

«En selvstendig tolkning av Koranen er enhver muslims rett»

*- En studie av «islamsk kvinneteologi» i en tverrkulturell kontekst, gjennom en
analyse av Asma Barlas` syn på islam og hennes lesning av Koranen*



Masteroppgave i religionsvitenskap

RELV350 ved AHKR

Universitetet i Bergen - Vår 2013

Katherine Roscher Salen

«En selvstendig tolkning av Koranen er enhver muslims rett». ¹

- En studie av «islamsk kvinneteologi» i en tverrkulturell kontekst, gjennom en analyse av Asma Barlas` syn på islam og hennes lesning av Koranen.

Av Katherine Roscher Salen

¹ Tittel er hentet fra et sitat av Asma Barlas: "It Is the Right for Every Muslim to Interpret the Quran for Themselves" (Intervju i Qantara.de 19.10.2009). Setningen er oversatt til norsk (min overs.).

Forord.....	5
1. Introduksjon	6
1.1 Presentasjon av tema.....	6
1.2 Problemstilling og metode	9
1.3 Tidligere forskning om Asma Barlas	13
2. Reformbevegelsen i islam.....	17
2.1 Innledning	17
2.2 Islam i den moderne verden	18
2.3 Islamsk feminisme	23
2.4 Islamsk kvinneteologi.....	25
3. Presentasjon av Asma Barlas	34
3.1 Biografiske data.....	34
3.2 Personlig bakgrunn for Barlas`fortolkningsengasjement	35
3.3. Barlas som representant for islamsk kvinneteologi	36
3.4 Hvor anerkjent er Barlas for sitt eksegetiske arbeid i Vesten og i den muslimske verden?	39
3.5 Barlas` skriftlige produksjon.....	41
3.6 Barlas` refleksjoner om eget arbeid.....	44
4. Barlas` ståsted for tolkning av den islamske tradisjonen.....	46
4.1 Barlas` bruk av prinsippet ijthad	46
4.2 Barlas om patriarkat.....	50
4.3 Barlas syn på religiøse autoriteter i islam	52
4.4 Barlas` bruk av prinsippet om tawhid (Guds allmakt).....	55
5. Barlas` tolkning av Koranens såkalte kvinneundertrykkende vers	63
5.1 Metodisk tilnærming til Koranen	63

5.2 Barlas` bruk av historisk kontekstualisering i forståelsen av kjønn i islam.....	64
• 5.2.1 Innledning	64
• 5.2.2 Introduksjon av metoden.....	65
• 5.2.3 Barlas` bruk av den historisk-kontekstuelle metode og kritikk av konservativ eksegesi	68
• 5.2.4 Vers i Koranen som blir lest på en måte som er kvinneundertrykkende og Barlas` bruk av historisk-kontekstualisering for ny lesning av disse	71
• 5.2.5 Barlas` syn på hvordan kvinneundertrykkelse i islamsk familielov skyldes mangelfull forståelse av Koranen.....	76
5.3 Barlas` bruk av holistisk lese måte	77
• 5.3.1 Å lese Koranen intratekstelt	78
• 5.3.2 Barlas` bruk av tekstuelle strategier for å lese Koranen holistisk	79
• 5.3.3 Barlas` bruk av intratekstuelmetode for ny lesning av koranvers som motsier kjønnslikestilling	82
6. Barlas` syn på tafsir, ahadith og profetens sunna	89
6. 1 Innledning	89
6.2 Barlas` syn på Tafsir.....	89
6. 3 Barlas` syn på ahadith	92
6.4 Barlas` syn på profetens sunna.	97
7. Konklusjon.....	100
Litteraturliste	102

Forord

Det er flere jeg vil takke i forbindelse med dette prosjektet. Først og fremst Lisbeth Mikaelsson som veiledet meg gjennom denne prosessen. Jeg vil også takke Richard J.

Natvig for gode innspill i startfasen av prosjektet og alle som har bidratt på
mastersymposium.

Jeg vil takke Magnus for korrektur, Sharish for inspirasjon, Benedicte og Øyvind for moralsk støtte, venner og medstudenter. Sist men ikke minst vil jeg takke min kjære Kim for oppmuntring og tålmodighet, mine to fantastiske døtre Clara og Fredrikke for å være akkurat den de er og familie som hele veien har stilt opp og gitt en
hjelpende hånd.

1. Introduksjon

1.1 Presentasjon av tema

Det er ikke lenge siden det europeiske kvinneidealet var at en kvinne skulle være dydig, selvoppofrende, vakker og lydig, det såkalte viktorianske kvinneidealet. Kvinnens plass var i hjemmet og hun skulle være lydig og dedikert som kone. Og med kvinnebevegelsens frammarsj på 70-tallet, førte dette etter hvert til omfattende endringer for kvinners plass og rettigheter. Den jødisk/kristne feminist-teologien var også en viktig del av denne bølgen. Det feministteologien har oppfattet som undertrykkende vers i Bibelen har til dels blitt gjenstand for nyfortolkning og dels avskrevet som kulturelt baserte ideer. Det kan i dag sies å være klare fellestrekk mellom det viktorianske kvinneidealet og kvinneidealet man finner i muslimske land og den muslimske diasporaen i Vesten. Men det er viktig å nevne at den «islamske kvinnekampen» strekker seg langt tilbake i tid. Dette er noe den marokkanske sosiologen Fatima Mernissi² påpeker med henvisning til historiker Margot Badran³: “Many Western feminists were surprised by Margot Badran's biography of the Egyptian feminist, Huda Sha'arawi (1879-1924), for they had been convinced that Muslim women were no more than obsequious followers in the struggle for women's rights”.⁴

Enkelte «islamske feminister»⁵ vil hevde at en kan skimte «islamsk feminisme» helt tilbake til profeten Muhammeds tid. Den generelle oppfatningen er at den feministiske bevegelsen i den muslimske verden begynte på attenhundretallet. Det Ottomanske riket var ustabilt og vestlige makter gjorde sitt inntog i den arabiske verden. Resultatet av dette var arabisk nasjonalisme og islamsk modernisme. Som følge av dette fikk man en framvekst av en uavhengig presse, spesielt i Egypt. Noe som åpnet veien for kvinners muligheter til å bli hørt. Kvinners status i islam ble tatt opp i av-

2 Fatima Mernissi har en doktorgrad i politikk fra universitetet i Sorbonne og Brandeis. I dag er hun professor og forsker ved Mohammed V universitetet i Rabat, Marokko. Internasjonalt er hun mest kjent for å være en «islamsk feminist» og for boken hun kom ut med i 1975, *Beyond the veil*. Hun er spesielt engasjert i nyfortolkninger av *ahadith* (flertallsformen av hadith) beretninger om profeten Muhammeds liv og lære, med fokus på kvinneundertrykkelse i islam.

3 Margot Badran er historiker med fokus på kvinnestudier med utgangspunkt i midtøsten og den islamske verden fra sent 1800-tallet og fram til i dag. Hun er lærer ved Woodrow Wilson internasjonale senter for akademikere i Washington. Hun jobber blant annet med tema som feminisme, kjønn, modernitet, islam og kvinnelige nettverk. Professor i moderne arabisk litteratur og kultur, ved Duke universitetet i Durham USA, Miriam Cook har også forsket på kvinner i islam og «islamsk feminisme». Se eksempelvis, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*, (2001). Cook og Margot Badran var også redaktører for boken: *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (2005).

4 TeachMideast, «[Women in Muslim History: Traditional Perspectives and New Strategies](http://teachmideast.org/essays/26-stereotypes/123-women-in-muslim-history-traditional-perspectives-and-new-strategies)», <http://teachmideast.org/essays/26-stereotypes/123-women-in-muslim-history-traditional-perspectives-and-new-strategies> (Nedlastet 13.01.2012).

5 «Islamsk feminisme» er her satt i anførsel da det for mange er et uklart begrep. Jeg vil plassere det nærmere på side 4 og presentere Margot Badran sin definisjon av begrepet i kapittel 2 om «islamsk feminisme».

isartikler og bøker. Frontfigurer som libanesiske Zaynab Fawwaz⁶ (ca 1850-1914) tok opp tema som rett til arbeid utenfor hjemmet og tilgang til formell utdanning. Temaene ble hevdet å være grunnfestet i islam. En annen viktig person i et feministhistorisk perspektiv er Huda Shaarawi (1879-1947). Hun var en del av det egyptiske aristokrati og en ledende figur innen egyptisk feminisme. I 1919 var hun ledende i det første kvinneopprøret i landet. Hun grunnla det egyptiske feministforbundet i 1923, var internasjonalt engasjert og kjent for å ha tatt av seg sløret i et offentlig møte med tilhengere på jernbanestasjonen i Kairo etter et internasjonalt feministmøte i Roma (Badran 1995). Men til forskjell fra den vestlige feminismen, er det ikke lett å se sporene etter attenhetallets islamske modernisme i dag.

Selv om sporene av den tidlige «islamske feminismen» ikke er så lett å skimte, betyr ikke det at den ikke har vært og er eksisterende. I dag ser man flere og flere internasjonale konferanser om «islamsk feminisme» og muslimske feministiske nettverk på tvers av kulturene, med og uten *hijab*, kvinner og menn, akademikere og aktivister. Internett skal også ha mye av æren for at den «islamske feminismen» har blitt mer synlig. Det har dukket opp mange muslimske kvinnegrupper de senere årene, ikke bare blant innvandregrupper i Vesten, men også i land langt fra hverandre i den muslimske verden, som Nigeria, Malaysia, Iran, Syria og Pakistan. Alle disse bevegelsene har noe til felles, og det er det som i dag ofte kalles islamsk feminisme. Med dette menes muslimske kvinner som krever rettigheter ut i fra et islamsk rammeverk. En felles drivkraft for den religiøse del av bevegelsen er tanken om at muslimske kvinner blir diskriminert på måter som strider mot Koranens budskap. Feilen ligger i fortolkningstradisjonen. På den andre siden finner man de sekulære feministene som ser et problem med selve Koranen og tar avstand fra denne. En fellesnevner for begge «leirer» er tanken om at mye av undertrykkningen er kulturelt basert, og at islam må utvikle seg i takt med tiden. Det er behov for svar på nåtidens problemer og løsninger på tidens utfordringer.

Men betegnelsen «islamsk feminisme» sees av mange muslimske kvinner som et vestlig konstruert begrep som det ofte tas avstand fra. Som en konsekvens av kolonialiseringen, har muslimske kvinner blitt fortalt i generasjoner at å kjempe for kvinners rettigheter var sidestilt med å ta etter vestlige imperialistkvinner og dermed forråde sin egen kultur. Dette har ført til at selv muslimske kvinner som selv deltar i feministiske prosjekt har blitt ubekvemme med å assosiere seg selv med merkelappen feminist (Cooke 2002:155). Muslimske kvinnelige lærde har hatt en tendens til å avstå

6 Zaynab Fawwaz var en libanesiske skribent og «feminist», som i likhet med andre muslimske kvinnelige skribenter, flyttet til Egypt for å få utgitt det hun skrev.

fra den språklige termen feminisme, nettopp på grunn av begrepets historie fra kolonitiden. Bruk av begrepet har på den ene siden blitt sett på som en rettferdigjørelse av vestlige kolonimakters dominering av muslimske samfunn. På den andre siden har det blitt avskrevet av frykt for å havne i unåde ved å anvende imperialistiske modeller på Koranen (Hidayatullah 2009:51). Et argument som taes opp av feminismebegrepets kritikere, er at det ofte assosieres med sekularisme og separatisme, hvor det blant annet antas at feminisme på den ene siden avskriver religion og på den andre er «anti-menn»⁷. Slike assosiasjoner av feminisme med alt som sees som negativt og problematisk i vestlig kultur gjør det strategisk vanskelig for muslimske kvinner å ta i bruk begrepet. Margot Badran har også påpekt at å behandle begrepet feminisme som et vestlig konstruert begrep fører til oppfattelsen om at muslimske samfunn er, «...incapable of generating critiques of patriarchy and female subordination» (Badran 2009:327). Gjennom å omgå en vestlig sekulær definisjon av feminisme, har et økende antall muslimske kvinner i stedet begynt å forme en egen betydning av feminismebegrepet med utgangspunkt i det å være muslim. Miriam Cooke har beskrevet denne nye «islamske» varianten av feminisme som et resultat av: «...a double commitment: to a faith position on the one hand, and to women`s rights both inside and outside the home on the other hand.» (Cooke 2002:144). Andre har kommet med motargumenter til dette. Blant annet impliserer en slik «double commitment» at islam og kvinnerettigheter tilhører to ulike domener (Hidayatullah 2009:55-57).

Religionshistorikeren Rita Gross underbygger det problematiske i å bruke feministbegrepet utenfor Vesten. Hun hevder det er fordi det i mange deler av verden knyttes negative assosiasjoner til begrepet. Det forbindes gjerne med den vestlige kvinnebevegelsen på 1970- tallet og det er ifølge Gross mange som tror at feminisme er synonymt med holdninger som undertrykker menn, og at vestlige verdier vil innføres ved bruk av begrepet. Mange kvinner fra andre kulturer rundt om i verden, som arbeider for at kvinner skal få like rettigheter som menn, vil dermed ikke kalle seg for feminister (Gross 1996). Historiker Karen Offen tar også opp dette temaet. Hun hevder at det er nyttig å bruke feminisme som et forskningsbegrep og kritiserer dem som ikke vil kalle seg feminister, men som likevel støtter opp om det som regnes for å være feministiske meninger: «To allow so many to get away with saying, `i`m not a feminist, but...` seems highly problematic in the light of current political necessities» (Offen 1988:120). Offen ønsker en forståelse for hva feminisme er som man kan enes om. Hun påpeker at en slik forståelse ikke bare baseres på vestlig kultur: «...it should reflect the cumulative knowledge we have acquired about the historical

7 Et begrep lånt av Karen Offen. Oversatt fra «anti-men» (Offen 1988).

development of the critique of and program for sociopolitical change in the status of women in a variety of cultures» (Offen 1988:120).

Det vil i dette prosjektet foretas en studie av ”islamsk kvinneteologi” i lys av det jeg velger å kalle en tverrkulturell kontekst.⁸ Asma Barlas regnes for å være en av hovedrepresentantene for «islamsk kvinneteologi» og jeg vil i denne sammenheng se nærmere på hennes skrifter om islam og kjønn. Hennes viktigste verk ”*Believing Women in Islam*”, *Unreading patriarchal interpretations of the Qur`an*, (2002) vil være primærkilden for en analyse av hennes lesning av Koranen. Mens annet hun har skrevet vil fungere som sekundærkilder og trekkes inn der det er relevant for tema eller diskusjon.

Målet mitt er å tilnærme meg Barlas` arbeid og person i samsvar med vitenskapelige idealer på en mest mulig verdinøytral måte, gjennom bevissthet omkring egne forutsetninger for forståelse og egne fordommer (Melhuus, Rudie og Solheim 1992:10). En fordom som er sentral i denne sammenheng er skepsis til det å hevde ufravikelige sannheter med henvisning til religiøse grunntekster, slik Barlas gjør. Jeg er oppvokst i Norge, hvor kultur, politikk, lovsystem og religiøse tradisjoner, i stor grad skiller seg fra den oppveksten Barlas har hatt i Pakistan.

1.2 Problemstilling og metode

Jeg vil i oppgaven undersøke hvordan Barlas` tverrkulturelle bakgrunn reflekteres gjennom hennes forståelse av kvinneundertrykkelse i islam. Det vil sees nærmere på hvilke strategier, metoder og argumenter Barlas tar i bruk, for å fremme en kvinnevennlig og kvinnefrigjørende lesning av Koranen.

Min hypotese er at det islamske prinsippet om *ijtihad* er et nøkkelbegrep som belyser Barlas` «kulturelle mellomstilling» mellom tradisjonell og «vestlig» islam. I forlengelsen av dette belyses også prinsippets rolle som nøkkelbegrep i den islamske reformbevegelsen.

Jeg vil i all hovedsak foreta en tekstanalyse av Barlas` arbeid i «*Believing women*» in *Islam* (2004a). De to andre bøkene, *Islam, Muslims, And The US* (2004b) og samlingen av en rekke forelesninger med tittel: *Re-understanding Islam : a Double Critique* (2008) , og ellers annet hun har skrevet som

⁸ Jeg velger å se på Barlas som tverrkulturell, da hun har bodd ca like lenge i Pakistan som i USA.

en kan finne på hennes hjemmeside, www.asmabarlas.com, vil trekkes inn der det er relevant for prosjektets problemstilling. Jeg vil også søke å beskrive de sider ved Barlas` sosiale og historiske bakgrunn som er relevant med hensyn til argumentasjon i bøkene.

Det blir dermed nødvendig å løfte frem fortolkningsrammene for hvordan Barlas leser Koranen. For å gjøre dette vil det diskuteres hvordan hennes arbeid kan identifiseres som «islamsk kvinneteologi». På den ene siden vil arbeidet hennes plasseres innenfor det amerikanske akademiske rammeverket for studier av kvinner og religion. Nærmere bestemt innen det jødisk/kristne feministiske teologiske paradigmet. På den andre siden vil det lokaliseres innen islamsk tradisjon og islamske nøkkelbegreper. Min hypotese i denne sammenheng er at selv om Barlas bygger på jødisk/kristen kvinneteologi og ofte støtter seg på vestlige konstruerte begreper, sees det som viktigere for Barlas å følge det hun ser som «autentisk islam». Denne hypotesen vil belyses nærmere gjennom analysen av hennes forhold til prinsippet om *ijtihad*, hennes syn på *ahadith*, profetens *sunna*, *shari`a* og *fiqh* og hennes bruk av tre tekst-fortolkningsstrategier. I denne sammenheng blir det også sentralt å se nærmere på hennes personlige bakgrunn og engasjement for den korantolkning hun foretar.⁹

Det er også viktig å relatere hennes arbeid til feministbegrepet. I denne sammenheng legges det mest vekt på å definere og avgrense feminismebegrepet til en islamsk kontekst. Det er utfordringer ved å karakterisere Barlas` arbeid som «feministisk», siden Barlas selv har et ambivalent forhold til feminismebegrepet og feministiske termer og vokabular.

Ordet feminisme stammer fra det latinske ordet “*femina*”, som betyr kvinne. Det finnes en rekke definisjoner og forståelser av begrepet¹⁰. Generelt sett er feminister opptatt av å fremme kvinners rettigheter og synspunktet at kvinner er likeverdige menn. En fellesnevner for begrepet er at feminisme utfordrer det patriarkalske kjønnsparadigmet, der menn har en overordnet og dominerende rolle og kvinnen er den underordnede. Jeg vil operere med et faglig analytisk begrep om feminisme, hvor jeg vil følge historikeren Karen Offens definisjon i artikkel: *Defining feminism: A*

9 Mer om Barlas personlige bakgrunn og engasjement under kapittel 3.

10 Feminismens ideologi blir, for eksempel, i Encyclopædia Britannica definert som: troen på sosial, økonomisk og politisk likhet mellom kjønnene. I Aschehoug og Gyldendals store norske leksikon er feminisme definert som «et system av ideer om hva kvinnelighet/feminitet er, om hvordan seksualitet definerer kjønnsidentitet, og om hvordan dette endres». The HarperCollins Dictionary of religion definerer feminisme som et trossystem basert på at kvinner og menn er likeverdige. Utover dette blir feminisme beskrevet som en ideologi der målet er å endre skjev maktfordeling mellom kjønnene ved hjelp av politisk handling (Aas 2009).

Comparative Historical Approach (1988) og Margot Badrans¹¹ definisjon av «islamsk feminisme» i boken *Feminism beyond east and west : new gender talk and practice in global Islam* (2007). Offen hevder at feminisme både er en kritisk ideologi og en bevegelse som arbeider for sosiopolitisk forandring på grunnlag av en kritisk analyse av mannlig overlegenhet og kvinnelig underordning i samfunnet. Ifølge Offen vil feminismen balansere den sosiale, økonomiske og politiske makten mellom menn og kvinner i et samfunn, med respekt for deres forskjeller: «It seeks to destroy masculinist hierarchy but not sexual dualism» (Offen 1988:150-151). Feminisme er en kamp mot kvinners underordning i familien og i samfunnet. Det er en utfordring til patriarkalsk tankegang, sosial organisering og kontrollmekanismer. Videre hevder Offen at selv om feminisme er pro-kvinner, betyr ikke det at feminisme er anti-menn. Ifølge hennes definisjon kan også menn være feminister og historisk sett har mange menn vært viktige i kampen for kvinners rettigheter (Offen 1988:150-153).

Det påpekes videre at ordet teologi ikke eksisterer i islam, det er et vestlig begrep. I islam vises det heller til den spesielle islamske vitenskapen *ilm al-kalam*, som er dialektisk argumentasjon angående Guds natur og åpenbaringen, med røtter tilbake til det niende og tiende århundredes islamske filosofi. Barlas oversetter *kalam* til dogmatisk teologi, (Barlas 2004a:235).¹² Ordet teologi stammer fra det latin/greske “*theologia*”, og defineres generelt som læren om Gud eller guddommer, der religiøse forestillinger er gjenstand for religionenes egen refleksjon og systematisering. Jeg finner det relevant å nevne denne utfordringen med begrepsbruken, siden teologi-begrepet er sentralt for plasseringen av Barlas innen feltet «islamsk kvinneteologi». Diskursen rundt begrepsbruken i en islamsk kontekst skal det i denne sammenheng ikke kommes nærmere inn på, da jeg velger å bruke den nevnte generelle definisjonen av teologi som analytisk begrep. Jeg vil heller ikke gå i dybden på den klassiske fortolkningstradisjonen i islam, men tradisjonen vil belyses gjennom Barlas’ syn på denne.

Et sentralt moment ved tekstanalyse er å finne ut hva forfatteren ønsker å formidle og hvordan det gjøres. Aysha Anjum Hidayatullah identifiserer i sin doktorgradsavhandling tre tekstfortolkningsstrategier som representerer en fundamental fellesnevner for «islamsk kvinneteologi» i USA¹³: historisk kontekstualisering, holistisk lesning og det tawhidiske tolkningsparadigmet.

11 Margot Badran er selverklært feminist og identifiserer seg med begrepet: «scholar activist». (Badran 2007:10).

12 For mer om Barlas syn på *kalam*, se Barlas 2004a s. 99-100. For mer om diskursen rundt teologibegrepet i kontekst av «islamsk kvinneteologi», se Hidayatullah 2009.

13 Hidayatullah 2009. Se også kapittel 2 om reformbevegelsen i islam for mer om «islamsk kvinneteologi».

Barlas er plassert innen feltet «islamsk kvinneteologi» i USA og det blir dermed naturlig å analysere hennes bruk av disse fortolkningsstrategiene.¹⁴ Analysen vil som hovedavgrensning ha Barlas' forståelse av kjønn i islam. Og strategiene vil analyseres med utgangspunkt i vers i Koranen som av mange ansees for å være kvinneundertrykkende¹⁵. Selv om det er Koranen Barlas først og fremst forholder seg til, er det ikke bare Koranen som utgjør islam. Hun diskuterer også de andre tekstuelle kildene i islam, *Ahadith*, profetens *sunna*, *shari`a* og *fiqh*¹⁶ og fremmer sin argumentasjon om kvinneundertrykkelse i islam i forhold til disse kildene.¹⁷ Det vil legges vekt på hvordan Barlas legitimerer sin lesning av Koranen og hvordan hun finner autoritet for sin tolkning av religiøs kunnskap. Dette vil diskuteres utfra prinsippet om *ijtihad* satt i sammenheng med strategier for koranfortolking. I Barlas' arbeid kommer det etter mitt syn ikke klart fram at hun tar i bruk prinsippet, eller at hun fremmer et direkte krav om at *ijtihad* kan tas i bruk av alle troende muslimer for tolkning av de islamske tekstene. Dette vil dermed diskuteres og begrunnes nærmere i kapittel 4.

Som en kan se allerede utfra undertittelen på boken til Barlas: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur`an*, er patriarkat-begrepet helt sentralt for Barlas syn på islam og hennes lesning av Koranen. Hennes definisjoner av begrepet vil drøftes nærmere i kapittel 4. Jeg vil definere patriarkat: «som et hierarkisk system preget av menns makt over kvinner og menn av lavere rang.» (Gilhus og Mikaelsson 2001:143). Denne definisjonen skiller seg ikke avgjørende fra det jeg velger å se på som kjernen i de to definisjonene Barlas legger til grunn; menns makt over kvinner. Det skal også sees nærmere på om det finnes motstridende perspektiv eller svakheter i hennes arbeid, og på hvilken måte hun eventuelt prøver å skjule dette.

14 For analyse av historisk-kontekstualisering og holistisk lesning, se kapittel 5. Hver strategi vil innledes med en introduksjon av metoden før analysen av Barlas' arbeid følger.

15 Se kapittel 5 for gjengivelse av versene i Koranen som er mest sentral for diskurser omhandlende kvinners rettigheter i islam.

16 *Ahadith* er flertallsformen for *hadith*. *Hadith* er nedtegnede beretninger om profetens liv og lære, profetens *sunna* er profetens praksis, *tafsir* er brukt i referanse til eksegese eller fortolking av Koranen. *Shari`a* er den islamske loven og *fiqh* den islamske rettslæren.

17 Analyse av Barlas' syn på *Ahadith*, profetens *sunna*, *shari`a* og *fiqh* følger i kapittel 5 og 6.

1.3 Tidligere forskning om Asma Barlas

Det er kun et fåtall som tidligere inngående har studert Barlas sine tekster eller rollen hun har innen «islamsk kvinneteologi». Ved søk i JSTOR finner man en doktorgradsavhandling av Aysha Anjum Hidayatullah, som omhandler temaet feministisk teologi i islam.¹⁸ Her studeres et utvalg av tekster skrevet av kvinnelige muslimske lærde i USA, hvor alle er engasjert i feministiske fortolkninger av Koranen. I dette arbeidet blir Barlas sammenlignet med andre muslimske kvinnelige tenkere som eksempelvis Amina Wadud¹⁹. Hidayatullah har lagt vekt på «feministiske» og «teologiske» aspekter ved deres arbeid. Gjennom søk i bibliotekbasen, ProQuest, Google scholar og andre steder, finner man stort sett Barlas' egne utgivelser, diverse intervjuer og noen bokanmeldelser. Men det finnes også en rekke henvisninger til henne i bøker og artikler som sentrerer seg rundt det aktuelle temaet. Eksempelvis i boken *Religion og Kultur; ein fleirfagleg samtale* (2009) skriver Anne Sofie Roald om religiøse og kulturelle endringer i muslimers møte med andre kulturer. Her kommer hun blant annet inn på historikken til islamsk kvinneteologi og Amina Wadud og Asma Barlas trekkes fram som samtidens foregangskvinner for denne tradisjonen. I boken *Kristisk kunnskaps-praksis, Bidrag til Feministisk Vitenskapsteori* (1999) skriver Ingvild Flaskerud om «feministisk teologi» i en islamsk kontekst. Her tar hun for seg pakistanske Riffat Hassan og marokkanske Fatima Mernissi sine arbeider innenfor den islamske tradisjonen og viser hvilke konklusjoner de trekker om islam etter egen lesning av Koranen.²⁰ For å belyse det spesielt feministiske ved deres tolking, kontrasterer hun den med en mer konservativ virkelighetsoppfatning. I boken *Koranen, Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*, skriver Nora S. Eggen under kapittelet om Koran-tolkning, om hermeneutisk

18 Aysha Anjum Hidayatullah, *Women Trustees of Allah: Methods, Limits, and Possibilities of "Feminist Theology" in Islam*, 2009.

19 Amina Wadud (født 1952) er en amerikansk akademiker og konvertitt med fokus på islam og fortolkninger av Koranen. Hun presenterte sitt fortolkningsarbeid første gang i boken, *Qur'an and Women, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, i 1992. Hun tok en mastergrad i midtøstenstudier og har en doktograd i arabisk og islamstudier fra universitetet i Michigan i 1988. Tidligere i utdanningsløpet studerte hun i Egypt, blant annet filosofi under Fazlur Rahman ved Al-Azhar universitetet. Hun er også kjent for å ha talt til en menighet bestående av både kvinner og menn, gitt en preken i sør-Afrika i 1994, og ledet fredagsbønnen i USA i 2005. Disse handlingene brøt med etablert islamsk lov, som bare tillater mannlige imamer (ledere i bønn), og trigget dermed en debatt om islamske rettspraksiser om kvinner som *imamer* (Asma Barlas i Taji-Farouki 2004:97-101).

20 Riffat Hassan foretar en semantisk og grammatikalsk analyse av språket i Koranen og vurderer ulike forslag til ordenes betydning. Hun prøver å finne fram til en grunntanke i teksten som danner et felles utgangspunkt for ulike generasjoners tolkning. Mernissi bruker en historisk-teologisk metode som fokuserer på åpenbaringsens sosio-politiske kontekst og prøver å tolke versene i lys av den situasjonen de ble åpenbart i. I denne prosessen foretar hun en kritisk analyse av *hadith*-samlingene sett i forhold til historiske biografier til anerkjente islamske historikere. Begge mener *hadith* fortellingene ikke uten videre er troverdige. De hevder årsaken til dette er at islam ble åpenbart i et patriarkalsk samfunn og av Muhammeds samtidige tilhengere ikke klarte å bryte med det androsentriske menneskesynet som preget dette samfunnet. Deres holdninger har dermed preget *hadith* fortellingene og influert senere tenkning i islam. Det er dermed viktig for dem å ta et oppgjør med disse tekstene og med tolkninger av Koranen som ukritisk bygger på disse. (Flaskerud 1999:226).

lesning av Koranen fra et spesifikt kjønnsperspektiv. I denne forbindelse nevnes både Amina Wadud, Fatima Mernissi og Asma Barlas. I boken *Feminism Beyond East and West. New gender talk and practice in Global Islam* av Margot Badran, plasseres Barlas som del av det nye feltet av muslimske kvinner som tolker Koranen. Denne tidligere forskningen vil henvises til der det sees som relevant.

Det finnes også en masteroppgave ved det teologiske fakultet i Oslo; «*Troende muslimske kvinners kamp for annerkjennelse*» (2010) av Mona Nilsen. Denne oppgaven ser nærmere på islamsk feminisme presentert gjennom Asma Barlas og Amina Wadud i vestlig feministisk kontekst. Problemstillingen i Nilsen sitt prosjekt er å knytte islamsk feminisme opp mot «islam vs Vesten»-diskursen, ved å plassere islamsk feminisme i vestlig feministisk kontekst. Denne problemstillingen vil ifølge Nilsen gjenspeiles på politisk nivå, i faktiske forhold tilknyttet individer, på psykologisk nivå og i media. Hun mener muslimske kvinner har blitt tillagt en avgjørende symbolfunksjon i dette rammeverket. Med dette mener hun at verdier knyttet til kvinneidealet og kvinners mangel på rettigheter har blitt presentert som et kjerneproblem i diskursen om islam og Vesten. Hun analyserer Wadud og Barlas` metoder og strategi, og argumenterer for at de har en politisk agenda som utgangspunkt for sitt arbeid (Nilsen 2010:7-10). Hun drøfter også om Wadud og Barlas sitt arbeid kan anses som en reaksjon på vestlig «feministisk nedlatenhet». Nærmere bestemt hvorvidt møtet mellom islamsk feminisme og «vestlig feminisme» avdekker en vestlig hegemonisk diskurs, eller feministisk nedlatenhet (*op.cit.*:11).

Marianne Bø disputerte nylig med doktorgradsavhandlingen “*Debating Family Law in Contemporary Iran*” (2012). Denne tar for seg familieleven i Iran og ulike muslimske kvinnerrettighetsaktivisters syn på den islamske familieleven og *shari`a*. Debatter om spesielt den islamske familieleven kan ifølge Marianne Bø sees som uttrykk for forandringer i den muslimske allmenheten. Muslimske kvinnerrettighetsaktivister er blant disse «nye intellektuelle» som har dratt fordel av åpningen for debatt og dermed har kunnet entre scenen. Ifølge Bø opererer de ikke som en samlet gruppe og måten de engasjerer seg i debattene på er ulike. Bø viser gjennom sin avhandling store variasjoner innen muslimsk kvinneaktivisme. Hun deler den muslimske kvinneaktivismen i Iran inn i tre hovedtendenser, «rejectionist», «revisionist» og «loyalist» (*op.cit.*:244). Bø viser videre til hvordan

juridiske prinsipp som *ijtihad*²¹ og *edalat* (rettferdighet) er adoptert for å passe inn i nåtidige krav til reform av familieleven: «Everybody can do it, it's Islamic» (op.cit.:254). I Bøes avhandling vises det til at revisjonistiske kvinneaktivister fremmer omfattende reformer med grunnlag i blant annet disse prinsippene. I en forlengelse av dette utfordrer hennes informanter det autoritære grunnlaget der slike reformer kan utformes. Forståelser av *fiqh* er omdannet som et mottiltak til hva som sees som rigide fortolkninger av familieleven (op.cit.:354). Bø viser til at den forskjellige tilnærmingen til familieleven er en følge av hvor kvinnene befinner seg, og hvordan de forholder seg til aspekter som religiøs legitimitet og autoritet, ideen om hva det vil si å være muslim (op.cit.:365).

Selv om det er store variasjoner har Bø også satt søkelys på det hun ser som viktige likhetstrekk ikke bare mellom de ulike kategoriene, men også mellom muslimsk kvinneaktivisme i muslimske land og i Vesten, «The categories do not only signify conceptions of Muslim family law in Iran, but may also point towards more general attitudes on gender and Islam, and even gender and religion» (op.cit.: 369). Likhetstrekkene finnes spesielt mellom Bøes revisjonistiske informanter i Iran og andre muslimske kvinner engasjert i kontekstuelle tilnærminger til islamske kilder. I denne sammenheng viser hun spesielt til det hun kaller: «self-declared feminists» som Amina Wadud, Asma Barlas, Fatima Mernissi og Sisters in islam (SIS) (op.cit.: 354).²² Bø trekker fram deres kontekstuelle tilnærminger til kjønn og kvinnerettigheter i islam, ved fortolkninger av Koranen. Og mener slike tilnærminger til en viss grad representerer fortsettelse (*taqlid*) av det historiske og teologiske grunnlaget for islam, men at de i større grad representerer endring (*ijtihad*) og selv brudd med fundamentet. Bø viser også hvordan muslimske kvinneaktivister i Vesten har begynt å vektlegge forskning hvor islam og kvinnerettigheter skal kunne danne en enhet. Ifølge Bø har dette resultert i en forskning som tar en «emisk» og til en viss grad et normativt perspektiv til hva en slik kombinasjon kan innebære, og de mange muligheter dette kan åpne for kvinner. Hun viser i denne sammenheng spesielt til Ziba Mir-Hosseini (op.cit: 37).

21 I følge Bø er det åpnet opp for bruken av prinsippet *ijtihad* i *shia* Islam, mens diskusjonen rundt «åpningen» av *ijtihad*, fortsatt pågår i *sunni* islam. Dette er noe Knut Vikør tar opp i sin bok: *Mellom Gud og Stat*, og jeg vil komme nærmere inn på dette i kapittel 2. Marianne Bø definerer *ijtihad* som: «[...]an Islamic principle that refers to the process of independent reasoning» (Bø 2012:footnote 31 s. 61).

22 Det skal her nevnes at Bø påpeker at en kontekstuell tilnærming til Islam er karakteristisk for reformbevegelsen generelt, men inspirert av ulike kilder og innflytelse (Bø 2012:347). Det skal også nevnes at hun legger mest vekt på arbeidet til Amina Wadud, da Wadud har engasjert seg mer direkte i sin tilnærming til og forståelse av *shari`a*, *fiqh* og anvendelsen av prinsippet *ijtihad*, som går utenfor den konvensjonelle bruken av begrepet (op.cit.:351).

Siden Bøes avhandling hovedsakelig dreier seg om muslimsk kvinneaktivisme i Iran, går hun naturlig nok ikke i dybden på en slik sammenligning. Det er heller ikke målet med mitt prosjekt. Men det sees som relevant og nyttig å analysere hvordan Barlas' syn på de islamske kildene kan knyttes opp mot analyser i Bøes avhandling om den «revisjonistiske» tilnærmingen til *shari`a*, den islamske familieloven og *fiqh*. Også for å se nærmere på prinsippet om *ijtihad*'s rolle i denne sammenheng.

