttet atmosfære med kvinnene, og at jeg kunne slappe av å være meg selv. Det blir en annen fred enn om man skulle mikse fritt mann og kvinne.»

Også Faria snakker om møtene med kvinnene som noe som er preget av fellesskap:

Hanna: Kan du si noe om motivasjonen din for å være med på disse møtene?

Faria: (...) altså sånn i livet *her* så tenker jeg jo at det er et fint samhold. Man møter andre som tror på det samme som en, og det gjør det jo lettere i hverdagen. Sånn generelt i hverdagen. (...) Jeg føler at det gir mye å møte andre som tenker og vil det samme, og som står for det samme.

Flere av kvinnene uttrykker takknemlighet overfor at kvinneorganisasjonen eksisterer, og overfor den andre kalifens opprettelse av organisasjonen. Maryam er den som gir den mest detaljerte beskrivelsen av hvorfor opprettelsen av Lajna var nødvendig. Hun forteller hvordan bevegelsens andre kalif oppdaget at kvinnene visste veldig lite om religionen. Kalifen anså dette som et stort problem, spesielt med tanke på at det er kvinnene som skal oppdra den neste generasjonen. Maryam forteller videre:

Maryam: Og derfor laget han denne organisasjonen. For at de skulle få mer autonomi. Og at de skulle drive med kunnskapssortering. Og det igjen – uavhengig av mennene faktisk. De trengte ikke noen menn der tilstede for å kunne belære dem. De skulle gjøre alt sammen selv. Og da gir det dem mer evne til å mestre situasjonen.

Videre forteller Maryam om hvor viktig det er å utdanne kvinner – både religiøst og verdslig. Hun viser til en tale som den nåværende kalifen holdt i Canada, hvor han snakker om at

mangel på kunnskap hos kvinner kan føre til at barna blir radikalisert. Hvis kvinner videreformidler informasjon fra imamer uten selv å forstå innholdet, er det vanskelig for de å oppdage radikaliseringsprosesser hos sine barn, forklarer Maryam. Videre sier hun: «For når man utdanner kvinner så vil det føre til at jeg som kvinne vet forskjellen på de ulike formene av islam som blir representert. Og da kan jeg vise barna mine rett vei, uten å fjerne dem fra religion». Hun påpeker at religiøs opplæring av kvinner kan forhindre at mødre tar avstand fra religionen hvis barna deres blir rebelske, men at de heller kan forsøke å lede dem på den rette religiøse vei. Også Noreen påpeker viktigheten av kvinners utdanning, og det kommer frem i hennes utsagn at fokuset på kvinners utdanning bunnar i deres ansvar for å oppdra barna:

Noreen: ... kalifen har sagt at hvis du reformerer bare 50 % av kvinnene, så vil det føre til at hele menigheten din blir reformert. Du kan reformere en hel nasjon via å bare reformere kvinnene. Kalifen vår setter også mye større fokus på kvinnene enn på mennene. Og noen ganger så hender det at jeg tenker «men herregud, de trenger jo også opplæring, de trenger jo også leksjoner». Det er helt riktig, det gjør de. Men jeg forstår også hvorfor fokuset er større på kvinner. Fordi hun er det første møtet til barnet, og hvis hun er en god rollemodell så vil det automatisk smitte videre.

Det kommer også frem av intervjuene at Lajnas selvstendighet gir kvinnene i menigheten mulighet til å svare for seg selv på spørsmål om islam. Flere av kvinnene forteller meg om hvordan jentene og kvinnene i menigheten kurses i hvordan de skal argumentere for, og forsvare religionen. Det blir blant annet fortalt at kvinnene øver på å besvare utfordrende spørsmål gjennom rollespill. Sadia forteller om hvordan Lajnas selvstendighet gir kvinnene mulighet til selv å svare på kritiske spørsmål hva gjelder islams syn på kvinner:

Sadia: Og fra den dag til i dag så har vi vært selvstendige og vi får gjort alt vi selv ønsker. Og jeg føler at hvis det er kvinner det er spørsmål om i samfunnet, så må en gå og bekjempe og svare på det selv. Det vil ikke være riktig at en mann skulle gjort det. Og det er det vi får gjort ved å være selvstendige da.

Også Amina understreker viktigheten av at kvinner selv må snakke om og forsvare religionen:

Amina: (...) jeg tror at verden trenger å se muslimske kvinner forsvare vår religion. Det hjelper ikke om (muslimske menn) står og snakker om hijab i media, at kvinnene våre velger det sely, og de har det så bra. Det må komme fra oss. Vi har det ansvaret.

Sett i lys av Mahmoods (2012) teoretisering av kvinners fromhet, kan man si at kvinnene i mitt prosjekt, gjennom deres religiøse engasjement og argumentasjon, utøver *agency* slik både Mahmood, Ahmed-Ghosh (2004), Zimmerman (2015) og Beyeler (2012) beskriver dette.

Kvinnenes aksept av kjønnssegresjonen og mennenes tilgang til religiøse autoritetsposisjoner,

kan ses i sammenheng med Mahmoods beskrivelse av en oppførsel som opprettholder eller reproducerer sosiale normer som gjerne oppfattes som patriarkalske (Mahmood 2012: 5).

I tillegg kan kjønnssegresjonen og kvinneorganisasjonen Lajna Ima'illah forstås å gi kvinnene i menigheten mulighet til å stå opp for seg selv i møte med kritikk fra storsamfunnet. Slik det fremstår i intervjuene er kvinnene i Lajna selvstendige, de tar ansvar, de underviser, de diskuterer og de tilegner seg kunnskap om religionen og samfunnet. Flere av kvinnene argumenterer for at kjønnsinndelingen ikke hindrer dem i å være delaktige i menighetens arbeid, men at den tvert imot legger til rette for at kvinnene kan engasjere seg i ulike aktiviteter og diskusjoner. Slik får de være aktører i sine egne religiøse liv. Kvinnenes engasjement og religiøse opplæring i kvinneorganisasjonen kan ses i lys av Mahmoods konsept om *the docile agent* – et uttrykk som refererer til den «formbarheten» som kreves av subjekter for å tilegne seg spesifikke ferdigheter eller kunnskap (Mahmood 2001: 210).

Selv om kvinnene aksepterer og naturaliserer kjønnsnormer og praksiser som gjerne oppfattes som patriarkalske eller kvinneundertrykkende av majoritetssamfunnet, har samtlige av kvinnene selvstendige refleksjoner rundt disse praksisene. Sett i lys av Jacobsens bruk av Mahmoods teorier i den norske konteksten (2011: 66-67), vil jeg derfor hevde at samtlige av kvinnene har en måte å reflektere på som er sentrert rundt autonomi.

Flere av kvinnene nevner også viktigheten av fellesskap og tilhørighet. Nyhagen og Halsaa påpeker at *agency* aldri bare er individuelt, men at det produseres i sosiale strukturer og i relasjon med andre (Nyhagen og Halsaa 2016: 53). Ifølge det kvinnene forteller meg, bidrar Lajnas selvstendighet til å skape et forum hvor kvinnene kan fokusere på, og diskutere, både religion, familie, ekteskap og det de anser som typiske kvinnesaker. Jeg vil hevde at kvinneorganisasjonen på denne måten kan bidra til å styrke kvinnene, ved å gi dem mulighet til å utvikle seg som religiøse individer. På den måten fremstår Lajna, til tross for den tradisjonelle kjønnsinndelingen, som et redskap for kvinnenenes autonomi. Og ikke minst, som Beyeler (2012) også påpeker, et rom hvor kvinnene får representere seg selv.

## **5.5 Ulike tilnærminger til likestilling**

Nyhagen og Halsaa (2016: kapittel 5) presenterer fire ulike tilnærminger til likestilling:

1. Likestilling som umulig grunnet forskrifter gitt av Gud
2. Likestilling som differensiering uten hierarki

3. Kjønnsdifferensiering i familien, men likestilling i den offentlige sfæren
4. Likestilling som omfavner ulikheter

Jeg synes det er utfordrende å plassere de enkelte kvinnene under en av disse tilnærmingene, da de har ulike tanker om hvordan de forstår likestillingsbegrepet i løpet av intervjuet. Likevel mener jeg at mange av kvinnene har en forståelse av likestilling som kan passe med nummer tre: *Kjønnsdifferensiering i familien, men likestilling i den offentlige sfæren*. Kvinnene er som nevnt delt i sine tanker når det gjelder arbeidsfordelingen i hjemmet. Mens noen tydelig argumenterer for at menn og kvinner har ulike roller, ønsker andre en mer lik arbeidsfordeling. Likevel argumenterer nesten alle for at barneoppdragelse er morens hovedansvar, og at hennes karriere ikke må gå på bekostning av barna. Flere forteller meg også at det er mannen som skal forsørge familien med sin inntekt, mens kvinnen kan bruke pengene sine på det hun selv måtte ønske. På denne måten presenteres en komplementær kjønnsrolleinndeling i familien, som jeg mener reflekterer likeverd- eller equity-begrepet.

Uavhengig av hvordan de mener at arbeidsfordelingen bør være i hjemmet, avviser mange av mine informanter tanken om at kvinner kan være imamer, og det er tydelig viktig for flere av dem å opprettholde et kjønnnet skille i menigheten. Derfor vil jeg, som nevnt tidligere, tilføye en forståelse av *kjønnsdifferensiering i menigheten, men likestilling i det norske samfunnet* - en posisjon jeg mener passer samtlige av kvinnene i mitt prosjekt. Kvinnenes måte å argumentere på vil ofte bli kritisert av majoriteten, idet de frivillig plasserer seg innenfor et tradisjonelt religiøst rammeverk, som av mange vil bli oppfattet som patriarkalsk. Flere av kvinnene argumenterer derimot for at kjønnssegresjonen og kjønnsrolleinndelingen i menigheten ikke på noen måte må forstås som undertrykkende, men som en strukturering ønsket av Gud – og dermed den beste måten å organisere menigheten på.

Jeg mener at mye av deres argumentasjon kan forstås som forankret i en kjønnnet teologi, og at det kan ses i lys av det Ahmed-Ghosh (2004: 77) omtaler som *holy patriarchy*, hvor kvinnene anser kjønnshierarkiet som bestemt av Gud, og dermed ikke preget av mannsdominans eller menns kontroll over kvinner. Mine informanter argumenterer også for kjønnshierarkiet i menigheten på en måte som samsvarer med Gross' (1996: 25-26) tanker om at det er mulig å opprettholde et kjønnshierarki uten at dette innebærer mannsdominans i «vestlig» forstand. Denne tankegangen kan også ses i sammenheng med et par av tilnærmingene til likestilling som Nyhagen og Halsaa presenterer. Jeg mener at både *Likestilling som umulig grunnet*

*forskrifter gitt av Gud og Likestilling som differensiering uten hierarki* er tilnærminger til likestilling som samsvarer med utsagnene til mange av mine informanter.

Samtidig vektlegger nesten alle kvinnene mulighetene til utdanning og karriere i det norske samfunnet som noe positivt. Slik oppstår det et tydelig skille mellom menigheten og det norske samfunnet i kvinnenes utsagn om likestilling. Jeg tror at dette skillet kan være med på å forklare hvorfor kvinnene uttrykker ulike forståelser av likestilling i en og samme samtale. Dette vil jeg forklare nærmere i de neste avsnittene.

## 5.6 Oppsummerende tanker

I delkapittel 5.4 ovenfor argumenterte jeg for at kjønnsinndelingen i bevegelsens organisering kan skape et rom for kvinnene til å utøve kontroll og autonomi. Selv om de øverste lederstillingene i menigheten er forbeholdt menn, kan kvinnene lede sine egne organisasjoner som blir til sfærer av kvinnelig styrke og solidaritet, hvor menn ikke representerer dem (Beyeler 2012: 673). Ifølge mine informanter, opprettet Ahmadiyya Muslim Jama'ats andre kalif Lajna Ima'illah nettopp for å bedre kvinnens posisjon i bevegelsen – og for å gi henne mulighet til å komme sammen med andre kvinner for å drive med ulike aktiviteter, inkludert religiøs opplæring. Man kan forstå det slik at struktureringen av to *separate* organisasjoner (en for mennene og en for kvinnene) skulle bidra til økt kjønnslikestilling i bevegelsen. I lys av Nyhagen og Halsaa's innvending mot agencybegrepet (2016: 51), vil jeg imidlertid understreke viktigheten av å rette fokus mot både kvinnenes *agency* og strukturen i deres hverdag. Det er svært viktig å ikke overse strukturell diskriminering som kan finne sted i religiøse institusjoner. Derfor ønsker jeg å stille spørsmålet: Hvor går grensene for det rommet Lajna skaper for kvinnene?

Selv om kvinnene forteller meg om alle mulighetene kvinneorganisasjonen gir dem, er fortsatt imamposisjonen og de andre øverste posisjonene i Ahmadiyya Muslim Jama'at utelukkende forbeholdt menn. I tillegg er det en streng kjønnssegresjon i menigheten. Det er mennene som får oppholde seg i moskeens hovedrom, samt ta imot offentlige gjester av begge kjønn som blir invitert til moskeen. Man kan ikke overse at kvinnenes *agency* på denne måten er begrenset, til tross for at kvinnene i mitt prosjekt ikke fremstiller dette som problematisk. Man kan heller ikke overse at et slikt kvinnelig forum, hvor det skapes felles normer, kan gi grobunn for ulike former for sosial kontroll. At en av kvinnene forteller meg at det kreves at man bruker hijab for å få et verv i menigheten, kan ses som et eksempel på dette. Et spørsmål

som da reiser seg er hvorfor den strenge kjønnssegresjonen og begrensingen av kvinnenes *agency* i menigheten ikke oppleves særlig negativt eller truende for kvinnene jeg snakket med.

Som jeg viste ovenfor, ser jeg et skille mellom menigheten og det norske samfunnet i kvinnenes utsagn om likestilling. Kvinnenes positive holdning overfor mulighetene kvinner har til utdanning og karriere i det offentlige rom kan ses i sammenheng med menighetens fokus på lik rett til utdanning for menn og kvinner. Denne tankegangen kan imidlertid også være et resultat av påvirkningen kvinnene har fra sin oppvekst og skolegang i det norske samfunnet. Kvinnene beveger seg gjennom ulike «rom» i sine liv. De er i moskeen sammen med andre kvinner, de er hjemme med familien, og de er på universitetet eller på arbeidsplassen. Menigheten og kvinneorganisasjonen kan forstås som ett av rommene kvinnene beveger seg i, men ikke det eneste. I tillegg kan menigheten forstås som en svært liten del av det norske samfunnet i sin helhet. Jeg mener at dette kan forklare kvinnenes aksept av kjønnssegresjonen og kvinnenes begrensninger i menigheten. Selv om rommet Lajna skaper for kvinnene har tydelige begrensinger, møter ikke kvinnene nødvendigvis de samme begrensningene i de andre rommene de beveger seg gjennom i sine liv. Man kan forstå det slik at den norske konteksten, hvor likestilling er et ideal, på denne måten kan gi kvinnene en mulighet til å «forlate» full likestilling som kampsak i deler av sine liv – nemlig i menigheten. Forståelsen av likestilling kan på den måten sies å være svært kontekstavhengig.

## 6. Selvrepresentasjon og stereotyper

I denne delen av analysen vil jeg vise hvordan kvinnene representerer seg selv i vår samtale om likestilling og feminisme, og hvordan deres selvrepresentasjon kan forstås som en del av en «identitetskamp». I kvinnenes beskrivelser av, og påstander om, seg selv og andre, mener jeg det oppstår det man kan kalle symbolsk interaksjon (van Es 2017a: 10-11). Kvinnenes selvrepresentasjon kan forstås som et resultat av hvordan de ser seg selv, samt hvordan de tror at andre ser dem. Det skapes også ulike former for annengjøringsprosesser, hvor symbolske grenser mellom «oss» og «dem» kontinuerlig blir konstruert og styrket, men også utfordret (van Es 2017b: 3). Jeg vil i det følgende vise hvordan kvinnene er svært bevisste de eksisterende stereotypene av muslimske kvinner, og at de ønsker å motbevise det dominerende bildet av «den undertrykte muslimske kvinnen». I denne prosessen mener jeg at noen av kvinnene gjør seg selv til «ambassadører» for religionen (van Es 2017a: 11). Jeg vil vise at det også skapes *mot-stereotyper* (van Es 2017a: 13), hvor majoritetskvinner forstås å ha tolket frihetsbegrepet på feil måte, eller å være lite opptatt av familie og barn. Jeg vil også hevde, i samsvar med van Es (2016), at skillet mellom *religion* på den ene siden, og *kultur* på den andre siden, er en viktig del av kvinnenes selvrepresentasjon, og at det i kritikken av foreldregenerasjonen og kulturelle praksiser oppstår en ny annengjøringsprosess.

### 6.1 Den muslimske kvinnen

Når kvinnene forteller om seg selv, er deres religiøsitet en viktig del av denne fremstillingen. Flere av kvinnene uttrykker at de synes det er svært viktig å gi samfunnet det riktige bildet av islam. Flere påpeker også at mye av dette ansvaret ligger hos dem selv. I tillegg snakker flere om hvordan de mener at andre (ikke-muslimere) anser dem som undertrykte muslimske kvinner. Gjennom intervjuene får jeg også vite at kvinnene i menigheten kurses i å besvare spørsmål om islam som kommer «utenfra», om det så dreier seg om islams syn på terrorisme eller religionens kvinnesyn.

Sadia forteller meg blant annet at hun nesten føler seg forpliktet til å gi det riktige bildet av religionen:

Hanna: For deg som religiøs kvinne, er det noen temaer eller saker som er spesielt viktige for deg?

Sadia: Jeg synes det er veldig viktig for meg å gi det riktige bildet av islam. Og kunnskap. Fordi du ser jo at det er det mest «hotte» dagens tema. Det mest aktuelle i media. Og da føler jeg at jeg som muslim i hvert fall må si det som er riktig i forhold til hva islam er. For når



islam blir angrepet, så gjelder ikke hva jeg gjør eller hva de hjemme der gjør, men da er det islam sitt bilde. Og da føler jeg meg nesten sånn pliktig til at da må jeg fortelle hva som er riktig i forhold til Koranen da, og hadith.

I lys av det van Es (2017a: 11) skriver, kan man si at Sadia her presenter seg som en «ambassadør» for religionen, idet hun føler seg forpliktet til å gi en korrekt fremstilling av islam – uavhengig om det er akkurat slik hun selv praktiserer. Det er tydelig at det er viktig for henne å endre eventuelle negative oppfatninger av islam. Samtidig viser hun hvordan hun ser bort fra personlige tanker og praksiser i denne fremstillingen. På denne måten kan vi snakke om det van Es omtaler som selvessensialisering, hvor hun reduserer sin identitet til et element: at hun er muslim (van Es 2017b: 14). Samtidig viser Sadia at hun mener at definisjonen av islam finnes i skriftene, noe som kan virke uproblematisk for en troende muslim. I praksis kan derimot alle tekster tolkes på svært mange ulike måter, og teksten vil derfor ikke gi oss en entydig forståelse av religionen. Den må betraktes i sammenheng med praksis (Roald 2010: 16).

Flere av kvinnene poengterer at det er et svært negativt fokus på islam i media, og at medias fremstilling er lite nyansert. Van Es påpeker at media har stor makt. Hun skriver at samtidig som media kan forstås å være primærkilden til kunnskap om etniske minoriteter for majoritetsbefolkningen, kan også media anses som en kilde hvor minoritetspersoner får informasjon om hvordan de blir oppfattet av majoriteten. På den måten kan media forstås som «den ultimate generaliserte andre» i den symbolske interaksjonen mellom majoritet og minoritet (van Es 2017: 75-76).

Erma forteller om hvordan islams negative oppmerksomhet kan føre til utfordringer for muslimske kvinner som bærer hijab:

Erma: Fordi når du tar på deg hijaben, så representerer du jo en religion. Og så mye dårlig oppmerksomhet som islam får nå, så representerer du på en måte ... Du blir på en måte et åpent forum da nesten, for mennesker. Hvor de bare kan skyte ut masse spørsmål og meninger, og hat.

Erma forklarer deretter at man på grunn av dette både må være mentalt sterk og forberedt på oppmerksomhet hvis man velger å bruke hodeplagget. Også Malika poengterer at hijaben får mye oppmerksomhet. Hun sier: «... veldig mange utfordrer oss hele tida på hijaben, eller at vi er muslimer». Amina har en litt mer positiv vinkling på dette og forteller meg om hvordan hun trives i hijaben, og at hun ikke bryr seg om at folk ser på henne fordi hun går med den. Hun er positiv til at folk ønsker å snakke med henne om islam. Amina gir altså et eksempel på

at hijaben kan være en slags «samtalestarter». Både Erma, Malika og Amina viser her, i samsvar med det van Es skriver (2017b: 14), at hijaben gjør muslimske kvinners religiøse identitet svært synlig – og at de derfor kan oppleve både en større mulighet til og et større ansvar for å representere religionen. Flere av kvinnene er, som nevnt i kapittel fem, opptatt av å formidle at hijaben ikke symboliserer kvinneundertrykkelse, og at hodeplagget er noe de *selv* har valgt å bruke. De ønsker ikke å bli sett på som ofre for et patriarkat, men forteller at det negative fokuset på islam og muslimske kvinner i media ofte gjør dette vanskelig. Noreen er en av dem som gjør dette standpunktet svært tydelig:

Noreen: Så jeg er veldig engasjert i å få ut det der, at det ikke er synd på meg hvis jeg har valgt å bruke hijab. Jeg har valgt å gjøre det selv. Ingen andre i min slekt bruker det. Men det er ikke synd på meg. Ikke synes synd på meg. Fordi jeg har valgt det selv. Da kan du heller synes synd på foreldrene mine som har sagt til meg at jeg ikke må gå med det.

Hos flere av kvinnene eksisterer det en tydelig bevissthet rundt at det å være muslimsk kvinne er noe som er stigmatisert, og at det kan være vanskelig å bli tatt seriøst av majoritetssamfunnet. Når jeg spør Maryam om hva ordet feminisme betyr for henne, svarer hun blant annet:

Maryam: Jeg vil kalle meg feminist, men hvis jeg møter en hardbarka feminist så vil hun si at jeg ikke er det. Hun vil si at jeg er undertrykt av mine mannlige slektninger som tvinger meg til å bruke hijab eller mene at jeg har enkelte meninger.

I dette sitatet ser Maryam seg selv gjennom «de andre feministenes» øyne. Hun tror at «andre feminister» vil se henne som en undertrykt kvinne, og at de ikke vil tro på at hun dekker seg til av egen vilje. Maryam tror altså at «andre feminister» vil ha problemer med å betrakte henne som feminist. Hos flere av kvinnene er deres selvrepresentasjon sterkt preget av hvordan de tror andre betrakter dem. Dette kan forstås som en symbolsk interaksjon (van Es 2017a: 10-11), hvor kvinnen selvrepresentasjon er et resultat av hvordan de ser seg selv, kombinert med hvordan de tror at andre ser dem. En slik symbolsk interaksjon kommer også frem i samtalen med en av konvertittene, som forteller om en slags innskrenket frihet i sitt liv fordi hun strever med å være seg selv fullt ut. Hun sier:

Konvertitt: (Det er) jo folk som står meg ganske nær som ikke vet at jeg har konvertert. (...) det kan være vanskelig å skulle forklare for noen, for man blir hele tida pressa i et hjørne. «Hvorfor har du gjort det her? Er du hjernevaska?» Så det kan være vanskelig.

Det er tydelig at kvinnene i menigheten diskuterer aktuelle saker i media som er relatert til islam, og flere av kvinnene gir uttrykk for stor misnøye med måten islam blir fremstilt på i

media. Når jeg spør Imaan om likestilling og feminisme er noe de snakker om i menigheten, svarer hun at disse temaene spesielt blir snakket om når det har blusset opp i media. Jeg spør om denne tematikken er noe som engasjerer henne. Imaan svarer at det er det, men samtidig gir hun uttrykk for at hun også kan bli lei av å måtte forsvare sin religion hele tiden. Hun sier at menigheten gang på gang må understreke islams syn på likestilling:

Imaan: Så det blir på en måte veldig sånn derre ork når media igjen kommer med «ja, kvinnen er ikke likestilt mannen». Da blir det sånn derre ahh (*oppgitt sukk*) ... Det blir et ork. Fordi vi er ganske innforståtte med hva slags rettigheter vi har, og vi vet hvem vi er (...). Så det blir veldig fort sånn derre ahh (*oppgitt sukk*) ... Kom på noe bedre liksom (*ler*).

I dette sitatet kommer det frem at Imaan kan bli lei av å være i en forsvarsposisjon. Hun er klar over hvilke rettigheter hun har, og har ikke behov for at noen andre forsøker å forklare henne at hun ikke er likestilt mannen. Utsagnet «vi vet hvem vi er» kan tolkes som en kritikk av den manglende anerkjennelsen fra media og storsamfunnet. Imaan viser i utsagnet overfor at muslimer blir kategorisert i media, og hun er ikke enig i denne kategoriseringen. Slik overses individers evne til selv å definere seg selv og sine liv. Også Maryam forteller meg at hun ofte går i forsvarsposisjon når hun blir spurt om temaer som «kvinner og feminisme og islam og sånn». Hun påpeker at hun kunne ønske at hun ikke gikk så lett i forsvar, og setter blant annet spørsmålsteget ved hvorfor hun skal måtte forklare hvorfor muslimske kvinner i Saudi-Arabia opplever undertrykkelse.