2. Reformbevegelsen i islam

2.1 Innledning

Tradisjonell tolkning av islam er bygd på holdninger og ideer fra den tiden den islamske loven ble formalisert omkring 700-800-tallet (Vikør 2003). Islamske religiøse lærde har lenge erkjent at det finnes en ambivalens i Koranen og at den inneholder selvmotsigelser. Det ble derfor tidlig etablert et vitenskapelig studium av Koranen hvor man ville fastsette den «opprinnelige» betydningen av Koranens vers. Profeten Muhammeds fetter, Ibn-Abbas (d.ca 687), regnes som den som startet den islamske eksegesen som kalles *tafsir* (forklaring eller kommentar). I den tidlige islamske historie fantes det en åpenhet for kulturelle forskjeller i lovgivningen. Men på 900-1000 tallet begynte en sterk formalisme å gjøre seg gjeldende, og utviklingen stoppet delvis opp. Dette har blitt kjent som «the closing of the gates of *ijtihad*».²³ *Ijtihad* ble ansett som problematisk fordi prinsippet åpnet for å påtvinge Koranen personlige ideer.²⁴ I stedet for å nytolke de islamske skriftene ut fra tid og sted ble det lagt vekt på å holde seg til den allerede etablerte tradisjonen og følge tidligere lærdes lovgivning. Dette ble kalt for *taqlid* (imitasjon). Denne respekten for tidligere lærdes tolkninger finnes fremdeles i mange islamske miljøer og representerer et konservativt eller tradisjonalistisk syn på islam, mens man i andre miljøer begynte å sette spørsmålsteget ved denne forståelsen av loven allerede på 1700- og 1800-tallet. En grunnidé innen reformtenkningen var å se bort fra lovskolenes islamske lovgivning og gå tilbake til de rene kildene som Koranen og profettradisjonen (*ahadith*).²⁵

Den intellektuelle Salafiyya-bevegelsen,²⁶ med en liten gruppe reformmuslimer i spissen, begynte på slutten av 1800-tallet å rette kritikk mot den etablerte islamske tradisjonen. De pekte på en årsakssammenheng mellom stagningen av den intellektuelle utviklingen og underutviklingen i den muslimske verden. To navn er spesielt sentrale i denne bevegelsen; perseren Jamal al-Din

23 Definerings og utdypning av hva som tradisjonelt sett ligger i begrepet *ijtihad*, (metodene *qiays* og *ra'y*) vil bli tatt opp senere i dette kapitlet.

24 Flere senere islamske lærde, har debattert spørsmålet om «portene til *ijtihad*» var permanent lukket og spørsmålet om hvem som eventuelt sitter med nøkkel til til å åpne dem igjen. For mer om denne diskursen se Knut Vikør, *The development of ijtihad and Islamic reform, 1750-1850*, 1995 og Vikør *Mellom Gud og Stat*, 2005 og W. Hallaq, se «*Was the Gate of Ijtihad Closed?*», *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1984:16.

25 For mer om den tidlige reformbevegelsen i islam og blant annet Wahhabismen, islamske bevegelser og den nye reformismen, se Roald 2004:149-207. Se også Stowasser 1994:5-7, for en kort innføring i det hun ser som tre vide kategorier som representerer de involverte i samtidens debatt om islam: modernister, konservative/tradisjonalister og fundamentalister. For mer inngående om muslimsk politikk i dag se Peter Mandaville, *Global Political Islam* (2007).

26 Salafiyya-bevegelsen er forøvrig ikke det samme som nåtidens Salafitter som også kalles Wahhabister. Nåtidens Wahhabister er en videreutvikling av ideene til den opprinnelige Wahhabismen (Roald 2004:149-1167).

al-Afghani (1838-1897) og egypteren Muhammad Abduh (1849-1905). Hovedidéen deres var på den ene siden å åpne opp for en kontinuerlig nytolkning av de islamske kildene. På den andre siden å se bort fra de lovtolkningene som ble ansett for å være gjeldende for spesifikke kulturelle kontekster og tidsperioder i islams historie. Al-Afghani og Abduh besøkte også Europa hvor en angivelig hendelse lever på folkemunne blant mange muslimer. Historien er at de under et besøk i Frankrike skal ha uttalt at det finnes islam i Europa, men ingen muslimer, mens det i den muslimske verden finnes muslimer men ingen islam. Anne Sofie Roald peker på hvordan historiens popularitet reflekterer at mange muslimer i dag tar avstand fra tradisjonelle element i den muslimske verden og i muslimske grupper i Vesten. Et hovedanliggende for Salafiyya-bevegelsen var at den muslimske verden skulle ta del i den teknologiske utviklingen i Vesten. Idéen var å ta det beste fra Vesten, nemlig de teknologiske nyvinningene, og det beste fra Østen som etter deres oppfatning var den islamske åndelige tradisjonen og de islamske familieverdiene. Det vokste fram en ny forståelse av islam, som en religion i bevegelse hvor nye tolkninger i samtidens ånd skulle formes (*ijtihad*).

Et sentralt eksempel på denne nytolkningen er Abduhs syn på flerkoneri. I den tradisjonelle *shari`a* loven er det ingen begrensninger for menn som ønsker å gifte seg med to, tre eller fire koner. Abduh gikk i mot denne lovregelen og argumenterte for at flerkoneri stred mot ekteskapets natur. Han mente at det var i helt spesielle situasjoner, som eksempelvis i krig når mange enker og farløse barn hadde behov for økonomisk hjelp eller når kvinner var ufruktbare, at menn kunne ha mer enn en kone. Han la fram et forslag om at Egypts og Sudans ledere til enhver tid skulle bestemme i denne saken. Det var spesielt i kvinne- og familiespørsmål nytolkningen skjedde. I Egypt i 1899 ble en bok om kvinnens frigjøring utgitt, boken var skrevet av Qasim Amin, et medlem av Salafiyya-bevegelsen. Amin propaganderte for en statsfeminisme og viste til at det muslimske samfunn ikke kunne lykkes uten kvinnens aktive deltagelse i samfunnsutviklingen (Roald 2001:134-136). Det gikk ennå et par tiår før kvinnene selv tok til orde i debatten.

2.2 Islam i den moderne verden

Ifølge Anne Sofie Roald er forestillingen om stengningen av «portene til *ijtihad*» et kraftig retorisk argument i samtidens debatter om endring. Å referere til en slik stengning for å forklare muslimsk dogmatikk i nyere tid, åpner opp for en måte å akseptere nye fortolkninger, spesielt omhandlende sosiale tema i de islamske tekstene (Roald 2001:99). Nytolkning omhandlende det politiske islamske budskapet er et hovedanliggende i den moderne muslimske reformbevegelsen. Dette

budskapet materialiserte seg først på slutten av 1980-tallet ved påvirkning fra de globale strømningene i den vestlige kulturkretsen der demokrati, feminisme, individualisme og menneskerettighetstenkning står sentralt.

Denne nytolkningen har også begynt å gjøre seg gjeldende i den islamske religiøse diskursen. Vestlige ideer og verdier har blitt spredt i hele verden gjennom globaliseringsprosesser, noe som har skapt to hovedreaksjoner i den islamistiske bevegelsen. Den ene responsen kalles Salafisme eller Wahhabisme, og søker å vende tilbake til det «rene islam» gjennom å tolke Koranen og *ahadith* bokstavelig (bokstavtolkning). Denne bevegelsen henvises også til med betegnelsen fundamentalisme og er en utvikling av den opprinnelige Wahhabismen. Den andre bevegelsen ønsker også å gå tilbake til en «ren islam», men skiller seg fra de andre ved at kildene ikke nødvendigvis tolkes bokstavelig. Det letes heller etter liberale tolkninger eller prinsipper i den islamske læren.²⁷ En annen betegnelse for denne bevegelsen er modernisme. Karakteristisk for denne retningen innen muslimsk reformbevegelse er kontekstuelle tilnærminger til islam, og gjennom ulike tolkninger av prinsippet om *ijtihad*.²⁸ Representanter for bevegelsen er inspirert av forskjellige kilder. Men metoden er rotfestet i en følelse av tilhørighet til den islamske tradisjonen, representert av personer som Muhammad `Abduh (1849-1905), Jamal al-Din Al-Afghani (1838-1897) og Fazlur Rahman (1919-1988). Felles for disse er at de forstår Koranen innen et større sosialt og historisk rammeverk, mens de samtidig har tillit til islamske dogmer og teologi.²⁹

Abduh er kjent for å tolke islamske kilder i lys av den historiske konteksten og fremmer krav om

27 Ifølge Roald er ekstreme handlinger som eksempelvis terrorvirksomhet i islams navn utført av aktører med et salafistisk verdensbilde. De framstår i dag ofte som sterke og på frammarsj med sin bokstavtolkning fordi de få aktivistenene gruppen har er ekstremt aktive. Roald ser det som tvilsomt at denne gruppen har noen videre støtte utenfor sin krets, hun mener heller at det er grupperinger med det mer modernistiske synet som i realiteten har flest tilhengere. Både i Vesten og i den muslimske verden finnes ledende personer som jobber med å finne islamske løsninger på de nye spørsmålene moderniteten fører med seg (Roald 2001:136-137).

28 Blant spesielt ulike forskere i Vesten, har det vært vanlig å snakke om prinsippet om *ijtihad* og demokratisering av islam som to separate felt. Men det finnes også eksempler blant vestlige forskere på reformbevegelsen i islam i vestlig diaspora, der en ser en sammensmelting av *ijtihad* og demokrati under betegnelsen: «Democratizing *ijtihad*» (Moore 2010:17). Kathleen Moore er professor i religionsvitenskap ved universitetet i Massachusetts Amherst. I boken: *The Unfamiliar Abode* fra 2010 bruker Moore begrepet i sammenheng med reform av den islamske loven i USA og Storbritannia.

29 For mer om islam i den moderne verden se Anne Sofie Roald (2004:149-226).

reform av *shari`a*. Han tilnærmet seg islam etter prinsippet om *tawhid*, hvor han fant grunnlaget for å ta i bruk *ijtihad* for å kunne utføre selvstendige forståelser av *shari`a* (Esposito 2003:317).³⁰

Den anerkjente pakistanske filosofen Fazlur Rahman³¹ støttet blant annet Abduhs budskap om islamsk reform. Men han kritiserte ham for mangel på en god metode for å muliggjøre reformer. Rahman utarbeidet en ny islamsk fortolkningsmetodologi da han så tradisjonelle metoder som ute av stand til å fremme intellektuelle muslimske ideer i en moderne tidsalder. På den andre siden var det også for å bekjempe sekularitet. Hans mål var å erstatte de islamske intellektuelle tradisjonene og tilby en vei framover for muslimer hvor Koranen var et hovedinstrument for enhver reform av islamske ideer. Koranen var følgelig i sentrum av hans tenkning. Han var kritisk til en «ad hoc» og dekontekstualisert tilnærming som behandlet Koranen som en serie av isolerte vers som ikke kunne gi innsikt i sammenhengen mellom universet og livet. Dersom ulike intellektuelle felt i islam skulle kunne forenes, var en av oppgavene å formulere en «islamsk metafysikk», med klart feste i Koranen. Bare når denne «metafysiske» delen var riktig forstått, kunne en sammenhengende nytenkning av den moralske, sosiale og rettslige beskjeden i Koranen muliggjøres. Rahman var dermed opptatt av den rette måten å lese Koranen på, det viktigste religiøse dokumentet og den mest altomfattende rettesnor for menneskeheten (Saeed i Taji-Farouki 2004:40-44).

Rahman så det som sitt kall å gjenvinne det moralske budskapet i Koranen for å kunne formulere en Koran-sentrert etikk.³² Et av de viktigste interesseområdene hans var å danne et rammeverk for

30 Det påpekes at kravet til *ijtihad* ikke bare fremmes av liberale islamske reformister. Anne Sofie Roald viser eksempelvis til grunnlegger av det islamske frigjøringspartiet, etablert i 1948 av Sheikh Taqi d-Din an-Nabhani (d 1977). An-Nabhani viste modernistisk individualistisk tilnærming til diskursen om hvordan man skal tolke de islamske kildene, noe som trigger fortolkningsautoriteten. Han hevdet at *ijtihad* var en forpliktelse for de med tilstrekkelig kompetanse og han fremmet krav om «unrestricted *ijtihad*». Roald viser at selv om han krevde kompetanse for å være i stand til å utføre *ijtihad*, mente han også at alle muslimer potensielt sett er i stand til å dedusere lovregler i relasjon til individuelle saker. Men dette synet er strengt begrenset ved an-Nabhanis syn på at muslimer skal følge *ahadith*. (Roald 2001:47-48). Hun trekker også fram et annet eksempel der den tunisiske sheikh Rashid al-Ghannushi, som er leder for det tunisiske islamist partiet, hevdet at det er mulig å foreta det han kalte for «partial *ijtihad*» (op.cit.:60). Han mente at en *mujtahid* ikke har mulighet til å bestemme på alle områder av islamsk kunnskap, men at det kunne være lærde som er i stand til å utføre *ijtihad* innen deres spesialiseringer (ibid).

31 Fazlur Rahman var en pakistansk-amerikansk filosof. Han blir omtalt som en av de mest utfordrende og originale bidragsyterne til diskusjonen om reform av islamske ideer i nyere tid I sin tidlige karriere var islamsk filosofi hans hovedområde. Men han var også i stor grad belest i arabisk, islamsk lov, historie, etikk og *tafsir* og *hadith*. Den tidligere presidenten general Ayyub Khan i Pakistan ansatte Rahman som leder for sitt nyetablerte islamske forskningsinstitutt. Khan ansatte Rahman på bakgrunn av hans liberale reformideer og hans status som muslimsk intellektuell. Rahman var direktør ved instituttet fra 1961-1968. Han møtte mye motstand fra religiøse konservative og det dreide seg hovedsakelig om tema omhandlende kvinnerettigheter og reform av familieloven. Kort oppsummert endte det hele med at Rahman ble truet på livet og måtte forlate sin stilling og Pakistan. Han vendte tilbake til vesten og jobbet som professor i islamske studier ved universitetet i Chicago fra 1968 fram til sin død i 1988. (Saeed i Taji-Farouki 2004:37-39).

32 Sitat av Rahman: A historical critique of theological developments in Islam is the first step toward a reconstruction of Islamic theology. This critique- should reveal the extent of the dislocation between the world view of the Qur`an and various schools of theological speculation in Islam and point toward a new theology. (Saeed i Taji-Farouki 2004:41).

fortolkning av det «etisk-lovmessige» innholdet i boken. Han søkte å vektlegge det nære forholdet mellom aktuelle spørsmål blant nåtidens muslimer og muslimer i de tidligste muslimske samfunnene. Han brukte Koranen som en rettesnor for alle muslimer i ulike tider, steder, og omstendigheter. Videre hevdet han også at rigide juridiske fortolkninger og deres fornektelse av åpenbaringsens historiske kontekst hadde resultert i foreldete lover som ikke bare hindret muslimer fra å finne løsninger på moderne problemer, men også hindret «den levende islam» (Saeed i Taji-Farouki 2004:45).³³

Rahman leste Koranen i lys av Koranens historiske kontekst og i kontekst av Koranens «ånd» (Rahman 1982:17). Med dette som grunnlag erklærte Rahman at han representerte den «autentiske» versjonen av Koranen. Han så Koranen som mer enn en personlig from tekst og hevdet at den også har en evig iboende anvendelighet for praktiske og politiske forhold. Han hevdet at dens lære fra åpenbaringen av har vært opptatt av sosio-økonomisk rettferdighet og essensiell egalitarisme (*op.cit.*: 2-19). Rahmans fortolkningsmodell går ut på å rekontekstualisere Koranen i lys av samtidens behov, noe han hevdet krever en «dobbel bevegelse», («a double movement»), fra nåtiden til fortiden og tilbake til nåtiden (*op.cit.*: 5).

Den første halvdelen av bevegelsen spesifiserer Koranens åpenbaringskontekst og konteksten for dens lære. Den andre bevegelsen utskiller de moralske prinsippene slik at de kan anvendes i nåtiden. Målet med denne modellen er å utvikle en teori som skiller Koranens universelle moralske verdier fra dens mer spesifikke/partikulære forkynnelse rettet mot et 600-tallspublikum. Han eksemplifiserte denne modellen ved å trekke fram vers i Koranen omhandlende flerkoneri. Han hevdet at Koranen uten tvil forbedret kvinners rettigheter og status sammenlignet med slik det var i før-islamske tider. Han viste til at Koranens instruksjoner var at en mann ikke skulle gifte seg med flere enn en kvinne dersom han ikke kunne behandle dem rettferdig. I sammenheng med dette påpekte han at uansett hvor hardt en mann prøvde ville rettferdig behandling være uoppnåelig. Men han hevdet det var like forståelig at Koranen gav tillatelse til å gifte seg med inntil fire kvinner.

33 Rahman's standpunkt til profetien var at profeten Muhammed var mottakeren av den endelige verbale åpenbaringen fra Gud: «This 'Other' through some channel, 'dictated' the Qur'an with an absolute authority. The voice from the depths of life spoke distinctly, unmistakably and imperiously. Not only does the word 'Qur'an, meaning 'recitation', clearly indicate this, but the text of the Qur'an itself states in several places that the Qur'an is verbally revealed, and not merely in its 'meaning' and ideas» (Saeed i Taji-Farouki 2004:45). Rahman hevdet at åpenbaringen ikke var en 'bok' overlevert på et tidspunkt, men en prosess som fortsatte det profetiske oppdraget over en periode av 22 år, hvor den reflekterte profeten og samfunnet. Åpenbaringen fungerer ikke utenfor historien, og dette må vedkjennes dersom man skal kunne fastlegge en sterk kontakt mellom Koranen og samfunnet den var adressert til (*op.cit.*:47). Rahman var også veldig kritisk til synet om at Koranen var en lovbok. For han var hverken Koranen en lovbok eller forsøkte å være en lovbok. Den kaller seg selv for en rettesnor for menneskeheten og krevde at hele menneskeheten skulle leve etter dens bud, som i all hovedsak ikke er lovmessige tema, men etiske og «kvasi-lover» (*op.cit.*:49).

Rahmans tolkning var at en moralsk riktig handling der monogami var det beste for et lykkelig familieliv, kom i konflikt med virkeligheten i den tidens arabiske samfunn der flerkoneri var så dypt rotfestet at praksisen ikke bare kunne fjernes uten å ende opp med å undergrave det moralske budskapet. Koranen aksepterte derfor flerkoneri på et lovmessig nivå, men begrenset det. Idealet var et monogamt samfunn, og det var mot dette idealet Profeten skulle rettlede menneskene (Saeed i Taji-Farouki 2004:50).

Fazlur Rahman mener det er en rekke problematiske aspekter ved konteksten til profetens *sunna*. Men måten *sunnaen* er bygget opp på illustrerer den demokratiske naturen til muslimsk tradisjon i de første årene av islam. Rahman ser ikke *sunnaens* innhold som autentiske beretninger om profetens praksis eller islams lære, men han tror *sunnaen* i seg selv illustrerer hvor viktig muslimer engang syntes *ijtihad* og *ijma* (sosial konsensus) var i utforming av religiøs meningsinnhold (Rahman 1982:8).

Professor i arabisk og islamske studier, Barbara F. Stowasser har definert *ijtihad* i sammenheng med Rahman som: «individual rational interpretation of Scripture» (Stowasser i Sonbol 2005:34). Hun viser til at Rahman hevdet essensen av ekte *ijtihad* lå i å avdekke Koranens generelle prinsipper og langsiktige mål og så legemliggjøre dem i samtidens konkrete sosio-historiske kontekst (*op.cit.*:34). Ifølge Rahman er total enighet innen tolkning hverken mulig eller ønskelig, siden det er i dens evne til å produsere nye betydninger for nye generasjoner muslimer at Koranen forblir en levende og universell kraft. Ikke bare har ulike lesninger gjort vår forståelse av dens lære rikere, men de åpenbarer tolerante og demokratiske aspekter ved muslimsk religiøs diskurs som åpner opp for mange ulike meninger (Rahman 1965:144).

Det som sees som spesielt interessant i denne sammenheng er hvordan prinsippet om *ijtihad* blir forstått på nye måter for å legitimere tolkninger av den islamske familieloven og Koranen. Bruken av dette islamske tolkningsverktøyet har ikke bare blitt tatt i bruk av muslimske kvinner som har fordypet seg i den islamske loven, men også mer generelt av muslimske kvinner ved tolkninger av de islamske kildene. Det er forskjellige meninger om hvem som får bruke prinsippet og hva det skal brukes til. Den konvensjonelle ideen om *ijtihad* er at det er et juridisk verktøy og bare de som kvalifiseres til å bli *mujtahid* kan utføre *ijtihad*. De formelle kravene for å kvalifiseres som *mujtahid* er blant annet basert på kriterier om modenhet, dyptgående kunnskap om islam og at man må være

mann.³⁴ Men det muslimske reformtenkere legger i begrepet samsvarer ikke alltid med konvensjonelle forståelser av prinsippet. Noe som vil eksemplifiseres nærmere under omtalen av islamsk kvinneteologi.

2.3 Islamsk feminisme

I møte med moderniteten ble debatten rundt kvinners rolle i islam heftig debattert på slutten av nittenhundretallet. Et økende antall av øvre middelklasse-kvinner i Midtøsten begynte å reflektere over det endrede hverdagslivet.³⁵ Det var med en islamsk reformbevegelse som kalte på fornyet *ijtihad* og nasjonale frigjøringskamper mot koloniens styringsmakt som bakteppe, at et økende antall kritiske muslimske kvinner tok initiativ til offentlige diskusjoner om sine roller og sin identitet innad i de muslimske samfunnene. De mottok støtte fra flere modernistiske tenkere som Muhammad Abduh og Fazlur Rahman, som snakket for kvinners rett til utdanning og tilgang til den offentlige sfæren. Margot Badran, Nadjie al-Ali, og Leila Ahmed³⁶ har dokumentert den rike historien til både sekulære og religiøse kvinnebevegelser i den muslimske verden.

Denne historikken viser at det fantes en rekke sosiale organisasjoner og frittalende kvinnelige ledere som kjempet for å modernisere oppfatninger av autentisk kvinnelighet på slutten av nittenhundretallet³⁷. Disse bevegelsenes hovedmål var likestilling for kvinner i den offentlige sfæren, spesielt vedrørende rett til utdanning, arbeid, politikk og nasjonale bevegelser, så vel som reform av lover om familie og ekteskap. Badran har argumentert for at en kan spore begynnelsen til islamsk feminisme tilbake til muslimske modernistiske og nasjonalistiske bevegelser, da: «some muslim women began to evolve what can be recognized as a «feminist consciousness» before the term itself existed.» (Badran 2009:1).³⁸

34 Marianne Bøe viser til at det finnes unntak innen *shia* Islam i Iran, der det har vært kvinner som har blitt ansett som *mujtahider*. Kvinner kan studere *usul al-fiqh* og *tafsir* i Iran, men er i følge Bøe generelt sett ikke kvalifisert til å utføre *ijtihad*. Se mer om dette i Bøe 2012, side 258.

35 Margot Badran «Feminism and the Q`uran», tilgjengelig på: <http://www.brillonline.nl>, nedlastet 05.02.2013. Se forøvrig presentasjon av tema i introduksjonskapittelet, der dette er omtalt.

36 Nadjie al-Ali er professor i kjønnsstudier ved senter for kjønnsforskning ved University of London. Leila Ahmed er en egyptisk amerikansk professor i kvinnestudier og religion ved Harvard Divinity School.

37 Leila Ahmed, *Women and gender in Islam: Historical Eoots of a Modern Debate*, 1992. Nadjie al-Ali, *Secularism, Gender and the state in the Middle East: The Egyptian Womens Movement*, 2000. Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the making of Modern Egypt*, 1995 og Margot Badran, *Feminism in Islam. Secular and religious Convergences*, 2009.

38 Se forøvrig introduksjon for bakgrunn om islamsk feminisme og om problematikken rundt feminismebegrepet.

Badran definerer islamsk feminisme³⁹ konkret som en feministisk diskurs og praksis, som er formulert innen et islamsk paradigme. Islamsk feminisme utleder sin forståelse og fullmakt fra Koranen, og søker rettferdighet for kvinner, og for menn, «in the totality of their existence». (Badran 2007:23-24). Mer utvidet forklarer islamsk feminisme ideen om kjønnslikestilling som en del av og en fast bestanddel av den koraniske oppfattelsen av likestilling mellom alle mennesker. Det fremmes krav om kjønnslikestilling i stat, offentlige institusjoner og i hverdagslivet. Videre avvises ideen om en offentlig/privat dikotomi, (en avvisning som er fraværende i det islamske rettsystemet og den islamske rettslæren (*fiqh*), «conceptualizing a holistic *umma* in which Qur`anic ideals are operative in all space.» (op.cit.:33-34).⁴⁰

Ifølge Badran er islamsk feminisme et globalt fenomen⁴¹, det finnes islamsk feminisme blant muslimer i majoritets- og minoritetssamfunn i Afrika og Asia så vel som blant immigranter og konvertitter i vestlige samfunn. Globalt sett er engelsk hovedspråket for islamsk feministisk diskurs, men samtidig er også islamsk feminisme uttrykt på mange språk lokalt i muslimske samfunn og miljøer. For å kunne tolke Koranen og studere andre islamske religiøse tekster, er god kjennskap til arabisk essensielt. Med spredningen av islamske feministiske fortolkninger har arabiske låneord blir tatt opp i det engelske vokabular, noe *ijtihad* er det fremste eksempelet på. Ved å plassere seg som islamske feminister har noen begynt å utfordre konvensjonell historieskrivning og de islamske helliggjorte kildene. Professor i arabisk litteratur og kultur Miriam Cook viser til at i hvert av disse tilfellene peker feministene på at profetens *sunna* og Koranen er åpen for *ijtihad*. Cook definerer prinsippet som: «the technical term that refers to the process of independent reasoning that scholars, but also non scholars, may choose when a legal precedent is not immediately clear and available» (Cook 2001:62). Siden engelsk er et felles språk for islamsk feminisme, er den feministiske

39 Badran bruker ikke begrepet «muslimsk feminisme», og påpeker at dette begrepet heller ikke er omfattende brukt. Intervju med Margot Badran om islamsk feminisme fra 2005 tilgjengelig på: <http://www.wluml.org/node/2204>, nedlastet 05.09.2012.

40 Det påpekes her at det finnes andre former for feminisme blant muslimske kvinner, og det har vært vanlig å skille mellom sekulær og religiøs feminisme. For mer om dette se Anne Sofie Roald sin modell for å kategorisere «feminist reinterpretations of Islamic sources» (Roald 1998:18-19). Se også Marianne Bøes kategorisering av kvinneaktivisme i Iran hvor hun blant annet har bygget videre på Roalds modell. Selv om Bøes modell er regnet for å skille ulike former for kvinneaktivisme i Iran (Bøe 2012:244-261, fotnote 167 s 244), kan den også være nyttig å ta i bruk for å kartlegge ulike muslimske kvinners syn på islam og Koranen i vestlige samfunn .

41 Med dette menes ikke at det er en global feministisk bevegelse. Det har oppstått debatter om dette i den senere tid mellom blant annet Ziba Mir-Hosseini og Margot Badran. Mir-Hosseini støtter ideen om slike bevegelser og er selv aktiv i et nettverk kalt *Musawah* som bestrever seg for å være en global bevegelse. Margot Badran har argumentert for at slike initiativer overser det historiske, nasjonale og spesielt sekulære grunnlaget som mange lokale former for muslimsk kvinneaktivisme er avhengig av. Følgelig hevder Badran at globale islamske feministiske nettverk produserer et «holistic Muslim feminist project», som igjen fører til en ekskluderende identitetspolitikk (2011:82-83).

engelskspråklige terminologien også blitt tilgjengelig. Islamsk feminisme har på den ene siden oppstått som en følge av misnøye hos muslimske kvinner og menn, hvor islam har en viktig plass i hverdagslivet. På den andre siden har det oppstått som en reaksjon mot undertrykkelse og urettferdighet som fremmes i religionens navn (Badran 2007:27).

2.4 Islamsk kvinneteologi

I vestlig diskurs brukes begrepene kvinneteologi og feministisk teologi om hverandre. Noe det også gjøres i deler av kildematerialet mitt⁴². Ifølge Store norske leksikon er kvinneteologi og feministisk teologi tilnærmet det samme:

[B]etegnelsen på den teologiske refleksjon og praksis som vil fremme kvinners frigjøring og likestilling i kirke og samfunn. Kvinneteologien inngår i et større sosialt og vitenskapsteoretisk oppbrudd, der stemmer fra historiens og samfunnets underside, som tradisjonelt ikke har vært tilkjent talerett, tar ordet. De krever at deres erfaring og innsikt er like relevant som den tradisjonen som har bidratt til å undertrykke og usynliggjøre dem, og de ønsker et oppgjør med en slik tradisjon.⁴³

Hidayatullah har i sin doktorgradsavhandling valgt å bruke termen «Muslim feminist theology» om feltet Barlas er en representant for. Jeg har valgt å bruke begrepet islamsk kvinneteologi. Dette begrepet refereres oftest til i en vestlig kontekst, men Margot Badran påpeker at dette også vil være en aktuell betegnelse for muslimske kvinner i muslimske land.⁴⁴

Det skal nevnes at Yusuf al-Qaradawi⁴⁵ har hatt stor betydning for demokrati-spørsmålet i islam og at han til en viss grad også har åpnet opp for nytolkninger i kvinnespørsmål. Han har nådd fram til muslimer verden over gjennom sine ukentlige religiøse program på al-Jazeeras satelittkanal, hvor

42 Eksempelvis: Anne Sofie Roald: muslimsk kvinneteologi, Ingvild Flaskerud: feministisk teologi i en islamsk kontekst, Hidayatullah: Muslim feminist theology. Margot Badran kaller islamsk kvinneteologi for «Islamic feminist discourse», men viser til andre som har brukt begrepet «Islamic feminist theology» som uproblematisk (Badran 2007:28).

43 Tilgjengelig på: <http://snl.no/kvinneteologi>. nedlastet 01.03.2013.

44 Det kan nevnes at det finnes visse likhetstrekk mellom islamsk kvinneteologi og muslimske kvinneaktivister i eksempelvis Iran. De jobber spesielt for en endring av den islamske familieleven, der noen av Bøes informanter tar i bruk prinsippet om *ijtihad* og kontekstualisering i sin forståelse av *shari`a* og *fiqh*.

45 Egyptiske Yusuf al-Qaradawi, representerer den lærde fortolkningstradisjonen i Islam. Han har en klassisk religiøs utdannelse fra al-Azhar i Kairo og er en kjent muslimsk rettslærd og forfatter. Kjersti Håvardstun har skrevet en hovedoppgave i religionsvitenskap som heter: *Mellom tradisjon og modernitet i islam - en analyse av Yusuf al-Qaradawis tenkning*, ved Uib, 2000. Hvor hennes hypotese er at Qaradawi, som islamsk tenker, innehar en mellomstilling i relasjon til tradisjonell og modernistisk religionsfortolkning. al-Qaradawi om reform av *shari`a* ved i følge Roald ta i bruk prinsippet om *ijtihad*: «as for our standstill and stop [in development] in our position: the celestial bodies do not stop their movements and the earth does not stop its rotation» (Roald 2001:99).

blant annet islam som en kvinnevennlig religion har vært et tema.⁴⁶ Men det er de kvinnelige representantene for islamsk kvinneteologi som virkelig tar tak i, går i dybden på og presenterer nye lesninger av de islamske kildene. I den muslimske verden har kvinners nytolkning av Koranen forekommet i utvalgte kretser siden 1920-tallet. Badran kaller det for et nytt feministisk paradigme, som kom til overflaten på begynnelsen av 1990-tallet på samme tid i muslimske samfunn i deler av Afrika og Asia og i nyere muslimske samfunn i Europa og nord-Amerika.⁴⁷ I Nord-Amerika rettet immigranter, andre-generasjons innvandrere og konvertitter seg til Koranen som en rettesnor for livet i nye komplekse miljøer, hvor det oppstod mange utfordringer ved det å være muslim. Patriarkalske mønstre fra livet i landsbyer og byer immigrantene kom fra, som hadde blitt presset på kvinner som islamske, kunne være vanskelig å bli kvitt. For konvertitter var det vanskelig å forholde seg til motsetningen mellom hva de forstod som koraniske idealer om rettferdighet og likestilling og ulike patriarkalske oppfattelser og praksiser som ble presset på dem av selvutnevnte voktere av islam. Nytolknninger med fokus på kjønn som en kategori og med moderne debatter om kjønnsspørsmål som utgangspunkt, er et produkt av det nittende århundre (Brunvoll et al 2009:138). Muslimske kvinnelige lærde som har produsert eller fortsatt produserer nytolkninger av Koranen og som kan innvirke på det muslimske samfunn gjennom deres skriftlige arbeid eller aktivisme, er ofte offentlige intellektuelle.

Badran trekker fram noen av dem hun anser som mest fremtredende nye islamske feministiske teoretikere og fortolkere som; Asma Barlas, Riffat Hassan (pakistansk), Amina Wadud (afro-amerikansk), Ziba Mir-Hosseini (Iransk), Qudsiyya Mirza (iransk) og Aziza al-hibri (libanesisk) (Badran 2007:28).⁴⁸ De har tidvis fått sterke reaksjoner i form av både lovprisning og kritikk fra lekmann og lærd. Flere av tenkerne har måttet gå i eksil på grunn av sine synspunkter og flere har blitt angrepet og drept (Eggen 2007:234). Det har blitt klart at det er vanskelig å forsone islamske forståelser av likestilling og rettferdighet med et «patriarkat» som støtter konvensjonelle mannlige religiøse autoriteter. Muslimske kvinners engasjement i korantolkning kan sies å være en del av den islamske reformbevegelsen. Disse kvinnene har blitt del av nye fortolkningsmiljø , og

46 For mer om sheik Yusuf al-Qaradawis syn på shari`a og Anne S. Roalds refleksjoner om hans perspektiv på kvinner se Roald 2001:98-99.

47 Dette skjedde eksempelvis blant muslimske kvinner og menn i Iran. Se Marianne Bøe 2012. Margot Badran trekker fram eksempler fra Iran og Sør-Afrika se Badran 2007:34-35.

48 Aziza Al-Hibri og Shaheen Sardar Ali legger mer vekt på formuleringer av *shari`a* basert lovgivning, mens andre legger mer vekt på *ahadith* som nevnt tidligere eksempelvis, Fatima Mernissi.

produserer omfattende analyser av tema omhandlende kjønn. Ifølge Badran har disse nye kvinnelige eksegetene mottatt anseelig respekt i det globale *umma* (det islamske fellesskapet).

Å utvikle en feministisk teologi innenfor den islamske tradisjonen betyr å ta utgangspunkt i de islamske kildene Koranen, *ahadith*, *shari`a* og gjennom eksegese (fortolkning) prøve å avdekke om islam har et menneskesyn eller en samfunnsvisjon som gir kvinner begrensede rettigheter og muligheter i forhold til menn. Det betyr også å vurdere det lenge pågående tolkningsarbeidet som er knyttet til disse kildene. Feministene retter kritikk mot tidligere generasjoners tolkning. De mener en kritisk analyse av de islamske kildene avslører at tidligere Koran-eksegese, utvelgelsen av historier til *hadith*-samlingene og utforminger av loven har vært preget av et patriarkalsk perspektiv hvor menn blir gitt forrang framfor kvinner og autoritet over kvinner. De hevder dette er bakgrunnen for at kvinner har begrensede rettigheter og muligheter i muslimske samfunn, og at en nylesning av de islamske kildene vil vise at islam har et annet menneskesyn (Flaskerud 1999:226).

Det finnes flere utfordringer ved tolkning av de islamske kildene, spesielt om tema der det finnes vers i Koranen med to motstridende utsagn som i eksempelvis: sure 9:71: «The Believers, men and women, are protectors, one of another: they enjoin what is just, and forbid what is evil...» og sure 4:34: « Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more [strength] than the other, and because they support them from their means. Therefore the righteous women are devoutly obedient...» (Ali 2005). For islamske kvinneteologer viser versene at islam har en egalitær grunntanke, mens konservative eksegeter vil hevde at forholdet mellom kjønnene skal reguleres etter en patriarkalsk struktur som forskjellsbehandler kvinner og menn. Men konservative eksegeter er ikke uenige med feministene i at kvinner og menn er likeverdige. Forskjellen ligger i at de ikke aksepterer at dette likestiller kjønnene. Etter deres syn utgjør kvinner og menn komplementære størrelser, som skal fylle ulike oppgaver i familie og samfunn. De hevder at kvinner og menn er skapt til forskjellige oppgaver, noe som ikke kan endres, dermed har de også ulike rettigheter. Islamske kvinneteologer derimot, hevder at det kan vises at islam egentlig har et egalitært budskap. Kvinner og menn betraktes dermed som likeverdige og likestilte overfor Gud og overfor hverandre i samfunnet.⁴⁹ Etter deres syn legger derfor ikke islam begrensninger på kvinners menneskeverd og rettigheter (Flaskerud 1999:226).

49 Likeverd og likestilling er to ord som hyppig blir brukt i diskurser omhandlende kjønn og rettigheter, det er derfor viktig å markere forskjellen mellom disse. At mennesker er like mye verdt, betyr at de er likeverdige, troende muslimer ser dette som rotfestet i Koranens lære. Med likestilling menes at menn og kvinner blir behandlet likt, noe som eksempelvis er nedfelt i den norske Liksestillingsloven av 1978 om likestilling mellom kjønnene. Etter loven skal kvinner og menn ha like muligheter til utdanning, arbeid, lønn og utvikling.

Kildene islamske kvinneteologer analyserer, er først og fremst Koranen, som oppfattes som Guds ord og Guds vilje for menneskene. Videre forholder de seg til *hadith*-samlingene, som er fortellinger om hva profeten Muhammed, Guds budbringer skal ha sagt og gjort. Disse samlingene er viktige fordi Muhammeds handlinger og utsagn oppfattes som rettesnor for hvordan man skal leve sitt liv som muslim. En tredje kilde som flere drøfter er loven, *shari`a*. Loven tar utgangspunkt i Koranen, men den har blitt formulert gjennom teologiske og juridiske diskusjoner som har strukket seg over flere generasjoner. Som en del av den islamske reformbevegelsen tar også islamske kvinneteologer i bruk det opprinnelig juridiske prinsippet om *ijtihad*. Badran hevder faktisk at den grunnleggende metodologien for islamsk feminisme er *ijtihad*, som hun referer til som klassisk islamsk metodologi. Hun definerer *ijtihad* som «independent investigation of religious sources» (Badran 2007:16, 29 og 37) og peker på at muslimske kvinners engasjement i *ijtihad* har gjort dem til nye islamske autoriteter.