Maryam forteller også om hvordan hun automatisk identifiserer seg med andre kvinner som bruker hijab, selv om de ikke nødvendigvis har så mye til felles utenom hodeplagget. Hun sier: «Så vi føler at vi setter oss selv også i bås, som samfunnet også gjør det». Her viser Maryam hvordan de eksisterende stereotypene av muslimske kvinner bidrar til essensialisering og «identitetsreduering» (van Es 2017b: 14), ikke bare av en selv, men også av andre muslimske kvinner, idet hun lettere identifiserer seg med andre kvinner som bruker hijab, uten at hun vet noe mer om disse personene.

## 6.2 Den norske majoritetskvinnen

Flere av kvinnene synes å ha et nokså stereotypisk bilde av majoritetskvinner. Dette innebærer både tanker om hvordan majoritetskvinner og feminister *er*, om hvordan de *blir behandlet* av storsamfunnet, samt hvordan de *ser på* muslimske kvinner, som jeg viste noen eksempler på ovenfor. I disse representasjonene skapes det mot-stereotyper til den «undertrykte muslimske kvinnen» (van Es 2017a: 13). Flere av beskrivelsene jeg får fra

kvinnene, hva gjelder behandlingen av kvinner i storsamfunnet, gjenspeiler fremstillingen av storsamfunnet i menighetens egne skrifter. Der leser jeg blant annet følgende:

Bare fordi samfunnet hele tiden er blitt mer og mer krevende, er det ren og skjær grusomhet mot kvinnene om de av den grunn alltid må være opptatt av utseende og hvordan de kler og sminker seg. Kvinnelig skjønnhet er alltid på utstilling. Det kreves til og med kvinnelige modeller i annonsene når man skal selge f.eks. mat eller andre dagligvarer som vaskepulver o.l. (...) I følge islam må kvinnen beskyttes mot utnyttelse og mot å behandles som leketøy i hendene på forlystelses-syke menn. De trenger mer tid for seg selv slik at de kan fylle det ansvar de har i hjemmet og overfor menneskehetens kommende slekter (Ahmad 1993: 79).

I intervjuene med kvinnene kommer det frem tanker om hvordan seksuell trakassering er en utfordring i «vesten», samt at kvinner fremstilles på en mindreverdige måte i media- og reklamebransjen. Det blir også argumentert for at tildekkelse og kjønnssegresjon kan forhindre slike problemer. Imaan sier blant annet:

Imaan: Når man ser i reklamer eller overalt i media eller på tv, så er det veldig fort at mannen kan stå der fulldekket, mens kvinnen må stå halvnaken. Og det er da det blir solgt noe produkt ut av det. Hun må liksom stå der kun iført undertøy. Og det er jo ikke noe verdi, det er jo ikke noe likestilling. Jeg skjønner ikke hvordan å kaste klærne skal være likestilling, eller hvordan å kaste klærne skal være like verdifullt, eller likeverd for mann og kvinne. Det gir jo ingen mening.

En annen påstand hos noen av kvinnene er at norske kvinner ikke lenger verdsetter det å være mor på samme måte som før, og at familieenhetsfølelsen i samfunnet i stor grad har forsvunnet. Ifølge noen av kvinnene kan dette skyldes foreldrenes fokus på seg selv, sin karriere og sine fritidsaktiviteter, men samfunnets institusjonalisering blir også nevnt. Amina sier blant annet: «Det er så mange barn som ikke vokser opp i stabile hjem. Og den kjernefamilien, og den verdien familie, er i ferd med å forsvinne.» Som en kontrast til den oppløste kjernefamilien, presenterer hun religionens ideal: «Og islam lærer at freden i samfunnet begynner med freden i familien».

I samtalene om feminisme, kommer det også frem ulike stereotypiske bilder av feminister, som for eksempel: «superfeministen», «den steinharde feministiske kvinnen» eller «den hardbarka feministen». Det som forstås som majoritetskvinnenes frihetsbevegelse blir sett på som en slags kontrast til muslimske kvinners situasjon, hvor førstnevnte forstås å frigjøre kvinnen på bekostning av hennes kvinnelighet. Det uttrykkes også skepsis overfor det som blir ansett om den feministiske tanken om å «kle av seg». Malika, som i utgangspunktet er nokså positivt innstilt til feminisme, understreker at hun ikke er en «(...) sånn feminist at jeg vil ta av meg alle klærne mine.» Hos flere av kvinnene eksisterer det også bilder av vestlige

feminister som mindre kvinnelige, og kvinner som prøver å være mer «som menn». Maryam sier blant annet: «For det folk ofte gjør når man kommer med sånne frihetsbevegelser; fri kvinnen fra bh-en, fri kvinnen fra sminken og sånn. Så blir man skikkelig sånn «derre» brutal og barsk liksom.»

## 6.3 Religion og kultur

### 6.3.1 Om å være norsk og muslim

Flere av kvinnene poengterer at de er norske muslimer, og det er tydelig at det å være norsk er en viktig del av deres selvrepresentasjon. Når jeg for eksempel spør Noreen om hun kan beskrive sin identitet, er hun tydelig på at hun er en «norsk, muslimsk jente», og hun legger til at Norge har «mange fine verdier». Noreen forteller meg også at hun er opptatt av å «(...) lære folk å forstå at det faktisk går an å være både norsk og muslim, og at det ikke er to uforenelige ting». Flere av kvinnene understreker at det ikke eksisterer et motsetningsforhold mellom det å være norsk og muslim, og at det på mange måter er uproblematisk å leve som muslimsk kvinne i Norge. Noen understreker også at de føler seg heldige for å ha tilknytning til både islam og det norske samfunnet. Noreen sier som tidligere nevnt: «... jeg føler jeg har det beste fra begge verdener». Flere av kvinnene påpeker også hvordan de som muslimer er forpliktet til å følge lovene i det landet de bor i, samt at det er viktig å engasjere seg i samfunnet. Som jeg vil komme inn på snart, mener flere av kvinnene at det heller er enkelte kulturelle praksiser som er i konflikt med verdigrunnlaget i Norge. Kvinnene jeg snakket med tar avstand fra det de anser som *ukultur*.

Malika snakker mye om Norge og om det å være norsk. Når jeg spør henne om hvordan hun tenker at ansvarsfordelingen bør være mellom mann og kvinne i familien, svarer hun blant annet at det er naturlig å tenke «likestilling», fordi man er påvirket av det norske samfunnet:

Malika: (...) du kan si at de som er født og oppvokst i Norge, og hvis du er yrkesaktiv, så er det nok en selvfølge at menn også bidrar. (...) det er forskjell på å være ahmadiyya i norsk kontekst, enn i Pakistan eller i India. Veldig mange vil jo for eksempel si at «men dere er jo veldig norske» når de hører oss. Og det kan ha noe med at vi er oppdratt og påvirket fra det norske samfunnet.

Kvinnenes påvirkning fra det norske samfunnet, kan ha stor betydning for deres syn på likestilling og feminisme. Som Roald (2010: 77) påpeker, kan norske verdier og holdninger, bevisst eller ubevisst, innlemmes i det religiøse tolkningsmønsteret, og dermed ha mye å si for identitetsutviklingen. Verdier som står sterkt i det norske samfunnet kan dermed forstås som

forankret i religionen, i motsetning til negative kulturelle praksiser. Dette kan være med på å skape et skille mellom foreldregenerasjonen og norskfødte med innvandrerforeldre, hvor da foreldregenerasjonen, som ikke har vokst opp i Norge, i større grad vil argumentere for et religiøst begrunnet kjønnshierarki (Roald 2010: 77). At flere av kvinnene understreker at de er *norske* muslimer, viser også at de ønsker å bekrefte at de tilhører et samfunn som de ofte blir ekskludert fra. På den måten er det med på å «viske ut» den symbolske grensen mellom minoritet og majoritet (van Es 2016: 121-123).

Jeg vil i det følgende vise noen eksempler på hvordan kvinnene retter kritikk mot foreldregenerasjonen – noe som også innebærer en kritikk av pakistansk, og delvis indisk, kultur. Noen av kvinnene retter også kritikk mot «andre» muslimer eller muslimske land som de mener ikke følger religionen i sin rette form.

### **6.3.2 Foreldregenerasjonen**

Maryam forteller meg om hvordan forståelsen av kvinnen som underlagt mannen er noe som er kulturelt betinget og noe som bunner i mangelfull kunnskap om religionen - overført fra generasjon til generasjon. Hun sier at slike oppfatninger stammer fra den pakistanske kulturen som i Punjab-provinsen også er sterkt påvirket av det indiske eller hinduistiske kvinnesynet. Hun kommer med et konkret eksempel på et ordtak på punjabi:

Maryam: Og da er det et ordtak som sier at kvinner skal være ved mannens føtter. Og du vet, jeg hørte onkelen min si det uttrykket, og jeg ble så forbannet. Og han mente at profeten hadde sagt det. Og jeg var sånn; hvor har du det fra? Så skjønner du? På grunn av disse manglende kunnskapene så bruker man enkelte ting man har hørt en eller annen gang, og bare putter dem inn i munnen på folk, og mener at det er sannheten.

Maryam kritiserer onkelen sin for ukritisk å bruke et ordtak som ifølge henne selv ikke har noe tilknytning til religionen eller profeten. Hun mener at det er mangel på kunnskap som fører til den misforståelsen at kvinner har en underlegen posisjon i islam. Kritikken mot den ukorrekte forståelsen av islam er hos Maryam ikke rettet mot ikke-muslimer, men mot foreldregenerasjonen, samt til andre muslimer som hun mener mangler korrekt kunnskap om religionen.

Maryam forteller også om et møte med en jevnaldrende kvinnelig student med pakistansk bakgrunn som har problemer på hjemmebane:

Maryam: Og hun fortalte at foreldrene hennes ikke vet at hun studerer, fordi de ikke tillater det. Også fortalte hun hvordan hun blir kontrollert. At hun ikke har mulighet til å leve et

selvstendig liv. At hun blir brukt som en pengemaskin. Hun blir tvunget til å jobbe. Hun har ikke noen rettigheter. Hun har ikke noe frihet rett og slett.

Det viser seg i Maryams fortelling at den unge kvinnens kontrollerende foreldre *ikke* er religiøse. Maryam understreker at i slike tilfeller ville folk «med en gang pekt på at det er islam som er skylden». Jeg tolker denne historien som et forsøk, fra Maryam, på å vise meg at det ikke er foreldrenes religiøse overbevisning, men heller negative kulturelle praksiser, som gjør at de behandler datteren sin dårlig.

Både Erma og Noreen forteller, på samme måte som Roald (2010: 80), om hvordan kultur og ikke-islamske praksiser fulgte med den pakistanske foreldregenerasjonen da de flyttet til Norge, og at den kulturelle utviklingen stoppet opp da de kom hit. Med dette mener de for eksempel at flere norskpakistanske foreldre har vært og er strengere med døtrene sine enn foreldre som bor i Pakistan. Noreen forsvarer imidlertid foreldrenes praksis i den første tiden i Norge med at de ikke hadde stor nok forståelse av den nye kulturen de hadde kommet til. Ifølge henne, hadde foreldrene vanskeligheter med å balansere to kulturer, og endte derfor ofte opp med å være for strenge med barna. Dette har imidlertid, ifølge Noreen, endret seg med tiden. Som eksempler på forandring sier hun at flere pakistanske jenter har kjærester, at flere gifter seg av kjærlighet og at det ikke er uvanlig at pakistanske jenter går uten sjal eller ikledd kjoler. En spesiell kulturell utfordring Noreen viser til, er at de pakistanske guttene gjerne har vært lite delaktige i husarbeidet. Hun påpeker også her at det har skjedd en endring, og at guttene har blitt mer aktive også i hjemmet.

Erma forteller meg at en av besteforeldrene hennes ikke synes noe om at jenter tar lang utdanning, fordi det gjør det vanskeligere å finne en egnet ektemann. Ifølge Erma, ønsker mange menn å være bedre utdannet enn kvinnene de gifter seg med. Erma uttrykker at hun er sterkt uenig i denne måten å tenke på, at det er kvinnen som skal tilpasse seg mannens ønsker. Erma viser at hun tar avstand fra den eldre generasjonens tradisjonelle tankemønster, og hun fokuserer heller på likestilling og like muligheter for kvinner og menn.

Faria forteller meg om hvordan hun er bevisst den kulturelle påvirkningen når det gjelder kjønnsroller og arbeidsfordelingen i hjemmet. Hun forteller om hvordan den pakistanske foreldregenerasjonen, med svigerforeldrene som eksempel, har hatt innvirkning på hennes manns oppfatning av kjønnsroller:

Faria: (...) svigermor har jo vært 100 % hjemme, og svigerfar har jobba 150 %, ikke sant. Også har hun gjort alt hjemme. Så mannen min var jo vant til at hun gjorde alt. Og jeg gjorde

jo mye for han i begynnelsen, fordi jeg jobba mindre. Men nå så gjør vi like mye. Og han ser jo det, at det går jo ikke. Jeg har jo ikke sjans til å jobbe 100 % og kanskje litt til, og så skal man ta ungene og huset på en gang. Så jeg har brukt noen år på å oppdra han (*ler*). Nå er han godt oppdratt. Så nå deler vi. Men der tror jeg mye av det kulturelle kommer inn da.

På samme måte som Noreen, viser Faria at det er rom for endring av den tradisjonelle arbeidsfordelingen. Faria forteller videre at profeten Muhammed også hjalp konene sine, og at dette står som et eksempel å leve opp til for muslimske ektemenn. Her viser hun altså hvordan svigerforeldrenes fordeling av husarbeid ikke samsvarer med profetens praksis – som kan forstås som et ideal.

### 6.3.3 De andre muslimene

Noen av kvinnene retter ikke bare kritikk mot foreldregenerasjonen, men også mot andre muslimer eller muslimske land, som de mener ikke følger det «egentlige» islam. Erma mener for eksempel at likestilling hører hjemme i islam, men poengterer at flere av landene som kaller seg muslimske ikke følger religionen på dette området:

Erma: (...) i islam så har du likestilling for kvinner og menn. Men hvor er likestillingen? Det er jo ikke noe likestilling i mange av de muslimske landene. Nylig fikk saudiarabiske kvinner lov til å kjøre, og dra og se på fotballkamp på fotballstadion. Hvor er likestillingen som skal være i islam? Det her er bare kultur. Det er ingen regel i islam som sier at kvinnen ikke får lov til å gjøre sånn og sånn. Og det er ukultur. Det er bare blitt sånn en gang. Også er det sånn nå. Selv om de flagrer med de muslimske flaggene, så er det ingen som følger reglene.

Noreen viser til en negativ kulturell praksis som hun sier i svært liten grad eksisterer i Pakistan, men som er et stort problem i noen andre muslimske land - nemlig omskjæring av jentebarn. Omskjæring, eller kjønnslemlestelse av jenter, er ikke nevnt i Koranen, men praksisen er på verdensbasis mer utbredt blant muslimer enn tilhørere av andre religiøse retninger. Noen argumenterer for at praksisen er religiøst forankret, men det benyttes også argumenter om for eksempel demping av kvinners seksuelle drift. Praksisen kan flere steder forstås som en sterk sosial norm, hvor kjønnslemlestelse av jenter fremstår som en forutsetning for at de skal bli anerkjent og inkludert i lokalsamfunnet (Johansen 2016).

Noreen omtaler omskjæring av jenter på denne måten:

Noreen: Kjempestort problem i afrikanske land, finnes nesten ikke i Pakistan. Det bare viser veldig at det ikke er et muslimsk problem, det er bare noe som har blitt vanlig i kulturen der, også gir man det bare et stempel. Man rettfærdiggjør det med å si at «nei det er islam». Men det er egentlig ikke det. For hvis det virkelig hadde vært islam, hvorfor blir ikke pakistanske jenter omskjært? Eller tyrkiske jenter?



I dette sitatet bruker Noreen omskjæring av jenter som et eksempel på hvordan negative kulturelle praksiser forsvares som en del av islam, noe hun selv mener er helt feil.

I representasjonen av «andre» muslimer, oppstår det også et bilde av ahmadiyyaislam som en bedre versjon av islam:

Erma: Altså, selv om man hører til forskjellige retninger i islam, så er jo kulturen fortsatt der. Men jeg skal si en ting; at det er mye mer åpenhet blant ahmadiyyamuslimer. Det er sikkert noen som holder på den litt konservative kulturen, men det er mye mer åpenhet blant ahmadiyyamuslimer hva gjelder utdanning, karriere og hvor viktig det er å finne en partner som støtter deg og har like verdier og ja ... så det er ikke sånn ... jeg ser jo blant andre muslimer at det er veldig viktig for dem at de blir gift tidlig, og utdanning er ikke så viktig ...

På Ahmadiyya Muslim Jama'ats norske nettside presenteres ikke ahmadiyyaislam som en ny religion, men som en reformbevegelse som presenterer islam «(...) i sin opprinnelige og rene form uten de avleiringer som har bygget seg opp gjennom århundrer og som har skjemet og misformet islams lære» (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2018). Noreen forklarer det på en lignende måte: «(Ahmadiyya) er en religion som står veldig nær til det profeten kom med. Droppa alt av sånne negative avleiringer. Droppa alt av sånne unødvendige tradisjoner og ting som ikke har noe med islam å gjøre.»

Et slikt bilde av ahmadiyyaislam som presenteres av enkelte av kvinnene, samt på bevegelsens nettside, kan forstås i sammenheng med ideen om det «ekte» eller «egentlige» islam, hvor man anser alle gode verdier som forankret i religionen (Roald 2010: 69). Ahmadiyyamuslimer forfekter imidlertid ikke bare et skille mellom et «ekte» islam og ukultur, men de skiller seg også bevisst fra «andre» muslimer.

## 6.4 Oppsummerende tanker

I dette kapitlet har jeg vist at kvinnes selvrepresentasjon i samtalen om likestilling og feminisme kan forstås som en del av en identitetskamp. I denne identitetskampen presenteres også et tydelig skille mellom det de anser som religion og det de anser som kultur. Jeg har også vist hvordan kvinnes forståelse av det «egentlige» islam, sett i lys av Roalds teorier om det norske samfunnets påvirkning på islamtolkning (2010: 19), kan være påvirket av deres oppvekst i Norge. Dette kan også ses i sammenheng med mine analysefunn i kapittel fem, hvor jeg argumenterer for hvordan den norske konteksten kan spille en stor rolle for hvordan kvinnene snakker om likestilling. Jeg vil i tillegg argumentere for at kvinnes vektlegging av

den norske tilhørigheten kan forstås som et forsøk på å svekke den symbolske grensen mellom minoritet og majoritet (van Es 2016: 123).

Sett i lys av det van Es og Roald skriver om religion og kultur, vil jeg i tillegg hevde at flere av kvinnenenes tydelige skille mellom disse to fenomenene, bidrar til å konstruere en ny symbolsk grense og en ny type annengjøringsprosess, hvor det er foreldregenerasjonen pakistansk/indisk (u)kultur, samt «andre muslimer» som fremstår som «de andre» i flere av kvinnenenes fortellinger (van Es 2016: 127). Jeg har presentert eksempler på hvordan flere av kvinnene retter kritikk mot foreldregenerasjonen, og i noen grad andre muslimer og muslimske land, for å ha for lite kunnskap om religionen i sin «ekte» form. Kvinnene er opptatt av å fortelle meg at de ikke er undertrykte og at de selv har valgt å dekke seg til. De fokuserer på viktigheten av å tilegne seg korrekt kunnskap om islam for å forstå at religion er noe som styrker kvinnen, heller enn å gjøre henne underlegen, mens den eldre generasjonen blir omtalt som gammeldagse og preget av tradisjonell pakistansk kultur. Det de anser som det rene og ekte islam blir satt opp mot foreldregenerasjonens kulturelle praksiser. I tillegg blir ahmadiyyaislam som et reformert islam i noen grad konstruert som et «oss» opp mot «andre muslimer» og muslimske land som «dem».

## 7. Feminisme, frihet og toleranse

Kvinnene jeg intervjuet hadde ulike forståelser av og holdninger til feminisme. Nyhagen og Halsaa (2016) presenterer tre ulike diskurser om feminisme i sin bok: en pro-feministisk, en anti-feministisk, og en «blandede følelser»-diskurs. Jeg har latt meg inspirere av denne inndelingen i den følgende delen av analysen, da jeg også finner tre ulike posisjoner i mitt materiale. Samtidig ønsker jeg å gjøre noen endringer hva gjelder fremstillingen av de tre posisjonene. Blant annet så synes jeg begrepet «anti-feminisme» er et veldig sterkt begrep å bruke, og jeg har derfor forsøkt å finne en annen formulering som jeg mener er mer passende for å beskrive deler av mitt materiale. Jeg ønsker ikke å definere kvinnene som anti-feminister når de selv ikke anvender dette begrepet. Som jeg vil komme tilbake til, ønsker kvinnene å definere seg selv og sine egne kamper, og derfor vil de ikke nødvendigvis kjenne seg igjen i merkelappen «anti-feminist», selv om de er svært kritiske til feminismen.

Forståelsene og holdningene til feminismebegrepet var av større variasjon enn likestillingsbegrepet – noe som støtter opp under mine argumenter for å inkludere forståelse av *begge* begrepene i denne oppgaven. Selv om man er positivt innstilt til likestilling, trenger man ikke nødvendigvis å være positiv til feminisme – og visa versa. Jeg synes imidlertid det er utfordrende å skulle plassere hver enkelt kvinne innenfor kun *en* posisjon. Flere av kvinnene er nemlig positivt innstilt til feminisme, forutsett at de får lov til å definere denne på sine egne premisser. Samtidig ser jeg at de samme kvinnene anerkjenner, og viser toleranse for, at kvinner kjemper ulike kamper, og de uttrykker tanker om at kvinner må respektere hverandres valg. Også i den andre enden ser jeg et behov for å nyansere. Selv om noen av kvinnene avviser at de er feminister, og de er nokså negativt innstilt til det de anser som «vestlig» feminisme, anerkjenner noen likevel at det historisk sett har vært behov for en slik bevegelse, men de hevder at fenomenet ikke lenger er like relevant (se også Nyhagen og Halsaa 2016: 69). Det er altså glidende overganger mellom posisjonene i mitt materiale.

I det følgende kapittelet vil jeg presentere de ulike holdningene til og forståelsene av feminisme som jeg mener eksisterer i mitt materiale. Først vil jeg vise hvordan samtalen om feminisme og likestilling ble koblet sammen med kvinnenens tanker om hva *frihet* er og bør være. Videre presenteres, inspirert av Nyhagen og Halsaa's tredeling, tre ulike posisjoner som jeg har valgt å kalle «avstand til feminisme», «pro-feminisme», og «feminisme på egne premisser». Jeg vil se på kvinnenens tanker og refleksjoner rundt feminisme og frihet i lys av de følgende teoretikerne: Fatima Seedat (2013a og 2013b), som argumenterer for å

oppretholde en distanse mellom *islam* og *feminisme*, for bedre å kunne anerkjenne og verdsette mangfoldet av kvinners bestrebelser, Huma Ahmed-Ghosh (2008) som hevder at en dekonstruksjon av de etablerte forståelsene av feminisme (som hun omtaler som *hybrid feminisme*) kan bidra til å forhindre stereotypifisering og essensialisering av ulike grupper kvinner, samt Saba Mahmood (2001 og 2012) som argumenterer for at kvinners *agency* må forstås i lys av konteksten de befinner seg i.

Det er viktig å få frem at kvinnene, gjennom samtalene, viser at de forholder seg til ulike arenaer i sine liv. De veksler mellom å være sammen med de andre kvinnene i moskeen, hjemme med familien, på arbeidsplassen med kollegaer eller på universitetet med medstudenter. Man må ta i betraktning at kvinnene hører hjemme i flere kontekster, og at de derfor også er nødt til å «forhandle» mellom ulike normative standarder. Kvinnenes selvforståelse og identitet må forstås som kompleks, og påvirket av alle de ulike arenaene i deres liv. Dette kan ses i sammenheng med det Zimmermann (2015: 149) skriver om at man ikke må generalisere kvinners identitet, men heller anerkjenne muligheten kvinner har til å ha mangfoldige identiteter og til å forhandle mellom disse. Av den grunn anser jeg, som nevnt i teorikapittelet, Seedats skille mellom det «muslimske» og det «vestlige» (Seedat 2013a) som problematisk, til tross for at noen av kvinnene selv konstruerer et slikt skille. Det er vanskelig, om ikke umulig, å definere hva som er «muslimsk» og hva som er «vestlig» i kvinnenes forståelser av og refleksjoner rundt likestilling og feminisme. Likevel velger jeg i dette kapittelet å forholde meg til Seedats tekster, fordi jeg mener hun på en god måte problematiserer definisjonsmakten, og hvordan kategorisering av ulike kvinner kan bidra til en manglende anerkjennelse av deres *agency* og mulighet til selv å definere sin situasjon.

## **7.1 Tanker om frihet**

I våre samtaler om likestilling og feminisme var det noe som gikk igjen hos alle kvinnene, nemlig at de koblet samtalen om disse temaene til sine tanker om hva *frihet* er og bør være. Debatten om «den frie kvinnen» engasjerer tydeligvis mange av de jeg snakket med. Flere gir uttrykk for at frihet ikke kan defineres av majoriteten, men at det er noe som er opp til hvert enkelt menneske å definere. Ei av konvertittene sier blant annet:

Konvertitt: Frihet for meg er å få lov til være den man egentlig er, og det er jo der jeg ikke egentlig føler meg så fri nå da. For jeg føler at jeg iblant må være noen andre enn jeg egentlig er. For at jeg skal tilpasse meg de som er sammen med meg.