Troende muslimske kvinner som arbeider for sine rettigheter innenfor et islamsk rammeverk, representerer globalt sett både likheter og forskjeller. Bruk av det metodologiske grepet kontekstualisering og anvendelsen av prinsippet om *ijtihad* utgjør en fellesnevner. Men det finnes forskjeller i hvordan prinsippet om *ijtihad* forstås og anvendes. Marianne Bøe har eksempelvis i sin avhandling pekt på hvordan hennes revisjonistiske informanter utvider forståelsen av prinsippet slik at det passer sammen med nåtidige krav om reform av familieloven som en måte å sikre kvinners rettigheter på. Forståelsen av *ijtihad* brukes også til å argumentere mot det som sees som rigide fortolkninger av familieloven (Bøe 2012:254-259). Noen av de intervjuede i Bøes avhandling hadde relativt radikale syn på temaet. En mente eksempelvis at hvilken som helst muslim med tilstrekkelig kunnskap om Islam kan utføre *ijtihad*, selv kvinner: «Everybody can do it, it's Islamic» (op.cit.:254 og 258).

Bøes revisjonistiske informanter krever omfattende reformer med grunnlag i blant annet dette prinsippet. De utfordrer også det autoritære grunnlaget der slike reformer utvikles (Bøe 2012:364). Dette er eksemplifiserende for deler av den muslimske kvinneaktivismen i Iran. Men som nevnt innledningsvis representerer ulike tolkninger av og anvendelse av prinsippet *ijtihad* en fellesnevner

for den den «moderne» reformbevegelsen i islam også i Vesten.⁵⁰ En fornyet forståelse av *ijtihad* har kommet som følge av reformbevegelsen. Dette har ført til at prinsippet har blitt tilgjengelig for alle med kunnskap om islam, som blant annet har et ønske om reform av fortolkningsautoriteten i islam. Muslimske kvinner har fått muligheten til å tolke prinsippet, noe som gir nye betingelser for forståelsen av *ijtihad*.

Amina Wadud regnes for å være en pioner innen islamsk kvinneteologi. Hun er influert av Fazlur Rahmans «double-movement» teori og hans syn på å lese Koranen som en helhet framfor stykkevis/«atomistisk». Denne siste metoden har hun videreført til et syn på Koranen som en «tekstuell holisme»,⁵¹ som kan tilnærmes gjennom intratekstuell lesning. Intratekstuell metode er hentet fra Koranens «egen» anbefaling for «sin» lesning: «*tafsir al-Qur`an bi al-Qur`an*, en metode som også er favorisert i klassisk eksegese. Men Wadud peker på at ikke alle intratekstuelle lesninger er holistiske, men at metoden er «reduced to using a single term or verse to interpret another term or verse rather than to determine the Qur`anic ethos or spirit» (Barlas i Taji-Farouki 2004:109). Som Rahman er målet med tolkningsmetodene å kunne skille det generelle budskapet i Koranen fra det partikulære.⁵² Wadud hevder at klassisk *tafsir* har mye av skylden for kvinneundertrykkende lesninger av Koranen da eksegeter har feilet i å skille mellom de generelle og de partikulære versene. Wadud ønsker en utvikling av en fortolkningsmodell for å hente ut den meningen i Koranen som er universelt relevant og appliserbar til alle tider og alle steder (Barlas 2004a:4).

50 Religionsviter Roxanne D. Marcotte har introdusert en ny begreps sammensetning, «gynosentrisk ijtihad», i sin artikkel: Muslim women's scholarship and the New Gender Jihad. Hun hevder her at muslimske kvinners nye form for ijtihad: «...becomes gynocentric as it attempts to deconstruct patriarchal and anti-egalitarian readings of Islam and to examine their negative impacts on Muslim women's lives. Muslim women have embarked on a process of revisiting, reconceiving, and reconstructing the Islamic tradition, and ijtihad becomes the means to proceed forward. A new gynocentric ijtihad is emerging as a novel methodological approach for rethinking Islamic hermeneutics, a development that is bound to shape the future of gender jihad». (Marcotte 2010:142).

51 I Asma Barlas' artikkel: «Amina Wadud's hermeneutics of the Qur'an: woman rereading sacred texts» (i Taji-Farouki 2004), siterer Barlas Paul Ricoeurs definisjon av en tekst fra boken *Hermeneutics and Human Sciences* (1981) i sin framstilling av Amina Waduds syn på Koranens tekst som: «...a `cumulative, holistic process` rather than as `a linear succession of sentences`» (Barlas i Taji-Farouki 2004:109). Denne bakgrunnen for Barlas' bruk av begrepet «holistisk» legges til grunn i referanse til begrepet videre i oppgaven.

52 Det er et vanlig syn i klassisk eksegese at et skille mellom det universelle og det partikulære budskapet i Koranen kunne utledes fra Koranens åpenbaring gjennom åpenbaringens to perioder i Mekka og Medina. Surene klassifiseres enten som mekkanske eller medinesiske. Inndelingen viser til stedene der profeten Muhammed mottok sine åpenbaringer, fra 610 i [Mekka](#) og fra 622 i [Medina](#). Surene er ikke arrangert i kronologisk orden (i den rekkefølge islamske lærde mener den ble åpenbart), men i en rekkefølge som i store trekk er i henhold til versenes størrelse. De korte surene fra perioden i Mekka (ca 610-622) kommer sist, mens de lengre surene fra Medina-perioden (622-632) kommer først, altså ikke kronologisk. En moderne islamsk lærd Mahmud Mohamed Taha mener at de mekkanske surene inneholdt det universelle og egalitære budskapet i åpenbaringen, mens de medinesiske inneholdt de spesifikke og restriktive. Barlas peker på paradokset av at muslimske jurister som hadde det samme synet som Taha likevel brukte de mekkanske surene for å forme *shari`a*. Barlas er enig med Amina Wadud som hevder at ikke alle mekkanske surer er universelle og de medinesiske partikulære. (Barlas i Taji-Farouki 2004:108 og Barlas 2004a:60-61).

I boken *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2007) tilfører Wadud flere nyanser til Rahmans forståelse av de generelle versene. Hun påpeker at selv om noen generelle vers overfører generelle betydninger, overfører de ikke nødvendigvis universell mening. Hun mener dette skillet bare kan løses hermeneutisk: «...by means of a model which derives basic ethical principles for further developments and legal considerations by giving precedence to general statements rather than particulars» (Wadud 1999:30). Løsningen blir følgelig hermeneutisk heller enn historisk. Wadud er også kyndig i arabisk og legger vekt på Koranens lingvistiske og grammatikalske strukturer, noe som kan eksemplifiseres gjennom hennes «kvinnevennlige» tolkning av sure 4:34⁵³. I tradisjonell tolkning har verset blitt brukt til å hevde ektemanns rett til å kreve konens lydighet (*qanitat*) og rett til å slå (*darab*) konen dersom hun er ulydig (*nushuz*) (Barlas i Taji-Farouki 2004:115). Kort forklart hevder Wadud at: « [...] *qanitat* referes to a moral attitude of obedience on the part of both women and men to God, *nushuz* to a state of marital discord and not to a wife's disloyalty, and *daraba* to a restriction on spousal abuse, not a license for it» (ibid).⁵⁴ Wadud argumenterer for en ny tilnærming til kvinners rolle i islam ved å ta i bruk det hun kaller for «an alternative *ijtihad*», å engasjere seg i individuell fortolkning av Koranen: «The practice of *ijtihad* has its own equally compelling ethics, the most essential and basic of which is well embodied by the meaning of the word itself, which is: to exert and exhaust oneself on the pursuit of thought and knowledge in search of divine will» (Wadud 2006:xiii). Wadud viser i denne sammenheng ikke til spesifikke vers i Koranen ideen om *ijtihad* kan utledes fra.⁵⁵

Det finnes også eksempler fra islamsk diaspora i Norge hvor nye generasjoner kvinnelige muslimer har fått øynene opp for prinsippet om *ijtihad*. Sosialantropolog Christine Jacobsen har i boken *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway* (2011) trukket fram Anne Sofie Roald, som er professor i religionsvitenskap og konvertert muslim. I en artikkel i Dagbladet (05.02.2002) om temaet ekteskap og islam presenterte avisen henne som en av Europas fremste islamske lærde og som foregangskvinne i en raskt økende fortolkningsbevegelse av Koranen. Noen unge muslimer har

53 Men are [*qawwamuna `ala*] women [on the basis] of what Allah has [preferred] (*faddala*) some of them over others, and [on the basis] of what they spend of their property (for the support of women). So good women are [*qanitat*], guarding in secret that which Allah has guarded. As for those from whom you fear [*nushuz*], admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them, Then, if they obey you, seek not a way against them. Wadud gjengir her en oversettelse/tolkning av Pickthall (Wadud: 1999:70).

54 For mer inngående om Waduds lesning av dette verset se *Qur'an and Women* (1999:70-77).

55 Ann Elizabeth Mayers artikkel: «Internationalizing the conversation on women's rights», kommer det fram i sammenheng med diskursen rundt innføring av CEDAW i land med *shari'a* lover at Koranen tillater *ijtihad* for tolkning av den islamske religionen. (Mayer i Haddad og Stowasser 2004:152). Men det vises ikke til versene dette kan utledes fra. Det kan nevnes at det i mitt kildemateriale har vist seg å være vanskelig å finne eksempler på de aktuelle versene *ijtihad* angivelig utledes fra.

kritisert henne for ikke å ha tilstrekkelig islamsk utdanning til å gjøre seg fortjent til tittelen «lærd» (scholar). Andre har pekt på at hun er en «vestlig kvinne» og hevder at hennes fortolkninger uungåelig er basert på vestlig kultur og ideer. Denne kritikken dannet bakgrunn for Roalds syn på behovet for *ijtihad*. Jacobsen viser til at Roald definerer *ijtihad* som: «the exercise of independent judgement in interpretation» (Jacobsen 2011:27). I «*Women in Islam*» (2001) definerer Roald prinsippet på tradisjonelt vis som : «individual legal reasoning» (Roald 2001:99 og 318).

Kravet om at ingen kan påstå at deres «sannhet» er den eneste, er en implisitt utfordring til den autoritære makten i etablerte religiøse samfunn, lærde og andre som hevder de snakker med autoritet om sannheter i islam. En av Jacobsens informanter påpekte at det er alle individers plikt å tenke og resonnerer for seg selv om tema angående islam. Videre var informanten fundamentalt skeptisk til makten religiøse institusjoner hadde til å opprettholde definisjonen av hva som var ekte islam. Informanten så det slik at tilgang til kunnskap og media tillot henne å utføre *ijtihad*, istedet for å stole på andre islamske autoriteter (å opprettholde *taqlid*). Hun hevdet selv at dette var en ny positiv bevegelse, som foreløpig var representert av henne selv og noen få andre unge muslimer. (Jacobsen 2011:356.)

Ifølge Tariq Ramadan blir *taqlid* i dag opprettholdt fordi noen muslimer frykter den liberale vestlige kulturen. Han mener det mangler en dypere forståelse av islamsk rettsvitenskap når den juridiske rammen framlegges som om den og alt den inneholder ikke kan endres, at den er fastlagt en gang for alle. Han ser det som problematisk at en slik forståelse legitimeres med at bestemmelsene er gitt av Gud eller med bakgrunn i uttalelser fra tidligere tiders *ulama*. Som en motsetning til argumenter for *taqlid* kritiserer han også mange muslimske reformister for bruken og forståelsen av *ijtihad*. Ramadan er for bruken av *ijtihad* som et verktøy og argument for å reformere den islamske rettsvitenskapen, men reagerer på muslimer som definerer *ijtihad* som «friheten til å stipulere rasjonelle avgjørelser når kildene ikke gir klare og tilpassede svar» (Ramadan 2009:72). Han har problemer med argument om at *ijtihad* åpner opp for at muslimer kan leve i samsvar med sin samtid, når den islamske rettslærens grunnleggende ramme og metodologi avskrives. *Ijtihad* praktiseres på denne måten uten å ha belegg i regler, kunnskap eller vitenskap. Han mener årsaken til denne formen for praktisering ofte er sterkt påvirket av egne ønsker om å behage sine moderne og progressive landsmenn, eller bevise at de ikke er fanatikere eller fundamentalister. Begrepet

ijtihad og den praktiske bruken av det har en tendens til å legitimere hva som helst (ibid).⁵⁶ Et av hovedproblemene med «ny» *ijtihad* er at forståelsen av begrepet ikke bare utvides, men at begrepet også blandes sammen med *ra`y* (subjektive oppfatninger) og *qiyas* (snevert definert som analogisk slutning). Hvordan dette egentlig henger sammen, altså de ulike metodene som faller under begrepet, tar Knut Vikør opp i boken *Mellom Gud og Stat* (Vikør 2003:59-91). Vikør er enig med Ramadan i at *ijtihad* er et nøkkelbegrep i islamsk juridisk metode. *Ijtihad* begrepet reflekterer den menneskelige aktiviteten og fornuften som tas i bruk for å hente ut og systematisere det som anses som å ha lovmessig relevans i Koranen. Vikør påpeker at begrepet er et av de mest misbrukte i framstillingen av islamsk lov, nesten alt mulig kan kalles og blir kalt *ijtihad*:

Det hjelper ikkje at moderne og vestlige muslimar og forskarar brukar ordet i hytt og pine utan noen presis forståing av kva prosess dei tenker på. Ofte er *ijtihad* tenkt som ein magisk nøkkel for å tilpasse Shari`aen til moderne forhold, mens det i andre betydningar er akkurat det motsatte.» (Vikør 2003:60).

Det er et komplekst begrep hvor begrepets betydning i stor grad overskrider den vanlige og smale definisjon: 'tolkning'. Det er et samlebegrep som inkluderer alle metoder for å utlede normutsagn fra Koranen og profetens *sunna*. Grunnbetydningen på arabisk betyr «strev» og alle forståelser av ordet har det til felles at de er knyttet til menneskelig strev og intellektuell aktivitet. Noen mener *ijtihad* er det samme som *ra`y* (*ijtihad al-ra`y*), altså å lage lovregler basert på rene personlige oppfatninger, uavhengig av åpenbaringen. Andre sier det motsatte, at *ijtihad* er å rense slike personlige oppfatninger fra loven og gå tilbake til åpenbaringen (noe som krever strev). Ifølge Vikør er *ijtihad* et felles-begrep for de ulike metodene juristene utviklet for å formulere konkrete lovregler på grunnlag av åpenbaringen. *Qiyas* er den viktigste metoden og regnes av Vikør for å være en metodologi delt opp i tre hovedkategorier som igjen har sine underkategorier.

Qiyas-metodologien er altså omfattende og kompleks, men målet er å utlede en lovregel fra Koranen det kan bli konsensus (*ijma*) om. Bruken av *qiyas* legitimeres med en påstand om at Koranen gir tillatelse til å bruke metoden, i tillegg til at profeten Muhammeds følgesvenner brukte en slik praksis (Vikør 2003:60-69).⁵⁷

Ifølge Vikør og Ramadan krever den islamske rettslæren omfattende kunnskaper og dyp forståelse av Koranen, *sunnaen* og det arabiske språk, for å være i stand til å forstå betydningen og rekkevidden av begrepene som blir brukt. Alt dette styres av en person (*mujtahid*) som kan utøve

56 For mer om *ijtihad* og reformisme i den islamske rettsvitenskapen fra en islamsk tenker i Vesten synspunkt, se Tariq Ramadan, *Europeisk Islam, Å være muslim i Vesten*, 2009.

57 Islamsk lovteori er bygget på Koranen, profetens *sunna*, *ijma* (konsensus) og *ijtihad* (Vikør 1995).

absolutt eller begrenset *ijtihad*, gi juridiske råd og treffe avgjørelsen (*fatwa*) (Vikør 2003 og Ramadan 2009:71)⁵⁸

I *Women in Islam* trekker Roald fram et viktig poeng som ble aktualisert som følge av et møte med Sheikh Darsh (d.1997) som var leder for *shari`a*-rådet i Storbritannia og talsmann for kvinnerettigheter i islam. Darsh påpekte at selv om han var rettslærd var han ikke i noen posisjon til å utføre *ijtihad*, han kunne heller ikke karakteriseres som *mujtahid* (Roald 2001:116). Roald hevder at denne respekten for prinsippet representerer synet blant mange av samtidens islamske lærde. Hun hevder dette også er betegnende for problemer og utfordringer moderne lærde møter i dag. Dette viser seg i muslimske samfunn generelt med de hurtige sosiale endringene, men spesielt i Vesten der fraværet av en sentral religiøs autoritet og de forskjellige synene blant lærde har ført til uenighet lokalt i muslimske miljø. Utfordringer ved nytolkning eller revurdering av de islamske kildene har ført til konflikter rundt hvem sine fortolkninger som anses som gyldige og hvem som har rett til å tolke disse kildene. Aksepten av islamske lærdes tolkninger og muligheten for at tolkninger blir ansett som autentisk er i stor grad avhengig av hans eller hennes publikum (*op.cit.*:117).

58 Det islamske lovsystemet er meget komplekst og omdiskutert. I dette prosjektet har jeg bare tatt med det jeg ser som relevant i forhold til Barlas' bruk av verktøyet *ijtihad* og hennes syn på den islamske loven. For mer om den islamske loven og rettslæren se Knut Vikør, *Mellom Gud og Stat, Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*, (2003).

3. Presentasjon av Asma Barlas

3.1 Biografiske data

Asma Barlas er *sunni*-muslim⁵⁹, professor i statsvitenskap og grunnlegger og direktør for senteret for studier av kultur, rase og etnisitet på Ithaca universitetet i New York. Hennes spesialiteter inkluderer komparativ og internasjonal politikk, islam og koranisk hermeneutikk⁶⁰, og kvinner og kjønn. Våren 2008 ble hun tildelt ”Spinoza chair” i filosofi ved universitetet i Amsterdam, som første muslim og første muslimske kvinne, for sine diskusjoner om kvinner og islam⁶¹. Hun har en mastergrad og doktorgrad i internasjonale studier ved universitetet i Denver, en mastergrad i journalistikk ved universitetet i Punjab, Pakistan og en bachelorgrad i engelsk litteratur og filosofi ved Kinnaird universitetet for kvinner i Pakistan.

Barlas ble født i Pakistan i 1950, og er en av de første pakistanske kvinnene som fikk muligheten til å jobbe i utenriksstjenesten. Men hennes diplomatiske karriere tok slutt da hun ble oppsagt av general Zia Ul Haq. Den ene årsaken var at hun hadde kalt Haq en «buffoon» (bajas) i sin personlige dagbok, noe som ifølge Barlas ble lekket ut av hennes forhenværende svigerfamilie som straff for å ha forlatt et dårlig ekteskap. Den andre årsaken var å ha uttalt til Pakistans ambassadør for Fillipinene under en privat middag; «that the judiciary in Pakistan was neither free nor fair», en uttalelse som i følge henne selv kom som en følge av hengen av tidligere statsminister i Pakistan, Zulfikar Ali Bhutto i 1979. Etter dette jobbet hun en stund som assisterende forlegger for bladet *The Muslim*, men måtte til slutt forlate Pakistan i 1983, av hensyn til egen sikkerhet. Årsakene til dette har ikke blitt utdypet nærmere. Hun fikk senere politisk asyl i USA, og har nå bodd der i over tyve år.⁶²

59 Med bakgrunn i at Barlas er *sunni*-muslim, vil prosjektet sentreres rundt aktuelle diskurser i *sunni*-islam.

60 Barlas bygger videre på definisjonene til Josef Bleicher og Paul Ricoeur: «Hermeneutics is defined as the theory, method, and philosophy of interpretation: its subject matter includes how we interpret texts, what counts for a con/textuality legitimate reading, and the role of preunderstanding in the interpretive process Barlas 2004a:211, fotnote 4.

61 <http://www.ithaca.edu/intercom/article.php/20070201161927746>, nedlastet 04.04.2013.

62 Tilgjengelig på: http://www.asmabarlas.com/TALKS/20050201_NationPk.pdf. Intervju med Asma Barlas: “The Qur’an doesn’t support patriarchy”, nedlastet 04.02.2013.

3.2 Personlig bakgrunn for Barlas`fortolkningsengasjement

Ifølge Barlas selv lærte hun som barn under sin oppvekst i Pakistan, på lik linje med mange andre muslimer, å lese Koranen på arabisk. Men hun lærte ikke det arabiske språket, så i mange år ante hun ikke hva hun leste. Først senere forsto hun årsaken til hvorfor den ble lest på arabisk, da hun fant ut at mange muslimer tror at den oversatte Koranen ikke er den ekte Koranen. Men for Barlas er Guds ord like ekte på alle språk. Hun forteller selv at hun ble trukket mot Koranen av både positive og negative årsaker. På den positive siden var hennes følelse av at å studere Koranen var helt sentralt for å kunne realisere sitt eget «individuelle selv»⁶³. På den andre siden hadde hun også en del negative erfaringer ved lesningen av Koranen. Barlas forteller selv at interessen for å studere islam i første omgang kom som følge av en rekke opplevelser i Pakistan. Hun påpeker at selv om hun hadde en rekke fordeler fordi hun var medlem av en høyere sosial klasse, merket hun også diskriminering når det kom til lovfestede rettigheter. Det var først når hun ikke lenger var en del av denne klassen hun skjønnte at mye av det som regnes for å være islamsk faktisk overser eller strider mot Koranens lære. Hun nevner selv at hun var gjennom en tøff skilsmisse som har bidratt til at hun ble særlig oppmerksom på dette.⁶⁴

Før Barlas forlot Pakistan var hun blitt oppmerksom på forskjellen mellom hva hun mener faktisk kunne leses utfra Koranen og hva som ofte ble feilaktig lest inn i Koranen. Hun ble ytterligere oppmerksom på dette i møte med vestlig kultur i USA. Forskjellen er, at her hadde hun disse lovfestede rettighetene, men ikke det religiøse eller kulturelle rommet for fullt ut å kunne utrykke sin identitet som muslim.⁶⁵ Hun peker på at selv om hun har flere lovfestede rettigheter og større personlig frihet i USA enn i Pakistan, er hun spesielt etter terroraksjonene 11.september 2001 blitt usikker på hva som menes med «frihet» for muslimer i USA i dag (Barlas 2004b:77-80). Hun har reagert på at mange tilskriver islam mye som hun mener ikke har noe med islam å gjøre, som eksempelvis, *harem*, kvinners tildekning, omskjæring av jenter, flerkoneri og etter 9/11, konseptet om hellig krig (*jihad*).⁶⁶ Barlas hevder det ikke finnes legitimitet for slike praksiser i Koranen.

63 Barlas bruker begrepet «self-hood».

64 Tilgjengelig på: http://www.asmabarlas.com/PAPERS/Pleasure_of_our_text_Interchurch.pdf nedlastet 04.10.2012.

65 *ibid.*

66 For mer om Barlas syn på islam, muslimer og USA, se Barlas 2004b.

3.3. Barlas som representant for islamsk kvinneteologi

Barlas sier selv at hennes arbeid er tradisjonelt i sitt syn på Koranen som en egalitær tekst, et syn hun deler med noen muslimske eksegeter i den klassiske perioden og med mange muslimer i dag. Det er også tradisjonelt at hun leser Koranen «in terms of its own 'intrinsic sense' and truth claims» (Barlas 2004a:25). Men hennes arbeid er nytt ved at hun bruker nye innsikter for å lese Koranen angående tema som andre eksegeter enda ikke har utforsket. Hun hevder å være den første som har formulert en analytisk definisjon av patriarkatbegrepet for å analysere Koranens forhold til «patriarkat» og kjønnslikestilling. Hun bygger på både vestlige og muslimske teorier for å fremme sine argumenter, men hun tror ikke at det er mulig, eller ønskelig, å prøve å forme en syntese mellom koranisk og vestlig epistemologi (Barlas 2004a:25). Barlas har ingen problemer med å vedkjenne seg gjeld til vestlig feminisme, men hun ser ikke på kampen for kvinners frigjøring som i seg selv vestlig eller feministisk. Hun ser heller kvinnefrigjøring som iboende i Koranens lære. Dette er årsaken til at hun er skeptisk til å stole på vestlig feminisme og sekularisme når det gjelder å teoretisere kvinners rettigheter i muslimske samfunn.⁶⁷ Barlas referer ikke til seg selv som feminist, fordi hun mener begrepet trenger en større klargjøring. Hun er spesielt opptatt av at mange feminister ser islam som en patriarkalsk religion. Til det er oppnådd større klarhet innen det muslimske samfunn om hva islamsk feminisme er, har Barlas valgt følgende standpunkt: «I prefer to just simply say: I am a believer.»⁶⁸ Barlas bygger videre på kristne/jødiske feministiske kvinneteologer i sitt fortolkningsarbeid. Hun viser til flere av de jødiske og kristnes fundamentale konsepter og nøkkelbegreper, og kan dermed sies å ha mye til felles med de feministiske teologene.

I sin doktorgradsavhandling påpeker Aysha Anjum Hidayatullah at det finnes visse utfordringer med å plassere Barlas' arbeid som «feministisk teologi», da dette begrepet betegner studiefeltet utviklet av jødiske og kristne kvinner på 1960-70 tallet. Disse teologene kritiserte fremstillingen av Gud som en mannlig, patriarkalsk skikkelse og menn som normative mottakere av Guds åpenbaring. Men da det finnes flere likhetstrekk mellom arbeidet til islamske kvinneteologer og de jødisk/kristne kvinneteologene, blir dette likevel viktig å belyse nærmere. Barlas bygger videre på jødisk/kristne feministiske kvinneteologer i sitt fortolkningsarbeid. Hun viser til flere av de jødiske og kristnes fundamentale konsepter og nøkkeltermer, og kan dermed sies å ha mye til felles med de feministiske teologene. Først og fremst ved den sentrale posisjonen religiøse tekster og spesielt Bi-

67 Tilgjengelig på: [Muslim Women & Sexual Oppression: Reading Liberation from the Qur'an](#), (Barlas 2001).

68 Tilgjengelig på: [The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism](#), (Barlas 2004).

belen har for kristne feminister. På samme måte som Bibelen er en viktig kilde for feministisk fortolkning, danner Koranen grunnlaget for fortolkning i den islamske kvinneteologien. I stedet for å se bort fra de tekstuelle kildene, som sekulære feminister gjør, har de et nært forhold til Bibelen og Koranen. Men tilnærmingene som brukes varierer i forhold til hvilke tema som tas opp. Idéen om en mannlig guddom har vært et viktig tema for kristne feministiske fortolkninger (Daly 1993 og Radford Ruether 2006). Barlas fokuserer også på ideen om Allah som mannlig guddom. Men i stedet for å diskutere om Gud er kvinne eller mann, er det heller et fokus på at Gud er et uttrykk for *tawhid*. Barlas refererer til og er ofte enig med den feministiske teologen Rosemary Radford Ruether⁶⁹. I denne sammenheng referer hun til Redford Ruethers arbeid i boken *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology* (2006), hvor hun krediterer henne for uttrykket «God-talk» (Barlas 2004a:105)⁷⁰. «God-talk» taes i bruk som begrep for hvordan man snakker om Gud. Barlas tar i bruk begrepet når hun kritiserer bruken av mannlige bilder i referanse til Gud ved fortolkning av Koranen (op.cit.:104-105).

Barlas refererer også til den feministiske teologen Elisabeth Schussler Fiorenza sin hermeneutiske tilnærming til Bibelen fra 1975.⁷¹ Schussler Fiorenza hevder feministisk teologi bare delvis kan bygges på tradisjonelle hermeneutiske perspektiver. Hun foreslår en kritisk teologi som stadig er i bevegelse i sin søken etter en fornyelse av den kristne tradisjonen (Schussler Fiorenza 1975:612). Barlas er også enig i at det kreves mer enn hermeneutiske perspektiver for å kunne fremme en frigjørende teologi og nytolkning av Koranen (Barlas 2004a:94). Barlas refererer direkte til Schussler-Fiorenza når hun hevder at definisjoner av ”gender dimorphism” ikke er pålagt av Gud, men er et produkt av sosiale økonomiske relasjoner mellom menn og kvinner.

Selv om det finnes likhetstrekk, er det viktig å påpeke at til forskjell fra de jødisk/kristne kvinneteologene regner Barlas hele Koranens tekst for å være Guds ord. Hun ser hele Koranen som hellig og autentisk, og reiser dermed ikke tvil om teksten på den måten jødiske/kristne kvinneteologer gjør. Noe som igjen betyr at hun ikke kan anvende strategien som forklarer problematiske deler av Koranens tekst som menneskelige feil. Jødiske og kristne feminister skiller seg ikke fra den etablerte forskningstradisjonen, da de ved bruk av historisk-kritisk tilnærming allerede ser på Bibelen som et arbeid gjort av mennesker, og det er mulig å se på Jesus som Guds

69 Rosemary Radford Ruether er en anerkjent kristen feministisk teolog og professor i feministisk teologi i USA.

70 Se også Barlas 2004a fotnote 20 s 224.

71 Elisabeth Schüssler Fiorenza er en anerkjent kristen feministisk teolog.

sønn. Om en følger Barlas` syn på Koranen er det altså ikke mulig, eller som vi har sett nødvendig eller ønskelig, å tilføye eller ta bort, eller se bort fra noen problematiske deler av teksten, slik som enkelte kristne og jødiske har valgt å gjøre.

I likhet med andre reformtenkere i samtiden, hevder også Barlas at den klassiske *tafsiren* er tillagt for stor autoritet og at den har bidratt til å fastlåse (*taqlid*) en forståelse av islam (Barlas 2004a:3). Barlas er inspirert av og refererer til den anerkjente Fazlur Rahmans fortolkningsmodell.⁷² Åpent utfordrer og tidvis avfeier Barlas den klassiske *tafsir* tradisjon og i en forlengelse av dette klassisk *fiqh* (islamsk rettslære). Hun hevder *tafsir* tradisjonens universalisering av det partikulære i Koranen har ført til det beslektede problemet med å blande Koranens beskrivende uttalelser med dens normative uttalelser. Disse islamske kildene er formet av patriarkalske sosiale strukturer og dominert av mannlige lærde. Barlas bygger videre på den klassiske fortolkningstradisjonens egen kategorisering av partikulære og generelle/universelle vers. Men ved å skille de partikulære uttalelsene fra de generelle og de beskrivende fra de normative bygger hun videre på moderne fortolkningsteorier for en ny lesning av Koranens uttalelser omhandlende kjønn. Ikke ulikt Rahman, men mer fokusert på saker som omhandler kjønn argumenterer hun for at denne klassiske tradisjonen ikke har noen meningsfulle svar, når det gjelder moderne spørsmål muslimer trenger å finne svar på i Koranen. Hun er også inspirert av og bygger videre på arbeidet til Amina Wadud, spesielt Waduds syn på Koranen som en tekstuell holisme. Barlas er inspirert av Waduds påstand om at Koranen må tilnærmes hermeneutisk men er også enig med Rahman om at den i tillegg må leses i lys av sin historiske kontekst. Barlas er ikke kyndig i arabisk og anvender dermed andres engelske oversettelser av Koranen.⁷³ Ved tolkning av såkalte kvinneundertrykkende vers i Koranen støtter Barlas seg tidvis på Waduds forståelse av ulike arabiske ord. På lik linje med Rahman og Wadud ser Barlas de religiøse tekstene, *ahadith* og *tafsir* som årsaken til innlemmelsen av kvinneundertrykkelse i islam. Hun ønsker derfor å sette fokus på Koranens overlegenhet, men da lest på en ny måte: holistisk og som en historisk plassert tekst for å kunne hente ut Koranens partikulære og generelle budskap.⁷⁴

72 Fazlur Rahmans «double-movement theory» er beskrevet i kapittel 2 om Rahman og hans arbeid.

73 Barlas bruker først og fremst Yusuf Ali sin oversettelse av Koranen (Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur`an: Text, Translation, and Commentary*, 4 utgave, Brentwood, MD: Amana Corporation, 1989). Jeg følger Barlas` bruk av Yusuf Alis Koran oversettelse, da jeg anser det for å bli mer oversiktelig enn en norsk oversettelse med andre kapitler og versinndelinger når selve analysen av Barlas` lesning foretas. Se forøvrig Aysha Anjum Hidayatullah, «Appendix of Qur`anic verses» 2009:336, for den arabiske teksten, samt kommentarer og forslag til oversettelser fra andre kjente islamske tenkere.

74 Barlas` forhold til Rahman og Waduds arbeid vil beskrives og eksemplifiseres nærmere gjennom analysen i kapittel 5.

3.4 Hvor anerkjent er Barlas for sitt eksegetiske arbeid i Vesten og i den muslimske verden?

Barlas er aktivt involvert i flere av diskusjonene om kvinner og islam og regnes blant vestlige akademikere som en viktig bidragsyter i denne sammenheng. Hennes arbeid med Koranen har blitt oversatt til en rekke språk: arabisk, bengalsk, indonesisk, spansk, portugisisk, fransk, tysk og urdu. Hun inviteres hyppig til å holde foredrag om sitt arbeid på ulike konferanser i USA og i utlandet, (Indonesia, Egypt, Pakistan, Spania, Portugal, Kanada, Tyskland, Finland, Island, Italia, Storbritannia og Nederland). Konferansene tar for seg ulike tema som muslimsk kvinneaktivisme, islamsk feminisme, kvinnerettigheter (CEDAW)⁷⁵, menneskerettigheter, *shari`a* og *fiqh*⁷⁶. I 2009 ble hun invitert til en konferanse på et universitet i Italia om Koranen, *shari`a* og kvinners rettigheter, der hun deltok sammen med rettslærde Ziba Mir-Hosseini og Abdullahi an-Naim⁷⁷. Barlas har selv vegret seg for å delta i debatter som handler om islamsk lov, da hun selv ikke er rettslærd: «For that reason, I was hesitant to speak at this conference because, as I reminded Shaheen Sardar Ali, I don't "do" law. She assured me that she knows what I do and invited me to do it today and so here I am, to speak about the Qur'an which is my area of work and interest.⁷⁸

Hun deltar og bidrar i denne debatten gjennom blant annet sin lesning av Koranen som utfordrer undertrykkende fortolkninger og markerer den egalitære naturen i Koranens lære. Hennes bok, *Believing Women in Islam*, har også mottatt gode kritikker fra anerkjente akademikere innen religionsstudier, som John L. Esposito, som omtaler boken som både et originalt og tidvis banebrytende akademisk verk.⁷⁹ I boken til Margot Badran: *Feminism beyond east and west*, refererer Badran til Barlas som en av flere respekterte islamske eksegeter (Badran 2007:128). I

75 CEDAW er de forente nasjoners konvensjon om elimineringen av alle former for diskriminering av kvinner.

76 *Shari`a* er den islamske loven, *fiqh* er den islamske rettslæren.

77 Barlas sier selv at Mir-Hosseini og an-Naim's arbeid har formet hennes egen forståelse av *shari`a* og *fiqh*. [The Qur'an, Shari'a and Women's Rights.](#) plenary address, Conference on Reimagining the Shari'a, University of Warwick, Venice, Italy, September 14, 2009.

78 *ibid.* Det at Barlas' arbeid med Koranen sees som relevant for diskurser rundt disse temaene, er relevant for synet på Barlas' arbeid som relevant for diskurser om *shari`a*, og vil utdypes nærmere i kapittel 5.

79 <http://www.utexas.edu/utpress/books/barbel.html>. Deler av Espositos omtale er plassert på baksiden av boken «*Believing Women*»: «This is an original and, at times, groundbreaking piece of scholarship...Barlas squarely addresses issues of sexism, patriarchy, misogyny, tradition, and reform, drawing on a diverse group of scholars but establishing her own voice and distinctive scholarly and Islamic position...Her findings alternatively support and challenge the positions of a broad range of scholars and religious leaders, managing to avoid the pitfalls and excesses of religious and social ideologues, apologists, and polemicists». John L Esposito er professor og direktør i islamstudier ved Georgetown universitet.

sosialantropolog Sindre Bangstad sin omtale av islamsk feminisme, beskrives Barlas som en av de fremste islamske feminister (Bangstad 2007). Barlas har også skrevet et innlegg om Amina Waduds arbeid: «Amina Wadud`s hermeneutics of the Qur`an : women rereading sacred texts» i boken: *Modern Muslim Intellectuals And The Qur`an* (red. Suha Taji-Farouki⁸⁰ 2004). Dette var eneste bidraget om og av en muslimsk kvinne. Barlas påpeker selv hvor viktig inkluderingen av Waduds arbeid som en moderne muslimsk intellektuell er i en ellers så mandsdominert forsamling: «a fact that powerfully illustrates her own achievements in a male-dominated field [...]» (Barlas i Taji-Farouki 2004:97). I en forlengelse av dette kan en også bemerke seg at Barlas har fått muligheten til å skrive dette essayet og dermed fått en anledning til også å rette fokus mot seg selv og eget syn på islam. Barlas får også formidlet at interessen for Koran-fortolkning har økt blant muslimske kvinnelige intellektuelle. Gjennom teksten får hun altså ikke bare rettet søkelys mot Waduds arbeid men også sitt eget og andre framtrede muslimske kvinner som Riffat Hassan, Azizah al-hibri, Leila Ahmed og Fatima Merissi (Barlas i Taji-Farouki 2004:114 og 117).