Amina nevner begrepet frihet flere ganger i løpet av intervjuet, og jeg velger derfor å spørre om hva frihet er for henne. Hun svarer da først med å forklare hva frihet *ikke* er. Hun begynner å snakke om 70-tallets kultur, og retter kritikk mot denne tidens feminisme og det vi kan forstå, fra Aminas perspektiv, som en misforstått frihet:

Amina: Alle disse frie damene, som da ble identifisert med feminisme og at de brente bh-en sin, ikke sant. Å Gud, det er så dumt. Når man kommer vekk fra det, så er det så dumt (*ler*). Fordi at, seriøst, hvem føler seg mer fri av å gå naken på Kiwi? Skjønner du hva jeg mener? Det er ikke særlig mye følelse av frihet i det.

Flere av kvinnene poengterer at frihet for dem er å kunne være seg selv, og å bli akseptert og tatt seriøst som den de er. For mange av kvinnene jeg snakket med er deres mulighet til å dekke seg til, og å bruke hijab, en viktig del av denne friheten. Flere av kvinnene refererer også til religionsfriheten i Norge som noe utelukkende positivt, og argumenterer for viktigheten av å få utøve sin religion. Samtidig viser flere av kvinnene forståelse for at det finnes kvinner i minoritetsmiljøer som har innskrenket frihet grunnet tvang og sosial kontroll, og anser dette som problematisk – men omtaler ikke slike problemer som noe de selv har opplevd.

Maryam er opptatt av frihetsbegrepet og hun omtaler blant annet den norske likestillingstanken som «frihetens paradoks».

Maryam: (...) det jeg også synes er rart med likestilling er at det blir så snevert. Hvis du bare går *den* veien – da er du likestilt. Men hvis du velger en annen vei, så er du ikke lenger likestilt. Det er det jeg kaller frihetens paradoks – at så lenge du velger det «vi» vil, så er du fri. Men hvis du velger en annen vei, så er du på en måte ikke fri lenger.

«Vi»-et som Maryam omtaler kan forstås å være majoriteten som anser sin egen forståelse av frihet som objektiv og ufeilbarlig. Dette utsagnet kan enten være en referanse til den norske majoriteten eller til den mer generelle «vestlige» majoriteten. Maryam gir i hvert fall uttrykk for at hun misliker det man kan forstå som den skjeve maktrelasjonen mellom minoritet og majoritet, hvor majoriteten sitter med definisjonsmakten og forventer at minoriteten skal tilpasse seg deres definisjoner (Roald 2010: 20-21). Kvinnenes utsagn om frihet kan også forstås i lys av Mahmoods problematisering av forståelsen av frihet som noe medfødt og iboende hos alle individer (2012: 5). Tar man Mahmoods rekonseptualisering av agencybegrepet i betraktning, kan kvinnenes fromhet og ønsker om å leve livene sine i tråd med sin religiøse overbevisning også forstås som aktive valg. Selv om kvinnene ikke gjør opprør mot de sosiale normene, men heller ønsker å oppføre seg på en måte som

opprettholder eller reproduserer normer som av majoritetssamfunnet gjerne oppfattes som konservative, kan kvinnes valg likevel ses i lys av deres *agency*.

## 7.2 Tre posisjoner

### 7.2.1 Avstand til feminisme

Amina, Imaan og Sadia var de kvinnene som var tydeligst skeptiske til feminismebegrepet. Disse tre kvinnene var også de som rettet mest kritikk mot likestillingsbegrepet tidligere i samtalen. Deres utsagn om likestilling fremmer heller positivitet overfor likeverdsbegrepet og en arbeidsfordeling basert på kjønnskomplementaritet.

Hos Amina og Imaan ligger en forståelse av at feminisme i dag er unødvendig, fordi islam allerede har tildelt kvinnen alt hun trenger av rettigheter. De uttrykker også tanker om at feminismen og frihetsbegrepet, som jeg også var inne på i kapittel fem, leder kvinner bort fra det å være kvinner – og at det å være kvinne eller «kvinnelig» dermed blir betraktet som noe negativt. Når jeg spør Imaan hva hun tenker om feminismebegrepet, svarer hun blant annet:

Imaan: Alt det med feminisme fører til at kvinnen glemmer at kvinnen i seg selv er en skatt. At kvinnen .... Den kroppen hun har fått, det fysiske hun har fått, det fysiske og psykiske hun har fått. At den rollen hun har, og det hun har kapasitet og evne til å gjøre ut i fra at hun er en kvinne – at man glemmer det i feminismen. Fordi feminisme for meg fører til at man sier at det kvinner er, er egentlig noe dumt.

Litt senere i samtalen sier hun:

Imaan: (...) Jeg har egentlig ikke noe tilknytning til feminisme fordi jeg føler at jeg har de rettighetene jeg har, og de jeg trenger har jeg fått fra islam. Så jeg trenger ikke å gå ut å kjempe for mine rettigheter.

Imaan mener altså at feminismen fører til at spesifikke kvinnelige kvaliteter blir neglisjert, samt at islam har gitt henne alt det hun trenger, og at hun derfor ikke føler behov for feminisme. Amina deler Imaans oppfatning av at det er viktig å bevare det «kvinnelige», samt tanken om at islam ga kvinner rettigheter for 1400 år siden. Hun anerkjenner imidlertid at feminismen har vært nødvendig både i vesten og andre steder i verden, og understreker at det er fordi det som står i Koranen ikke har blitt fulgt på disse stedene:

Amina: Jeg tenker at hvis man ser historisk sett, så var feminisme for vestlige folk nødvendig. Fordi at kvinner trengte å kjempe og sloss, og kløre og bite omtrent, for å få sine rettigheter på plass.

Når jeg spør Sadia om hva hun tenker om feminisme, og om hun føler noe tilknytning til det, svarer hun at hun føler det er et begrep som nesten har «dødd ut», og at hun føler det ikke er så mye som omhandler det nå lenger. Hun utdyper:

Sadia: Jeg vet ikke. Kanskje fordi at vi jo er oppvokst i det samfunnet her. At vi alltid har hatt betydning, ting og si og meninger og at vi alltid har vært en del av samfunnet. At ikke det begrepet har spilt en så stor rolle egentlig. (...) Jeg vet ikke, kanskje jeg ikke er så stor sånn feminist egentlig (*ler*). (...) Men jeg er for det at man tar vare på kvinnen som en kvinne. Og det med kvinnens verdi og ... at man skal få være kvinne, ikke bare bli oversvømmet i det derre frihetsbegrepet på en måte.

På samme måte som de to andre, snakker også Sadia om viktigheten av å få «være kvinne», og hun kritiserer frihetsbegrepet. Samtidig kan hennes utsagn tolkes slik at hun mener feminisme ikke er så viktig for kvinner som er oppvokst i Norge, siden kvinner her har de samme mulighetene som menn til å ytre seg, og til å delta i samfunnet.

### 7.2.2 Pro-feminisme

Erma skiller seg fra de andre kvinnene ved at hun utelukkende har en positiv innstilling overfor feminismebegrepet. Hun var også den av kvinnene som var mest positiv overfor likestillingsbegrepet.

Erma forteller meg at hun ikke alltid har betraktet seg som feminist. Når jeg spør henne om feminisme er noe hun kan identifisere seg med, svarer hun: «(...) Jeg har trodd at jeg ikke kan det, men med årene så har jeg skjønt at jeg kan gjøre det (*ler*).» Jeg spør videre hva som har forandret seg, siden hun nå tenker at hun kan identifisere seg med feminisme. Svaret jeg da får, inneholder en rekke forhold som Erma sier at hun blir frustrert av:

Erma: ... jeg blir så frustrert av så mange ting som kvinner forskjellsbehandles på. (...) Det er så mange ting som plager meg. Hvorfor blir kvinner oftere utsatt for voldtekt? Fordi de blir sett ned på av menn, og menn tror de bare er et objekt. Og samme med utdanning. Hvorfor kan ikke kvinner ta noe utdanning? De er like smarte. Det er ikke noe forskjell på intelligensen til kvinner og menn. (...) Hvorfor er det slik at en kvinne ... for i blant, i den pakistanske kulturen eller i den sør-asiatiske kulturen, så er det slik at kvinner eller døtre bare er en gjest hjemme hos foreldrene inntil de gifter seg. Så først er de farens ansvar, og så er de ektemannens ansvar (...). Jeg skjønner at dette her per definisjon er feminisme da, hvis man bryr seg om sånne ting (*ler*). Det er sånne problemer som gjør at jeg blir veldig frustrert.

Det er også flere av de andre kvinnene som kunne blitt plassert under denne posisjonen, da de uttrykker flere positive utsagn overfor feminismebegrepet. Da jeg ser en del likheter mellom de neste fire kvinnenes utsagn, har jeg likevel valgt å plassere de innenfor en egen posisjon: «feminisme på egne premisser».

### 7.2.3 Feminisme på egne premisser

På samme måte som Amina, Imaan og Sadia, er Noreen, Faria, Maryam og Malika skeptiske til det de anser som den «vestlige» forståelsen av frihet. Men i motsetning til de andre, avviser de ikke tanken om å kalle seg feminister, forutsett at de får definere feminismen på sine egne premisser. Disse fire kvinnene var også nokså positive overfor likestillingsbegrepet, selv om samtlige var tydelige på at likeverdskonseptet var like viktig, om ikke viktigere. Samtidig viser alle fire at de anerkjenner at kvinner har ulike ønsker, og at man må vise forståelse og respekt overfor hverandres kamper.

Når jeg spør Malika om hva feminisme betyr for henne, forteller hun at det finnes mange ulike typer feminisme, og understreker at feminisme i seg selv ikke er «noe negativt»:

Malika: Jeg tenker at man fint kan være muslimsk feminist. Men det vil nok være innenfor den religiøse rammen. Eller ahmadiyya-rammen da. Så jeg tenker at feminisme nok er en retning som handler om å gi kvinner rettigheter. Forsterke kvinnenens rettigheter. Gi henne posisjon, ikke sant. Men så vil det også være kontekstavhengig. I noen land vil det være at kvinner for eksempel har lov til å gå på skole, å gi de rett til skolegang. Det kan være et kjempestort mål i seg selv. I en norsk kontekst så har jo alle jenter lov til å gå på skole. Så her blir feminisme en annen form. Så det er kontekstavhengig, hvor menneskene er da.

Malika mener at feministiske kamper må forstås i sammenheng med kvinners ulike premisser og erfaringer. Hun sier det er mulig å være muslimsk feminist, tatt i betraktning at ahmadiyyamuslimske kvinner selv får mulighet til å definere sin feminisme. Ifølge Malika må likestilling og feminisme i denne konteksten forstås i lys av de religiøse rammene. I samsvar med det Fatima Seedat (2013a: 34) skriver om problemet med å «overføre» vestlig feminisme til andre kvinner, sier Malika: «Så du kan heller ikke overføre hvit, vestlig feminisme overfor andre kontekster som er veldig annerledes. For det synes jeg blir uetisk, for meg». Malika retter kritikk mot majoritetssamfunnets definisjonsmakt over ulike begreper. Hun stiller spørsmålet «På hvilke premisser blir feminismen definert?», og argumenterer for at feminismen må «romme flere kvinner». Hun sier også: «(...) kvinner vil jo uavhengig av religion, etnisitet og seksuell legning alltid ha noen fellessaker som vi kan forenes om.»

Maryam reflekterer over likhetene og forskjellene mellom frihetskampen de sekulære, «vestlige» kvinnebevegelsene og den nye generasjonen av muslimske kvinner kjemper. Hun forteller at kvinner i vesten lenge har jobbet for at kvinner skal få lov til å bestemme over egen kropp, blant annet ved å tillate abort og ved å kunne gå kledd som de vil. Maryam



påpeker imidlertid at de muslimske kvinnenenes frihetstanke ikke nødvendigvis er en motpol til majoritetens feministiske kamp:

Maryam: Også kommer vi muslimske kvinner og sier at «ja, vi vil også ha frihet». Men vi vil ha muligheten til å være hjemme. Vi vil ha muligheten til å dekke oss til. Så det er liksom ... Det er samme kampen, men bare på ulike premisser, ikke sant? (...) Og det føler jeg at begge parter burde forstå hverandre på. At vi ikke står mot hverandre. Vi står samme sted, bare med ulike ideer om frihet.

Maryam oppfordrer altså ulike typer feminister til å prøve å forstå hverandre. Hun mener at ønsket om frihet kan betraktes som et felles grunnlag for de ulike kvinnene, men at man har forskjellige forestillinger om hva denne friheten innebærer. Dette kan ses i sammenheng med Nyhagen og Halsaa (2016: 34) refleksjoner rundt et felles ståsted og møteplasser for religiøse og sekulære feminister.

Maryam beskriver også frihet som muligheten til å velge det man selv ønsker, om det så er å gå naken eller fullt tildekket. Hun mener også det er viktig å kunne kjempe for andre kvinners frihet, selv om hun ikke ønsker den samme type frihet selv.

Maryam: Jeg skal stå opp for kvinner som ikke vil bruke det, og jeg vil stå opp for kvinner som vil kle seg nakne, og jeg vil stå opp for kvinner som vil dekke seg fra topp til tå. (...) det er frihet for meg. Å kunne velge hva som helst. Og frihet for meg er å kunne kjempe for alle de ulike meningene, selv om jeg ikke er enig med dem.

Når jeg spør Noreen om hva feminisme betyr for henne, forklarer hun meg at det finnes mange ulike feministiske kamper:

Noreen: Jeg føler at feminisme, det er en personlig kamp som alle ... Alle er feminist på hver sin måte. Og alle føler at de kjemper den kampen på hver sin måte. For noen kan feminisme være at de for eksempel kommer fra et land hvor de er totalt undertrykt, og for dem så går kampen om feminisme ut på at man skal få lov til å frigjøre seg, både fra plagg, men også fra alle andre regler og regelverk som finnes i de landene. Men for meg så handler feminisme mer om at jeg føler meg fri ved å kle på meg et ekstra tøyestykke. Så for meg er det den feministkampen jeg fører da. Å få mulighet til å bli tatt seriøst selv om jeg har det på hodet.

Videre forteller hun at mens noen kvinner kjemper mot total undertrykkelse, kjemper andre for at det skal være flere kvinnelige skikkelser i bøker. Hun mener at alle kampene er viktige, selv om hun gir uttrykk for at hun ikke er like engasjert i alle. Hun utdyper at feminisme for henne handler om å gjøre kvinnen til en sterk skikkelse i samfunnet, om å bli tatt seriøst, og om å gi kvinner like stor autoritet som menn. Noreen viser, i likhet med Maryam, til viktigheten av å anerkjenne at kvinner kjemper ulike kamper. Mot slutten av samtalen konkluderer Noreen med å si at «alle må være litt feminister».

Faria uttrykker også en åpenhet for kvinners ulike ønsker og feministiske ståsteder. Hun påpeker at noen kvinner kan omtale seg som «superfeminister», men at de likevel ikke er ute og «skrur bil» eller gjør andre «manneoppgaver». Faria forklarer videre:

Faria: Men jeg tenker at *det* faktisk er feminisme da. At man får velge det selv. At det ikke er noen som sier at du må ut å skru bil, ikke sant, for at du er feminist. Så jeg tenker at en feminist er ei sterk dame som står på sitt, og står på sine valg – om det er å lage middag eller skifte dekk på bilen.

Et par av kvinnene forteller meg også om opplevelser på arbeidsplassen hvor de føler at de ikke blir fullt ut respektert for å bruke hijab. Malika mener det handler om at man blir «forenklet» som person. Hun forteller at en kollega av henne sa at «hvis du bare ikke hadde gått med hijab, så hadde det vært fint (...) da kunne guttene sett på deg». At Malika uttrykker at hun blir «forenklet» av sin kollega, kan ses i sammenheng med redusering av identitet som jeg skrev om i forrige kapittel. Her er det imidlertid ikke *selv*essensialisering det er snakk om, men Malikas kollega som reduserer hennes identitet til å være en muslimsk kvinne med hijab. Malika uttrykker misnøye med å bli definert på denne måten, og påpeker at hun selv respekterer at norske jenter går mindre anstendig kledd:

Malika: Jeg tenker at det er deres kropp, og deres valg. Og hvis de vil gå med moderne klær, eller tettsittende klær, så er det lov i Norge. Og det må vi respektere. Men du forventer nok den gjensidigheten tilbake, men det er ikke en selvfølge, i og med at ikke det er det normale. Å dekke seg til. Å ha på sjal.

Malika viser at hun respekterer at andre kvinner velger annerledes, men at hun ønsker å få den samme respekten tilbake - noe hun ikke fikk i møte med kollegaen. Malika henviser også til det «selvfølgelige» eller det «normale», som kan forstås som majoritetens standard. Å anse tildekkelse som det unormale bidrar til å fremmedgjøre muslimske kvinner. Malikas utsagn kan derfor tolkes som en kritikk av oppfatningen av minoriteters praksis som «det sære unntaket» (Roald 2010: 20).

## 7.4 Oppsummerende tanker

Den stereotypiske fremstillingen av «vestlig» eller liberal feminisme som kommer frem i flere av intervjuene, og som jeg viste eksempler på i forrige kapittel, kan ses i sammenheng med hvordan feminismebegrepet i stor grad assosieres med «vesten» (Seedat 2013b: 410). Mange av kvinnene i mitt prosjekt ønsker å distansere seg fra det de forstår som «den vestlige frigjorte kvinnen». Dette gjelder flere av kvinnene - på tvers av de ulike posisjonene. Det betyr imidlertid ikke at alle kvinnene jeg snakket med er negative til å kalle seg feminister,

men at de heller ønsker å definere feminismen på sine egne premisser. Flere av kvinnene argumenterer også for en anerkjennelse av kvinners mangfoldige opplevelser av det å være kvinne. Jeg mener at deres avstandstagen fra det som anses som «vestlig» feminisme, på tvers av posisjonene, kan være et uttrykk for at de ønsker anerkjennelse for sine egne kamper, og at de mener de ikke har behov for den samme frigjøringen som de mener «vestlige» feminister kjemper for (Seedat 2013a: 34).

Både Maryam, Noreen, Faria og Malika, som jeg har valgt å plassere under posisjonen «feminisme på egne premisser», snakker alle fire nokså individualistisk om frihet og feminisme. De er opptatt av at hver enkelt kvinne må få mulighet til selv å velge hvordan hun vil leve livet sitt. Individualisering kan dermed forstås som en viktig faktor i deres identitetskamp og «frihetsprosjekt». Dette kan ses i lys av Jakobsens prosjekt blant unge muslimer i Norge (2011: 76-77), hvor individuell frihet ble betraktet som moderne og i tråd med det autentiske islam, mens tvang ble sett på som noe kulturelt og gammeldags. Tolker man kvinnenens utsagn i lys av Ahmed-Ghoshs teorier, kan dette også omtales som en slags oppfordring til det Ahmed-Ghosh omtaler som *hybrid feminisme*<sup>12</sup>, hvor man ved å anerkjenne mangfoldet av kvinners kamper kan forhindre annengjøringsprosesser og stereotypifiseringer av både sekulære og religiøse kvinner (Ahmed-Ghosh 2008: 113).

I forrige kapittel ble det vist hvordan kvinnene er meget klar over den stereotypiske fremstillingen av muslimske kvinner som eksisterer i samfunnet og i mediebildet, samt at de selv også har et nokså stereotypisk bilde av andre kvinner og feminister. Jeg vil likevel hevde at eksemplene jeg har vist i dette kapittelet, viser at flere av kvinnene har en måte å tenke på som også kan bidra til å dekonstruere dikotomien mellom sekulære, «frigjorte» kvinner og religiøse, «undertrykte» kvinner (se Nyhagen og Halsaa 2016: 47). Jeg mener, til tross for at det også eksisterer stereotyper i kvinnenens utsagn, at flere av deres refleksjoner rundt frihet, feminisme og toleranse utfordrer den symbolske grensen mellom «oss» og «dem». Ved å reflektere rundt felles ståsteder, og viktigheten av å anerkjenne hverandres ulike kamper, bidrar kvinnene til å svekke det essensialiserte og avvikende bildet av «de andre kvinnene» som kommer frem andre steder i samtalen (van Es 2017a: 11). I samsvar med en interseksjonell tilnærming til «agency»-begrepet, hvor man tar i betraktning kvinners religiøse forståelse og overbevisning (Zimmermann 2015, Mahmood 2012), vil jeg også, som tidligere nevnt, hevde at samtlige av kvinnenens måte å reflektere og argumentere på er sentrert rundt

---

<sup>12</sup> Se kapittel 4.2.3

autonomi. De er aktive subjekter som tar selvstendige valg i sine religiøse liv (Jakobsen 2011: 66-67). Dette til tross for at flertallet ikke ønsker å være «frigjorte» kvinner, slik de anser majoritetens definisjon av frihet. Å la kvinnene få definere seg selv, sine liv og sine kamper, bidrar også til å forhindre den kategoriseringen som Seedat kritiserer (Seedat 2013a og 2013b), samt fratakelse av deres *agency*.

Nyhagen og Halsaa skriver at det sekulære og det religiøse i dagens samfunn befinner seg i en dynamisk relasjon (2016: 223). Sett i lys av dette mener jeg at flere av kvinnenes utsagn om frihet og toleranse i stor grad kan være påvirket av deres oppvekst i det norske samfunnet, på samme måte som deres forståelse av likestilling. Samtidig kan kvinnenes åpenhet og toleranse i noen grad ses i sammenheng med hvordan Ahmadiyya Muslim Jama'at presenterer seg selv. På den norske nettsiden beskriver de seg blant annet som «(...) forfekter fred, toleranse, kjærlighet og forståelse mellom troende av forskjellige religioner». (Ahmadiyya Muslim Jama'at 2018d).

## 8. Konklusjon

I denne masteroppgaven har jeg gjennom kvalitative intervjuer og deltagende observasjon forsøkt å oppnå innsikt i hvordan kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at forstår likestilling og feminisme. Dette konklusjonskapittelet oppsummerer de viktigste funnene i oppgaven. Den overordnede problemstillingen og de underordnede forskningsspørsmålene vil bli gjentatt, og de tre analysekapitlenes sentrale poenger vil bli presentert under hvert spørsmål.

Flere ganger i løpet av oppgaven har jeg påpekt at kvinnene forholder seg til ulike arenaer i sine liv. Mange føler en sterk tilhørighet til kvinneorganisasjonen Lajna Ima'illah og tilbringer mye tid sammen med de andre kvinnene i moskeen. Samtidig er de fleste i jobb eller studerer ved universitetet, og de tilbringer tid sammen med familien. På den måten hører ikke kvinnene hjemme i kun én kontekst, men de forhandler på daglig basis mellom ulike normative standarder. De er oppvokst i Norge, og påvirket av verdier og holdninger som står sterkt i det norske samfunnet. Dette kan ha ført til at det «norske» i noen grad har blitt innlemmet i deres religiøse tolkningsmønster (Roald 2010: 77). Hadde jeg intervjuet ahmadiyyamusliske kvinner i for eksempel Pakistan, England eller Canada, ville jeg sannsynligvis fått andre svar hva gjelder deres forståelse av feminisme og likestilling.

*Hvordan representerer kvinnene seg selv i samtalen om likestilling og feminisme, og i hvilken grad er denne representasjonen påvirket av deres relasjoner til andre?*

I kvinnenens beskrivelser av seg selv og andre oppstår det en symbolsk interaksjon (van Es 2017a: 10-11). Kvinnenens selvrepresentasjon kan på denne måten forstås som et resultat av hvordan de ser seg selv, samt hvordan de tror at andre ser dem. Det oppstår ulike former for annengjøringsprosesser, hvor symbolske grenser mellom «oss» og «dem» kontinuerlig blir konstruert (van Es 2017b: 3). Kvinnene ønsker å motbevise den eksisterende stereotypien av muslimske kvinner som undertrykte. I denne prosessen mener jeg at noen av kvinnene gjør seg selv til «ambassadører» for religionen (van Es 2017a: 11), samt at det skapes *motstereotyper* av majoritetskvinner. Som jeg vil komme tilbake til i slutten av konklusjonen, blir den symbolske grensen mellom minoritet- og majoritetskvinner også utfordret i flere av kvinnenens utsagn.

Kvinnene i mitt prosjekt fremstiller seg ikke som *enten* muslimske *eller* norske. Flere omtaler seg selv som *norske muslimer*, og svekker med dette den symbolske grensen mellom minoritet og majoritet (van Es 2017b: 3). Kvinnenens selvrepresentasjon i vår samtale om

likestilling og feminisme kan forstås som en del av en identitetskamp. Kvinnene ønsker å bli oppfattet som norske, samtidig som de ønsker anerkjennelse og respekt fra majoritetssamfunnet for sine religiøse valg. Sett i lys av ahmadiyyamuslimenes spesielle kontekst, kan også en del av denne identitetskampen forstås å være et ønske om å bli akseptert som «ekte» muslimer av den øvrige muslimske befolkningen.

I lys av van Es' teorier om skillet mellom religion og kultur (2016), mener jeg det oppstår en ny annengjøringsprosess i kvinnenens utsagn, hvor det er foreldregenerasjonen, pakistansk og indisk *ukultur* samt «andre muslimer» som fremstår som «de andre». Det som forstås som et «rent», «ekte» eller «reformert» islam, som igjen kan være påvirket av verdier som står sterkt i det norske samfunnet, settes opp mot negative kulturelle praksiser. Dette kan forstås som et ønske, fra kvinnenens side, om å *selv* unnsnippe den stereotypiske fremstillingen av muslimske kvinner som de undertrykte «andre» kvinnene.