Barlas har ikke hatt en ”tradisjonell” islamsk utdanning og er ikke lærd i det arabiske språk eller innen den islamske rettslære. Hennes bøker, unntatt *Islam, Muslims and the US*, er publisert av amerikanske universiteter. Hun arbeider innenfor det amerikansk akademisk, noe som kan sies å spille en sentral rolle for hennes religiøse og akademiske autoritet. Disse faktorene gir en rekke utfordringer når det gjelder å oppnå anerkjennelse i muslimske samfunn. Bangstad kritiserer de han velger å kalle islamske feminister, blant disse Barlas, for mangel på nødvendig kunnskap om arabisk og islamsk rettsfortolkning. Han mener slik kunnskap er nødvendig for at ny-fortolkninger av Koranen og *ahadith* skal kunne oppnå en mer omfattende aksept i muslimske *samfunn* (*ibid*).

Barlas har selv drøftet det arabiske språkets rolle i koranfortolkningen. Hun argumenterer mot nødvendigheten av å mestre arabisk som det eneste utgangspunkt for å tolke Koranen. Utover dette er det ikke så enkelt å finne ut hvor stor betydning og innflytelse Barlas har, sett bort fra det hun selv har skrevet om mottakelsen av sitt arbeid i muslimske kretser.⁸¹ At Barlas blant annet bygger sitt arbeid på vestlige forskningsdisipliner som feministisk teori, kvinnestudier, historie og pedagogikk, er gjenstand for kritikk fra muslimske miljøer. Kritikken sentrerer seg rundt legitimitet

80 Det skal nevnes at redaktøren av boken er en kvinne. Suha Taji-Farouki er professor ved instituttet for arabisk og islamske studier ved universitetet i Exeter, London.

81 www.asmabarlas.com

på grunn av en mangelfull tradisjonell utdanning, som ikke kan erstattes av en vestlig utdanning. Dette er en kritikk Barlas deler med mannlige muslimske tenkere i Vesten.

Muslimske reformister har ofte kombinert det «tradisjonelle kallet» om fortolkning av Koranen med bruk av vestlige modeller for utdanning og kunnskapsproduksjon. Som muslimsk kvinne og vestlig akademiker har Barlas en dobbelt utfordring som jeg mener påvirker hvordan hun velger å tilnærme seg andre intellektuelle og deres ideer.⁸² En kunne også tenke seg utfordringer knyttet til at Barlas uttrykker seg gjennom det engelske språket. Men i dagens samfunn er dette strengt tatt ikke gjenstand for så stor kritikk lenger. Bøkene hennes er oversatt til flere språk og engelsk har blitt et av de ledende språkene for utveksling av kunnskap blant muslimske intellektuelle, noe som viser seg gjennom publikasjoner, internettkilder og konferanser. Men like viktig er hennes status som en amerikansk muslimsk intellektuell og USA sin rolle i produksjonen og distribusjonen av kunnskap og informasjon globalt. Hennes plass i det amerikanske offentlige landskap muliggjør hennes forskning, mens den samtidig både privilegerer og diskrediterer henne i den muslimske verden.

3.5 Barlas` skriftlige produksjon

Barlas har i størst grad fokusert på hvordan muslimer produserer religiøs kunnskap og koranisk hermeneutikk, med vektlegging av det hun ser som patriarkalsk eksegese av Koranen. Dette er et tema hun spesielt har utforsket i boken *“Believing Women” in Islam* (2004a). Boken ble i 2005 nominert til «The Grawemayar award» som utdeles av universitetet i Louisville.⁸³ Barlas er en «troende muslim» og ser derfor etter svar i Koranen i stedet for vestlige tekster og teorier for sin forståelse av eksempelvis kjønnslikestilling. Men hun er ikke ute etter å representere Koranen som en feministisk tekst. Målet er å komme tilbake til det hellige, ubesudlet av politikk og patriarkat. Hun setter ikke spørsmålsteget ved at Koranen har en ontologisk status som guddommelig tale, eller at det er Gud som snakker. Barlas søker å utfordre både konservative muslimer og muslimske feminister i sitt syn på Koranen og patriarkatet. Ifølge Barlas er mye av grunnen til at en rekke vers i Koranen er blitt tolket som kvinneundertrykkende, kulturelt basert. Hun viser i denne sammenheng til at Koranen ble til under et eldre patriarkalsk styre og har blitt utviklet under et mer moderne patriarkalsk styre. I *«Believing Women»* foretar hun en tolkning som søker å vise at Koranen ikke er

82 Denne påstanden vil tas opp i sammenheng med analysen av Barlas arbeid sett i lys av hennes tverrkulturelle og personlige bakgrunn i kapittel 4, om Barlas` bruk av *ijtihad*.

83 Det tildeles årlig fem priser til personer innen blant annet religion ved universitetet i Louisville, i staten Kentucky i USA.

«patriarkalsk» og derfor ikke kvinneundertrykkende. Barlas mener det er mulig å gjenvinne det skriftlige grunnlaget for kjønnslikestilling, fordi Koranens epistemologi fremmer prinsippet om «ontic equality of the sexes» (Barlas 2004a:182), altså at kjønnene er likestilte foran Gud.

Barlas bruker de hermeneutiske prinsippene som hun mener kan utledes fra Koranen som retningslinjer for dens tolkning og metodologisk vektlegger hun de generelle/universelle versene i Koranen over de partikulære.⁸⁴ Eksegese sentrerer rundt flere hovedspørsmål: Representerer Koranen Gud som far/mann? Har Gud et spesielt forhold til menn som gir dem spesielle fordeler? Er kvinner fra naturens side svake, urene og syndige? Finnes det i Koranens lære belegg for at fars/ektemanns styre er en verdslig fortsettelse av Guds styre, som tradisjonen hevder.

Barlas stiller også spørsmål til om Koranen forsvaret kjønns-differensiering, dualisme eller ulikhet med bakgrunn i biologiske forskjeller mellom kvinner og menn. Målet er å finne svar på om Koranen foretrekker menn framfor kvinner med bakgrunn i biologiske forskjeller: Ser Koranen kvinner og menn som binære motsetninger, noe moderne patriarkalske teorier om kjønns-differensiering gjør? Barlas vil vise hvordan Koranens lære om Gud, skapelsen av mennesket, ontologi, seksualitet og ekteskapelige relasjoner faktisk utfordrer ideer om kvinnens underordning.⁸⁵

I boken *Islam Muslims and the U.S* fra 2004b, rettes fokuset mot islam og Vesten, der forholdet mellom religion og politikk står i sentrum. Utgangspunktet er 11.september 2001, som markerte et vendepunkt i de offentlige diskusjonene om islam i Vesten. Barlas diskuterer måten USA har brukt 11.september på for å gå til krig mot terror i muslimske land. Hendelsen markerte også et vendepunkt i muslimers forståelser av islam. Muslimer som tidligere ikke hadde tenkt så mye over sin religion, ble nå møtt med et krav om å forklare og forsvare religionen. Dette førte til at mange muslimer for alvor begynte å tenke gjennom utfordringer med det Barlas kaller for «interpretive extremism» (Barlas 2004b:13). Hun diskuterer også marginaliseringen av muslimske kvinner i muslimske samfunn i forskjellige deler av verden, og kritiserer både muslimske «patriarkalske» samfunn der «den andre» ikke er de «vestlige vantro» men muslimske kvinner og på den andre

84 Det framkommer av vers 3:7 i Koranen at den inneholder to typer vers; 1. Vers som er «likefrem» og som danner fundamentet i boken. Disse er først og fremst versene som inneholder Guds lover. Vers som inneholder ritualer og praksiser for islam og alle forbudene. 2. Vers som kan tolkes på flere måter. Barlas referer til de ulike grupperinger av vers som generelle/universelle (fundamentale) og de partikulære/spesifikke (flertydige).

85 Barlas` syn på og definering av patriarkatbegrepet tas opp i kapittel 4 .

siden de vestlige, der «den andre» alltid har vært islam, helt siden tidlig middelalder, altså lenge før Bin Laden.

Hennes siste større utgivelse er samlingen av en rekke forelesninger i to Spinoza leksjoner, med tittel: *Re-understanding Islam : a Double Critique* som Barlas holdt ved universitetet i Amsterdam i 2008. Den første leksjonen: «Believing Women» in Islam: Between secular and religious politics and theology», tar hun for seg ulike tilnærminger til de såkalte kvinnehatende versene i Koranen og til Koranen generelt og viser hvordan de kan være frigjørende for muslimske kvinner. Disse tilnærmingene er rangert fra å si «nei» til å si «ja» til teksten. Leksjonen tar for seg og bygger videre på tema hun diskuterer i utstrakt grad i boken «*Believing Women*». Barlas utforsker og kritiserer det religiøse og politiske landskapet som ligger mellom det å si «nei» og det å si «ja» til teksten. Gjennom en slik tilnærming prøver hun å viser hvordan muslimers subjektive interesser belyses gjennom deres ulike tilnærminger til teksten. Hun kommer ikke med en konklusjon, men illustrerer problemer med sekulær muslimsk politikk som sier «nei» til Koranen og på den andre siden de frigjørende mulighetene iboende Koranen dersom man leser den i lys av spesifikke teologiske og hermeneutiske prinsipper. I leksjon 2, «Would Spinoza Understand Me? Europe, Islam, And The Mirror of Difference» bygger hun videre på tema hun diskuterer i boken *Islam, Muslims And The U.S.* På den ene siden prøver hun «å bygge broer» mellom Vesten og den muslimske verden mens hun samtidig kritiserer begge «parter» for undertrykkende politikk.

Barlas har også skrevet en rekke bok-kapitler, avisartikler, vitenskapelige tidsskriftsartikler og essays, som bygger videre på og tar opp tema fra *Believing Women*.⁸⁶ I tillegg til dette holder hun regelmessig internasjonale og nasjonale foredrag, også disse primært om sitt arbeid med Koranen. I følge Barlas' webside har hennes interesse den senere tiden ført henne til å utforske: «the nature and history of Western epistemic and violence against Islam (*Islam, Muslims and the U.S.*, 2004b, og *Re-understanding Islam*, 2008). Disse temaene har hun i dag fortsatt å utforske, samtidig som hun også skriver om andre tema, eksempelvis, Koraniske og Bibelske beretninger om profeten Abrahams offer (2011) og hennes siste essay om islam, feminisme og sekularisme (2013). Hennes siste essays om islam vil bli inkludert i *Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender* og skal bli publisert i 2015 (www.asmabarlas.com).

3.6 Barlas` refleksjoner om eget arbeid

I et intervju med avisen Qantara i 2009 kom det fram en rekke interessante spørsmål og svar. Barlas ble eksempelvis spurt om hun i sin levetid ville se en stor endring i muslimers syn på islam. På dette spørsmålet svarte hun at hun ikke var særlig optimistisk fordi de mange konservative kreftene er svært sterke, men at hun vil fortsette å jobbe med det hun mener hun bør gjøre: «Because I take a historical approach to my own work, which is to say: I do not know when something like this will have an impact or if it will have an impact, or how wide of an impact it will have, but I do it out of a certain ethical and moral commitment to myself and my religion».

På spørsmålet om hun tror hennes tanker hadde oppstått på samme måte dersom hun ikke hadde vært involvert i feministisk diskurs i Vesten, forklarer hun at hun er veldig takknemlig ovenfor feminister og feministisk idegods. Det at hun ikke vil betegnes som feminist betyr ikke at hun ikke er influert av hvordan feminister tenker. Hun påpeker også at hun mest sannsynlig ikke hadde lært å tenke på samme vis dersom hun ikke hadde gjennomgått en spesifikk utdanning og opplevd vestlig kultur. Hun viser til at man tenker innenfor sin egen kulturelle og akademiske kontekst. Hun ser seg selv som en kulturell hybrid, på det viset at hennes utdanning, selv i Pakistan, var veldig vestlig. Hun ble utdannet ved en katolsk skole og hennes første språk var engelsk, som også var språket hun snakket hjemme sammen med sine foreldre. Hun ser seg selv som helt klart et produkt av både islamsk og vestlig utdanning (intervju med Asma Barlas i Qantara.de 2009). Hennes tverrkulturelle bakgrunn reflekteres også gjennom hvem hun søker å nå med sitt budskap: [...] which is to address Muslims and non-Muslims, women and men, believers and nonbelievers, the non-West and the West, in a broadly shared discourse of meanings» (Barlas 2004a:xiii).

Når det gjelder mottakelsen av hennes arbeid, trekker hun fram at mange mennesker er forferdet over det hun har å si. Hun peker spesielt på reaksjoner mot at hun hevder det er enhver muslims rett å lese og fortolke Koranen. Korantolkning for mange betyr en innviklet fortolkningsprosess som bare filologer, lingvister og lærde kan foreta. Et av hennes tilbakevendende budskap er at Koranen ble gitt også til de analfabete beduinene i ørkenen, og dermed kan forståelsen av dens budskap ikke være reservert kun for lærde og jurister.

Barlas konkluderer med at det i hennes levetid er usannsynlig at kvinner kommer til å bli integrert inn i konservative muslimske fortolkningsmiljø eller at deres akademiske arbeid om religionen vil

bli autoritative. Men hun tror uansett at kvinner trenger å finne styrke, motet og interessen til å fortsette å engasjere seg i fortolkning av islam, og hevde sin autoritet til å gjøre dette i tråd med Koranens lære (Barlas 2004b:130). Hun retter seg mot en ny generasjon av akademikere som hun håper vil høre på oppfordringen om å tolke Koranen i lys av en Gud som er rettferdig, transcendent og hevet over all menneskelig tanke. Ifølge Barlas er det denne oppfattelsen av Gud som tillater oss å lese Guds ord som rettferdig og frigjørende, og det er denne frigjørende lesningen av Koranen som tillater oss å definere likestilling som et islamsk prinsipp.⁸⁷

That is the end toward which I undertook this work: in hope that it will be among those egalitarian and antipatriarchal readings of Islam that will, in time, come to replace misogynist and patriarchal understandings of it. Yet, I remain aware that such a possibility is remote, at least in my own lifetime. The nature of most Muslim states and my own standing in the Muslim community will make this difficult. Repressive states, I said earlier, are unlikely to give up their monopoly on religion or, more accurately, on religious terrorism, given the many uses to which they can put it. As for me, I belong to no sanctioned interpretive community, nor am I a male, or even a recognized scholar of Islam (the chances of being accepted as a scholar by most Muslims if one is not man are slim to begin with). However, as a Muslim woman, I have a great deal at stake in combating repressive readings of the Qur'an and also in affirming that Islam is not based in the idea of male epistemic privilege, or in a formally ordained interpretive community, or clergy. (Barlas 2004a:209-210).

På spørsmål om hun tror feministisk islamsk diskurs i fremtiden vil kunne endre konservativt islamsk rettssystem eller *fiqh*, svarer hun at hun ikke kjenner mange kvinnelige lærde som faktisk direkte angriper *fiqh* fra et feministisk perspektiv, så det er vanskelig for henne å si om de vil være i stand til å endre det. Men når «mannen i gaten» begynner å se at *shari`a* i den formen den praktiseres på nå ikke innfrir politikernes lovnader, vil ting endre seg. Men om ikke muslimer i sin helhet begynner å stille spesifikke spørsmål, vil reform eller endring bli svært vanskelig:

Somebody asked me whether my ideas would bring liberation to women and bring democracy. I said no, you cannot just start reading the Quran and then suddenly have democracy. There are repressive institutions that should be dismantled. However, I do believe a fundamental change must happen in the way Muslim relate to the scripture and interpret their religion for there to be a meaningful democracy. I think it is complicated and things have to happen together (intervju med Barlas i Qantara.de 2009).

87 Tilgjengelig på: [Muslim Women's Rights: Frameworks and Interpretations](#), (Barlas 2009:6).

4. Barlas`ståsted for tolkning av den islamske tradisjonen

4.1 Barlas`bruk av prinsippet *ijtihad*

Som nevnt under prosjektets introduksjon, er et fundamentalt mål for Barlas å avklare og argumentere for det hun mener er «autentisk» eller «ekte» islam. Barlas er som nevnt under presentasjonen «Korantro», og hun finner først og fremst legitimiteten for sin tolkning i Koranen selv. Koranen blir representativt for «autentisk islam», og eneste «ekte autoritative» kilde. Hennes syn på *tafsir*, *ahadith*, profetens *sunna*, *shari`a* og *fiqh* svekker disse kildenes status i islam⁸⁸ Selv om hun ikke bruker ordet *ijtihad* (kritisk resonnering) om sin fortolkningsvirksomhet mener jeg hun gjennom dette prinsippet har funnet et diskursivt rom hvor hun legitimerer sin posisjon som islamtolker. Dette vil jeg forsøke å vise i dette kapittelet.

I sin bok *Believing Women*, henviser Barlas en rekke ganger til prinsippet om *ijtihad*. Hun understreker den fundamentale betydningen *taqlid* har hatt for autoriteter i islam og deres monopol på den religiøse kunnskapsproduksjonen. At hun ser dette prinsippet som viktig i sammenheng med nytolkning av de islamske kildene, bekreftes ytterligere ved at hun gjennomgående fremhever prinsippet ved å bruke stor forbokstav: *Ijtihad*. Tidlig i kapittel 1 vektlegger hun at patriarkat og fravær av kjønnslikestilling og kvinneundertrykkelse ikke kan utledes fra Koranens lære, men fra de sekundære religiøse tekstene, *tafsir* og *ahadith*. For å underbygge eget argument om at det kreves en nytolkning av Koranen refererer hun Barbara Stowasser: «returning to a fresh and immediate interpretation of the Holy book, and by taking a new and critical look at the Hadiths - in other words, by engaging in creative *ijtihad* - modern Islamic authority could very well reform and renew the position of Islam on the issue of the status of women» (Barlas 2004a:3). I en fotnote til dette sitatet definerer hun *ijtihad* som :»...the Islamic hermeneutics of critical reasoning and rethinking, especially in law». (op.cit.:211). Hun viser også til at prinsippet var en av metodene for å utlede *shari`a* ved siden av andre metoder, blant annet konsensus (*ijma*) og analogisk resonnement (*qiyas*). Men i ordlisten utelater hun prinsippets relasjon til islamsk lov, og definerer det som en «process of critical reasoning» (op.cit.:235). Denne definisjonen forholder hun seg i størst grad til i sitt arbeid, med noen unntak. Eksempelvis i sin henvisning til prinsippet i bokens kapittel 2, refererer hun til *ijtihad* som «critical hermeneutics» (op.cit.:31), i sammenheng med at portene til *ijtihad* ble ansett som stengt. I kapittel 3, tar hun for seg det hun kaller for «critical theories» og «critical theorists»

88 Dette belyses nærmere i kapittel 6.

og hvordan de hevder Koranens universalisme opprettholdes av nye generasjoner troende. Dette begrunnes i at disse nye troende kan utlede nye forståelser og betydninger fra Koranen ved kun å stole på sitt eget intellekt (*'aql*) og kunnskap (*'ilm*), noe som legitimeres i Koranens budskap. Kritiske lærde ser nye metoder og lesninger av Koranen som essensielle, fordi vår kunnskap om Koranen er i evig utvikling. Dette er årsaken til at *ijtihad*, som Barlas i denne sammenheng referer til som «critical thinking», er en bedre hermeneutisk metode enn å stole blindt på konsensus eller tradisjon (Barlas 2004a:60).

Etter hva jeg har funnet ut, henviser hun ikke til seg selv som en «critical scholar», og på samme vis som hun ikke vil henvises til ved betegnelsen feminist, refererer hun heller til seg selv som «en troende». I en fotnote forklarer hun hva hun mener med kritiske lærde: «...those who rely on critique, reason(ing), and a questioning and reappropriation of tradition than on blind acceptance of tradition as canonical»(ibid:fotnote 27 side 213). Etter mitt skjønn er dette også beskrivende for hennes virksomhet. Hun uttaler for eksempel:»The Qur`an`s counsel to believers to use our reason/ing and knowledge to decipher its Ayat (literally, Signs of God) opens the way for all believers to engage in critical inquiry.» (op.cit.:19-20).

I tillegg til dette er Fazlur Rahman og Amina Wadud blant de «kritiske lærde» hun referer til når hun diskuterer kritiske teorier opp mot konservative teorier (op.cit.:50-62). Deler av deres arbeid, tolkninger og teorier er hun som nevnt enig i og bygger videre på for sin egen kritiske tilnærming til islam. Innledningsvis i *Believing Women* anser hun også seg selv for å tre inn i rekken blant Rahman og Wadud (op.cit.:25). De kritiske lærde har forskjellige posisjoner og tolkninger i sine arbeid, men en viktig fellesnevner, er prinsippet om *ijtihad*. I sammenheng med diskurser rundt *shari`a*, trekker hun fram en konklusjon av hva den kritiske lærde Mahmud Mohamed Taha sier: «What is required, in essence, is a second message of Islam that can revive the Prophet`s *Sunnah* and transform it into law through fresh *ijtihad* (critical reasoning) and *Ijma* (consensus) (op.cit.:61). Og når hun oppsummerer hovedbudskapet i diverse kritiske teorier, er prinsippet om *ijtihad* et av stegene på veien mot å kunne skille det universelle fra det partikulære i Koranen: «Fourth, we must undertake a critical *ijtihad* to make possible new readings of the Qur`an» (op.cit.:62). Når hun så snakker om å utfordre religiøse kilders⁸⁹ autoritet, bygger Barlas videre på og refererer Tamara Sonn⁹⁰ sin definisjon av prinsippet: «*ijtihad* refers to a mode of reasoning that allows for the

89 Religiøse kilder er i denne sammenheng: *tafsir*, *ahadith*, profetens *sunna* og *shari`a*.

90 Dr. Tamara Sonn er professor i religion ved William og Mary universitetet i Williamsburg, Virginia, USA.

interpolation of meaning by enabling one to determine the meaning of the revealed text in its own historical context and therefore also how to act in accordance with that meaning in changed circumstances» (Barlas 2004a:68). Sonn påpeker at for å muliggjøre nytenkning av *sunna* og tradisjon, må muslimer gjenopplive *ijtihad-Ijma*, på den ene siden fordi *ijtihad* er den hermeneutiske roten til islamsk argumentasjon og rettslære, på den andre siden fordi fortidens *Ijma* hviler på en foreldet og svak juridisk konsensus, og ikke fra et helt samfunns konsensus, og spesielt ikke fra kvinner i islamske samfunn (*op.cit.*:70).

Barlas trer inn i rekken som en av dem hun selv kaller kritiske lærde innen reformbevegelsen. Hun ikke bare tar prinsippet om *ijtihad* i bruk, men fremmer også bruken av prinsippet gjennom sin oppfordring til alle muslimer om dette. I stedet for å eksplisitt uttale at hun anvender prinsippet, tar hun det implisitt i bruk gjennom referering av andre kritiske lærde, spesielt Rahmans forståelse av prinsippet, såvel som vestlige forskeres forståelse, som Stowasser og Sonn, for å fokusere mer på prinsippets betydning for kvinner i islam (Barlas 2004a:68-70). På dette viset unngår hun selve diskursen rundt forståelsen av prinsippet, og i en forlengelse av dette unngår hun også å bli stemplet som en av de nye muslimske tenkerne som har utvidet betydningen av *ijtihad* så mye at det kan legitimere hva som helst. Denne diskursen er blant annet tatt opp av Knut Vikør og Tariq Ramadan i kapittel 2, om den islamske reformbevegelsen.⁹¹ Som leser av *Believing Women* sitter en igjen med inntrykket av at hun er forkjemper for og tar i bruk begrepet, men sees det nærmere på teksten, blir det klart at hun prøver å unngå en direkte anvendelse av prinsippet.

Denne observasjonen bekreftes ytterligere gjennom et intervju med Barlas fra 2009 hvor hennes uttalelse også har dannet overskriften til intervjuet: "It Is the Right for Every Muslim to Interpret the Quran for Themselves" (Qantara.de, 2009). I dette intervjuet nevner hun ikke *ijtihad* en eneste gang. Ser man i tillegg på hennes andre arbeid, bøker og publiserte artikler dukker også henvisninger til tolkningsverktøyet sjeldent opp, og stort sett i sammenheng med det historiske aspektet ved begrepet. Etter side 88 (av 236 sider) i *Believing Women*, sier hun ikke mer om prinsippet. I bokens konklusjon sier hun følgende:

However, as a Muslim women, I have a great deal at stake in combating repressive readings of the Qur `an and also in affirming that Islam is not based in the idea of male epistemic privilege, or in a

91 Se kapittel 2 for deres definisjon av prinsippet og hvilke kvalifikasjoner man må ha for å anvende prinsippet. Det kan også trekkes en sammenligning til Marianne Bøes referering til en ny forståelse av *ijtihad* blant noen av hennes revisjonistiske informanter i Iran: «Everybody can do it, its islamic» Prinsipp som *ijtihad* er tilnærmet og forstått på nye måter for å legitimere forståelsen av familieloven (Bøe 2012:254).

formally ordained interpretive community, or clergy. This means that «all Muslims may qualify» as interpreters of religious knowledge, or *mujtahid* (Esposito 1982, 126). Although I do not claim to be a *mujtahid*, like one, I believe that knowledge (*ilm*) can originate in revelation and reason, «observation as well as intuition ...tradition as well as theoretical speculation» (Sardar 1985, 102-103). All these forms, however, only acquire equality in «a single matrix of values» when it is underpinned by a moral imperative rooted in the idea of God's Unity, or *Tawhid*. A *Mujtahid* is thus before all else, a believer imbued with a sense of God consciousness, and a believer's right to interpret religion derives not from social sanctions (permissions from clergies or interpretive communities); but from the depths of our own convictions and from the advice the Qur'an gives us to exercise our own intellect and knowledge in reading it (Barlas 2004a:210).

Barlas legitimerer altså sine argumenter om at alle muslimer kan kvalifisere som fortolkere av religiøs kunnskap ved å henvise til at Koranen råder mennesker til å bruke sitt eget intellekt og kunnskap ved tolkning av dens budskap. Etter det jeg har funnet ut, viser hun ikke til et spesifikt vers hvor denne oppfordringen eksplisitt framkommer, men hun legger stor vekt på sure 39:18: «Those who listen to the word, and follow the best (meaning) in it: Those are the ones whom God has guided, and those are the ones endued with understanding». Dette verset er av stor betydning for Barlas da det pryder forsiden av *Believing Women*, skrevet på originalspråket, arabisk. Noe som kan bety at hun også vil prøve å nå muslimer som tror at Koranen bare er ekte på sitt originalspråk.

Et annet sentralt vers hva angår nytolkning av Koranen har hun gitt en egen side helt først i boken, sure 47:24: «Do they not reflect on the Qur'an, or is it that their hearts have locks upon them?». Etter mitt skjønn er det disse versene påstanden om at en hver muslim har rett til å tolke Koranen, utledes fra. Gjennom å finne legitimitet for sin form for tolkning direkte fra Koranen, unngår hun å bli del av debatten mellom en tradisjonell og moderne forståelse av *ijtihad* og kan dermed heller ikke anklages for å være «u-islamisk». Det kan hevdes at Barlas på et vis gjør det enkelt for seg ved kun å se Koranen som den eneste sikre kilden, uten feil eller mangler, til «ekte islam». Dermed stiller hun seg litt på utsiden av det som blir sett på som mest kontroversielt i reformislam og tradisjonell islam. Men på den andre siden tar hun i bruk det vestlige begrepet hermeneutikk som samlebegrep for sin fortolkningsmetodologi. Hun diskuterer ulike utfordringer ved bruk av begrepet med referanse til vestlige teorier og definisjoner av hermeneutikk (ref. den hermeneutisk sirkel), men stadfester allerede innledningsvis i *Believing Women* at fortolkningsmetodologien eller hermeneutikken er utledet fra Koranen (Barlas 2004a:2). Hermeneutikk er et begrep som er tilgjengelig for alle. Det blir dermed enklere å anvende enn *ijtihad*.

Min konklusjon er at hun opptrer som en kritisk lærd og at hennes tolkning av koranversene har store likhetstrekk med den kritiske lærdes forståelse av *ijtihad*. Hun opptrer som en representant for moderne *ijtihad* og identifiserer seg med andre i reformbevegelsen, men involverer seg ikke i en

diskusjon om sin egen posisjon som islam-kritiker i relasjon til *ijtihad*-begrepet. Barlas legitimerer i stedet sin posisjon ved å fremstille seg som troende mottaker av Koran-åpenbaringen enn *mujtahid*.

4.2 Barlas om patriarkat

Før Barlas går inn på sin lesning av Koranen diskuterer hun hvordan muslimer og kritikere leser «patriarkat» og kvinneundertrykkelse inn i Koranen, «They treat men`s oppression as if it were Wrath of God!» (hentet fra sure 29:10, Barlas 2004a:7). Hennes mål er både å kritisere metodene brukt av muslimer for å utlede patriarkalske lesninger av Koranen, og gjenvinne det egalitære budskapet i Koranens epistemologi. Andres lesning av patriarkat baseres ifølge henne på noen få vers i Koranen hvor kvinner tilsynelatende undertrykkes i ekteskap, ved skilsmisse og arv. Barlas kritiserer konservative muslimer på lik linje med sekulære islamkritikere for å ignorere viktige vers som hun selv mener bekrefter Koranens budskap om likeverd og likestilling.⁹² Hun trekker fram flere vers som for henne bekrefter at menn og kvinner er likverdige og likestilte, ikke bare overfor Gud, men også overfor hverandre. Konservative muslimer er som nevnt under kapittelet om reformbevegelsen stort sett enige i at kvinner og menn er likeverdige for Gud men at dette ikke nødvendigvis likestiller kjønnene. I senere kapitler vil hennes argumentasjon om dette temaet tas opp.

Ifølge Barlas har ikke patriarkatbegrepet blitt definert av lesere av Koranen, inkludert de feminister som fordømmer islam som et patriarkat, noe som umuliggjør en lesning av Koranen som antipatriarkalsk. Hun poengterer at selv Amina Wadud ikke klargjør hva hun legger i termen patriarkat, selv om hun argumenterer for at Koranen stiller seg nøytral til «social [and] marital patriarchy» (Barlas 2004a:11). For å kunne se at Koranen undergraver selve kjernen av patriarkalsk ideologi, må det dermed først defineres hva et patriarkat er. For å kunne utlede Koranens standpunkt til likestilling, stiller Barlas først spørsmål til synet på Koranen som en patriarkalsk og kvinnehatende tekst.⁹³ Barlas bruker en definisjon av patriarkat som omfatter både begrepets tradisjonelle og moderne form. Hun kritiseres ofte for ikke å markere et skille mellom disse. I sitt forsvar peker Barlas på at Koranen i henhold til hennes lesning uansett ikke støtter noen av disse

92 Når det snakkes om de «kvinnefiendtlige» versene ønsker Barlas å vise gjennom sin tolkningsmetodologi at samtlige vers kan leses på en annen måte enn hvordan de vanligvis er fortolket. Det vil sees nærmere på hennes lesning av disse versene i kapittel 5.

93 Disse spesifikke spørsmålene er diskutert i kapittel 3, presentasjon av Barlas.

formene for patriarkat og stiller spørsmålet: «...does that make its stance traditional or modern or both?»⁹⁴

Barlas definerer patriarkat både på en spesifikk og en universell måte for å gjøre begrepet så omfattende som mulig:

Narrowly defined, patriarchy is a historically, specific mode of rule by father's that, in its religious and traditional forms, assumes a real as well as symbolic continuum between the 'Father/fathers': that is, between a patriarchalized view of God as Father/male, and a theory of father-right, extending to the husband's claim to rule over his wife and children (Barlas 2004a:11-12).

Barlas viser til at Koranen ble åpenbart under et tradisjonelt patriarkat og legger dermed denne definisjonen til grunn for sin lesning. Målet er å undersøke om Koranen støtter denne formen for patriarkat ved å representere Gud som far, eller presentere ektemann eller far som hersker over sin kone og barn (Barlas 2004a:11-12). Hun definerer imidlertid også patriarkat på en mer omfattende måte og følger da Zillah Eisensteins definisjon av begrepet: «[...] as a politics of sexual differentiation that privileges males by 'transforming biological sex into politicized gender, which prioritizes the male while making the woman different (unequal), less than, or the ' Other' » (*op.cit.*:12).⁹⁵ Eisenstein er en antirasistisk, feministisk aktivist. Hun er professor innen statsvitenskap og har forfattet flere bøker med kjønnsrelaterte tema som eksempelvis patriarkatbegrepet. Hun er i dag, som Barlas, lærer ved Ithaca college i Amerika.⁹⁶ I *Believing Women*, under «acknowledgments», fremhever Barlas Eisensteins kritikk som fikk henne til å tenke gjennom egen argumentasjon angående feminisme. Hun regner med at menn og kvinner kan lese Koranen på likt vis, selv om de har interesser i å lese den forskjellig. Hun bryter med feministisk tradisjon, i det at hun ikke forstår Koranen som en tekst med både mannlige og kvinnelige stemmer i seg. Som nevnt er Koranen for henne Guds tale og ikke et verk av menneskelige forfattere, og Gud er hevet over kjønn. Hun mener Koranen, rett forstått, utfordrer premissene som opprettholder et patriarkat i både dets tradisjonelle og moderne form. Og når hun refererer til Koranens egalitære «stemme», refererer hun ikke til en kvinnelig stemme, hun refererer til budskap i Koranen som har «druket» eller gått tapt fordi eksegesen er patriarkalsk og influert av det kjønnsbaserte

94 Asma Barlas, *Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an: Beyond the binaries of tradition and modernity*. Association of Muslim Social Scientists: Conference on Islam: Tradition and Modernity. Toronto, Canada, 2006. Asmabarlas.com

95 Barlas har hentet definisjonen fra Zillah Eisensteins bok: *Feminism and Sexual Equality: Crisis in Liberal America*, (1984).

96 <http://www.ithaca.edu/zillah/index.htm>, nedlastet 18.februar 2013.

menneskelige språk (Barlas 2004a:21-22). Barlas hevder at Koranen ikke påtvinger egenskapene til et patriarkalsk, kvinnediskriminerende samfunn på sine framtidige lesere. Koranen kan referere til situasjoner som er degraderende for kvinner, men det betyr ikke at den rettferdiggjør undertrykkelse av kvinner. Hun påpeker at «...the Qur`an recognizes men as the locus of power and authority in actually existing patriarchies. However, recognizing the existence of a patriarchy, or addressing one, is not the same as advocating it.»(Barlas 2004a:6).

Jeg ser det som interessant at hennes bruk av en moderne og en tradisjonell definisjon av patriarkatbegrepet belyser aspekter ved hennes tverrkulturelle bakgrunn. Hun leser Koranen i lys av moderne teorier og begreper som eksempelvis: patriarkalsk, hermeneutisk og likestilling. Mens hun samtidig søker å gjenvinne Koranens epistemologi som forutdaterer de moderne teoriene og begrepene. Selv om Barlas ikke ser på seg selv som feminist anvender hun den tradisjonelle og den modernistiske definisjonen av patriarkat der begge har feministiske referanser.

4.3 Barlas syn på religiøse autoriteter i islam

I boken *Islam, Muslims And the US* karakteriseres konservative muslimer ved deres opprettholdelse av *taqlid*. Dette betyr at de ikke er åpne for ny utvikling av religiøs kunnskap og gjør motstand mot nye lesninger av Koranen og den islamske tradisjonen. Barlas hevder dette er på grunn av frykt for at slike lesninger vil undergrave legitimiteten til fortolkninger arvet fra tidligere tider. Hun refererer i denne sammenheng til en konferanse hun deltok på ved instituttet for islamske studier på Freie Universität Berlin, hvor en rekke muslimske og ikke- muslimske lærde var invitert for å snakke om spørsmål angående religiøs autoritet i islam (Barlas 2004b:127). Hun ble da interessert i å utforske temaet autoritet nærmere og begynte å studere hvordan muslimer har tolket Koranen gjennom historien. Det ble da klart for henne at som andre former for kunnskap, var religiøs kunnskap også et resultat av hvem som produserer kunnskapen, hvordan den produseres, og i hvilken sosial, politisk, kulturell og historisk kontekst den produseres i. Kunnskap er ifølge Barlas influert av forfatterens egne meninger, altså åpen for feil. I tillegg til dette reflekterer den sosiale maktforhold, da stort sett menn og spesielt konservatives synspunkt blir hørt. Dette er kanskje åpenlyst, men hun hevder muslimer generelt ikke liker å innrømme det. I stedet er det en tendens til at religiøs kunnskap behandles som om den er ufeilbarlig og helliggjort og dermed ukrenkelig. Den religiøse kunnskapen har dermed blitt sidestilt med religionen islam, som følge av at muslimer blander sammen de to.

Barlas forholder seg til tre aspekter ved religiøs autoritet: 1. forholdet mellom autoritet og metodologi, 2. autoritet og staten og 3. autoritet og kjønn (Barlas 2004b:128). I punkt 1 bygger hun videre på Brannon Wheelers studie: *Applying the canon in islam: the authorization and maintenance of interpretive reasoning in hanafi scholarship*⁹⁷. I tråd med denne studien hevder hun at religiøs autoritet «derives not from closing the canon, or even from `fixing` its contents, but from certain ways of interpreting them.» og videre at: «what this system restricts is not interpretive consensus, or even the canon, but the method of interpretation.» (*ibid* og 2004a:66-67).

Metoden er avhengig av *hadith*-baserte fortolkninger av Koranen og mens mange muslimer ser dette som den eneste legitime måten å lese Koranen på, kan det resultere i en feilrepresentering av dens lære. Hun eksemplifiserer dette med et av Koranens universelle vers, sure 4:1, hvor kvinner og menn stammer fra et eneste selv (*nafs*) og er derfor av samme natur.⁹⁸ Koranen sier ikke at menn og kvinner har fått tildelt forskjellige eller motsatte egenskaper, noe som ifølge Barlas bekrefter at likestilling mellom kjønnene i islam er av ontologisk og ikke sosiologisk natur. *Hadithene* på sin side beskriver kvinnen som et produkt av mannens kropp (ribben) og derfor underlegen mannen. Samtidig hevdes det at menn og kvinner er motsetninger, der menn innehar positive kvaliteter og kvinner negative. Å tolke Koranen bare i lys av *hadithene* bryter i følge Barlas med Koranens egen egalitære natur. Hun viser igjen til Wheeler for å påpeke noe hun ser som enda viktigere: metoden gjør det mulig for noen fortolkningssamfunn å hevde religiøs autoritet med grunnlag i at: «...the authority of the practice defined by later generations [is equalent to] the authority of revelation» (Barlas 2004a:66-67). En slik påstand fører ifølge Barlas til at Koranen blandes sammen med sin *tafsir* og opphever skillet i muslimsk teologi mellom hellig tale og menneskers forståelse av hellig tale. Dette hevder hun også motsier Koranens egen påminnelse i sure 2:79, om fordømmelse av de som: «...write the Book with their own hands, and then say: `This is from Allah`» (Ali 2005:7). (Hun påpeker at dette verset var rettet mot folk som deltok i forfalskninger i profetens levetid, men hun mener likevel verset kan leses mer utvidet (Barlas 2004b:129).

97 Brannon M. Wheeler er professor i religiøse studier og historie ved Pennsylvania State University. Barlas viser i denne sammenheng til følgende sitat: As the *sunnah* «serves to `close` the text of the revelation by making it pertinent to the definition of certain practices, canonizing it made meaning and the authority of the Quran dependent upon how the [Prophet] was reported to have understood and applied certain portions of it. Since the *sunnah* by [their] opinions, and the opinions by subsequent scholarship. Barlas 2004a:66.

98 Sure 4:1, Reverence Your [*Rabb*], who created you From a single *nafs* [Person] Created, of like naturem [its] *zawaj* [mate] and from them twain Scattered (like seeds) Countless men and woman; - Reverence God, through Whom Ye demand your mutual (rights) (Barlas 2004a:133).

Når hun snakker om autoritet og staten, hevder hun at årsaken til at muslimer begynte å omfavne en slik metode som legitim tidlig i islams historie ikke bare reflekterer den akademiske tenkningen om religiøse saker, men også strukturen for politisk makt i muslimske samfunn. Spesielt i forhold til rollen staten har hatt ved å etablere hegemoni for noen fortolkningssamfunn og deres lesninger av islam som en måte å opprettholde sin egen autoritet. Ifølge Barlas blir det derfor viktig å forstå knutepunktet der politisk makt og religiøs autoritet er gjensidig avhengig av hverandre ved produksjonen av religiøs kunnskap, både historisk sett og i samtiden. Også her viser hun til at det er viktig å forstå at religiøs kunnskap, inkludert koranfortolkning har blitt produsert innen patriarkalske stater og samfunn og nesten utelukkende av menn, selv om muslimske kvinner var aktive deltagere i produksjonen av religiøs kunnskap i den tidlige perioden av muslimsk historie. Dette leder videre til punkt 3, om autoritet og kjønn.

Ifølge Barlas er kjønn den mest betydningsfulle markøren for religiøs autoritet blant muslimer. Hun utelukker ikke muligheten for at kvinner og menn på lik linje er i stand til frigjørende lesninger av Koranen. Men hun tror kvinner i størst grad vil lese Koranen som frigjørende, siden kvinner og menn har ulike «roller» i samfunnet og derfor også ulike ideer i forhold til hva som er frigjørende. Hun tror uenighet er en funksjon av intellektuelle og ideologiske forskjeller heller enn av kjønnsmessige: «We may not always share the same idea of liberation, of course, but I would like to believe that disagreements are a function not of sexual but of intellectual and ideological differences.» (Barlas 2004a:20). Likevel påpeker hun at ulike forståelser av sex og kjønn spiller en rolle i å strukturere ideene våre og at dette er et utgangspunkt for ulike meninger. Men hun tror det er muligheter for at kvinner og menn kan komme til enighet i diskurser omhandlende islam, med henvisning til Koranens lære om å ha respekt for hverandres meninger, komme til enighet og ha felles ansvar for hverandre (*awliya*).⁹⁹ Noe som ifølge Koranen er både mulig og nødvendig for en utvikling av moralske individer og et moralskt samfunn. Hun påpeker at både kvinner og menn kan produsere både patriarkalske eller frigjørende lesninger, og at dette er en erkjennelse av forholdet mellom tekst og tekstens kontekst og et argument mot biologisk essensialisme (*op.cit.*:20-21).

99 Sure 9:71-72: The believers, men and women, are [*awliya*], one of another: they enjoin what is just, and forbid what is evil: they observe regular prayers, practise regular charity, and obey God and [God's] Apostle. On them will God pour [God's] mercy: for God is Exalted in power, Wise. God hath promised to Believers, Men and women, Gardens under which rivers flow, to dwell therein, and beautiful mansions in Gardens of everlasting bliss, but the greatest bliss is the Good Pleasure of God: That is the supreme felicity (Ali 2005:120).

4.4 Barlas` bruk av prinsippet om *tawhid* (Guds allmakt)

Det *tawhidiske* paradigmet, tar opp det islamske prinsippet om *tawhid*, som er Guds enhet, Gud som unik, Gud som usammenlignbar og Gud som rettferdig. I en forlengelse av dette synet på Gud har mennesker på sin side en rekke feil og mangler. På denne måten er de preget av sine egne forståelser av Koranen i en spesifikk tid og på et spesifikt sted. Dermed kan de bare prøve å forstå Guds mandat. De kan aldri presentere en endelig fortolkning av Koranen, da det ville være å hevde å ha Guds kunnskap og plassere seg selv i Guds rolle. Derfor må Koranen være åpen for kontinuerlig, dynamisk fortolkning siden konteksten for tolkningen utvikles og endres. På samme vis må det trekkes en klar distinksjon mellom Koranens tekst og dens tolkning.

Prinsippet om *tawhid*, at Gud er usammenlignbar og dermed også urepresenterbar danner et slags fundament i Barlas argumentasjon: «Your God is one God», sure 16:22. Hun trekker i tillegg fram en hel sure i Koranen som videre bekrefter dette: «Say:[God] is God, the One and Only; God, the Eternal, Absolute; [God] begetteth not, nor is [God] begotten; and there is none like unto [God] (Barlas 2004a:95). Siden Gud er udelelig er også Guds suverenitet udelelig. Hun trekker fram sammenligninger til jødedom og kristendom for å belyse områder der Islam skiller seg ut. I første omgang der hun snakker om Gud og ulike teorier rundt ordet Gud og hvordan ordet tillegges menneskelige verdier, mann/kvinne. Ifølge Barlas betyr ikke Guds enhet innen islams monoteisme, bare at Gud ikke har noen partnere, som i polyteisme, men også at Gud hverken er Kristus eller far til Kristus eller andre guddommer. Hun viser til Koranen hvor dette er poengtert for å markere et skille fra jødedommen og kristendommen på profetens tid. Sett i lys av at Koranen gjentatte ganger avviser at Gud er «far», er det ifølge Barlas urimelig å lese islam som et teologisk patriarkat. Dersom Gud ikke er far, sønn eller ektemann, på hvilken måte kan da Gud være en mann? Hun viser videre til at muslimer forkaster representasjoner av Gud som far/mann, men de fleste ser likevel ikke noe problem i å fortsette å frambringe mannlige kjønnsstrekk for Gud på en språklig basis. Samtidig som de også på bakgrunn av dette synet sprer teorier om menns lederrolle overfor kvinner. Barlas hevder årsaken til dette er en semiotisk kollaps i muslimsk teologi mellom signifikanten (ordet Gud) og signifikatet (Gud) (op.cit.:98-99). Hun hevder at det er de sosiale konstruksjonene av kjønn, samt våre ideer om maskulinitet og femininitet som har ført til en menneskeliggjøring av Gud.

Ifølge Barlas innehar ikke kvinner og menn attributter hvor det ene utelukker det andre. I stedet inkorporeres både maskuline og feminine egenskaper hos hvert kjønn. Dette viser seg ikke bare i en maskulinisert representasjon av Gud, men også i en feillesning av Koranens posisjon når det kommer til menneskelig subjektivitet, som er blitt tolket som en etablering av menns overlegenhet over kvinner. Det er dermed både gjennom en semiotisk og analogisk bevegelse at Gud er maskulinisert. Barlas hevder at muslimsk teologi siden middelalderen har laget en spesifikk patriarkalsk mening ved å fortsette å anta at Guds transcendent virkelighet er hannkjønn. Hun viser også til at ordet *insan* i Koranen oversettes til mann på steder der dette ikke er Koranens mening noe som kan forandre meningen av et helt vers. Dersom det var tilfelle at *insan* bare refererte til menn, ville kvinner være unntatt fra nesten alle islamske påbud (Barlas 2004a:104). Idéen om maskuline og feminine prinsipper gjennomsyrrer likevel den muslimske oppfattelsen av Gud, selv om muslimers syn på *tawhid* går ut på at Gud inkorporerer, men også transcenderer alle kjønns-dualismer og motsetninger.

Dersom islam skulle utpekt kvinner og menn som to motstykker, mannen som selvet og kvinnen som den andre, ville det stått i motsetning til Koranens lære om at kvinner og menn har identisk utgangspunkt for moralsk handling. Med manglende kunnskap, rasjonalitet og evnen til å ta fornuftige avgjørelser (alle evner som er assosiert med det maskuline), kunne ikke kvinner være i stand til å forstå eller handle etter den guddommelige sannhet. Hun mener derfor at Koranen ikke definerer kvinner og menn etter egenskaper ved kjønnene. I stedet lærer den at mennesker var skapt fra et eneste selv (*nafs*)¹⁰⁰, og innehar de samme egenskapene og har den samme kapasiteten for moralske valg, tenkeevne og individualitet. I Koranen er det følgelig ingenting som tilsier at kvinnen er underlegen mannen. Barlas hevder at så lenge ideen om *tawhid* tillater et «holistisk» syn på menneskers identitet, er det frigjørende ikke bare for kvinner men også for menn (*op.cit.*:101-103).

4.4.1 Konseptet om menneskes formynderrolle på jorden

Ifølge Barlas er menneskers formynderrolle gitt fra Gud i skapelsen, men den er ikke ment for å fremheve egen personlige makt eller ære. Hun viser i denne sammenheng til sure 35:10; «If any do seek for glory and power,- To God belong All glory and power» (Barlas 2004a:106). Konseptet

100 Sure 4:1: «Reverence you [Rabb], who created you from a single *nafs* [Person] created, of like nature, [its] *zawaj* [mate] and from them twain scattered (like seeds) countless men and women;- reverence God, through Whom ye demand your mutual (rights) (Barlas 2002:133 og Ali 2005:46).

kommer fra ordet *khilafah*, et ord Koranen bruker to ganger om mennesker, altså ikke bare om menn. Ordet er en relasjonell term og betyr ikke at mennesker er formyndere overfor hverandre. De er formyndere på jorden, hvor de likevel er advart om ikke å gå med arroganse eller mangel på respekt (*ibid*). Menneskers formynderskap på jorden er gitt fra Gud til mennesket i tillit. Ifølge Barlas framkommer dette av sure 33:72, oversatt i Merril Wye Davies bok *Knowing one Another, Shaping an Islamic Anthropology*: «Verily, We did offer the trust [of reason and volition] to the heavens and the earth, and the mountains: but they refused to bear it because they were afraid of it. Yet [humans] took it up».¹⁰¹ Hun fortsetter med å henvise til Davies tolkning av de to versene, hvor *khilafah* er et ord brukt om mennesker og at *khilafah*, har blitt betrodd av Gud til å arve jorden:

[...] to have the use of all the bounties for the sustenance and enrichment of [hu]mankind's life on it. The capacities of fitrah [human nature] are the means to be employed so that the status and role of the khilafaha can be enjoyed...Since all men and women are khilafah there is a basic equality in their rights of access to and enjoyment of the bounties of earthly existence (Barlas 2004a:107).

Ifølge Barlas bekrefter dette at det ikke finnes noen grunn til å anta at bare menn er formyndere på jorden og spesielt ikke kvinners formyndere. For å understreke dette ytterligere trekker hun fram sure 38:26, som omhandler Guds formaning til David.

O David! We did indeed make thee a [vice-regent] on earth:so judge thou between [humans] in truth (and justice): Nor follow thou the lusts (of thy heart), for they will mislead thee from the Path of God: for those who wander astray from the Path of God, is a penalty Grievous, for that they forget the Day of [Account] (Barlas 2004a:107).

For Barlas bekrefter dette karakteren av menneskers formynderskap og karakteren av tillitsforholdet mellom Gud og menneske. David er ikke gitt suverenitet over mennesker. David har fått i oppdrag å etablere Guds regler på jorden, ikke etablere egne regler for mennesker eller gjøre seg seg suveren i forhold til mennesker ellers. Ifølge Barlas er det for troende muslimer åpenbart at mennesker ikke kan være hersker eller suveren på samme måte som Gud er det. I en forlengelse av dette, stiller hun spørsmål om hvordan Guds rolle overfor mennesket kan likestilles med ideen om at menn er herskere over kvinnen. Hun kritiserer dermed en eksegese som har som vane å argumentere for at

101 Merk: Barlas har hentet oversettelse av dette verset fra Merril Wye Davies og bygger videre på hennes tolkning av verset for å underbygge sine argument. Davies er forøvrig en Walisisk konvertitt. Hun er en anerkjent akademiker innen islamsk antropologi. Hun er i dag direktør ved det muslimske institutt i London. Boken Barlas henviser til er Davies' første bok som kom ut i 1988; *Knowing one Another, Shaping an Islamic anthropology*. Dette er en radikal avhandling formet som en dialog mellom Østen og Vestens sivilisasjoner og kulturer, basert på en «holistisk» forståelse av hva det menes å være menneskelig. Jeg har forøvrig ikke funnet ut om Davies er kyndig i arabisk.

menn har en formynder-/herskerrolle som er rotfestet i sure 4:34¹⁰² og eksegese som referer til Gud som konge, lord eller hersker for å forsvare menns herredømme over kvinner. I noen tilfeller kan dette gå så langt som å befale kvinnen å gjøre knefall og underordne seg mannen, noe som er en form for tilbedelse muslimer bare skal rette mot sin Gud (Barlas 2004a:108). Barlas oppsummerer det hele med at feiltolkninger der Gud refereres til som mannlig og tolkninger der menn sees som mer høyerestående enn kvinnen sammenlignet med Guds suverenitet over mennesket, ikke finnes i Koranen. Disse feiltolkningene kommer fra tendensen av å tillegge Gud menneskelige egenskaper og av å misforstå formynderskapsrollen.

Barlas leser skildringene om profetene Abraham og Muhammed i Koranen på ny, for å utfordre det feilaktige bilde om fedre som Guds erstatte på jorden. Hun ønsker å vise hvordan dette kan illustrere hvordan Koranen selv avviser konseptet om «fars rett», ved å nekte å sakralisere profetene som ekte eller symbolske fedre. Hun legger her den tradisjonelle definisjonen av patriarkat til grunn (Barlas 2004a:109). I fortellingen om Abraham er det konflikten mellom Guds styre og fars styre som står i sentrum. Når Koranen berømmer Abraham og hans linje gjør den det for å bekrefte deres moralske styrke som troende, og ikke deres ekte eller symbolske status eller rett som fedre. Barlas konkluderer med at for troende, må Guds styre ha forrang over fars styre (patriarkat) med blant annet denne fortellingen til grunn. I Islam refereres det til «God of our fathers», men dette overføres aldri til et syn på «God-as-father»(*op.cit.*:114).¹⁰³ Ifølge Barlas framstår Koranens påbud om at troende er forventet å underkaste seg de troendes fedres Gud klart, men det er ikke snakk om å underkaste seg fedrene selv. Hun viser videre til sure 2:124, der Gud belønnet og utnevnte Abraham til profet, ved å utnevne ham til *imam*, men ikke ved å utpeke ham som en symbolsk patriark eller hersker.

And remember that Abraham was tried by his [*Rabb*] with certain Commands, which he fulfilled:

[God] said: «I will make thee an imam to the Nations.» [Abraham] pleaded: «And also (Imams) from my offspring!» [God] answered: «But My Promise is not within the reach of evil-doers.» (Barlas 2004a:114-115 sure 2:124 i Ali 2005:52).

102 Sure 4:34: Men are the protectors and maintainers of women, because God has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means. Therefore the righteous women are devoutly obedient, and guard in (the husband's) absence what God would have them guard. As to those women on whose part ye fear disloyalty and ill-conduct, admonish them (first), (next), refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly); But if they return to obedience, seek not against them means (of annoyance) (Ali 2005:190).

103 Her henviser Barlas til Paul Ricoeur sin sammenligning av Gud som far i Koranen som skiller seg fra framstillingen av Gud som far i den jødiske bibel der; «Yahwe is God of our fathers before being a father.» Altså en framstilling av «God as father» (Ricoeur 1974:484). Men Barlas siterer også Ricoeur som påpeker at; «Yahweh's I am that I am», oppløser alle menneskeliggjøring av Gud som far.

Barlas viser til Yusuf Alis forståelse av ordet *imam* sett i lys av det aktuelle verset. Her hevder han at ordet har fem forskjellige betydninger (Barlas 2004a:115).¹⁰⁴ Av disse har Barlas valgt å bruke: 1) «leader in religion» og (3) «model, pattern, example». Hun viser til at termen *imam* er kjønnsnøytral og kan brukes både om mennesker og ikke-menneskelige ting. I episoden der Abraham blir testet av Gud og nesten ofrer sin sønn, viser han villighet til å gi opp sine rettigheter som far i anerkjennelse av Guds styre. Noe som i Koranen gjør han til en ekte troende. Denne hendelsen viser også at Abraham ikke kan bestemme over liv og død for sin sønn, noe som ifølge Barlas var vanlig at fedre gjorde i tradisjonelle patriarkater. Det er bare etter at Abrahams sønn frivillig samtykker at ofringen kunne finne sted (*ibid*).¹⁰⁵

Barlas forholder seg, som nevnt, først og fremst til Abdulah Yusuf Ali sin oversettelse av Koranen siden muslimer på verdensbasis ser på den som den beste. Men i noen tilfeller velger hun å bruke de arabiske ordene der hun mener ordet i seg selv er unikt og ikke eksisterer i det engelske språket. Barlas framlegger en detaljert redegjørelse av det hun ser som Koranens tilbakevisning av den patriarkalske feiloppfattelsen av Gud representert som far (Barlas, 2004a:94-108) Hun hevder eksemplevis at Koranen tilbyr en bedre måte å snakke om Gud på ved å bruke termer som *Rabb* og *Allah*, siden disse termene ikke har et menneskelig motstykke. Dette gjør hun for å bruke en kjønnsnøytral referanse til Gud. Hun ser det som urovekkende når slike termer blir oversatt til «king», «lord» eller «he/his», fordi det er ord som på den ene siden er androsentrisk og på den andre ord som heller ikke klarer å kommunisere følelsen av den suverene skaper, noe som ligger implisitt i termer som *Rabb* og *Allah*. Ord som «king» eller «lord» frambringer falske analogier mellom Guds og menneskers suverenitet, selv om de to er helt forskjellige (*op.cit.*:105). Men likevel er det vanlig at islamsk eksegese følger synet om menn som formyndere og Gud som konge eller lord for å støtte eller underbygge argumentet om menns makt over kvinner.

I sin kritikk av at Gud gjennomgående framstilles som mannlig i *tafsir* tradisjonen, noe hun hevder forøvrig strider mot Koranens eget direktiv om *tawhid*, mener hun at å maskulinisere Gud er første

104 «...hence it may mean: 1) leader in religion; (2) leader in congregational prayer; (3) model, pattern, example; (4) a book of guidance and instruction...; (5) a book of evidence or record...Here meanings 1 and 3 are implied.» (Barlas 2004a:115).

105 Sure 37:102-5: when (the son) reached (the age of) (serious) work with him, [Abraham] said: «O my son! I see in vision that I offer thee in sacrifice: *Now see what is Thy view!* (The son) said: «O my father! Do as thou art commanded: Thou will find me, if God so wills one practising Patience and Constancy!» So when they had both submitted their wills (to God), and he had laid him prostrate on his forehead (for sacrifice), we called out to him, «O Abraham! thou hast already fulfilled the vision! (Barlas 2004a:115-16).

steg på veien til å hevde et hierarki hvor menn setter seg selv under Gud, men over kvinner. Dette impliserer at det er en symbolsk og tidvis bokstavelig overføring av Guds styre over mennesker til menns styre over kvinner (Barlas 2004a:106 og108). Her låner Barlas fra Radford Ruethers oppfatning om et symbolsk hierarki etablert mellom Gud, menn, og kvinner. I *Sexism and God-Talk* påpeker Radford Ruether at under mannlig dominerte kristne autoritetsstrukturer, skulle kvinner «relate to man as he relates to God. A symbolic hierarchy is set up: God-male-female. Women no longer stand in direct relation to God; they are connected to God secondarily, through the male.» (Ruether 2006:53). Ifølge Barlas kommer feiltolkninger om Guds mannlige egenskaper og menns suverenitet over kvinnen, fra tendensen til å menneskeligjøre Gud og å feilkonstruere temaet om formynderskap. Slike feiltolkninger hevder hun er vanlig, ikke bare blant de konservative, men også blant mange sekulære feminister som hevder at islam er kvinneundertrykkende, og at monoteismen i seg selv er kvinnehatende (*op.cit.*:108).

4.4.2 Språkproblematikken

«*Believing Women*» in Islam er ikke er en studie av Koranisk eksegesi fra utsiden av fagområdet, men heller eksegesi i seg selv hvor Barlas foreslår nye måter å fortolke Koranen på samtidig som hun kritiserer andre fortolkende metoder. Og det er i denne sammenheng verdt å nevne at hennes verk er avhengig av engelske oversettelser og sekundære kilder for sin diskusjon av Koranen og *tafsir* tradisjonen, noe som reiser et viktig spørsmål og er sentralt i kritikken mot henne. Er det nødvendig å mestre klassisk arabisk for å kunne diskutere Koranens meninger? Eller er eksisterende oversettelser tilstrekkelig til formålet ved nye fortolkninger og kritikken av andre fortolkninger? Barlas hevder Koranen ikke sier noe om arabisk som et unikt eller noe iboende unikt i form av et åpenbart språk. Heller ikke at det er det eneste språket hvor åpenbaringen kan forstås gjennom. Hun viser til at Koranen selv klargjør at den ble skrevet på arabisk av praktiske årsaker, siden åpenbaringen først og fremst ble rettet til de arabisktalende folk. Hun argumenterer videre for at Koranen er ekte og gjenkjennelig på alle språk og at det gir troende muslimer muligheten til å utforske Koranen på sitt eget språk (Barlas 2004a:17).

Nora S. Eggen¹⁰⁶ ser det som oppsiktsvekkende at Barlas ikke er opptatt av Koranens bundenhet til det arabiske språk. Hun peker på at Amina Wadud finner sine tolkninger legitimert og forsterket i det språklige uttrykket, mens Barlas tror doktrinen om Koranens universalitet innebærer at den er sann og tilgjengelig på alle språk. Eggen ser et slikt standpunkt som meget radikalt (Eggen 2007:247).

Ifølge Kristin Zahra Sands, professor i islamske studier og kyndig i arabisk ved universitetet i New York, er det problematisk når Barlas selv velger å referere til arabiske ord i Koranen og kritiserer engelske oversettelser. Sands er enig i at det er mange referanser til Gud i Koranen som er kjønnsnøytrale og at det ikke er noe galt i å fremheve slike termer. Men man kan ikke kritisere engelske oversettelser som presist gjenspeiler dens arabiske motstykke. Sands er enig med Barlas i at det engelske ordet «lord» er en problematisk oversettelse av det arabiske ordet *Rabb*, men viser til at «king» er en riktig oversettelse av det arabiske ordet *malik*. Sands peker videre på problemet med å erstatte de vanlige engelske oversettelsene «he/his» med det arabiske ordet *Rabb*. Sand mener at «he» og «his» er helt tilsvarende til de arabiske maskuline pronomene *huwa* og *hu*, som brukes gjentatte ganger i Koranen for å referere til Gud. Hun stiller spørsmålet som er i tråd med hva mange muslimske feminister ønsker: «If we start removing the Qu`ran`s androcentric language, why not remove its problematic verses, as well?». ¹⁰⁷

Som nevnt ovenfor informerer hun innledningsvis i boken om at hun hovedsakelig støtter seg til Abdullah Yusuf Ali`s oversettelse av Koranen fordi muslimer verden rundt ser denne som den beste. Hun informerer også leseren om forbeholdet om at der hun ser nødvendigheten av å korrigere Ali, trekker hun inn oversettelser av Muhammad Asad, A.J Arberry og M.M Pickthall, deres oversettelser er også anerkjent av muslimer for å være blant de beste på engelsk (Barlas 2004a:23). Men flere steder i *Believing women* tar Barlas i bruk ytterligere oversettelser og tolkninger av utvalgte vers i Koranen. Og en sitter igjen med et inntrykk av at hun velger oversettelser/tolkninger som passer best sammen med egen lesning og argumentasjon. Et eksempel er der hun viser til Davies oversettelse og lesning av sure 33:72. «Verily, We did offer the trust [of reason and volition]

106 Nora Sunniva Eggen er en norsk konvertert muslim, sakprosaforfatter, oversetter og filolog, med hovedfag i arabisk. Hun arbeider som bibliotekar og stipendiat ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk ved universitetet i Oslo. Hun har skrevet, redigert og oversatt flere bøker, og dertil skrevet artikler og deltatt i offentlig samtale.

Hun innehar den akademiske tittelen Phd. Hennes kompetanse områder er islam-studier, arabisk, Koranen og Koran-vitenskaper, *hadith* og *hadith*-vitenskaper, islamsk etikk og islamsk rettsfilosofi.

107 Kristin Zahra Sands, bokanmeldelse av «*Believing Women*» in *Islam*, Cambridge University Press, <http://www.jstor.org/stable/3879867>, nedlastet 28.01.2010

to the heavens and the earth, and the mountains: but they refused to bear it because they were afraid of it. Yet [humans] took it up». Hvor mennesket har blitt betrodd av Gud til å arve jorden. Som nevnt bekrefter dette at det ikke finnes noen grunn til å anta at bare menn er formyndere på jorden og spesielt ikke kvinners formyndere (op.cit.:107). Dersom hun hadde fulgt Ali sin oversettelse av samme sure 33:72: «We did indeed offer the Trust to the Heavens and the Earth and the Mountains; but they refused to undertake it, being afraid thereof: but man undertook it; -he was indeed unjust and foolish;» (Ali 2005:279), ville hennes argumentasjon blitt vanskeligere å underbygge, med bakgrunn i ordvalg i siste del av verset (mine understrekninger). Barlas bygger også videre på Amina Wadud sin kvinnevennlige tolkning av ulike arabiske ord i sure 4:34 som vist i kapittel 2.4 og som analyseres nærmere i kapittel 5.

5. Barlas` tolkning av Koranens såkalte kvinneundertrykkende vers

5.1 Metodisk tilnærming til Koranen

Som vi nå har sett har Barlas tatt i bruk *ijtihad* og prinsippet om *tawhid* som sitt ståsted for tolkning av den islamske tradisjonen. Dette kan sees som et av fire steg på veien til en helhetlig metode for å tolke Koranen som frigjørende for alle mennesker. I dette kapittelet danner de to neste stegene: historisk kontekstualisering og holistisk lesning utgangspunkt for videre analyse. Disse tekstfortolkningsstrategiene er felles for islamsk kvinneteologi. Ifølge Barlas har muslimer rotfestet en hel undertrykkelsesfilosofi i løsrevde vers fra Koranen som siteres uten å ta hensyn til versets kontekst. Forståelsen av disse versene er i dag gjenstand for debatt i ulike kretser i både Vesten og i muslimske land og omhandler kvinners stilling i familien og samfunnet. Det er flere vers i Koranen og mange *ahadith* som tar for seg tema omhandlende ekteskapelige forhold og ifølge Asma Barlas er det i hovedsak seks vers som er mest relevante og størst gjenstand for debatt når det kommer til de påståtte kvinnefiendtlige¹⁰⁸ versene i Koranen. Disse versene kan deles inn i tre hovedgrupper som omhandler tema om patriarkat, kjønn, familie og ekteskap.¹⁰⁹ Nærmere bestemt; vers 4:34 om menns formynderskap, vers 2:228 om menns fordeler ved skilsmisse, vers 4:3 om flerkoneri, vers 2:223 om kvinner som menns seksuelle eiendom, vers 2:282 om juridisk vitnemål og vers 33:59 og 33:53 om tildekning.

Dette er vers som en stort sett finner i sentrum for diskurser om kvinners stilling blant muslimer generelt. I sin avhandling tar Hidayatullah utgangspunkt i blant annet disse versene, i Anne Sofie Roalds bok *Women in islam* (2001) ser man eksempel på det samme (Roald 2001:93-295). Versene kan dermed sies å ha mest betydning for kjønnstenkningen i islam. Disse versene danner også utgangspunktet for en ny kvinnevennlig lesning ved hjelp av fortolkningsstrategiene som er felles for den islamske kvinneteologien. Det vil bli lagt størst vekt på versene omhandlende flerkoneri i Koranen i analysen. Dette begrunner jeg i Barlas` uttalelse: «Since Muslim exegesis of the Qur`ans position on polygyny is the most notoriously decontextualized of all [...]» (Barlas 2004a:190), samt

108 Asma Barlas bruker begrepet ««anti-women»verses», det oversettes til «kvinnefiendtlige vers» i den videre framstillingen av disse.

109 Asma barlas, «*Believing Women*» in *Islam*, 2004a og *Re-understanding Islam: a Double Critique*, 2008.

at sure 4:3 og sure 4:129, om flerkoneri regnes for å være de mest omdiskuterte blant muslimer generelt med bakgrunn i at praksisen er lovfestet i familieloven og legitimert i Koranen.¹¹⁰

For vestlige og radikale muslimer strider disse versene ofte mot ideen om Koranens budskap om rettferdighet for alle mennesker, der mange ser Koranen som en årsak til kvinneundertrykkelse i islams navn. Barlas ser som sagt Koranen som en hellig bok uten feil eller mangler, dermed kan ingen vers fjernes eller sees bort fra.¹¹¹ For henne er ikke Koranen problemet, det er hos de som leser Koranen som undertrykkende problemet ligger. Det vil i denne sammenheng sees nærmere på Barlas` bruk av historisk-kontekstualisering og holistisk lesning for å utlede sin forståelse av de såkalte kvinneundertrykkende versene i Koranen. Barlas peker på at ikke bare Pakistan, men stort sett alle muslimske stater har lover som er kvinnediskriminerende og disse lovene anses for å være islamske. Hun hevder at slike lover strider mot Koranen, men at muslimer paradoksalt nok aksepterer disse lovene som legitime fordi Koranen blir lest på en måte som privilegerer menn og diskriminerer kvinner. Et mål med analysen er også å vise hvordan Barlas` lesning av Koranen også kan være relevant for kvinneundertrykkelse i den islamske familieloven.

5.2 Barlas` bruk av historisk kontekstualisering i forståelsen av kjønn i islam

5.2.1 Innledning

Alle troende muslimer aksepterer læren om at Koranen er en legemliggjøring av hellig tale og at denne er universell, altså relevant for alle tider og steder, ikke bare relevant for tiden rundt åpenbaringen. Det foreligger en teologisk konsensus i islam om at Koranen er en guddommelig åpenbaring utenfor tiden, men at den ble presentert i tiden gjennom åpenbaringsprosessen. Koranen ble altså åpenbart til mennesker på et bestemt sted til en bestemt tid. Men denne læren defineres og forsvares på forskjellig vis. I boken *Koranen* (2007) peker Nora Eggen på at de sosio-kulturelle forholdene, altså de spesifikke omstendighetene rundt tiden teksten ble åpenbart i, «aktualiserer, illustrerer og belyser teksten.»(Eggen 2007:180).¹¹² Disse forholdene betraktes av

110 Jeg støtter meg her til Marianne Bøe som påpeker dette i sin avhandling, Bøe 2012:197 og til Anne Sofie Roald som også påpeker dette i sin bok *Women in Islam, the western experience*, Roald 2001:201. Roald belyser her ulike tradisjonelle forståelser av disse versene, s. 201-209.

111 Mer om Barlas` syn på Koranen og diskursen i islamsk teologi om Koranen som hellig tale sendt ned til jorden i form av en bok (Barlas 2004a:32-37).

112 Se også Rachel M.Scott: «A Contextual Approach to Women`s Rights in the Qur`an: Readings of 4:34». for mer om kontekstuelle tilnærminger til islamske tekster.

mange islamske reformister for å være helt nødvendig for å forstå og forklare Koranen. Ifølge Eggen forholder åpenbaringen seg til den konteksten leseren og lytteren til enhver tid befinner seg i. Hun hevder at det har eksistert en underliggende kontekstualisering innen korantolkning til ulike tider. Med dette sikter hun til diskusjoner og argumentasjon som har forholdt seg til aktuelle problemstillinger og ideer i sin samtid. Men denne formen for kontekstualitet i tolkningen har tradisjonelt sett vært begrenset da kontekstualisering bare ble anvendt ved tilfeller der to bokstavelige lesninger av Koranen så ut til å motsi hverandre. Selv i de tilfeller var konteksten bare viktig i relasjon til å vurdere versenes kronologi og ikke vurdere versenes iboende mening (*op.cit.*:181).

Konflikten mellom disse klassiske formene for kontekstualisering danner blant islamske lærde i dag utgangspunktet for en sentral diskurs i bruken av kontekstualisering som et metodologisk grep ved islamsk koranfortolkning. Denne diskursen har særlig blitt aktualisert i våre dager grunnet framturen av en utvidet form for kontekstualisering; historisk kontekstualisering, som er et moderne metodologisk grep (Eggen 2007:181). I denne formen for kontekstualisering får omstendighetene rundt åpenbaringen kun historisk interesse og teksten forstås og tolkes i lys av leserens samtid. Dette skiller seg også fra den klassiske fortolkningstradisjonen ved å være kritisk til de sekundære islamske kildene, profetens *sunna* og *ahadith*. Men i følge Eggen er ikke «fortolknings-reformistene» i særlig grad kildekritiske når det kommer til selve Koran-teksten. Historisk kontekstualisering markerer et sentralt skille mellom konservative og modernistiske fortolkningsstrategier. For å forstå kritikken Barlas retter mot den klassiske eksegesi, vil den mest sentrale forståelsen av kontekstualisering innen den klassiske tolkningstradisjonen først klargjøres nærmere og det vil sies litt mer om historisk kontekstualisering slik Eggen har beskrevet dette.

5.2.2 Introduksjon av metoden.

Koranen ble åpenbart gjennom en rekke år og i en spesielt omskiftelig tid, hvor ikke bare stedet (Mekka-Medina), men også en rekke konkrete omstendigheter endret seg. Den klassiske eksegesen forholder seg til det totale budskapet slik det forelå etter Muhammeds død, og delene tolkes i lys av helheten hvor bare utsagn fra Muhammed kan utgjøre små endringer i tolkningen (Eggen 2007:181). En stor utfordring ved tolkning av Koranen er når det dukker opp tilsynelatende

motstridende passasjer. ¹¹³Dersom vers` (*ayat*)¹¹⁴ eller deler av et vers` normative budskap (*hukm*) er motstridende, kan et av versene eller deler av verset oppheves (*mansukh*) og den opphevede normen erstattes. Prinsippet om opphevelse og erstatning skal være spesielt viktig for å definere det normative grunnlaget i Koranen, men er bare aktuelt for normer som gjelder påbud og forbud. Dette er følgelig et prinsipp som oftest anvendes av Koran-fortolkere med juridisk interesse og de rettslærde. Noen muslimske lærde vil hevde at det er et prinsipp som bare er relevant for å definere praktiske juridiske normer (Eggen 2007:182). Opphevelse og erstatning er ifølge Eggen legitimert i åpenbaringen gjennom sure 16:101 og sure 2:106¹¹⁵, Eggen har oversatt innholdet i disse til; «*Den ayaen Vi erstatter eller lar glemmes bringer Vi noe bedre enn den eller dens make...*» og viser til at vers eller deler av vers både kan erstattes og forsvinne ved at *Allah* velger å glemme dem (Eggen 2007:182).