### ***Hvordan forstår kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at likestilling?***

I kapittel fem viste jeg hvordan det oppstår et skille mellom menigheten og det norske samfunnet i kvinnenens utsagn om likestilling. Selv om flere av kvinnene mener at likestilling er forankret i religionen, kommer det tydelig frem at det er et kjønnet skille i menigheten. Dette tydeliggjøres i kvinnenens utsagn om blant annet imamosisjonen og kjønnssegresjonen i moskeen. Når det gjelder menigheten, argumenterer altså samtlige av kvinnene for et kjønnshierarki som av majoritetssamfunnet gjerne vil bli oppfattet som utdatert og patriarkalsk. Samtidig viser flere av kvinnene en positiv holdning overfor likestillingsidealet i det norske samfunnet, som gir menn og kvinner like muligheter til å ytre seg, ta utdanning og ha en karriere. Kvinnenens tilnærming til likestillingsbegrepet må derfor forstås som svært kontekstavhengig. Den norske konteksten, med likestilling som ideal, kan forstås å gi kvinnene mulighet til å «forlate» full likestilling som kampsak i menigheten. Når det gjelder innad i familien, er kvinnene mer delt i sine tanker om likestilling. Samtlige mener imidlertid at barneoppdragelse er morens hovedansvar, og jeg mener derfor at kvinnenens utsagn om arbeidsfordelingen i familien gjenspeiler likeverd- eller equitybegrepet.

*På hvilken måte bidrar menighetens struktur og organisering til å skape muligheter og/eller begrensninger for kvinnene?*

Menighetens struktur og organisering begrenser kvinnenes *agency* på flere måter, ved at det opprettholdes en streng kjønnssegresjon i moskeen, og ved at de øverste posisjonene i menigheten (kalifen og imamene) er forbeholdt menn. Samtidig kan opprettelsen av den selvstendige kvinneorganisasjonen Lajna Ima'illah sies å utvide kvinnenes muligheter og styrke deres *agency* innenfor den religiøse konteksten. Sett i lys av Mahmoods rekonseptualisering av *agency*begrepet (2012), kan det argumenteres for at Lajna Ima'illah fungerer som et rom hvor kvinnene kan skape sine egne agendaer og hvor de får representere seg selv – blant annet i møte med kritikk av islam.

### ***Hvordan forstår kvinner i Ahmadiyya Muslim Jama'at feminisme?***

Når det gjelder kvinnenes forståelse av feminismebegrepet, kan dette i noen grad ses i sammenheng med deres tilnærming til likestilling. I kapittel sju presenterte jeg tre ulike posisjoner eller tilnærminger til feminisme, men jeg understreket at overgangene mellom disse er glidende. Likevel ser jeg at de kvinnene som er mest skeptiske til likestillingsbegrepet, også er kritiske overfor feminisme. I den andre enden av skalaen er kvinnen som er plassert under «pro-feminisme» også den kvinnen som er mest positiv overfor likestillingsbegrepet. Kvinnene som er plassert under «feminisme på egne premisser» har litt ulike tilnærminger til likestilling, men deres utsagn kjennetegnes av en åpen og anerkjennende holdning overfor kvinners mangfoldige opplevelser av det å være kvinne.

Noen ting er imidlertid felles for mange av kvinnene – på tvers av de ulike posisjonene. I samtalen om feminisme har flere av kvinnene et stort fokus på frihetsbegrepet. Flere av kvinnene har også nokså stereotypiske fremstillinger av det de anser som «vestlig» eller liberal feminisme, og tar avstand fra det de anser som majoritetens definisjon av kvinnefrigjøring. Dette betyr imidlertid ikke at de alle distanserer seg fra feminismebegrepet. Flere av kvinnene er positive til å kalle seg selv feminister, så sant de får definere feminismen på sine egne premisser. Kvinnenes distansering fra det de anser som majoritetens definisjon av frihet og feminisme, på tvers av tre posisjonene, kan være et uttrykk for at de ønsker anerkjennelse og respekt for sine egne valg, og at de mener de ikke trenger den frigjøringen de mener majoritetskvinner eller «vestlige» feminister kjemper for. Jeg mener at kvinnenes

fokus på frihetsbegrepet kan ses i sammenheng med deres ønske om å selv få definere sine liv, sine kamper og hva de anser som frihet for seg selv.

Flere av kvinnene viser også en måte å reflektere over frihet, feminisme og toleranse på, som jeg mener kan utfordre den symbolske grensen mellom minoritet- og majoritetskvinner. Jeg mener at dette kan ses i lys av det Ahmed-Ghosh (2008: 113) omtaler som *hybrid feminisme*, hvor man ved å dekonstruere de etablerte forståelsene av feminisme, tilnærmer seg mangfoldet av problemer som kvinner møter i ulike land og kulturer.

I den offentlige debatten om islam og integrering kontrasteres ofte den muslimske, «undertrykte» kvinnen opp mot den sekulære, «frigjorte» kvinnen. Når flere av kvinnene i mitt prosjekt, med sine utsagn om toleranse og gjensidig respekt, utfordrer den symbolske grensen mellom minoritet- og majoritetskvinner, dekonstrueres samtidig denne dikotomien. Det essensialiserte bildet av «de andre» kvinnene svekkes, og på denne måten øker respekten for hver enkelt kvinnes individualitet og rett til å representere seg selv og sitt liv.



# Litteraturliste

## Bøker og artikler

Ahmad, M. T. (1993) *Islams svar på vår tids spørsmål*. Oslo: Islams Ahmadiyya-menighet

Ahmed-Ghosh, H. (2008) Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminisms.  
*Journal of International Women's Studies*, 9 (3), s. 99-116

Ahmed-Ghosh, H. (2006) Ahmadi Women Reconciling Faith with Vulnerable Reality through Education. *Journal of International Women's Studies*, 8 (1), s. 6-51

Ahmed-Ghosh, H. (2004) Portraits of Believers: Ahmadi Performing Faith in the Diaspora.  
*Journal of International Women's Studies*. 6 (1), s. 73-92

Anderson, M. (2000) *All Five Fingers Are Not the Same. Identity Work among Ethnic Minority Youth in an Urban Norwegian Context*. [Doktoravhandling]. Universitetet i Bergen

Beyeler, S. (2015) *Inkorporationswege der Ahmadiyya Muslim Jama'at in der Schweiz*.  
Sudwestdeutscher Verlag Fur Hochschulschriften AG

Beyeler, S. (2012) "Islam Provides for Women a Dignified and Honorable Position": Strategies of Ahmadi Muslims in Differentiating Processes in Switzerland. *Women's Studies*, 41 (6), s. 660-681

Borchorst, A. og Siim, B. (2002) The women-friendly welfare states revisited. *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 10 (2), s. 90-98

Bredal, A. (2013) Vold I nære relasjoner. Minoritetskvinner mellom hypersynlighet og usynlighet. I: Bråten, B. og Thun, C. red. *Krysningspunkter. Likestilling i et flerkulturelt Norge*. Oslo: Akademika forlag, s. 117-145

Bremborg, A., D. (2011) Interviewing. I Stausberg, M. og Engler, S. red. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London og New York: Routledge

Brinkmann, S. og Kvale, S. (2015) *InterViews. Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing. Third Edition*. Thousand Oaks, California: Sage

Butler, J. (1988) Performative Acts and Gender Constitutions: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory. *Theatre Journal* 40 (4), s. 519-531

- Crenshaw, K. (1989) Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.
- van Es, M. (2017a) *Stereotypes and Self-Representations of Women with a Muslim Background. The Stigma of Being Oppressed*. Utrecht: Palgrave Macmillian
- van Es, M., A. (2017b) Muslim women as “ambassadors” of Islam: breaking stereotypes in everyday life. *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 6. juli 2017, s. 1-18. Routledge. DOI: 10.1080/1070289X.2017.1346985
- van Es, M. (2016) Norwegian Muslim Woman, Diffused Islamic Feminism and the Politics of Belonging. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29 (2), s. 117-133. Oslo: Universitetsforlaget. DOI: 10.18261/issn.1890-7008-2016-02-03
- Fonneland, T., A. (2006) Kvalitative metoder: Intervju og observasjon. I: Kraft, S., E. og Natvig, R., J. red. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag A/S. s. 222-242
- Gross, R. (1996) *Feminism and Religion. An Introduction*. Boston: Beacon Press
- Grung, A.H. (2016) Dialog og feminisme. Grung, A. H. I: Fagerli, B., Kloster, S. T. og Onsrud, L. M. red. *Dialogteologi på norsk*. Verbum Akademisk, s. 196-210
- Grung, A.H. (2006) “Religionsdialog og kjønn: Kan interreligiøse dialoger føre til større kjønnsrettferdighet. *Norsk Tidsskrift for Misjon*. 60 (3-4), s. 269-282.
- Gullikstad, B. (2013) Interseksjonalitet – et fruktbart begrep. *Tidsskrift for kjønnsforskning* 37 (1), s. 68-75. Universitetsforlaget
- Hoel, N. (2013) Embodying the Field: A Researcher’s Reflections on Power Dynamics, Positionality and the Nature and Research Relationships. *Fieldwork in Religion*, 8 (1), s. 27-49
- Holst, C. (2017) *Hva er feminisme?* Oslo: Universitetsforlaget
- Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (2010) *Innvandrere i norske medier: Medieskapt islamfrykt og usynlig hverdagsliv*. Årsrapport 2009, s. 7-8. Oslo: IMDi
- Isaacs, T. (2002) Feminism and Agency. *Canadian Journal of Philosophy*. 32 (1), s. 129-154

- Ishaq, B. (2017) *Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* Oslo: Cappelen Damm
- Jacobsen, C. (2011) Troublesome threesome: feminism, anthropology and Muslim women's piety. *Feminist Review*, nr. 98, s. 65-82
- Jakobsen, C. og Gressgård, R. (2002) En kvinne er ikke bare en kvinne. Kjønnspromblematikk i et flerkulturelt samfunn. I: Holst, C. red. *Kjønnserettferdighet. Utfordringer for feministisk politikk*. Oslo: Gyldendal, s. 189-230
- Khan, H. R. (2014) *Skilsmisserett for kvinner i islam. En analyse av Ahmadiyya Muslim Jamaats rettssystem og rettslære* [Masteroppgave]. Universitetet i Oslo
- Lombardo, E., P. Meier og M. Verloo (2009) *The discursive politics of gender equality. Stretching, Bending and Policy-making*. London: Routledge
- Madden, R. (2010) *Being Ethnographic*. London: Sage
- Mahmood, S. (2012) *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press
- Mahmood, S. (2001) Feminist Theory, Embodiement, and the Docile Agent: Some reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*. 16 (2), s. 202-236
- Moe, L. (2006) *Unge muslimske kvinner om likestilling*. [Masteroppgave]. Universitetet i Oslo
- Mulinari, D. (2009) Women friendly? Understanding gendered racism in Sweden. I: Melby, K., A. Ravn og C. C. Wetterberg (red.) *Gender equality and welfare politics in Scandinavia. The limits of political ambition*. Bristol: The Policy Press.  
DOI:10.1332/policypress/9781847424655.003.0010
- Neitz, M., J. (2011) Feminist Methodologies. I: Stausberg, M. og Engler, S. red. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London og New York: Routledge
- Nyhagen, L. and Halsaa, B. (2016) *Religion, Gender and Citizenship*. Basingstoke: Palgrave Macmillian

- Reisel, L. (2013) Mot et flerdimensjonalt likestillingsapparat. I: Bråten, B. og Thun, C. red. *Krysningspunkter. Likestilling i et flerkulturelt Norge*. Oslo: Akademika forlag, s. 89-111
- Roald, A., S. (2010) *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax forlag A/S
- Rogstad, J. og Midtbøen, A. (2009) *Rasisme og diskriminering – begreper, kontroverser og nye perspektiver*. Oslo: Norges forskningsråd
- Seedat, F. (2013a) Islam, Feminism, and Islamic Feminism: Between Inadequacy and Inevitability. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29 (2), s. 25-45
- Seedat, F. (2013b) When Islam and Feminism Converge. *The Muslim World*. 103 (3), s. 404-421. DOI: 10.1111/muwo.12022
- Siim, B og Skjeie, H. (2008) Tracks, intersections and dead ends. Multicultural challenges to state feminism in Denmark and Norway. *Ethnicities*, 2008, 8 (3), s. 322-344
- Singh, S. (2007) Deconstructing «gender development» for «identities of women». *International Journal of Social Welfare*, 16 (2), s. 100-109. DOI: 10.1111/j.1468-2397.2006.00454.x
- Solli, B. (2011) *Bait-un-Nasr: en kvalitativ studie av Ahmadiyya Muslim Jama'ats gudshus' påvirkning på lokal identitet på Furuset*. [Masteroppgave]. Universitetet i Oslo
- Strand, E., M. (2016) *En pioner i Ahmadiyya Muslim Jamaat i Norge*. [Masteroppgave]. Universitetet i Oslo
- Thagaard, T. (2013) *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget
- Talbot, I. (1998) *Pakistan: A Modern History*. New Dehli: Oxford University Press
- Teigen, M. (2013) Hvorfor likestilling – hvordan likestilling. Offentlig debatt om kvinnelig kjønnslemlestelse. I: Bråten, B. og Thun, C. red. *Krysningspunkter. Likestilling i et flerkulturelt Norge*. Oslo: Akademika forlag, s. 181-204
- Valentine, S. R. (2008) *Islam and the Ahmadiyya Jama'at. History, belief, Practice*. New York: Colombia University Press
- Vogt, K. (2008) *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm
- Wadud, A., (2006) *Inside the Gender Jihad*. Oxford: Oneworld
- Yuval-Davis, N. (2011) *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*. Los Angeles: Sage

Zimmerman, D., (2015) Young Arab Muslim Women's Agency Challenging Western Feminism. *Journal of Women and Social Work*. 30 (2), s. 145-157.