Det finnes tre forskjellige former for prinsippet; «normen er opphevet , men ikke teksten», «teksten er opphevet, men ikke normen» og «både normen og teksten er opphevet». Det er kun de to første formene som er gjenstand for kontekstuell tolkning, den siste er av mer historisk tolkningsinteresse og ikke lagt så stor vekt på. Bedømmelser angående opphevelse er avhengig av åpenbaringskronologien og hvordan verset i overveiende grad følger den tekstuelle orden. Et eksempel på dette er at en enke ifølge Koranen ikke kan inngå nytt ekteskap før det har gått en viss tid. I en tidligere juridisk norm måtte hun vente ett helt år, mens i en senere juridisk norm har denne perioden gått ned til fire måneder og ti dager før hun kan gifte seg igjen. Koran-teksten forblir uendret, men den opprinnelige normen er erstattet av en ny norm i en ny tekst (*ibid*). Eggen viser videre til at en norm kan bli stående selv om normteksten ikke lengre er en del av Koranen, noe som aktualiserer spenningsforholdet mellom profetens *sunna* og Koranen. Et spørsmål er da når *ahadith* potensielt sett kan erstatte «tomrom» i Koranen. Eggen trekker fram et eksempel for å belyse dette nærmere. Normen om stening som straff for utroskap står i strid mot vers 24:2, hvor straffen for samme handling er hundre piskeslag.¹¹⁶ I den klassiske tolkningstradisjonen er dette forklart som et tilfelle av erstatning av teksten, men ikke normen, hvor det vises til at *hadith*-litteraturen rapporterer

113 Troende muslimske lærde vil hevde at det ikke finnes reell indre motstrid i Koranen og viser til ulike forklaringen av slike tilsynelatende motstridende passasjer (Eggen 2007:181fotnote 598).

114 *Ayah* pl. *ayat* betyr tegn, og brukes for vers i Koranen. *Surah*, er Koranens kapitler.

115 Sure 16:101: «When We substitute one revelation for another, - and Allah knows best what He reveals (in stages), - they say, «You are but a forger»: but most of them do not understand.» (Ali 2005:174). Sure 2:106: «None of Our revelations do We abrogate or cause to be forgotten, but We substitute something better or similar: don't you know that Allah has power over all things?» (Ali 2005:10).

116 Dette har forøvrig Barlas brukt som argument mot at dødstraff ved steining kan legitimeres i Koranen.

om et opphevet vers som skal ha sagt at stening er straffen for utroskap. Verset ble opphevet med bakgrunn i at profeten bestemte at det ikke skulle være en del av den endelige Koranen. Men i den klassiske fortolkningstradisjonen er normen fremdelse gyldig selv om Allah har «latt verset glemme» (Eggen 2007:183).

Ved historisk kontekstualisering vil fortolkeren hevde at Koran-teksten ikke kan påtvinges et bestemt kulturelt perspektiv. Det hevdes at åpenbaringsøyeblikkets historiske omstendigheter må sees som relative. Teksten må til en hver tid leses i lys av og aktualiseres i forhold til leserens egen virkelighet. Men Koranens budskap slik den kan spores gjennom åpenbaringskronologien må på samme tid vektlegges. Ifølge Eggen er dette grunnene til at kontekstualisering blir et tolkning metodologisk verktøy. I tillegg til dette peker hun på at konteksten også fungerer som en drivkraft. Hun viser til at en troende muslim blir utfordret til å forstå teksten på et dypere plan når Koranens lære skal praktiseres i en tid og i et samfunn som er forskjellig fra profetens tid og samfunn. Koranens ordlyd og evige, guddommelige essens og mening står fast, men forståelsen og betydningen for anvendelse av tekstens normativitet er foranderlig. Ifølge Eggen fører dette til at: «Vekten er flyttet fra en filologisk hermeneutikk, som utleder tekstens intenderte mening i et historisk perspektiv, til en filosofisk hermeneutikk hvor tekstens intensjon er noe som stadig må gjenoppdages i perspektivet til mottakeren og hans/hennes forståelsesrammer.» (Eggen 2007:235-236) ¹¹⁷

Det sees altså på korantekstens historiske kontekst, og videre skilles det mellom vers som beskriver praksisen til det arabiske publikum som verset/versene var direkte adressert til, og vers som beskriver praksiser generelt. Det skilles også mellom universelle/generelle (*am*) og partikulære/spesifikke (*khass*) vers. De «kvinnefiendtlige» versene vil i denne sammenheng falle i kategorien vers som leses som partikulære. Med andre ord skilles det mellom vers som er rettet mot spesifikke historiske situasjoner (de partikulære) og de som er rettet mot mennesker generelt, uavhengig av tid og sted (de universelle). Metoden søker å lokalisere og avdekke de historiske skjevhetene som har ført til kvinneundertrykkelse i klassisk *tafsir*'s fortolkningsargumentasjon. Denne metoden skal identifisere historiske situasjoner og antagelser som har formet kontekstforståelsen av åpenbaringen og klassisk eksegesi av Koranen. Eggen refererer blant annet til Fazlur Rahman når hun snakker om anerkjente islamske lærde som har tatt i bruk

117 Eggen referer til den hermeneutiske metoden slik den ble presentert av Hans-Georg Gadamer (Eggen 2007:236 fotnote 859).

historisk-kontekstualisering (Eggen 2007:240-241). Et hovedkjennetegn for historisk kontekstualisering er at diskurser og argument i tolkningsmetodologien forholder seg til forskjellige problemstillinger og ledende idéer i samtiden.

Som nevnt tidligere henviser Barlas ofte til Fazlur Rahman`s systemkritiske tolkning. Hennes bruk av historisk kontekstualisering bygger videre på hans fortolkningsmodell. Rahman ser Koranens kilde som guddommelig, men innholdet er sterkt knyttet til en språklig struktur som er kulturelt og historisk betinget. Rahmans lesning er kanskje best forstått gjennom hans posisjon til forholdet mellom Koranen og historie: «The Qur `an and the genesis of the Islamic community occurred in the light of history and against a social-historical background. The Qur `an is a response to that situation, and for the most part it consists of moral, religious, and social pronouncements that respond to specific problems confronted in concrete historical situations (Rahman 1982:5). Med andre ord er det oftest slik at Koranens uttalelser korresponderer med partikulære historiske situasjoner som må taes i betraktning for å kunne forstå meningen bak uttalelsene. For Rahman: «...one must understand the import or meaning of a given statement by studying the historical situation or problem to which it was the answer.»(*op.cit.*:6) Studiet av den spesifikke sosio-historiske konteksten til en uttalelse i Koranen, utgjør første steget i Rahmans «twofold movement» modell for å hente ut uttalelsens rette betydning og universelle prinsipper fra Koranen: «First one must move from the concrete case treatments of the Qur `an - taking the necessary and relevant social conditions of that time into account - to the general principles upon which the entire teaching converges.» (Rahman 1982:20). Neste steg er å applisere den generelle meningen til leserens samtidige sosio-historiske menings-kontekst. Denne metoden for tolkning innebærer dermed å lese Koranen i lys av sin spesifikke historiske sammenheng for å kunne forstå dens spesifikke budskap og fundamentale intensjon. Denne intensjonen er så applisert på de spesifikke historiske omstendighetene i den nåtidige konteksten for på den måten å kunne gjøre Koranen relevant for dagens forhold (*ibid*).

5.2.3 Barlas` bruk av den historisk-kontekstuelle metode og kritikk av konservativ eksegese

Barlas leser Koranen som en tekst, samtidig som det leses «bak» den og «foran» den. Ved å lese «bak» teksten rekonstrueres den historiske konteksten den framstod i. Ved å lese «foran» teksten rekontekstualiseres den i lys av nåværende behov: «...from the present to the past and back to the present.»(Barlas 2004a:23). Hun leser Koranen for å finne ut hva Gud har ment og tillegger altså

teksten en guddommelig intensjon. Hun leser den også for å avdekke hva som allerede ligger i teksten. Men hun fokuserer ikke bare på hva Koranen sier, men også på det den ikke sier, hun tolker taushet i Koranen i lys av dens uttalte lære. I *Believing Women*, ser Barlas nærmere på den klassiske¹¹⁸ og den kritiske metoden for koranisk eksegese, hvor forholdet mellom det universelle (Gud/åpenbaringen) og det partikulære (menneskers begrensede og historisk plasserte forståelse av Guds hellige tale) forsøkes definert og avgrenset.

Barlas forklarer hvorfor konservative eksegeter av Koranen har vært og er motvillige til bruken av historisk-kontekstualisering:

Conservatives theorize the Qur'an's universalism (transhistoricity) by *dehistoricizing* the Qur'an itself, and/or by viewing its teachings ahistorically. This is because they believe that historicizing the Qur'an's *contexts* means also historicizing its *contents*, thereby undermining its sacred and universal character (Barlas 2004a:50-51).

Med andre ord, konservativ eksegese har sett bort fra åpenbaringens kontekst av frykt for at en slik tilnærming bare vil gjøre Koranen meningsfull i noen spesifikke historiske kontekster, men ikke i andre. Dersom Koranen bare er relevant i forhold til noen tider, steder og mennesker, opphører den å være et universelt dokument adressert til hele menneskeheten. Dette vil igjen frata Koranen dens status som et hellig budskap fra en allvitende og allestedsnærværende Gud. Som professor i islamstudier, Barbara Stowasser, har uttrykt det, er faren at: «Scripture may be dissolved into mere history that no longer sounds a divine voice.» (Stowasser 2005:35).¹¹⁹

Barlas kritiserer konservative eksegeter som hevder at en slik tilnærming avskriver Koranens universalitet: «Thus, critical scholars who argue for a historicizing understanding of revelation are not rejecting the doctrine of its universalism. On the contrary, they reject the opposite: the view that the sacred can be temporalized only within a specific context.»(Barlas 2004a:59-60). Hun viser til at man på den ene siden må se på den historiske konteksten Koranen ble åpenbart i for å forstå dens lære. På den andre siden må vi huske den historiske konteksten for dens fortolkninger, for å kunne forstå dens konservative og patriarkalske eksegese. Barlas hevder at historisk kontekstualisering ikke fastlåser Koranens anvendlighet og gyldighet til tiden rundt åpenbaringen. Isteden åpner metoden for at Koranen kan bli lest i lys av historiske omstendigheter som stadig er i endring.

118 Barlas om konservative teorier: «Generalizing the Particular» og kritiske teorier: «Historicizing the Particular». I kapittel 2, del 11. Barlas 2004a:50-62.

119 Stowasser siterer Rotraud Wielandt.

Dermed gjøres den universelt relevant og anvendelig. Med andre ord, å lese Koranen i sin historiske kontekst, er å opprettholde dens universalitet. Ifølge Barlas hjelper en slik lesning også til å frambringe mer adekvate lesninger ved å veilede leseren til å bestemme om Koranen gjør partikulære eller universelle evalueringer. Hun hevder at konservativ eksegeese er feilaktig, da generelle eller universelle meninger er tildelt vers som er ment for partikulære tilstanders omstendigheter. Årsaken til dette er at de har ignorert et vers' historiske kontekst for å hente ut Koranens budskap.

Barlas siterer Amina Wadud som påpeker at noen av de største restriksjonene som har blitt pålagt kvinner og påført dem mye skade, er et resultat av «interpreting Qur`anic solutions for particular problems as if they were universal principles.» (Barlas 2004a:50). Barlas hevder konservative eksegeters motstand mot å skille det universelle fra det partikulære i Koranens budskap, stammer fra maktinteresser. Det viktigste innen tolkning av de tekstuelle kildene i islam, er altså utfordringen av hvordan man best definerer og avgrensner forholdet mellom det universelle og det partikulære. Barlas er enig med Rahman i at bruk av historisk-kontekstualisering er en metode som er nyttig for en slik definerer og avgrensning.

I tråd med kritikken nevnt over, hevder Barlas at den konservative fortolkningen omhandlende kjønn er et resultat av fortolkernes eget sosio-kulturelle miljø. Sosial forståelse av kjønn regnes dermed som del av den kulturelle konteksten som påvirker leseren. Barlas hevder at både middelaldersk og moderne eksegeese presenterer historisk bestemte syn på kjønn i sine fortolkninger av Koranen, uten å erkjenne at disse oppfatningene tilhører dem og ikke Koranen. Klassisk eksegeese tilskriver kunnskap fra den første generasjons muslimer til tidlige muslimske lærde og ser deres forståelse av Koranen som mer riktig og autorativ enn fortolkninger presentert av senere generasjoner.¹²⁰ Barlas kritiserer dem for kanoniseringen av slike lesninger og for manglende evne til å anerkjenne kjønnsnormer historisk. Ifølge Barlas har konservative kanonisert lesninger av Koranen: «...generated over a thousand years ago in the name of sacred history and historical precedens (as represented by classical *Tafsir*, the *Ahadith* and *Ijma`)*». Et paradoks er ifølge henne at dette har generert «...a historical defense of the sacred/universal» karakteristisk for tidlige lesninger, men samtidig har de nektet å godta en historisk forståelse av dem (Barlas 2004a:52).

120 Se kapittel 2 om reformbevegelsen i islam for mer om begrepene *ijtihad* og *taqlid*.

Effekten av en slik forståelse har vært å låse lesninger av Koranen inn i partikulære historiske kontekster uten å erkjenne kontekstens historisitet. Dette har igjen hindret prosessen med å skille historiske forhold fra eksegetisk mening og utviklingen av koranfortolkning på linje med nye historiske kontekster.¹²¹

5.2.4 Vers i Koranen som blir lest på en måte som er kvinneundertrykkende og Barlas`bruk av historisk-kontekstualisering for ny lesning av disse

Kvinnens påkledning/tildekning

Sure 33:59-60

O Prophet! Tell thy wives and daughters, and the believing women, that they should cast their [*jilbab*] over their persons (when abroad): that is most convenient, that they should be known (as such) and not molested...Truly, if the Hypocrites, and those in whose hearts is a disease...Desist not, We shall certainly stir thee up against them (Barlas 2004a:53-53).

Sure 24:30-31

Say to the believing men that they should lower their gaze and guard their modesty: that will make for greater purity for them: [...]

And say to the believing women that they should lower their gaze and guard their modesty; that they should not display their beauty and ornaments except what (must ordinarily) appear thereof; that they should draw their [*khumur*] over their bosoms and not display their beauty except to [...] (Barlas 2004a:53-54).

En diskurs omhandlende muslimske kvinners rettigheter, som opptar mye plass i media i vestlige samfunn i dag, er Koranens påståtte krav om kvinners tildekning ved bruk av *hijab*, *burqa*, *chador* eller *niqab*¹²². Barlas viser til at det er disse versene i Koranen som brukes av konservative for å

121 I følge Hidayatullah finnes det flere problemer med denne metoden, spesielt tre store: 1) the historicity of source materials; 2) the problem of Qur`anic verses from which universal meanings cannot be drawn; and 3) the challenge of cases in which historical context can explain, but not fully «rescue» certain Qur`anic verses. For en lengre diskusjon om dette se Hidayatullah 2009:159-166.

122 Hijab:Hodeplagg som trekkes fram i pannen, festes under haken og dekker nakke, bryst- og skulderparti. Fargene skal være nøytrale og stoffene skal ikke være gjennomsiktige.
Hijab viser ofte til hele den moderne islamske kvinnedrakten slik den ble utformet på 1970-tallet.
Niqab: Er et slør som dekker hele ansiktet, med bare en smal stripe til øynene.
Omfatter ofte også strømper og hansker, og brukes sammen med en heldekkende drakt og hodeplagg.
Chador: Er vanligvis svart, men finnes også i andre farger og mønstre.
Er heldekkende, med åpning for ansiktet, hender og føtter.
Brukes særlig i Iran.
Abaya: En lang svart kappe som svøpes om kroppen som ofte brukes sammen med hodeplagg.
Noen bruker også svarte strømper og hansker til drakten.
Brukes særlig i Saudi-Arabia.
Burka: Slør som dekker hele ansiktet, med en liten åpning for øynene, som brukes sammen med en ankellang drakt.Brukes mest i Afghanistan, og i de pakistanske grenseområdene.

legitimere en generalisert modell med påbud om forskjellige typer tildekning for alle muslimske kvinner. Ifølge henne leser konservative disse versene på en måte som gir menn rett til å tvinge kvinner til å dekke seg til om det er med *hijab* eller *burqa*. Slike former for tildekning rettferdiggjøres med grunnlag i at kvinners kropp er opphissende for menn som ser dem. Derfor blir det nødvendig å skjerme muslimske menn fra synet av kvinners kropp. Barlas hevder slike argument stammer fra klassisk eksegese (Barlas 2004a:55). Hun hevder at ingen av ideene om tildekning av kvinnekroppen i klassisk eksegese kan legitimeres i Koranen. Årsaken til at konservatives syn på temaet forblir uendret, hevder Barlas, bekrefter konservative eksegeters helliggjøring av tidligere muslimske tolkningsarbeid. Det bekrefter også konservatives universalisering av koranbudskap Barlas hevder er partikulære. Hun mener sure 33:59-60, må kategoriseres som partikulært og sure 24:30-31 må kategoriseres som et universelt vers. Hun kritiserer konservative for ikke å skille mellom disse to versene og dermed heller ikke se at det er snakk om to forskjellige grunner til og former for tildekning. Hun hevder at konservative ignorerer den historisk konteksten til det første verset samt at verset generaliseres. Videre kritiserer hun konservative for å ha fastlåst en lesning av versene som hevder at kvinners kropp og seksualitet er moralsk fordervet fra naturens side, og at menn må beskyttes fra slike «fristelser».

Ifølge Barlas er instruksjonen i vers 33:59-60, om at alle muslimske kvinner må dekke til sin kropp ved bruk av en *jilbab*¹²³ eller på engelsk «cloak», knyttet til de sosiale normene som hersket under tiden for åpenbaringen: «...the social structure of a slave-owning society in wich sexual abuse, especially of slaves, was rampant.» (Barlas 2004a:55-56). I konteksten av et samfunn hvor slavehold var vanlig, styrt av før-islamske seksualnormer, står Koranens direktiv om *jilbab*, ifølge Barlas, som en markør for muslimske kvinners seksuelle utilgjengelighet for menn, til forskjell fra ikke-muslimske slavekvinner som ble sett på som seksuelt tilgjengelig etter før-islamske skikker. I dette seksuelt ladede miljø, skulle *jilbab* i vers 33:59 være ment til å gjøre muslimske kvinner synlig og gjenkjennelige for menn, som en måte å beskytte disse kvinnene på (*op.cit.*:55). Men ifølge Barlas` lesning av verset var det bare i seksuelt korrupte og før-islamske slaveri-samfunn at *jilbab* skulle beskytte og signalisere kvinners seksuelle utilgjengelighet (*op.cit.*:56). Utenom disse spesifikke sosiale forholdene, vil følgelig instruksjonen i vers 33:59 ikke lenger ha som formål å beskytte kvinner. Dermed hevder Barlas at versets mening bare er relevant i relasjon til sin kontekst, og bør tas i bruk bare under lignende sosiale forhold.

123 Barlas setter «the veil» i hermetegn fordi hun hevder ordene veil og *hijab* ikke finnes i Koranen (Barlas 2004a:53).

For å belyse utfordringer og svakhetstegn med Barlas lesning av dette verset vises det til Fatima Mernissi som framlegger en alternativ lesning. Mernissi peker på at Koranen på dette området ikke beskytter slavekvinner fra fysisk og seksuell mishandling og at det her er et motsetningsforhold til Koranens budskap om rettferdighet for *hele* menneskeheten (Mernissi 1991:179-180). Barlas bruker tekstfortolkningsstrategiene nevnt innledningsvis, hver for seg, men stort sett i sammenheng med hverandre og alltid i lys av prinsippet om *tawhid* for å skape en større legitimitet til lesningen sin. En del av *tawhid* (Guds enhet) er Koranens universelle budskap om Guds rettferdighet, Gud gjør ikke *zulm*¹²⁴(urettmessig skade) mot noen. Barlas har kategorisert sure 33:59-60 som partikulært, men i denne sammenheng ikke sett verset i lys av det *tawhidiske* paradigmet, hva angår slavekvinner.¹²⁵

Som nevnt kategoriserer Barlas sure 24:30-31 som universelt og den historisk-kontekstuelle metoden tas følgelig ikke i bruk. Men for å vise Barlas`resonnementer, blir det likevel relevant å kort oppsummere hovedpoengene i Barlas`lesning av dette verset. Sure 24:30-31, hevder Barlas, dreier seg om en generell regel som gjelder for *begge* kjønn om å kle seg sømmelig ved i all hovedsak å dekke til sine edlere deler. Ifølge Barlas er det et vers omhandlende seksuell sømmelighet som retter seg til både kvinner og menn. Det ekte «sløret» («the veil») befinner seg i menneskers øyne, og kvinner og menn oppfordres til å se på hverandre med ærbare intensjoner (Barlas 2004a:157-158).¹²⁶

124 «However, if God never does *zulm* against anyone, then God`s Speech (the Qur`an) also cannot teach *Zulm* against anyone. That is, if «God by definition, cannot be a misogynist,» then God`s Speech also cannot by definition be misogynist, or teach misogyny or injustice.» (Barlas 2004a:14).

125 For mer om prinsippet om *tawhid*, se kapittel 4.

126 For mer om hennes syn på seksuelle praksiser med bakgrunn i vers 24:30-31 se Barlas 2004a: 157-160.

Flerkoneri ¹²⁷

Sure 4:1 i Arberry.

Give the orphans their property, and do not exchange the corrupt for the good and devour not their property with your property; surely that is a great crime. *If you fear that you will not act justly towards the orphans, marry such women as seem good to you, two, three, four; but if you fear you will not be equitable, then only one, or [aw] what your right hands own; so it is likelier you will not be partial.* (Barlas 2004a:190).

Det finnes i hovedsak to fortolkninger av sure 4:3 i de tradisjonelle kommentarene til Koranen. Den ene er bygget på en *hadith* relatert til Muhammeds kone Aïsha som sier at dersom en mann er fristet til å gifte seg med et rikt foreldreløst barn bare på grunn av hennes velstand og ender opp med å behandle henne dårlig, er det bedre om han gifter seg med andre kvinner som han liker, om det skulle være en eller flere av disse.

Debatten rundt flerkoneri i islam har stor betydning ikke bare for muslimske kvinners motforestillinger til dette, der mange kvinner frykter at mannen kan ta seg flere koner ¹²⁸ men også

127 Barlas har i denne sammenheng valgt å bruke A.J Arberrys oversettelse av versene som er relevant for diskursen rundt flerkoneri. Hun informerer om bruken av Arberry, Muhammad Asad og M.M Pickthall sine oversettelser: «[...] where I believe they serve as useful correctives to Ali [...] (Barlas 2004a:23). Arberrys kapittel og vers inndeling skiller seg litt fra Yusuf Alis'. Alis oversettelse gjengis her for ordens skyld og jeg vil referere til sure 4:3 i den videre referansen til temaet, da denne inndelingen ser ut til å være det vanlige. Sure 4:3: «If you fear that you shall not be able to deal justly with the orphans, marry women of your choice, two, or three, or four; but if you fear that you shall not be able to deal justly (with them), then only one, or (a captive) that your right hands possess that will be more suitable, to prevent you from doing injustice»(Ali 2005:46).

128 For å belyse nærmere hvor sentral debatten rundt flerkoneri er i dag, kan det nevnes at det har vært framskritt i Iran angående loven ved at det ble nødvendig for en mann å innhente konens samtykke til å kunne ta seg en kone til. Denne loven fikk et tilbakeslag i 2007, da denne klausulen ble tilsidesatt (Bøe 2012:278).

til hvordan Vesten har en tendens til å oppfatte flerkoneri som en norm islam pålegger muslimer.¹²⁹ Følgelig kan flerkoneri bli brukt som et argument mot islam og Koranen.¹³⁰

Med bakgrunn i at debatten omhandlende flerkoneri er så aktuell i dag og at det hentes legitimitet for praksisen i Koranen, blir det i denne sammenheng naturlig å legge vekt på dette temaet og de aktuelle koranversene. Det som gjør debatten rundt flerkoneri spesielt interessant i denne sammenheng er hvordan argumenter for praksisen som lovbestemt legitimeres i Koranen, da reglene angående praksisen er klart skrevet i Koranens sure 4:3 og dermed regnes for å være et påbud fra Gud.

Med dette som grunnlag anerkjenner alle de fire *sunni* lovskolene flerkoneri i juridisk teori. Flerkoneri regnes for å være en typisk *mubah shari`a* handling, som betyr at den er tillatt. Men handlingen kommer som regel med forskjellige typer restriksjoner. Det er eksempelvis generelt sett tenkt at dersom en mann ikke er i stand til å ta vare på flere koner, bør han avstå fra flerkoneri. Men til tross for de ulike restriksjonene er inngåelse av flere ekteskap lovlig og står sterkt som følge av at det legitimeres av Koranen.¹³¹ Flerkoneri har representert et av de vanskeligste områdene innen islamsk familielov. Den rettslige tilnærmingen til praksisen varierer fra forbud til oppfordringer mot

129 Flerkoneri strider også mot kvinnerettighetene i CEDAW. Konvensjonen er ratifisert av 169 land. Med bakgrunn i at Barlas er fra Pakistan men har bodd ca halvparten av livet i USA, kan det nevnes at Pakistan har ratifisert den men med noen klausuler, mens USA ikke har anerkjent konvensjonen. I den Pakistanske familieloven fra 1961, er medgift anvendt og ment som nyttig for å motvirke flerkoneri, da den erklærer at en mann som inngår flere ekteskap uten tillatelse fra Arbitration Council, må straks betale ut hele medgiften til eksisterende kone eller koner (Bøe 2012:192-193 fotnote 120-122). Dersom CEDAW er uforenelig med *shari`a* kan CEDAW åpne opp for reservasjoner «on the ground that national law, tradition, religion or culture are not congruent with Convention principles», (op.cit.:193), sitat hentet fra United Nations website. Det kan her nevnes at konflikten mellom *shari`a* og CEDAW ikke er like relevant for muslimske kvinner i vestlige diaspora som for kvinner i muslimske land, da de ikke trenger å kjempe mot en undertrykkende lov. Dette er et sentralt poeng i forhold til Barlas, som har fått muligheten til å kjempe for sine rettigheter som troende muslimsk kvinne ved å henvise til at Koranen fremmer likeverd, likestilling og rettferdighet for alle.

130 Flerkoneri er ikke bare et tema som er i sentrum for debatter rundt kvinners rettigheter i Islam, men også helt relevant for debatter om *shari`a*'s rolle i samfunnet. Ifølge Bøe kan det i dag synes som om flerkoneri er økende i flere muslimske land. Hun viser videre til at det ser ut til å være få studier som utforsker religiøse motivasjoner for å inngå ekteskap med flere koner. Det er heller fokus på økonomiske, kulturelle, sosiale og seksuelle motiver som er framtrepende. Også forhold der kvinner er ufruktbare eller bare får jentebarn, problemer med svigerfamilien eller for å inngå politiske allianser. Disse aspektene er interessante sett i forhold til det sterke argumentet for flerkoneri som legitimert i Koranen. Det belegges som noe som er hellig foreskrevet, men det synes som om årsaken til at disse ekteskapene inngås ikke er religiøse motivasjoner (Bøe 2012:199).

131 Det kan nevnes at synet innen *shia* Islam i all hovedsak korresponderer med synet i *sunni* Islam (Bøe 2012.:197).

praksisen (Bøe 2012:200).¹³² Bøe viser til at få land har forsøkt å avskaffe flerkoneri med argument som at det strider mot islams karakter. En generell trend har heller vært å begrense det rettslige grunnlaget for flerkoneri ved å introdusere strengere prosessuelle vilkår relatert til praksisen (Bøe 2012:200-201).¹³³ I denne sammenheng blir det spesielt et prosessuelt vilkår som blir sentralt da det refereres til sure 4:3 i Koranen. Nemlig pålegget om at alle konene skal behandles rettfærdig. Loven skal her forsikre at alle blir behandlet likt. Dette har i følge Bøe gjenklang i klassisk rettsvitenskap grunnet fortolkningen av Koranens sure 4:3 hvor prinsippet om rettfærdig behandling taes opp.

5.2.5 Barlas syn på hvordan kvinneundertrykkelse i islamsk familie lov skyldes mangelfull forståelse av Koranen

Ifølge Barlas skaper det å si «nei» til Koranen mange typer problemer og spesielt for en lovreform, siden Koranen også er en kilde til muslimsk lov. Det er for henne viktig å skille lov og religion. For å utdype dette nærmere viser hun til kvinnevennlige lovendringer i eksempelvis Mali og i Malaysia. Problemet var at kvinnene ikke ville følge loven da de mente den var i strid med Koranens lære. Det er altså ikke bare menn som mener den konservative familie loven har legitimitet i Koranen, men også mange muslimske kvinner mener dette.¹³⁴ Og Barlas reagerer på at det er så stort fokus på lovreformer, men ikke fokus på å diskutere hva Koranen faktisk lærer. Hun hevder at mye av det som sees som hellig lov (*shari`a*) i muslimske samfunn, faktisk har en minimal eller ingen gjenklang i det hellige ord. Et åpenbart eksempel i denne sammenheng er prinsippet om flerkoneri. Ifølge Barlas behandler islamsk rettslære (*fiqh*) temaet som om det skulle være en universell rettighet for menn, selv om Koranen bare tillater det i de tilfeller der det kan sikre rettfærdighet for foreldreløse jentebarn. *Fiqh* fokuserer også på å beskytte menns «rett» til å gifte seg med ni år gamle jenter med referanse til at det er overensstemmende med profetens *sunna* (om profetens giftemål med Ayesha). Barlas stiller spørsmålsteget ved intensjonen til loven. Dersom det gjelder å generalisere *sunnaen*, hvorfor ikke heller ta som forbilde det lengste ekteskapet til profeten, hvor

132 Se også Bøe for mer inngående om disse debattene og reformene, og hvilke muslimske land som plasserer seg som for, imot og midt imellom i diskursen undt temaet flerkoneri. Bøe oppsummerer tre generelle tilnærminger til kodifikasjonen av flerkoneri; 1. Forbud mot praksisen eksempelvis i Tyrkia. 2. Betinget praksis, eksempelvis i Indonesia, Malaysia og Pakistan. 3. I eksempelvis Gulfen, der flerkoneri praktiseres mer eller mindre uten restriksjoner. (Bøe 2012.:204).

133 For mer inngående om de ulike prosessuelle vilkårene for praksisen. Bøe viser til fire kriterier for flerkoneri i forskjellige lover i ulike muslimske land med *sharia* lov. I eksempelvis den indonesiske ekteskapsloven heter det at monogami er basis for ekteskap, men en mann kan søke om tillatelse til å gifte seg med flere med grunnlag i ulike omstendigheter.

134 ["Islamic Reform and Gender Equality: Fiqh, Feminism, or CEDAW?"](#) Regional Conference on Gender Equality and Women's Empowerment in Muslim Societies, Jakarta, Indonesia. March 11-12, 2009:2

han i en alder av 25, giftet seg med en to ganger skilt kvinne, som var femten år eldre enn ham, og i hennes levetid ikke giftet seg på nytt? Med bakgrunn i dette problematiserer Barlas hvorfor det fokuseres i så stor grad på giftemålet med Ayesha, også med tanke på at hennes alder er uviss, da det forekommer motstridende *hadither* om dette.¹³⁵

Gjennom bruk av historisk kontekstualisering anser Barlas sure 4:3 om flerkoneri for å være partikulært da det bare henviser til mannlige formyndere for foreldreløse jentebarn, men ikke til alle menn som en generell regel. Ifølge Barlas er ideen om at flerkoneri er beviset for mannens særrettigheter et feilaktig bilde. Det står i motsetning til det faktum at Koranen bare tillater flerkoneri som en måte å sikre rettferdighet for foreldreløse jentebarn på. Ifølge Barlas er den klassiske fortolkningsstradisjonens standpunkt i forhold til flerkoneri som nevnt den mest «decontextualized» av de alle (*op.cit.*:190). I henvisning til sure 33:50 påpeker hun også at Koranen begrenset profetens ekteskap ved samtidig å klargjøre at noen typer ekteskap bare var tillatt for ham, ikke for alle troende.¹³⁶

5.3 Barlas`bruk av holistisk lese måte

Barlas hevder Koranen framlegger spesifikke metodiske kriterier for lesninger av den, som vektlegger prinsippene om tekstuell holisme, å lese den for dens beste mening og ta i bruk analytiske resonnement i fortolkningen. Koranen vektlegger at den skal leses som en tekstuell enhet, dette kommer fra dens advarsel om: «Those who break the Qur `an into parts. Them, by thy Lord, We shall question, every one, Of what they used to do» (Barlas 2004a:15).¹³⁷ Med at Koranen vektlegger at den skal leses holistisk, betyr at den derfor skal leses intratekstuell, for Barlas bekreftes dette ytterligere i Koranens lovord i sure 3:7 om de som sier «We believe In the Book; the whole of it Is from our Lord» (*op.cit.*:16).

Ved å lese Koranen holistisk menes å spore hvordan lingvistiske termer utvikles gjennom Koranen. Dette gjøres på den ene siden ved å lese Koranen «intra-textually» (*op.cit.*:16-18) (den

135 Barlas, "Islamic Reform and Gender Equality: Fiqh, Feminism, or CEDAW?" (2009:1).

136 Sure 33:50: «O Prophet! We have made lawful to you your wives to whom you have paid their dowers [...] and any believing woman who dedicates her soul to the Prophet if the Prophet wishes to wed her;- this only for you, and not for the Believers (at large) [...]» (Ali 2005:277).

137 Sure 15:89-93: «And say: «I am indeed he that warneth openly and without ambiguity,»- (of just such wrath) as We sent down on those who divided (scripture into arbitrary parts), - (so also on such) as have made [the] Qur `an into shreds (as they please). Therefore, by the [Rabb], we will, of a surety, call them to account for all their deeds.» (Barlas 2004a:15-16)

intratekstuelle metoden), altså å sammenligne vers med hverandre istedet for å lese dem isolert fra hverandre. På den andre siden leses Koranens vers i lys av sitt overliggende budskap om rettferdighet for alle mennesker. I denne analysen belyses Barlas' innsats for å lese Koranen som en helhetlig tekst ved å ta i bruk intertekstuell strategi for å understreke Koranens moralske budskap om likestilling og rettferdighet for kvinnelige og mannlige troende på lik linje.

5.3.1 Å lese Koranen intratekstuelt

I både den klassiske og modernistiske fortolkningstradisjonen finnes enighet om at den fremste kilden for forklaring av Koranen er Koran-teksten selv, der ord i en passasje klargjøres i andre passasjer og ulike deler av teksten forstås i lys av andre deler av teksten. Dette kan ifølge Eggen kalles en intratekstuell form for tolkning (Eggen 2007:187). Men tradisjonell eksegesi forholder seg likevel sjelden til Koranen som eneste kilde. De forskjellige passasjene sees heller i forhold til hverandre med bakgrunn i sine «tekstuelle, språklige og kontekstuelle» momenter. Momentene hentes ofte fra neste kilde; profetens *sunna*, som er den videreførte kunnskap og innsikt fra profeten Muhammed. Men selv om profetens *sunna* regnes for å være den eneste absolutte autoritative *tafsir*, viser Eggen til en samling i *hadith*-litteraturen hvor overleveringer som regnes for å være autentiske gjengivelser av profetens egne ord bare utgjør rundt femti sider (*ibid*).

Den neste viktige kilden for *tafsir* er kunnskapen videreformidlet av profetens følgesvenner (*Sahaba*) om Koran-tekstens tekstuelle varianter, øyevitneskildringer fra omstendighetene rundt og i forkant av åpenbaringen og kunnskapen om det arabiske språk. Alt dette regnes i den klassiske tradisjonen som helt uvurderlige kilder for fortolkeren. Klassisk eksegesi tar i stor grad også i bruk det som ifølge Eggen kan kalles for en intertekstuell form for tolkning. Her blir Koranen tolket i lys av muntlig eller skriftlig overleverte tekster¹³⁸ med det som regnes som troverdig innsikt (*ilm*) fra tidligere lærde. I den moderne formen for tilnærming til Koranen velger mange å se helt eller delvis bort fra det tolkningsmessige materialet *tafsir*-tradisjonen fremlegger og følger heller prinsippet om å forklare Koranen «holistisk» og intratekstuelt (Eggen 2007:235).

138 Denne overleveringen finnes sitert i nyere verk innen *tafsir*-sjangeren og i eldre litterære verk som *hadith*-samlingene, profetens biografi (*sira*), historiske og biografiske verk, juridisk og språklig litteratur (Eggen 2004:189).

5.3.2 Barlas` bruk av tekstuelle strategier for å lese Koranen holistisk

I likhet med bruken av historisk kontekstualisering, har også den holistiske fortolkningsstrategien presedens innen klassisk og moderne eksegesi av Koranen. Eksempelvis er en av de mest framtrepende fortolkningsmetodene utviklet innem klassisk eksegesi, *tafsir al-Qur`an bi-l-Qur`an*, som går ut på å fortolke Koranen ved bruk av Koranen selv. Denne metoden er basert på et klassisk eksegetisk prinsipp om at Koranen er: «its own primary commentator and is the first source for understanding its meaning.» (Esack 2005:129). En del av Koranen kan brukes for å forstå en annen del av Koranen, dermed kan den bli forstått som en hel, enhetlig tekst. Men selv om det er tradisjon for denne metoden, ble den likevel lite brukt i middelalderen. Et flertall av lærde innen reformbevegelsen peker på at i stedet for å behandle Koranen som en enhet, har fortolkere i middelalderen generelt benyttet en «atomistisk» (stykkevis) tilnærming til teksten (Rahman 1982:2). Rahman kritiserer tradisjonell Koran-lære for: « a general failure to understand the underlying unity of the Qur`an, coupled with a practical insistence upon fixing on the words of various verses in isolation.»(Rahman 1982:2). Barlas bygger videre på Rahmans kritikk, og viser til at ved å behandle Koranen stykkevis, har konservatives eksegeser og konsensus angående synet på koranfortolkning dermed vært motstridende. De har ifølge Barlas også krenket et av de hermeneutiske prinsipper foreslått av Koranens egne direktiver for hvordan den skal bli fortolket (Barlas 2004a:6).

Blant disse direktivene siterer Barlas Koranens egen advarsel om at: «Those who break the Qur`an into parts. Them, by thy lord, We shall question, every one, Of what they used to do»(Barlas 2004a:15). Fazlur Rahman understreker Koranens krav om at dens lære ikke har noen indre motsetninger og at den henger sammen som en helhet (Rahman 1982:6). Han bemerker følgende:

[...] due regard must be paid to the tenor of the teaching of the Qur`an as whole so that each given meaning understood, each law enunciated, and each objective formulated will cohere with the rest. The Qur`an as a whole does inculcate a definite attitude toward life and does have a concrete weltanschauung (Rahman 1982:6).¹³⁹

Barlas behandler Koran-teksten som en enhet og leser den holistisk, dermed intratekstuel (Barlas 2004a:16-17). Hun argumenter for at stykkevis lesning av Koranen har resultert i misvisende, forvrengte oppfattelser av Koranen, spesielt i relasjon til vers som omhandler kvinner. Hun viderefører Fazlur Rahmans argument: «to select certain verses from the Qur`an to project a partial

139 Weltanschauung er tysk og betyr verdensanskuelse på norsk.

and subjective point of view...necessarily does violence to the Qur'an itself and results in extremely dangerous abstractions.» (Rahman 1989:15) og hevder at patriarkalske eller undertrykkende lesninger av Koranen ofte er et «result from reading the text in a piecemeal and decontextualized way, for instance, by privileging one word, or phrase, or line, or *Ayah*, over its teachings as a whole.»(Barlas 2004a:168-169). For henne er holistisk lesning essensielt for å kunne utvikle en kvinnevennlig fortolkning av Koranen: «recognizing the Qur'an's textual and thematic holism, and thus the hermeneutic connections between seemingly disparate themes, is absolutely integral to recovering its antipatriarchal epistemology.»(Barlas 2004a:8). Denne metoden er brukt for å svekke tilliten til snevre fortolkninger av Koranen som er kvinnediskriminerende.

Sentralt for en holistisk kvinnevennlig lesning av Koranen, er synet på skapelseshistorien som bevis for Koranens grunnleggende og rettledende budskap om menneskelig likeverd uavhengig av kjønn. Denne oppfattelsen av skapelsen av mennesket tjener som et referansepunkt i utførelsen av holistisk lesning av Koranen. Dersom Koranen er lest som en enhetlig helhet, må alle dens vers leses i lys av skapelseshistorien.¹⁴⁰

Individets evne til moralske handlinger ¹⁴¹

Sure 4:1: «Reverence your [Rabb], who created you from a single *nafs* [«Person»], created, of like nature, [its] *zawaj* [mate], and from them twain scattered (like seeds) countless men and women; -reverence God, through Whom ye demand your mutual (rights) (Barlas 2004a:133).

Barlas er enig med Riffat Hassan i at kvinner og menn er likeverdige i Koranen, de er skapt på samme tid, fra et enkelt *nafs*. Den første kvinnen er hverken skapt av eller for mannen, hun var heller ikke skyldig i menneskets «fall from grace». Hassan oversetter *nafs* til «soul unit». Barlas skiller seg fra de andre islamske kvinneteologene ved at hun er uenig i definisjonen av *nafs*, hun følger Fazlur Rahmans avskrivning av termen «soul» til fordel for «self» eller «person», for å unngå noen form for «gender typology of spirit, soul, and body» slik som det har blitt brukt av tidlige muslimske lærde for å tilføre «body-soul dualisms» og hierarki inn i skapelsen av menn og kvinner (Barlas 2004a:133-134). Dette verset leses som bevis på likeverd mellom kjønnene allerede fra

140 Riffat Hassan's arbeid om skapelsen av mennesket i Koranen er den mest omfattende og refererende av alle islamske kvinneteologers arbeid om temaet. For mer om dette se Hidayatullah 2009:173.

141 Barlas bruker begrepet «moral agency» (Barlas 2004a:130-131 og 139-140)

skapelsen. I tillegg til dette understreker Barlas Koranens eksplisitte uttalelser angående likhet mellom kjønnene. Disse uttalelsene hevdes å være felles rettesnor for selvstendig moralsk dydighet og rettferdige handlinger i verden for begge kjønn. Ved å sitere nøkkelvær i Koranen hevder Barlas: «both women and men have the same capacity for moral agency, choice, and individuality» (op.cit.:140).

Et hyppig sitert vers blant islamske kvinneteologer er sure 33:35¹⁴², som inneholder en ni gangers repetisjon av frasen «men and women», noe som tilsier at det ikke finnes tvil om inkluderingen av kvinner i uttalelsen om menneskers muligheter for moralsk dydighet. Dette verset gjør det klart at kvinner og menn på lik linje er i stand til å erverve seg *taqwa*¹⁴³ og moralsk kapasitet (Barlas 2004a:143). Barlas peker videre på at i henhold til sure 9:71¹⁴⁴ betegner Koranen kvinner og menn som hverandres gjensidige beskyttere, noe som indikerer en felles omsorg kjønnene imellom (op.cit.:147-148). Ved å beskrive menn og kvinner som hverandres moralske veiledere, understreker Koranen likheten i deres moralske potensiale. Ikke bare har kvinner og menn like muligheter til rettferdig handling, men de er også begge berettiget lik behandling eller straff i livet etter døden for sine handlinger. Som Barlas selv uttrykker det: «...the Qur `an holds both men and women to the same standards of behavior and applies the same standards for judging between them.»(op.cit.:140).

Det gjøres her to viktige slutninger, den første er at kjønn ikke har noen betydning for dommen over ens handlinger. Når kvinner og menn møter Guds dom for sine handlinger, er altså deres eneste ulikheter basert på *taqwa* (bevissthet om Gud, som kjennetegner individets moral). Videre er hver person dømt for sine handlinger som et unikt moralsk individ, hverken menn eller kvinner bærer noe som helst ansvar for den andres handlinger:

At the core of the Qur`an`s view of `ethical individualism`, or what I term moral personality, then, is the idea that every human, whether male or female, can aspire to faith and *taqwa* and that every individual, whether

142 Sure 33:35 : For Muslim men and women, - for believing men and women, for devout men and women, for true men and woman, for men and women who are patient and constant, for men and women who humble themselves, for men and women who give in charity, for men and women who fast (and deny themselves), for men and women who guard their chastity, and for men and women who engage much in Allah`s praise, - for them has Allah prepared forgiveness and great reward (Barlas 2004a:143).

143 Etter Barlas oversettelse: «God-consciousness; the hallmark of moral individuality in Islam» (Barlas 2004a:235).

144 Sure 9:71-72: The believers, men and women, are [awliya], one of another: they enjoin what is just, and forbid what is evil: they observe regular prayers, practise regular charity, and obey God and [God`s] Apostle. On them will God pour [God`s] mercy: for God is Exalted in power, Wise. God hath promised to Believers, Men and women, Gardens under which rivers flow, to dwell therein, and beautiful mansions in Gardens of everlasting bliss, but the greatest bliss is the Good Pleasure of God: That is the supreme felicity (Barlas 2004s:147):

woman or man, is responsible for him or herself. In the Qur`ans words: «Every soul is a pledge for its own deeds» and every soul will receive `its reward By the measure of Its Endeavour´ (Barlas 2004a:144).

Målet er å vise det moralske likeverdet mellom kjønnene som et grunnleggende, retningsgivende prinsipp for Koranen i sin helhet. Det er den holistiske forståelsen av Koranens egalitære etikk som muliggjør Barlas` intratekstuelle argument om tolkningers gyldighet i henhold til Koranens egne prinsipper. For å oppnå en slik gyldighet må enhver fortolknings konklusjon passe sammen med Koranens kjerneprinsipp vedrørende den moralske likestilling for menn og kvinner. På samme måte må hver fortolkende uttalelse som ikke stemmer overens med disse prinsippene sees som ugyldig. Dersom Koranens egne instruksjoner for sin egen fortolkning, om å behandle sitt innhold som en enhetlig og sammenhengende helhet følges, vil legitime lesninger være overensstemmende med: «the overall moral objectives of the Qur `an `s teachings.» (Barlas 2004a:17). Innvirkningen av slike prinsipper er omfattende: Den moralske likestillingen mellom menn og kvinner i Koranen er så grunnleggende at alle forståelser av Koranen må samsvare med den.

5.3.3 Barlas` bruk av intratekstuelmetode for ny lesning av koranvers som motsier kjønnslikestilling

Kvinner som menns seksuelle eiendom

Sure 2:223

Your wives are a tilth unto you; so approach your tilth when or how you will; but do some good act for your souls beforehand; and fear Allah, and know that you are to meet Him (in the Hereafter), and give (these) good tidings to those who believe (Ali 2005:21).

Den relevante delen av sure 2:223 i Koranen er ofte oversatt til: «Your wives are as a tilth (property) unto you: so approach your tilth when or how ye will.» Middelalderske og moderne fortolkninger har ofte lest verset i den forstand at det gir menn rett til å ha sex med sine koner når de vil og på hvilken måte de vil, som del av deres eiendom. En slik fortolkning hevder at kvinner er menns seksuelle eiendom og godkjenner følgelig voldelig behandling av kvinner. Barlas reagerer ikke bare på denne fortolkningen av verset, men også på «feministiske» lesninger som hevder at islam behandler kvinner som menns seksuelle eiendom. Ifølge Barlas finnes det ikke grunnlag for en slik tolkning i Koranens budskap, men at lesningen hentes fra konservativ-patriarkalsk eksegese (Barlas 2004a:160).

På lik linje med andre islamske kvinneteologer¹⁴⁵, trekker Barlas fram det hun ser som enda et kjerneprinsipp i Koranen. Nemlig dens påståtte retningsangivelse om harmoni og gjensidighet innen ekteskapsrelasjoner: « [...] the Qur'an's view of sexual equality and its teachings that marriage should be based in love, forgiveness, harmony and *sukun*» (Barlas 2004a:189). I denne sammenheng siterer Barlas fire vers, noe hun har til felles med de andre islamske kvinneteologene. Versene bekrefter i følge henne at Koranen fremmer harmoni og gjensidig omsorg for hverandre i ekteskapet som et av sine overgripende mål.

30:21: And among God's signs is this, that God created for you mates from among yourselves, that you may dwell in tranquility with them, and God has put love and mercy between your (hearts)...

2:187:...your wives are your garments and you are their garments...

9:71: The Believers, men and women, are protectors (*awliya*), One of another...

2:229: ...Married men and women should either hold together on equitable terms, or separate with kindness...

Barlas refererer mest til sure 9:71 og hevder at bruken av termen *awliya* («guardians» eller «protectors) gir uttrykk for Koranens grunnleggende budskap om «mutual care between the sexes.» (Barlas 2004a:147-148). Ved å se sure 2:223, som ofte er tolket til at kvinner er menns seksuelle eiendom i sammenheng med sure 9:71, hevder Barlas at denne patriarkalske fortolkningen motsier Koranens kjernebudskap om likeverd og gjensidig avhengighet mellom kjønnene (*op.cit.*:161). Hun begrunner sin lesning videre ved å henvise til Koranens sure 2:187 som viser til at ektefellene er hverandres «raiment» (kledning). Barlas hevder at i dette verset henviser Koranen til: «the cultivation of love and mercy, since these themes are central to its teachings on marriage and female-male relationships.» (Barlas 2004a:164).

Vitneutsagn

Sure 2:282; «[...] And get two witnesses, out of your own men, and if there are not two men, then a man and two women, such as you choose, for witnesses, so that if one of them errs, the other can remind her. [...]» (Ali 2005:28).

145 Med andre islamske kvinneteologer mener jeg de som nevnes under kapittel 2, om islamsk kvinneteologi.

Utgangspunktet for diskusjonen rundt kvinners rolle som vitner i juridiske sammenhenger, bunner i påstanden om at et mannlig vitneutsagn kan likestilles med vitneutsagn fra to kvinner, en såkalt: «two-for-one formula» (Barlas 2004a:190).¹⁴⁶ Denne påstanden og praksisen begrunnes i sure 2:282.

Sure 2:282 godtgjør at i en rettslig situasjon som krever to mannlige vitner, kan to kvinnelige vitner ta plassen til et mannlig vitne. Middelaldersk eksegese har i noen tilfeller brukt verset til støtte for påstanden om at kvinner bare innehar halvparten av en manns verdi som menneske. Barlas argumenterer for at temaet om rettslig vitnesbyrd opptrer flere ganger i Koranen uten å indikere en slik påstand. I tillegg til å lese teksten intratekstuet og holistisk tar Barlas også i bruk historisk kontekstualisering og viser til at verset kun referer til en type rettslig scenario. Hun mener påstanden utledes fra et annet vers som tillater to kvinner i stedet for én mann som vitne i saker omhandlende overføringer av gjeld (Barlas 2004a:190). Hun konkluderer med at det totalt sett er fem rettsaker omtalt i Koranen hvor vitnesbyrd kreves, og bare i en av disse etterspøres to kvinner og da som nevnt grunnet spesifikke sosiale årsaker (*op.cit.*:190). Ved å lese verset i sammenheng med andre deler av Koranen, svekkes altså begrunnelsen for menns overlegenhet over kvinner som rotfestet i Koranens lære.¹⁴⁷

For å utdype hvordan en feilesning av sure 2:282 har ført til kvinneundertrykkelse i den islamske loven, viser Barlas til introduksjonen av deler av den islamske loven, *shari`a*, til Pakistan av landets tidligere militære leder Zia ul Haq¹⁴⁸. *Shari`a* lovbestemte kvinneundertrykkelse ved å likestille en manns vitnesbyrd med to kvinners vitnesbyrd. Barlas peker også på at den islamske loven feiler i å skille mellom voldtekt, utroskap og utenomekteskapelig sex, hvor straffen for de to sistnevnte var steining til døde, en straff Barlas hevder Koranen ikke pålegger for noen kriminell handling uansett kontekst.

Slike lover har hatt store konsekvenser for muslimske kvinner. Barlas trekker fram spesielt ett tilfelle for å belyse disse konsekvensene nærmere. En blind kvinne ble voldtatt og som følge av

146 Begrepet «two-for-one-formula» har Barlas lånt av Amina Wadud (Wadud 1999:86).

147 For mer om tradisjonelle tolkninger av denne suren se Anne Sofie Roald (Roald 2001:126-144).

148 Etter Pakistans løsrivelse fra India ble deres rettssystem bygget på «British Indian law». Etter general Zia Ul Haq kom til makten i 1970 ble *shari`a* lovgivning innført i det juridiske systemet: «Federal Shariat court». Dette medførte at alle lovbestemmelser må samsvare med Koranen og profetens *sunna*. Pakistans rettssystem bygger nå på British India legal law og *shari`a* lovgivning. Tilgjengelig på: (<https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/19891/156056.pdf?sequence=2> se side 5. Nedlastet 02.05.2013.

voldtekten gravid. Retten tok dette som et bevis på at kvinnen var skyldig i utenomekteskapelig sex og hun ble dømt til døden ved steining. Dommen ble dog i etterkant omgjort. Men voldtekstmannen ble uansett satt fri fordi kvinnen som jo var blind ikke kunne identifisere han. Ifølge Barlas ville retten uavhengig om hun var blind eller ikke, likevel sett bort fra hennes vitnemål, fordi vitnesbyrdet ikke var støttet av en annen kvinne. Barlas hevder at kravet til to kvinners vitnesbyrd er en stor feillesning av Koranen, da bare ett av mange vers i Koranen omhandlende vitnemål, sier at to kvinner kan stille som vitner til en økonomisk transaksjon dersom en mann ikke er tilgjengelig.

I de andre tilfellene skiller ikke Koranen mellom kvinner og menns vitnesbyrd og i saker om utroskap hevder Barlas at en kvinnes vitnesbyrd har forrang fremfor mannens. Dersom en mann anklager sin kone for utroskap og ikke kan frambringe fire mannlige vitner som kan støtte hans vitnesbyrd, tillater Koranen at kvinnen er sitt eget vitne, dersom hun da sverger sin uskyld kan ikke ektemannen rette ytterligere rettslige krav mot konen. Barlas hevder at *shari`a/fiqh*¹⁴⁹ overser at Koranen gir kvinner rettigheter eksempelvis i slike tilfeller der kvinnens vitneutsagn ikke automatisk gjelder halvparten av en manns.

Flerkoneri

Sure 4:125 i Arberry¹⁵⁰: «[...] You are never able to be equitable between your wives, be you ever so eager» (Barlas 2004a:191).

I en kommentar til og i en forlengelse av fortolkningen av sure 4:3 om rettferdig behandling av de foreldreløse, vises det til behovet for også å behandle konene rettferdig og likeverdig med henvisning til sure 4:129 (Roald 2001:201).

Barlas tar også i bruk den intratekstuelle metoden for å refortolke vers i Koranen som ofte har blitt brukt til å belegge flerkoneri. Som tidligere nevnt, bruker hun også den historiske kontekstualiseringsmetoden for å argumentere for at konteksten rundt versets åpenbaring begrenser

149 Barlas bruker disse to begrepene i sammenheng med hverandre, da hun referer til islamsk rettslære (*fiqh*) utledet fra tolkninger av *shari`a*.

150 Som nærmere beskrevet i fotnoe ved analysen av vers 4:3 om flerkoneri gjennom Barlas` bruk av historisk kontekstualisering, skiller versinndelingen i Arberry seg fra Alis. I Ali er dette sure 4:129 og i videre henvisning til verset bruker jeg Alis inndeling da den ser ut til å være det vanlige. For ordens skyld sure 4:129 i Ali: «You are never able to be fair and just as between women, even if it is your ardent desire: but do not turn away (from a woman) altogether, so as to leave her (as it were) hanging (in the air). If you come to a friendly understanding, and practise self-restraint, Allah is Oft-forgiving, Most Merciful (Ali 2005:59)».

Koranens godkjennelse av flerkoneri. Det som videre støtter denne oppfatningen er tre intratekstuelle argumenter. Først pekes det på at for å oppnå en riktig oppfattelse av versets mening må et relatert vers innen samme *sura* (kapittel i Koranen) tas i betraktning. Barlas viser i denne sammenheng til sure 4:129. Barlas peker her på at dersom tillatelsen om flerkoneri i 4:3 er betinget av menns evne til å behandle flere koner rettferdig, og sure 4:129, sier at menn er uskikket til å møte denne tilstanden, vil Koranen selv gjøre tillatelsen diskutabel, om ikke helt ugyldig (Barlas 2004a:191). Ved videre å se versene i sammenheng med sure 33:4: «God has not made for any man two hearts», er ikke en mann i stand til å elske to kvinner likeverdig. Med bakgrunn i en slik lesning, hevder hun at Koranen selv presenterer «a case against generalized polygyny» en generalisering av flerkoneri utledet fra en linje i vers 4:3: «[...] marry women of your choice, two, or three, or four [...] (*ibid*). Barlas argumenterer til slutt for at om man ignorerer sure 4:129, vil Koranens påstand om at menn ikke kan være rettferdig mot flere koner samtidig, ikke ha noen hensikt. Om dette var tilfelle, ville det tilsa at deler av Koranen ikke var meningsfull. For troende kan imidlertid Koranen ikke være uten mening (Barlas 2004a:192).

Menns formynderskap, vold i hjemmet og mannlig autoritet

Sure 4:34

Men are the protectors and maintainers of women, because God has given the one more (*strength*) than the other, and because they support them from their means. Therefore the righteous women are devoutly obedient, and guard in (the husband's) absence what God would have them guard. As to those women on whose part ye fear disloyalty and ill-conduct, admonish them (first), (next), refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly); But if they return to obedience, seek not against them means (of annoyance) (Barlas 2004a:185).

Mange muslimer hevder Koranen henvender seg til den muslimske mannen og gir ham rettigheter over kvinnen, dette synet har dermed vært med på å sementere det rangsystemet som har vært så karakteristisk for muslimske samfunn også i vår tid. Øverst står den muslimske mann, deretter den muslimske kvinnen, så kommer slavene og de som ikke er troende. Rangsystemet bekreftes for mange av versene som gjelder arv, skilsmisse og vitnemål, men kanskje først og fremst gjennom sure 4:34 om menns formynderskap. Mens mange vers i Koranen aksepteres som flertydige hevdes det av mange at dette er entydig. Det blir dermed det «avgjørende» verset i mange debatter om kvinnen som underlegen mannen, da det hevdes at menn er overordnet kvinner, og ikke minst at menn kan ty til fysisk avstraffelse dersom mannen ser tendenser til oppsetsighet.

Ifølge Barlas brukes dette verset til å konkludere med at menn er kvinners formyndere og kvinners herskere (Barlas 2004a:184), dette verset kalles ofte for «the «beating verse», og rettferdiggjøring av konemishandling utledes fra dette verset (Barlas 2004a:184-185 og 2008:12).¹⁵¹

Noen eksegeter tolker verset som at menn er: «[...] the managers of the affairs of women because Allah has made the one superior to the other» (Barlas 2004a:186). En slik eksegete godtgjør mannens stilling som sjef over husholdet. Argumentasjonen som fremmer dette synet gjør det på bakgrunn av fire ord: *qawwamun*, som leses som ledere, *qanitat*, som leses som konens lydighet, *nushuz* som leses som kvinnens ulydighet mot ektemannen og *daraba* som leses som retten til å slå sin kone dersom hun er ulydig.

Barlas støtter seg i denne sammenheng blant annet til Amina Waduds oversettelse/tolkning av de arabiske ordene i sure 4:34. Wadud hevder at: « [...] *qanitat* referes to a moral attitude of obedience on the part of both women and men to God, *nushuz* to a state of marital discord and not to a wife's disloyalty, and *daraba* to a restriction on spousal abuse, not a license for it» (Barlas i Taji-Farouki 2004:115). Barlas viser også til andres lesninger av det arabiske ordet *daraba*, som alle har en mildere eller ganske annen betydning enn den vanlige oversettingen hvor det betyr å slå (Barlas 2004a:186-189). Det skal i denne sammenheng påpekes at andre igjen hevder ordet bare har en betydning uansett hvordan man vrir eller venner på det. Religionshistorikeren Einar Thomassen slår eksempelvis fast at *daraba* er et vanlig arabisk ord som betyr å slå. Han hevder muslimske autoriteter har en tendens til å gjøre betydningen av ordet mildere, som ved heller å anbefale et «symbolsk klaps» fremfor slag eller begrense bruken av slag til svært grove tilfeller.¹⁵²

Selv om Barlas vektlegger alternative forståelser av ordet *daraba* for å underbygge egen argumentasjon hevder hun at verset på ingen måte sanksjonerer noen form for vold i hjemmet. Det er ikke teksten i seg selv som er problematisk, men fortolkningen av den teksten som hun hevder produserer den åpenbare intratekstuelle motsetningen mellom verset og Koranens universelle budskap om rettferdighet og barmhjertighet i ekteskapet. Enhver lesning av verset hvor bruk av

¹⁵¹ Barlas viser her til Waduds gjengivelse av Pickthall's oversettelse av verset (Wadud 1999:70) som hun mener er den tydeligste i denne sammenheng: Men are (*qawwamuna`ala*) women (on the basis) of what Allah has (preferred) (*faddala*) some of them over others, and (on the basis) of what they spend of their property (for the support of women). So good women are (*ganitat*), guarding in secret that which Allah has guarded. As for those from whom you fear (*nushuz*), admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them.»(Barlas 2004a:186). For mer om Barlas' diskusjon rundt andres lesninger av verset og spesielt angående det arabiske ordet *daraba*, se Barlas 2004a:187-189.

¹⁵² Einar Thomassen i Aftenposten 2007. Tilgjengelig på: http://www.aftenposten.no/fakta/innsikt/Koranen-gir-menn-makten-6471090.html#.UZJs_pXXP3Q, nedlastet 04.04.2013.

vold rettferdiggjøres: «...contradicts the Qur`an`s view of sexual equality and its teachings that marriages should be based in love, forgiveness, harmony and *sukun*.» (fredelig) (op.cit.:189).

Flere av de islamske kvinneteologene forstår *qawwam*¹⁵³ («breadwinners») som «advisors» eller «providers» (Barlas 2004a:186). Barlas hevder at enhver forståelse av en manns *qawwam* rolle i verset som er basert på menns fysiske, intellektuelle og moralske overlegenhet og autoritet over kvinner vil motsi sure 9:71-72¹⁵⁴ som hun regner som et generelt vers. I dette verset betegner som sagt Koranen menn og kvinner som hverandres felles *awliya*: [...] the Qur`an`s view of *awliya* enables a mutual recognition of individuality and reveals that `man and women stand absolutely equal in the sight of God`» (Barlas 2004a:147-48). Dermed må fortolkninger av sure 4:34 som påstår at mannen er hersker over sin kone eller sjefen over husholdet, og som bruker det som støtte for påstanden om at mannen er overlegen kvinnen, sees bortifra, fordi slike lesninger ikke behandler Koranen som internt konsistent. Barlas argumenterer for at en slik forståelse: «ignores that the Qur`an appoints women and men each other`s *awliya*, or mutual protectors, which it could not do if men were in fact superior to women and their «managers».» (Barlas 2004a:186).

¹⁵³ I følge Barlas kan *qawwamun* oversettes til «breadwinners», eller de som har en økonomisk forsørgerrolle hun støtter seg her til Amina Wadud, Aziza-al-Hibri (1982) og Riffat Hassan (1999) sin argumentasjon som hevder dette. (Barlas 2002:186).

¹⁵⁴ Dette verset er gjengitt i sin helhet tidligere i dette kapittelet, men for ordens skyld gjengis det også her. Sure 9:71-72: The believers, men and women, are [*awliya*], one of another: they enjoin what is just, and forbid what is evil: they observe regular prayers, practise regular charity, and obey God and [God`s] Apostle. On them will God pour [God`s] mercy: for God is Exalted in power, Wise. God hath promised to Believers, Men and women, Gardens under which rivers flow, to dwell therein, and beautiful mansions in Gardens of everlasting bliss, but the greatest bliss is the Good Pleasure of God: That is the supreme felicity (Barlas 2004a:147).

6. Barlas`syn på *tafsir*, *ahadith* og profetens *sunna*

6.1 Innledning

I del 1 av *Believing Women*, bruker Barlas nokså stor plass på å gi en oversikt over ikke bare de islamske nøkkelbegrepene men også utfordringer og konflikter med disse begrepene (Barlas 2004a:31-89). Hun ser som sagt Koranen som den eneste autentiske kilden for tolkning, en legemliggjøring av hellig diskurs, men påpeker også behovet for en revurdering av *tafsir*, *ahadithene*, profetens *sunna*, *sharia* og *fiqh*. Barlas mener en rekke problemer for spesielt kvinner har kommet som følge av at tilnærmingen til Koranens lære har gått via disse religiøse tekstene, spesielt *tafsir* (eksegese) og *ahadith* (beretninger om profetens *sunna*). Historisk sett eksisterer det blant mange muslimer en tanke om at *tafsir*, *ahadith*, *shari`a* og islamsk tradisjon ble produsert og fastlåst (*taqlid*) i løpet av de første århundrene av muslimsk historie, «the golden age of Islam», og «the gates of *ijtihad*» ble stengt. Det var ifølge Barlas i denne perioden under et undertrykkende regime, at tilleggskommentarer, *tafsir* og *hadith* kom til å bli sett på som likestilt med Koranen. Hun mener det er disse sekundære tekstene som har muliggjort undertrykkende og kvinnehatende lesninger av Koranen (Barlas 2004a:9).

Barlas påpeker at det er viktig å forstå hvordan muslimer har produsert religiøs mening og i denne sammenheng spesielt koranisk eksegese. Som vi har sett i de foregående kapitlene, mener hun det er viktig å kjenne til de primære religiøse tekstene i islam, hvordan de har blitt lest, og tekstenes forhold både til hverandre og til sosiale, rettslige og statlige praksiser. Dette synet legitimerer hennes syn på Koranen som eneste troverdige autoritet til søken etter «autentisk islam». Hun har drøftet hvordan *ahadith*, profetens *sunna* og *tafsir* har utviklet seg gjennom de første fem århundredene av islam, før «døren til *ijtihad*», eller «kritisk hermeneutikk», ble ansett som «stengt» (Barlas 2004a:31).

6.2 Barlas`syn på *Tafsir*

«They change the words from their (right) places and forget a good part of the Message that was sent them» Koranen, sure 5:14 (Barlas 2004a:29).

Barlas viser til den vestlige islamske lærde Mahmoud Ayoub som påpeker at *tafsir* begynte som en muntlig tradisjon av *hadith* overføringer, basert på eksegeters egne meninger. Disse forskjellige

meningene krevde legitimitet, fordi det var et behov for å gjøre Koranen relevant for alle steder til alle tider. *Tafsir* oppsto som nevnt i kapittel 4 blant annet som en følge av behov for å håndtere ulike situasjoner i ulike sosiale kontekster. Men så begynte disse sosiale kontekstene å forme *tafsirs* innhold. *Tafsir* gikk fra å bli sett som en fortolkning av Koranen i en spesifikk historisk kontekst, til å bli blandet sammen med Koranen og dermed også gitt en «suprahistorical» status. (Barlas 2004a:38). Barlas viser videre til John Burton som hevder at: «ancient *tafsir* became itself part of that past actuality now attached to the contents of the Quran, with the consequence that [it] came to be regarded as beyond question or doubt,» thereby bestowing on it « a creative license to participate in the building of the sacred law [*shari`ah*] of Islam» (op.cit.:38).

Som en fortolknings- aktivitet reflekterer *tafsir* de akademiske og de personlige særegenhetene til eksegetene, som for eksempel: kunnskap, evner, kreativitet og humor så vel som politiske ståsted. Det sistnevnte er også påvirket av forholdet mellom *tafsir* og studiet av arabisk og faglige disipliner som jus, teologi, og beretninger om profetens *sunna*.

Barlas refererer Amina Wadud som påpeker at disse disiplinene frembrakte en litteratur som begynte å spille en så sentral rolle innen islamsk forskning at den overskygget teksten den opprinnelig var basert på; Koranen. *Tafsir* ble også brukt av dogmatiske teologer til å befeste deres doktriner. Statusen som egentlig var reservert for Koranen ble på den ene siden utvidet til *tafsir*, *ahadith* og profetens *sunna*, og på den andre siden etterhvert også til muslimsk hverdagslige praksiser, og disse ble igjen absorbert inn i beretningene om profetens *sunna*. Som et resultat av dette, oppstod problemer allerede i det andre århundrede av islam.

Årsaken var at *ahadith*, som jo var en kilde til *tafsir*, (som nå ble ansett til å inneha lik autoritet som Koranen), motsa noen av Koranens påbud. Al-shafi, en innflytelsesrik arabisk jurist og grunnlegger av en av de fire lovskolene i *sunni*-islam, løste opp i denne spenningen ved å favorisere *ahadith* og dermed også *tafsir* (Barlas 2004a:40). Han gjorde dette gjennom å gjøre *ijma* (sosial konsensus), som det hevdes *ahadith* er basert på, om til en kilde for *shari`a* med grunnlag i at dette var et uttrykk for Guds vilje. Gjennom å gjøre *ijma* til et juridisk prinsipp som kilde til lov og tradisjon, brukte al-Shafi sin egen makt, men ikke i form av konsensus, men ved bruk av prinsippet om selvstendig resonnering; *ijtihad*, hvor dette påbudet ble begrunnet i interessen for å bevare

religiøs kunnskap i fremtiden.¹⁵⁵ Ifølge Barlas kanoniserte ikke bare al-Shafi *ijma* i den klassiske perioden, hans styre kanoniserte også *tafsir* og dermed deler av den religiøse kunnskapen som ble produsert i denne tiden. Nytenkning ble sett på som ødeleggende for tradisjonen. Dette førte til at muslimer har blitt låst til tolkninger av Koranen og profetens *sunna*, utført av et lite antall menn, og produsert i en tid som var kjent for sitt kvinnehat.

Enda verre var det at doktrinen om konsensus også legitimerte tendensen til å heve noen tekster som *tafsir* og *ahadith* over Koranen, og også over *ijma*, åpenbaringen og kritisk resonnering (*ijtihad*). Disse metodene var som nevnt i kapittel 2 om *taqlid* og *ijtihad*, lukket for videre utforskning. Jurister, lærde og eksegeters arbeid fra middelalderen ble institusjonalisert på måter som har vist seg å være ødeleggende for pluralisme og Koranens egalitære budskap, så vel som for muslimsk tradisjon. (Barlas 2004a:38-41). For Barlas er dette paradoksalt for et folk som tror islam er universell, altså gyldig til alle tider og alle steder og at meningen av Guds ord er åpne for mange tolkninger.

En grunn til muslimers motstand mot å kritisere klassisk *tafsir* er basert på samvittighet, hevder Barlas. Muslimer ser *tafsir* som et integrert element i prosessen der tradisjonen ble formet. For muslimer er derfor klassisk *tafsir* ikke bare Koran-kommentarer, det er også et historisk arkiv over omstendighetene der det muslimske samfunnet (*ummah*) oppstod og utviklet seg. Barlas hevder samfunnets identitet dermed er bundet til rollen *tafsir* har i å rekonstruere historien på måter som tillater muslimer å fysisk oppleve samhørighet. Konstruering av kunnskaps-intratekstualitet betyr også at en åpning for en nærmere kritisk forskning på *tafsir* vil bety å måtte åpne opp for en lignende gjennomgang av *ahadith* der klassisk *tafsir* belegger sin autoritet. Hun hevder videre at en grundig gjennomgang av *ahadith* er risikabel fordi dens beretninger om profetens *sunna* stort sett blandes sammen med hans virkelige *sunna*. Denne sammenblandingen fører også generelt sett til eksegetiske utfordringer (Barlas 2004a:42).

155 Ifølge Knut Vikør gjorde al-Shafi i realiteten *ijtihad* om til *qiyas* (analogiske sluttninger). på denne måten tok han i bruk bare en liten del av det som egentlig ligger i prinsippet om *ijtihad* (Vikør 2003:60).

6.3 Barlas' syn på *ahadith*¹⁵⁶

I begynnelsen av det niende århundrede hadde de muslimske lærde utviklet en vitenskap for å skille mellom hva de så som autentiske og hva de så som fabrikkerte *hadith*-beretninger. Denne vitenskapen fokuserte på en berettelses *isnad*, altså dens kjede av muntlige formidlere. Gyldigheten av en *isnad* (følgelig autensiteten til en *hadith*) ble bestemt utifra formidlerens moralske ry og mentale tilstand, kontinuiteten og den kronologiske forsvarligheten til *isnad* kjeden, og antallet av sammenfallende formidlere for hver lenke i kjeden (Barlas 2004a:42-43). De seks kanoniserte samlingene som var produsert gjennom denne gransknings prosessen ekskluderte flere hundre tusen beretninger. I tillegg til diskvalifiseringen av enhver beretning som virket til å motsi Koranen, var det også standarder for utvelgelse, benyttet av lærde som var engasjert i politiske debatter og dermed var motivert av faktorer andre enn den historiske metoden med henhold til å favorisere noen beretninger over andre. Barlas viser til at det den gang ikke var noen kirkestruktur eller presteklasse i islam, noe som førte til at jurister, fortolkere og politiske styremakter bestemte hvordan folket på best mulig måte skulle ledes i samråd med sin egen forståelse av islam (*op.cit.*:43-44). Ifølge Barlas kan det synes som om de tidvis var motivert av sine egne oppfattelser av hva som var overenstemmende eller ikke med profeten og hans følgesvenners praksiser.

Hun viser videre til at *ahadith* og *tafsir* muliggjorde utvelgelsen av det tekstuelle og religiøse når det ble sett som nødvendig for å kunne imøtekomme kulturell pluralisme. Når konflikter oppsto mellom deres egen autoritet og Koranens autoritet, valgte mange lærde å løse problemet ved å favorisere *ahadith* og *tafsir*. For kvinner ble følgene av dette at tolkninger av Koranens uttalelser omhandlende kvinner, «women parables»¹⁵⁷ ble formulert i tråd med eksisterende sosiale normer og verdier.

Dette var en tid hvor det allerede eksisterte et teologisk-juridisk paradigme basert på en ide om kjønnsforskjeller. Barlas refererer og siterer Barbara F. Stowasser som har pekt på at bibeltradisjonens symbolske forestillinger om kvinner som fra naturens side mangelfulle, ble integrert inn i det islamske rammeverket. Det var gjennom *ahadith* at forestillinger om kvinner som:

156 Muslimske kvinnelige forskere som Fatima Mernissi har på sin side lagt større vekt på hvordan bruken av *hadith*-litteraturen har resultert i en del kvinnefiendig tolkning av Islam. Fatima Mernissi: *Women and islam: an historical and theological enquiry* (1991).