Zorgati, R., J. (2016) Line Nyhagen og Beatrice Halsaa: Religion, Gender and Citizenship, Women of Faith, Gender Equality and Feminism. *Tidsskrift for kjønnsforskning*. 40 (3-4), s. 245-248.

Zirvi, Dr. K. (2010) *Welcome to Ahmadiyyat, the True Islam*. UK: Islam International Publications Limited

## Elektronisk materiale

Ahmadiyya Muslim Jama'at (2018a) *Den Utlovende Messias* [Internett]. Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge. Tilgjengelig fra: <http://ahmadiyya.no/omahmadiyya/introduksjon/630-den-utlovende-messias225> [Lest 27.03.18]

Ahmadiyya Muslim Jama'at (2018b) *Islams Ahmadiyya Bevegelse* [Internett]. Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge. Tilgjengelig fra: <http://ahmadiyya.no/omahmadiyya/introduksjon/632-islams-ahmadiyya-bevegelse> [Lest 27.03.18]

Ahmadiyya Muslim Jama'at (2018c) *Islams reformasjon* [Internett]. Tilgjengelig fra: <https://ahmadiyya.no/> [Lest 27.03.18]

Ahmadiyya Muslim Jama'at (2018d) *Om oss* [Internett]. Ahmadiyya Muslim Jama'at Norge. Tilgjengelig fra: <http://ahmadiyya.no/omamjnorge/om-oss> [Lest 27.03.18]

Bisgaard, B. A. (2010) Moskedrøm og mareritt. *Morgenbladet* [Internett], 1.januar. Tilgjengelig fra: [https://morgenbladet.no/kultur/2010/moskedrom\\_og\\_mareritt](https://morgenbladet.no/kultur/2010/moskedrom_og_mareritt) [Lest 03.12.16]

Gran, E. (2018) Ahmadiyya- og sunni-muslimere inn i samme dialogorganisasjon. *Fritanke* [Internett], 2.februar. Tilgjengelig fra: <http://fritanke.no/nyheter/ahmadiyya-og-sunni-muslimere-inn-i-samme-dialogorganisasjon/19.10747> [Lest 10.03.18]

Ikdahl, I. (2015) Likestilling. *Store norske leksikon* [Internett]. Tilgjengelig fra: <https://snl.no/likestilling> [Lest 11.10.17]

- Johansen, R., E. (2016) Kjønnsmestelse. *Store norske leksikon* [Internett]. Tilgjengelig fra: <https://sml.snl.no/kj%C3%B8nnslemlestelse> [Lest 24.03.18]
- LDO (2013) *Likestilling er mer enn likeverd*. Likestillings- og diskrimineringsombudet [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.ldo.no/nyheter-og-fag/om-ombudet/SignertSunniva/Likestilling-er-mer-enn-likeverd/> [Lest 11.10.17]
- Likestillings- og diskrimineringsloven. *Lov om likestilling og forbud mot diskriminering*. 01.01.2018. Tilgjengelig fra: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2017-06-16-51> [Lest 21.02.18]
- Lindstad, S. (2005) *Hvem definerer feminisme?* [Internett]. Kilden Kjønnforskning. Tilgjengelig fra: <http://kjonnsforskning.no/nb/2005/04/hvem-definerer-feminisme> [Lest 07.12.17]
- Madsen, A. S. (1979) *Kvinnens stilling i islam* [Internett]. Ahmadiyya Muslim Jama'at. Tilgjengelig fra: <http://ahmadiyya.no/56-islam/feature-house8/609-kvinnens-stilling-i-islam> [Lest 03.01.18]
- Midbøe, O. M. (2017) Konvertitten Truls forstår nordmenns muslimfrykt: - Det er muslimers egen feil. *VG nyheter* [Internett]. 27.mars. Tilgjengelig fra: <https://www.vg.no/nyheter/innenriks/islam/konvertitten-truls-75-forstaar-nordmenns-muslimfrykt-det-er-muslimers-egen-feil/a/23933005/> [Lest 03.04.18]
- Morgenbladet (2017) Den fjerde bølgen. *Morgenbladet* [Internett]. 3.mars. Tilgjengelig fra: <https://morgenbladet.no/aktuelt/2017/03/den-fjerde-bolgen> [Lest 24.03.18]
- Orupabo, J. og Aarseth, M. F. (2010) Ta av muslimbrillene. *Aftenposten* [Internett]. 10.mars. Tilgjengelig fra: <https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/kRzXa/Ta-av-muslimbrillene> [Lest 21.04.18]
- Pileberg, S. (2018) Dette er den nye feminismen. *Forskning.no* [Internett], 8.mars. Tilgjengelig fra: <https://forskning.no/2018/03/den-nye-feminismen/produisert-og-finansiert-av/universitetet-i-oslo> [Lest 24.03.18]
- Språkrådet (2017a) Likestilling. *Språkrådets termwiki* [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.termwiki.sprakradet.no/wiki/Likestilling> [Lest 13.11.17]

Språkrådet (2017b) Likeverd. *Språkrådets termwiki* [Internett]. Tilgjengelig fra:

<http://www.termwiki.sprakradet.no/wiki/Likeverd> [Lest: 06.12.17]

Språkrådet (2017c) Komplementaritet. *Språkrådets termwiki* [Internett]. Tilgjengelig fra:

<http://www.termwiki.sprakradet.no/wiki/Komplementaritet> [Lest 06.12.17]

Språkrådet (2017d) Feminisme. *Språkrådets termwiki* [Internett]. Tilgjengelig fra:

<http://www.termwiki.sprakradet.no/wiki/Feminisme> [Lest 07.12.17]

Språkrådet (2017e) Sexisme. *Språkrådets termwiki* [Internett]. Tilgjengelig fra:

<http://www.termwiki.sprakradet.no/wiki/Sexisme> [Lest 22.02.18]

Språkrådet (2017f) Patriarkat. *Språkrådets termwiki* [Internett]. Tilgjengelig fra:

<http://termwiki.sprakradet.no/wiki/Patriarkat> [Lest 06.03.18]

Tønnesen, M. (2018) Innvandrere. *Store norske leksikon* [Internett]. Tilgjengelig fra:

<https://snl.no/innvandrere> [Lest 01.03.18]

## Vedlegg 1: Temaliste<sup>13</sup>

Gjennom intervjuene ønsker jeg å dekke følgende områder:

- **Forståelse av likestilling og feminisme:** Informantenes tanker om og forståelse av begrepene likestilling og feminisme. Eventuelt hvilke andre begreper de foretrekker å bruke.
- **Likestilling og feminisme i islam:** I hvilken grad de mener at likestilling og feminisme er forenelig med islam, og om de selv identifiserer seg som feminister eller ikke. I hvilken grad religionen ligger til grunn for feministisk engasjement.
- **Feministisk engasjement:** Hvilke former for feministisk engasjement som finnes blant informantene. Om noen av aktivitetene som informantene deltar på i menigheten kan knyttes til et engasjement for likestilling/kjønnsrettferdighet og/eller feminisme. Om likestilling og feminisme er noe som diskuteres i menigheten (på temakvelder eller under uformelle diskusjoner). Om et feministisk engasjement er en del av informantenes motivasjon for å være med i menighetens kvinneorganisasjon.
- **Kjønnsroller:** Hvordan de tenker seg den ideelle rollen for kvinner i islam, og i hvilken grad denne forståelsen samsvarer med den rollen de opplever at kvinner har i det norske samfunnet. I hvilken grad de mener at kvinner og menn kan utføre de samme oppgavene (f.eks. når det gjelder lederskap).

---

<sup>13</sup> Dette er temalisten jeg sendte sammen med søknaden til NSD.



## Vedlegg 2: Intervjuguide<sup>14</sup>

- Kan du fortelle litt om deg selv?
- Hvordan vil du beskrive din identitet?
- Er du ofte i moskeen?
- Hva slags aktiviteter deltar du på i moskeen?
  - o Er kvinner og menn sammen eller hver for seg under disse aktivitetene?
- Kan du si noe om din motivasjon for å være med i Lajna Imaillah?
  
- Hvordan tenker du at ansvarsfordelingen bør være hjemme i familien?
- Kan du si noe om ansvarsfordelingen mellom menn og kvinner i menigheten?
- Hvordan forstår du konseptet likestilling?
- Hva betyr ordet feminisme for deg?
- Hva tenker du om kvinnelige religiøse ledere?
- Er temaer knyttet til likestilling og feminisme noe dere diskuterer i menigheten?
  - o Er dette noe som engasjerer deg personlig?
- For deg som religiøs kvinne, er det noen saker/temaer som er spesielt viktige?
- Er det noe mer du ønsker å legge til før vi avslutter?

---

<sup>14</sup> Denne intervjuguiden utviklet jeg i løpet av de to første intervjuene. Jeg stilte ikke nødvendigvis alle spørsmålene i hvert intervju. Flere ganger hendte at informantene på eget initiativ dekket temaene jeg var interessert i å høre om. I tillegg til disse spørsmålene stilte jeg flere oppfølgingsspørsmål knyttet til det informanten fortalte om.

## Vedlegg 3: Informasjonsskriv<sup>15</sup>

---

# FORESPØRSEL OM DELTAKELSE I FORSKNINGSPROSJEKTET

---

### *”Forståelse av likestilling og feminisme blant kvinnelige medlemmer av Ahmadiyya Muslim Jama’at Norge”*

#### **Bakgrunn og formål**

Takk for din interesse for deltakelse i denne studien. Du forespørres om å delta på bakgrunn av din tilhørighet til Ahmadiyya Muslim Jama’at og kvinneorganisasjonen Lajna Imaillah i Norge, samt at du er i aldersgruppen 18-38.

Dette prosjektet skal undersøke forståelse av konseptene likestilling og feminisme blant kvinnelige medlemmer av Ahmadiyya Muslim Jama’at i Norge. Jeg ønsker å finne ut i hvilken grad kvinnene i denne menigheten mener at likestilling og feminisme er forenelig med islam, og hvordan deres forståelse av kvinnens rolle i islam samsvarer med den rollen de opplever at kvinner har i det norske samfunnet. Jeg ønsker også å undersøke hvilke former for feministisk engasjement som finnes blant kvinner i denne menigheten. Prosjektet er en mastergradsoppgave ved Universitetet i Oslo.

#### **Hva innebærer deltakelse i studien?**

Deltakelse i denne studien innebærer å delta på et intervju (ca. 60 minutter), samt en oppfølgende samtale etter noen uker. Spørsmålene i intervjuet vil omhandle ditt engasjement i menigheten og dine tanker rundt feminisme, likestilling og kjønnsroller. Det vi bli tatt lydopptak og notater under intervjuet.

---

<sup>15</sup> Dette dokumentet lå vedlagt min søknad til NSD. Det var også dette skrevet jeg delte ut til kvinnene som var interessert i prosjektet mitt.

### **Hva skjer med informasjonen om deg?**

Alle personopplysninger vil bli behandlet konfidensielt, og det er kun student og veileder som vil ha tilgang til lydfiler og intervjunotater. Denne informasjonen vil lagres trygt. I den oppfølgende samtalen vil du få mulighet til å lese gjennom intervjuet og eventuelt stryke informasjon du ikke ønsker skal med i publikasjonen. Deltakerne vil anonymiseres i publikasjonen, blant annet ved hjelp av pseudonymer. Jeg vil heller ikke publisere personidentifiserbare opplysninger utover kjønn og religiøs tilhørighet.

Prosjektet skal etter planen avsluttes 30. juni 2018. Personopplysninger vil da være anonymisert. Lydfilene vil bli slettet og notater vil bli slettet/makulert.

### **Frivillig deltakelse**

Det er frivillig å delta i studien, og du kan når som helst trekke ditt samtykke uten å oppgi noen grunn. Dette gjelder i forkant av, under og etter intervjuet. Dersom du trekker deg, vil alle opplysninger om deg bli anonymisert.

Dersom du ønsker å delta eller har spørsmål til studien, ta kontakt med:

Hanna Lukris Meen Wærsted  
Tlf.: 95170579  
e-post: [hlwaerst@student.teologi.uio.no](mailto:hlwaerst@student.teologi.uio.no)

Veileder for prosjektet er Anne Hege Grung  
Tlf.: 22850342  
e-post: [annehg@teologi.uio.no](mailto:annehg@teologi.uio.no)

Studien er meldt til Personvernombudet for forskning, NSD - Norsk senter for forskningsdata AS.

## **Samtykke til deltakelse i studien**

Jeg har mottatt informasjon om studien, og er villig til å delta

-----  
(Signert av prosjektdeltaker, dato)