157 Jeg har oversatt dette begrepet til: lignelser omhandlende kvinner. Barlas henviser til og refererer Barbara Stowasser ved bruk av termen «women parables» se side 44. og bygger videre på Fatima Mernissis forskning på *hadith* samlingene se side 45-46.

«`morally and religiously defective`, `evil temptresses, the greatest *Fitna* [temptation] for men`, `unclean over and above menstruation`, `the larger part of the inhabitants of Hell, because of their unfaithfulness and ingratitude toward their husbands`, `and as having weaker intellectual powers, therefore being unfit for political rule`», ble introdusert som islamske forestillinger (Barlas 2004a:45). Ifølge Barlas er det ironisk nok bare seks kanoniserte *ahadith* samlinger som fortsatt er intakte og i stor grad autoritative for de fleste muslimer i dag.¹⁵⁸ Av en samling på ca 70 000 *ahadith* er det bare disse som er akseptert som troverdige (*sahih*). Det er også ved hjelp av disse seks samlingene muslimske menn legitimerer sine standpunkt mot kjønnslikestilling, mens de overser de resterende kvinnevennlige *ahadith*. I disse kvinnevennlige *ahadith* oppfordres blant annet menn til å behandle sine koner vennlig og rettferdig og de bekrefter kvinners rettighet til å tilegne seg kunnskap. I tillegg til dette beviser også slike *hadith* at kvinner har tatt del i bønn i moskeer under profetens levetid og de bekrefter at kvinner gikk uten slør, også kvinner i profetens familie. Det finnes også beretninger hvor profeten aksepterte en kvinnes vitnemål framfor en manns.

Barlas hevder at mange muslimer referer til de positive *ahadithene* når det skal rettes fokus mot islams egalitære budskap. Men hun kritiserer dem for sjelden å stille spørsmålstegn til hvorfor disse *ahadithene* har blitt fjernet fra den muslimske «offentlighetens minne». Ifølge Barlas har dette utelukket muligheten for å utvikle en «counterhegemonic»¹⁵⁹ (Barlas 2004a:46) diskurs om kjønnslikestilling basert på dem. Barlas hevder det manglende fokuset på kvinnevennlige *ahadith* har sammenheng både med muslimsk historie og «historisk minne». Spesielt offentlige og religiøse diskurser i muslimske stater som har lagt vekt på å: «...make some forms of experience readily available to consciousness while ignoring or suppressing others». Hun mener begge tilfeller til dels stammer fra måten religiøs kunnskap og politisk/statlig makt var kombinert på i de første muslimske samfunn. Dermed har *tafsir*, *ahadith* og *shari`a* på den ene siden muliggjort muslimske staters legitimering av egne praksiser. Mens en konservativ og patriarkalsk muslimsk stat på den andre siden har hatt innflytelse på utviklingen av *tafsir*, *ahadith*, og *shari`a* (Barlas 2004a:45-46).

Barlas hevder at enhver av de kanoniserte *ahadith* som kommer i konflikt med Koranens lære må avvises. For henne er Koranen uten rivaler da den henter autoritet fra å være Guds ord. Koranens budskap må alltid ha fortrinn over alt som er konfliktfullt i de menneskeskapte *ahadith*. Det at den

158 Sjia-muslimene har sine egne samlinger, der 'Ali og imamene sine ord har like høy status som Profeten sine.

159 «Counterhegemony» refererer til forsøk på å kritisere eller avvikle hegemonisk makt. Med andre ord, er det en konfrontasjon og/eller motstand til eksisterende status quo og dens legitimerende politikk.

akademiske tradisjonen i det åttende og niende århundrede vektla *isnad* (kritikk) i større grad enn *matn* (analyse av innholdet i en beretning), har ført til at en rekke ideer, diskurser og praksiser, inkludert noen som sto i et spenningsforhold til Koranen og i noen tilfeller motsa Koranen, ble inkorporert i den islamske tradisjonen via *ahadith* (*op.cit.*:44).

Barlas eksemplifiserer i et intervju at de gangene hun uttaler seg om deler av *shari`a* som hun mener ikke kan legitimeres i Koranen, oppstår det fort misnøye og de som ikke er enige vil begynne å sitere *ahadith*, og si at de kan utlede loven fra profetens *sunna*.

So, this is a kind of circular argument where you cannot pin down your critics. Muslims who defend this kind of Islamic shari'a move from the Quran to the hadith (tradition) and eventually to public reason (ijma'). When you chase them around and tell them the Quran can be read in more than one way they take refuge in hadith. When you point out hadith is multi-vocal and polyphonic, they say that public reason (ijma') will not admit it, although public reason is a socio-cultural construct. I call this a circle of oppression and it is very difficult for Muslim women to escape from it, because they keep jumping around from topic to topic. (Qantara.de "It Is the Right for Every Muslim to Interpret the Quran for Themselves", 2009.)

Barlas mener mange mennesker som bruker *ahadith* er misfornøyde med det egalitære budskapet i Koranen. Og eksemplifiserer dette med: «Whatever the Quran opens up, the hadith can shut down» (*ibid*).

Det følger konsekvenser av at det ikke skilles mellom Koranen, profetens *sunna*, *tafsir*, *shari`a* og *fiqh* og mellom disse tekstuelle kildene og populære muslimske skikker og tradisjoner. En slik konsekvens er blant annet at muslimer ofte ikke vet forskjellen mellom Koranen og *shari`a*. En annen konsekvens er at islamsk lov ikke alltid samsvarer med Koranens lære eller dens epistemologi. Med dette mener hun ikke nødvendigvis at et større samsvar i seg selv kan skape bedre lover. Hun ser det som vanskelig å reformere *shari`a* eller *fiqh* så lenge det fortsatt er med utgangspunkt i mannlige fortolkninger av Koranen, og så lenge muslimer flest fortsetter å bruke profetens *sunna* eller *ahadith* til å overkjøre eller undergrave Koranens mest egalitære budskap. Derfor mener Barlas at rettslærde også burde engasjere seg i nye og frigjørende lesninger av Koranen. For Barlas blir all usikkerhet rundt de andre islamske kildene som *shari`a*, *ahadith* og *tafsir*, bare mer bekreftende for hvorfor man må holde seg til Koranen, og revurdere de andre kildenes status: «The Qur'an's importance for women is magnified by the fact that muslims believe that the legalization of sexual inequality found in the shari`ah is in conformity with the Qur'an's teachings even though the shari`ah departs from these teachings in significant ways.» (Barlas 2004a:32).

Barlas argumenterer for at en patriarkalsk lesning av Koranen ofte er et resultat av å anvende *ahadith* i fortolkningen. Årsaken til at de «problematiske» versene sees som «kvinnefiendtlige» er ifølge Barlas at de på den ene siden leses isolert og på den andre siden leses uten å sette dem i kontekst. Hun eksemplifiserer dette gjennom det såkalte «beating verse» (4:34)¹⁶⁰, som mange hevder legitimerer konemishandling. Vers av denne typen har historisk sett blitt sentrale for defineringen av kjønnsforhold i islam. Fortsatt er dette verset av stor betydning for hvordan mange muslimer plasserer seg i forhold til kvinners rettigheter. Barlas har med bakgrunn i dette valgt verset som utgangspunkt for å diskutere andres og egen tilnærming til de «kvinnefiendtlige» versene og til Koranen generelt (Barlas 2008:12). Hun deler de ulike synene på Koranen opp i to hovedgrupper, hvor den ene sier «nei» og den andre sier «ja» til teksten og det vil følgelig rettes fokus mot de som sier «nei».

Barlas viser hvordan og hvorfor hun sier «ja» til teksten, og hvordan hun gjennom sine fortolkningsstrategier kan si «ja» til teksten uten å følge konservative muslimers lesninger og konklusjoner. Det å si «nei» til noen vers i Koranen er ikke en ny praksis innen den muslimske religiøse diskursen, men ifølge Barlas er den sjelden. Grunnene til hvorfor enkelte klassiske¹⁶¹ og nåværende muslimske lærde sier «nei» til noen vers i Koranen og hvilke fortolkningsmetoder som taes i bruk er ulike. Men disse forskjellene har konsekvenser for kvinner. For å eksemplifisere dette trekker hun igjen fram al-Shafi`i, som sa «nei» til vers 4:34. Han argumenterte for dette «nei» med henvisning til profetens *sunna*. Profeten skal i henhold til kildene aldri ha slått en kvinne, i tillegg skal han også ha oppfordret andre menn til avstå fra slike handlinger. Men ved å ta et slikt standpunkt til teksten fikk al-Shafi en utfordring med hensyn til hvordan Koranens lov og *sunnaens* forbud kunne forenes. Han gjorde dette på to måter. Han argumenterte for at *ahadith* også var en åpenbart tekstkilde på lik linje med Koranen. Videre bygget han sin argumentasjon på Koranens egen distinksjon mellom hva som er tillatt og hva som er foretrukket for å kunne begrense omstendighetene hvor ektemenn kunne ty til fysisk avstraffelse. Ifølge Barlas anerkjenner majoriteten av muslimer denne metoden til å fortolke Koranen i lys av *sunnaen*, selv om den ignoreres i praksis. Men ifølge henne skaper en slik tilnærming en rekke problemer, da spenningen

160 Men are the protectors and maintainers of women, because God has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means. Therefore the righteous women are devoutly obedient, and guard in (the husband's) absence what God would have them guard. As to those women on whose part ye fear disloyalty and ill-conduct, admonish them (first), (next), refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly); But if they return to obedience, seek not against them means (of annoyance).

161 Tidligere tiders muslimske lærde.

mellom Koranen og *sunnaen* problematiseres heller enn å naturaliseres. Hun viser til at profetens *sunna* har blitt tilgjengelig i dag gjennom *hadith* `skriftene som ble samlet flere hundre år etter profetens død. (til forskjell fra Koranen som ble fullstendig nedskrevet innen 20 år etter profetens død.)

I tillegg til å overse dette problemet hevder Barlas at al-Shafi `i gjorde det hele verre ved å erklære *sunna-hadithene* som åpenbarte tekster på lik linje med Koranen og gi dem forrang fremfor Koranen i noen tilfeller. På denne måten introduserte han en vedvarende motsigelse ved på den ene siden å håndheve prinsippet om Koranens unike status og på den andre siden et syn på *sunnaen* som et produkt av den guddommelige åpenbaringen og likeverdig Koranens status (Barlas 2008:15-16).

Barlas mener at en *hadith*-basert tilnærming til *sunnaen* er et eksempel på dårlig teologi, da mange *hadither* plasserer Gud og profeten på motsatte sider. Eksempelvis for vers 4:34, hevder en *hadith* at profeten ikke ville slå kvinner, mens Gud ville noe annet. På denne måten viser Barlas hvordan *hadithen* skaper spenning mellom Koranens lov og *sunnaens* forbud, som al- Shafi `i egentlig skulle prøve å løse. Ifølge Barlas er det også *hadithene* som tilskriver kvinnefiendtlighet til *sunnaen*. Hun viser til at det er fra *ahadith* muslimer henter ideen om at Eva ble skapt fra mannens ribben og at kvinner vil brenne i helvete for å forlate hjemmet uten ektemannens tillatelse, eller for å avslå hans seksuelle tilnærmelser. Også kjønnslemlestelse og steining til døde for utroskap er hentet fra *ahadith*. Barlas hevder at alt dette strider mot Koranens budskap og er årsaker til at bruk av *sunna-hadith* i fortolkning av Koranen skaper flere problemer for kvinner enn det løser.

En konsekvens av diskursene rundt det å si «nei» til deler av Koranen har ifølge Barlas ført til at noen nåværende progressive muslimske lærde har valgt å si «nei» til Koranen. Men de gjør ikke dette ved henvisning til islamske tekster, tradisjon eller teologi, men som følge av sekulære oppfatninger av kjønnslikestilling, som de hevder veier mer enn nødvendigheten av å henvise til teksten. Hun viser i denne sammenheng til den sør-afrikanske teologen Farid Esack, som mener muslimer skal si «nei» til Koranen i de tilfeller der den rettferdiggjør urettferdighet og vold mot mennesker.¹⁶² Ifølge Barlas ser Esack Koranen som patriarkalsk og han kritiserer dem som leser menneskerettigheter og likestilling inn i Koranen. Esack leser vers 4:34 som at Gud befaler konemishandling. Barlas, på sin side, mener en slik lesning setter teksten ut av spill, noe som strider mot Koranens egen hermeneutikk (Barlas 2008:17-18).

162 Esack 2009: <http://www.oocities.org/faridesack/fewhatdomenowe.html>

Ifølge Barlas sier progressive muslimer «nei» til Koranen fordi de ikke kan eller vil lese den på en frigjørende måte. De peker ofte på det faktum at Koranen stort sett snakker til menn om kvinner. Det at Koranen vedkjenner seg et patriarkat, betyr ifølge Barlas ikke at den er forkjemper for patriarkalske normer, årsaken ligger i at patriarkat lå til grunn og dannet den historiske konteksten Koranen ble åpenbart i. Det kan her trekkes en analogi til Koranen og temaet slaveri. Slaveri var en del av den historiske situasjonen i tiden Koranen ble åpenbart. Dette betyr likevel ikke at Koranen fremmer slaveri som en tidløs norm. Hun hevder at sosiale strukturer ikke er normative i Koranen, siden disse er historisk betinget og vil endres. Det normative ligger i noen prinsipper hun mener Koranen fremmer og hun tror disse prinsippene henviser til Koranens universelle budskap om kjærlighet, *sukun*, likeverd, likestilling, vennlighet, felleskap og kommunikasjon mellom ektefellene.¹⁶³

6.4 Barlas` syn på profetens *sunna*.

Profetens *sunna* utgjør konteksten for *ahadith*. Barlas skiller mellom *sunna* og profetens *sunna*. Med *sunna* henviser hun til muslimers allmenne praksiser, som stort sett ikke har noen relasjon til profetens *sunna* eller til Koranens lære. Problemet ligger i at flere av de allmenne praksisene, spesielt arabernes, fant veien inn i *ahadith* og ble dermed også blandet sammen med profetens *sunna*. Ifølge Barlas er dette årsaken til at man ikke kan henviser til profete *sunna* uten også å referere til *ahadith*.

Profetens *sunna* har fått sin skriftlige form gjennom nedtegnelsen i *ahadith*, men den er også sett som en praksis som oppstod i forkant av og uavhengig av dens skriftlige form. Det er i rollen som forbilledlig praksis at profetens *sunna* innehar sin autoritet og legitimitet. Dette er årsaken til at den har en tosidig funksjon, på den ene siden som nedskrevet i *ahadith* og på den andre siden som utgangspunkt for koranisk eksegese. En gjenganger i Barlas`arbeid er det hun ser som ulike forvekslinger i muslimsk religiøs diskurs som er skadelige for Koranen og islam. Forvekslingene er mellom Koranen og profetens *Sunna*, mellom profetens *sunna* og *ahadith* og mellom profetens *sunna* og muslimske allmenne praksiser. Det meste av innholdet i profetens *sunna* reflekterer ikke profetens praksis. Hun viser til Rahman som påpeker at profetens *sunna* i stor grad gav tidlige

163 Barlas`syn på *Sharia* og *fiqh* innen fundamentalistiske og progressive fortolkningsrammeverk. "[Muslim Women's Rights: Frameworks and Interpretations](#)," (2009).

islamske lovgivere mulighet til *ijtihad*. Noe som sees som enda viktigere var at de samtidig også innlemmet bysantinske, arabiske, jødiske og persiske elementer inn i profetens *sunna*. Barlas peker på at den dermed ble tilagt flere før-islamske ideer, inkludert ideer som var og er kvinnehatende.

Til tross for diskurser rundt dens problematiske innhold, ble *sunnaen* tilskrevet profeten i det syvende og åttende århundrede. Som et resultat ble eksisterende praksiser, spesielt av araberne absorbert inn i islam og likestilt med profetens *sunna*, dermed gitt en religiøs status. Profetens *sunna* ble som nevnt tidligere hevet over Koranen, dermed ble den avgjørende for koranisk eksegese og for utformingen av *shari`a*. På lik linje med dette ble også elementer fra allmenne arabiske praksiser innført, som eksempelvis omskjæring av jentebarn og dødstraff ved steining for utroskap. Grensene mellom de to formene for *sunna* ble utydelige som følge av at det ble satt et islamsk stempel på før-islamsk kvinnehat (Barlas 2004a:64-66). Barlas er enig med Tamara Sonn som hevder at: «not only was the Prophet`s behaviour itself interpretive of islamic principles but...reports [hadiths]of that behavior are themselves interpretations. We are therefore at least two interpretations removed from the essential teachings of revelation [the Qur`an] (Ibid:66).

Det ble innført en metodologisk fastlåsing av hvordan Koranen på legitimt vis kunne bli lest. «By linking their own authority with that of the Sunnah, and the Sunnah`s authority with that of the Qur`an, interpreters of sacred knowledge became its architects instead, reducing, by a series of mediations, Divine Discourse to their own interpretations of it» (Barlas 2004a:66-67).

Barlas påpeker at profetens *sunna* bidrar med en uvurderlig kontekst for både koranisk eksegese (*tafsir*) og for muslimske praksiser. Med andre ord forstår hun fra et teologisk perspektiv hvorfor den har fått en autoritativ status. Men det at den ble løftet over åpenbaringen ser ikke ut til å stamme fra juristers forsøk på å definere islamsk kunnskap (*ilm*) på en autoritativ måte, snarere fra forsøk på å definere sin egen fortolkningsautoritet, en prosess der også staten har deltatt aktivt. Barlas konkluderer med at årsaken til at profetens *sunna* fikk en slik status, har kommet som et resultat av islamsk epistemologi og rollen den muslimske staten hadde i å forme den i løpet av de tidlige årene i muslimsk historie (Barlas 2004a:67).

Muslimers forestilling om profetens *sunna* og bruken av *ahadith* er ifølge Barlas viktige årsaker til patriarkalsk eksegese av Koranen. Problemet er at både *tafsir* og *ahadith* brukes for å tolke

Koranen. I tillegg til dette ble profetens *sunna* brukt som en pålitelig kilde i rekken etter Koranen for å utlede *shari`a*.

7. Konklusjon

Innledningsvis i boken «*Believing Women*», henviser Barlas til Fazlur Rahman, hvor han oppfordrer muslimer til å ta i bruk grunnleggende metoder og hermeneutikk. Da hver ny lesning av Koranen som retter fokus mot metode og hermeneutikk kan bidra til å produsere en frigjøringsteori (Barlas 2004a:4). Barlas har tatt Rahmans oppfordring på alvor og bidratt gjennom sin fortolkningsmetodologi til et nytt steg på veien mot en anti-patriarkalsk og kvinnefrigjørende teori utledet fra Koranen. Selv om Barlas har en rekke likhetstrekk med Rahman og bygger videre på store deler av hans arbeid, har hun lagt mye større vekt på kjønn og spesielt tema omhandlende kvinner. Gjennom holistisk lesning ved å anvende intratekstuelle strategier og det å forstå versene innenfor rammen av sin egen historiske kontekst, søkes det å utskille Koranens universelle mening. Som vi har sett har Barlas bidratt i stor grad til eksemplifisering av metoden gjennom en rekke nye lesninger av det hun har sett som partikulære vers («kvinneundertrykkende») og generelle vers (frigjørende) i Koranen. Et viktig mål for kritiske lærde ved tolkning av Koranen er hvordan det kan differensieres mellom det som er ment som universelle og det som er ment som partikulære vers. Å løse denne problematikken er viktig for å kunne utvikle en likestillingsteori fra Koranen.

Barlas hevder ikke at hun har oppfunnet en ny fortolkningsmodell for å kunne løse problematikken mellom de universelle og de partikulære versene. Men i sine henvisninger til det hun kaller for «kritiske lærde», har hun tatt tak i ulike «kritiske teorier» og slik jeg ser det har hun bygget en egen «fire-steps» helhetlig teori om hvordan man kan gå fram for å bli i stand til å løse denne problematikken. Først er det nødvendig å studere Koranen historisk, (kontekstuelte ikke kronologisk), og deretter hermeneutisk, for å kunne erstatte konteksten til de første århundrene av islam med samtidens kontekst. Denne prosessen krever ifølge Barlas at det leses «foran» Koranen ved å først lese «bak» den. Videre blir det nødvendig å løsrive Koranen fra dens *tafsir* og fra *Ahadithens* rekonstruksjon av Profetens *sunna*¹⁶⁴. Dette krever at man må skille normativ islam fra historisk islam, dette kan delvis gjøres gjennom å se på forholdet mellom intra-og ekstra-tekstualitet med nye øyne. Det er så nødvendig å revidere *shari`ah*, ved å på ny tenke gjennom rettsprinsippene. Til slutt må man gå i gang med kritisk *ijtihad*, for å muliggjøre nye lesninger av Koranen. Hun viser til at denne prosessen ikke bare vil stille spørsmål og krav til rollen muslimske intellektuelle innehar men også til staten (Barlas 2004a:62). I kapittel 4 har jeg hevdet at Barlas tar i bruk prinsippet *ijtihad* uten å bruke ordet om sin egen posisjon som islamtolker. Hun er også en del av det

164 Se kapittel 6 om Barlas syn på og forhold til *tafsir*, profetens *sunna* og *ahadith*.

selvutnevnte miljøet av kritiske lærde. Denne posisjoneringen er ledd i strategien om å utlede en likestillingsteori fra Koranen. Det som uansett er helt klart er at metodene Barlas tar i bruk for sin lesning av Koranen vanskelig kan fungere hver for seg, men bare om alle strategiene brukes som en helhet. Denne «holistiske fortolkningsmodellen» kan dermed utgjøre et viktig bidrag i kampen for troende muslimske kvinners rettigheter i islam.

Det kan synes som om Barlas ønsker å «stå på egne ben», som et religiøst individ, med en enkeltstemme, i sin personlige kamp for sin rett til å tro på Koranens frigjørende budskap. Jeg vil altså si at hun taler som et individ i vestlig menneskerettighetsforstand, men at hun forsvarer sin egen stemme gjennom å være Korantro. På den andre siden mener jeg hun neddemper vestlig feministisk tekstpolitikk i søken etter «autentisk islam».

Barlas har en klar ide om hva islam er og hva det innebærer å være muslim. Mange muslimske kvinner er ikke bevisst hvilke rettigheter de har hverken lovmessige eller i Koranen. Barlas vil regnes som en lærd i islam i denne konteksten, fordi hun har fått mulighet til å studere i Vesten har hun fått grunnlag til å snakke om Koranen og blitt bevisst sine rettigheter. Denne individualiseringen har åpnet opp for en subjektiv oppfattelse av islam og det å være muslim.

Til slutt skal det nevnes at tema angående muslimer, kvinner og islam ofte blir relatert til kultur, politikk, lov og rett. Et viktig poeng i denne sammenheng er å ikke glemme fokuset på enkeltmenneskets religiøsitet. For å sitere Sadiyya Shaikh: «Overly speculating upon the use of islam to make feminism more palatable and politically expedient runs the risk of reducing the motivations of muslim feminists to mere 'strategy', rather than reflective of their 'deep faith commitment' as muslims.» (Shaik 2003:155). Barlas trer inn som en naturlig del av den muslimske kvinneaktivismens verden, der hun først og fremst er en aktivist for sin tro:

[...] if we wish to ensure Muslim women their rights, we not only need to contest readings of the Qur'an that justify the abuse and degradation of women, we also need to establish the legitimacy of liberatory readings. Even if such readings do not succeed in effecting a radical change in Muslim societies, it is safe to say that no meaningful change can occur in these societies that does not derive its legitimacy from the Qur'an's teachings, a lesson secular Muslims everywhere are having to learn to their own detriment». (Barlas 2004a:3).

Litteraturliste

Primærkilder

Bøker:

Barlas, Asma. 2004a. *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur`an*. Austin: University of Texas press. Første gang utgitt i 2002.

Barlas, Asma. 2004b. *Islam, Muslims And The US: Essays on Religion and Politics*. New Delhi: Global Media Publications.

Barlas, Asma. 2008. *Re-understanding Islam: a Double Critique*. Spinoza Lectures: Van Gorcum.

Internettkilder.

www.asmabarlas.com

- Barlas, Asma. 2001. «Muslim Women & Sexual Oppression: Reading Liberation From The Quran». I Macalester International, Vol. 10. Tilgjengelig på: [Muslim Women & Sexual Oppression: Reading Liberation from the Qur'an](#), nedlastet 04.02.2013.
- Barlas, Asma. 2004. «The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism». University of Toronto. Tilgjengelig på: [The Qur'an, Sexual Equality, and Feminism](#), nedlastet 04.02.2013.
- Barlas, Asma. 2006. «The Pleasure of our Text: Re-reading the Qur'an». Interchurch conference on Women in Religion in the 21st Century New York City. Tilgjengelig på: http://www.asmabarlas.com/PAPERS/Pleasure_of_our_text_Interchurch.pdf, nedlastet 04.10.2012.
- Barlas, Asma. 2009. «Muslim Women's Rights: Frameworks and Interpretations». Conference on Gender Equality and Women's Empowerment in Muslim Societies 11-12 March, Jakarta, Indonesia. Tilgjengelig på: http://asmabarlas.com/TALKS/Barlas_keynote.pdf, nedlastet 04.02.2013.
- Barlas, Asma. 2009. «Muslim Women's Rights: Frameworks and Interpretations». Regional Conference on Gender Equality and Women's Empowerment in Muslim Societies, Jakarta, Indonesia. Tilgjengelig på: [Muslim Women's Rights: Frameworks and Interpretations,](#) nedlastet 04.02.2013.
- Barlas, Asma. 2009. «Islamic Reform and Gender Equality: Fiqh, Feminism, or CEDAW1?» Conference on Gender Equality and Women's Empowerment in Muslim Societies 11-12 March, Jakarta, Indonesia. Tilgjengelig på: http://asmabarlas.com/TALKS/Barlas_Panel.pdf, nedlastet 04.02.2013.
- Intervju med Asma Barlas. 2005. “The Qur'an doesn't support patriarchy” Tilgjengelig på: http://www.asmabarlas.com/TALKS/20050201_NationPk.pdf, nedlastet 04.02.2013.

Intervju med Asma Barlas i Qantara. de. 2009. "It Is the Right for Every Muslim to Interpret the Quran for Themselves". Tilgjengelig på:

<http://en.qantara.de/It-Is-the-Right-for-Every-Muslim-to-Interpret-the-Quran-for-Themselves/9491c9590i0p/>, nedlastet 11.10.2012.

Litteraturliste:

- Ali, Abdullah, Yusuf. 2005. *The Qur`an, Translation. Tahrike Tarsile Qur`an*, Femtende utgave, Inc.Elmhurst, New York.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, Conn.:Yale University Press.
- Awde, Nicholas.2005. *Women in Islam: An anthology from the Qur`an and the Hadiths*. Bennet & Bloom.
- Badran, Margot og Cooke, Miriam. 1990. *Opening the gates : a century of Arab feminist writing* , London:Virago.
- Badran, Margot. 1995. *Feminist, islam and nation: gender and the making of modern Egypt*, Princeton:Princeton University press.
- 2007. *Feminism beyond east and west : new gender talk and practice in global Islam*, New Delhi : Global Media Publications.
- 2011. «From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism». *Institute of Development Studies Bulletin*, vol42, no.1.pp78-87.
- Barlas, Asma. *Amina Wadud`s hermeneutics of the Qur`an : women rereading sacred texts*, side 97-123 i Taji-Farouki, Suha. 2004. *Modern Muslim Intellectuals And The Qur`an*. Oxford University Press, London. s.97-123.
- Brunvoll, Arve, Bringedal,Hans, Gilje,Nils, Skirbekk, Gunnar. 2009. *Religion og Kultur: Ein fleir-fagleg samtale*. Universitetsforlaget.
- Cooke, Miriam. 2001. *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*: Routledge, New York og London.
- Cooke, Miriam.2002. «Multiple Critique:Islamic Feminist Rhetorical Strategies», i *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, (red). Donaldson, Laura E. og Pui-Lan, Kwok. New York:Routledge.
- Eggen, Nora S. 2007. *Koranen: Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*: Oslo. Solum Forlag.
- Esack, Farid. 2002. *The Qur`an*. Oxford-Oneworld.
- Esposito, John L. 2003. *The Oxford Dictionary of islam*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Flaskerud, Ingvild. 1999. «Feministisk teologi i en islamsk kontekst». i *Kritisk Kunnskapsteori. Feministisk vitenskapsteori*. Turid Markussen og Ann Therese Lotherinton. Oslo: Spartacus Forlag, s. 225-240.
- Gatje, Helmut.1976. *The Qur`an and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*: Routledge & Kegan Paul, London.
- Gilhus, Ingvild, S. og Mikaelsson, Lisbeth. 2001. *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Pax Forlag A/S, Oslo.

- Haddad, Yvonne Y, Esposito, John L. 1998. *Islam, Gender and Social Change*. Oxford University press.
- Gross, Rita. 1996. *Feminism and Religion: An Introduction*. Boston: Beacon Press.
- Haddad, Yvonne Y, Stowasser, Barbara F. 2005. *Islamic Law and the Challenges of Modernity*. AltaMira press, Rowman and littlefield Publishers, Inc. Walnut Creek.
- Haddad, Yvonne, Y, Smith, Jane I, og Moore, Kathleen M. 2006. *Muslim Women in America: The Challenge of Islamic Identity Today*. New York, Oxford University Press.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Brill, Leiden, Boston.
- King, Ursula, Beatti, Tina. 2005. *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*: Continuum, London og New York.
- Marcotte, Roxanne D. 2010. *Muslim women`s scholarship and the New Gender Jihad*, side 137-145. Artikkel i boken: *Women and Islam*, editor Zayn Kassam. Santa Barbara, California, USA.
- McAuliffe, Jane D. 2006. *The Cambridge Companion To The Qur`an*: Cambridge University Press.
- Mernissi, Fatima. 1991. *Women and islam: an historical and theological enquiry*. Oxford, Basis Blackwell. Boken ble første gang utgitt på fransk i 1987.
- 1991. *The veil and the elite*. Basic books, New York. Første gang trykket på fransk i 1988, *Le Harem politique*.
- Moore, M. Kathleen. 2010. *The Unfamiliar Abode*. Oxford, New York. Oxford University Press. s. 3-20.
- Offen, Karen. 1988. *Defining feminism: A Comparative Historical Approach*.
- Rahman, Fazlur. 1982. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. The University of Chicago Press.
- 2009. *Major Themes*. Andre utgave. University of Chicago Press.
- Ramadan, Tariq. 2009. *Europeisk islam, å være muslim i Vesten*. Cappelen Damm AS.
- Roald, Anne S. 1998 «Feminist Reinterpretation of Islamic Sources», i (red) Ask, Karin og Tjomsland, Marit. *Muslim Feminist Theology in the light of the Christian Tradition of Feminist Thought i Women ans Islamazation: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*. Oxford, Berg. s. 17-44.
- Roald, Anne S. 2001. *Women in Islam : the western experience*, London : Routledge.
- 2004. *Islam*. Pax Forlag A/S. Oslo.
- 2005. *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo : Pax.
- Ruether, R. Rosemary. 1993. *Sexism and God Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press.

- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur`an: Towards a contemporary approach*: Routledge, London og New York.
- Saeed, Abdullah. 2004. «Fazlur Rahman : a framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur`an» i Taji-Farouki, Suha. 2004. *Modern Muslim Intellectuals And The Qur`an*. Oxford University Press, London. s. 37-66.
- Stowasser, Barbara F. 1994. *Women in the Qur`an. Traditions, and Interpretation*. Oxford university Press.
- Stowasser, Barbara F. «The Qur`an and History» i Sonbol, Amira El-Azhary (red). 2005. *Beyond the exotic: Women`s Histories in Islamic Societies*. Syracuse University Press. Syracuse, New York. s. 15-36.
- Taji-Farouki, Suha, Nafi, Basheer M. 2004. *Islamic Thought in the Twentieth Century*. I.B.Tauris, London og New York.
- Vikør, Knut S. 2002. *Islam, ei faktabok*. Spartacus Forlag AS. Oslo.
- 2003. *Mellom Gud og Stat: ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Spartacus Forlag AS. Oslo.
- Vogt, Kari. 1993. *Islams Hus*. J.W Cappelen Forlag a.s. Trondheim.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur`an and Woman: Rereading the Sacred Text form a Woman`s Perspective*. Oxford University press.
- 2007. *Inside the Gender Jihad: Women`s Reform in Islam*. Oneworld, Oxford.

Doktorgradsavhandling:

- Bøe, Marianne. 2012. *Debating Family Law in Contemporary Iran: Continuity and Change in Women`s Rights Activists` Conceptions of Sharia and Women`s Rights*. Phd Avhandling. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Hidayatullah, Aysha A. 2009. *Women Trustees of Allah: Methods, Limits, and Possibilities of "Feminist Theology" in Islam*, UMI USA.

Masteroppgaver:

- Bøe, Marianne. 2003. *Show us the real Islam! I am a Muslim and you are a Muslim too, but tell me: What is Islam? En studie av iransk kvinneaktivisme*. Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap. Universitetet i Bergen.
- Nilsen, Mona, 2010. *Troende muslimske kvinners kamp for anerkjennelse*. Masteroppgave. Oslo: Universitetet i Oslo.

Internettkilder:

- Badran, Margot. 2005. «International: Interview with Margot Badran on Islamic feminism». Tilgjengelig på: <http://www.wluml.org/node/2204>. nedlastet 15.09.2011.

Badran, Margot. 2013. «Feminism and the Qur`an» i Encyclopedia of the Qur`an, redaktør Jane Dammen McAuliffe. Tilgjengelig på: <http://www.brillonline.nl>, nedlastet 05.10.2011.

Bangstad, Sindre. 2007. «Feministisk nedlatenhet». Tilgjengelig på: <http://www.dagbladet.no/kultur/2007/04/28/499098.html>, nedlastet 12.01.2013.

Bashir, Atif. Saeed, Nisa og Iqbal, Irsa F. 2012. «En Komparativ vurdering av ytringsfrihetens rekkevidde begrenset gjennom blasfemi». Masteroppgave ved det juridiske fakultet. Universitetet i Oslo. Tilgjengelig på: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/19891/156056.pdf?sequence=2>, nedlastet 02.05.2013.

Esack, Farid. 2009. «What do Men owe Women?». Tilgjengelig på: <http://www.oocities.org/faridesack/fewhatdomenowe.html>, nedlastet 02.03.2013.

Hallaq, W. 1984. «Was the Gate of *Ijtihad* Closed?», International Journal of Middle Eastern Studies. Cambridge University Press. Tilgjengelig på: <http://www.jstor.org/stable/162939>, nedlastet 20.02.2013.

Offen, Karen. 1988. «Defining feminism: A Comparative Historical Approach», The University of Chicago Press. Tilgjengelig på: <http://www.jstor.org/stable/3174664>, nedlastet 22.09.2011. <http://www.karenoffen.com/>

Sands, Kristin Z. 2003. Bokanmeldelse av «Believing Women» in Islam. Tilgjengelig på: <http://www.jstor.org/stable/3879867>, nedlastet 28.01.2012.

Scott, M. Rachel. 2009. «A Contextual Approach to Women`s Rights in the Qur`an: Readings of 4:34». *Muslim World*, vol. 99, no 1.60-85. Tilgjengelig på: http://www.rc.vt.edu/pubs/Scott_muslim_World.pdf, nedlastet 02.01.2013.

Shaikh, Sadiyya. 2003. «Transforming Feminisms, Islam, Women and Gender justice» i *Progressive muslims: on justice, gender and pluralism*. redaktør O.Safi. Oxford:Oneworld. Tilgjengelig på: http://www.academia.edu/253009/Shaiikh_S._2003._Transforming_Feminisms_Islam_Women_and_Gender_Justice_.In_Progressive_Muslims_On_Justice_Gender_and_Pluralism_ed_by_O_Safi.Oxford_Oneworld_Publications_147-162. Nedlastet 03.02.2013.

Store Norske Leksikon. Tilgjengelig på: <http://snl.no/kvinneteologi>. nedlastet 01.03.2013.

Vikør, Knut. 1995. « The development of *ijtihad* and Islamic reform, 1750-1850». Tilgjengelig på: <http://www.smi.uib.no/paj/Vikor.html>, nedlastet 15.02.2013.

Tjønn, Halvor intervju med Einar Thomassen i Aftenposten. «Koranen gir menn makten» 2007. Tilgjengelig på: http://www.aftenposten.no/fakta/innsikt/Koranen-gir-menn-makten-6471090.html#.UZJs_pXXP3Q, nedlastet 04.04.2013.

Abstract

This paper explores Asma Barlas's understanding of Islam and her interpretation of the Qur'an. I have situated her in the field of what I call "Islamic female theology" as part of the Islamic reform-movement and in the context of the American academic tradition. Barlas is a Pakistani national but has lived in the USA for almost half her life. Her work tries to establish the Qur'an as an anti-patriarchal and egalitarian text. Barlas' main concern is not with the Qur'an's teachings; rather she argues that the reason for female oppression stems from the secondary Islamic sources: the *ahadith* and *tafsir* and in relation to this the *shari'a* and *fiqh*. I argue that Barlas is using the Islamic legal principle of *ijtihad* (refers to the process of independent reasoning) as a doorway and starting point for a legitimate new reading of the Qur'an. Her means to interpret the Text build on the well-known Islamic scholar Fazlur Rahman's work, i.e. his critique of the secondary Islamic texts and his two-fold movement theory: to read the Qur'an in light of its historical context. On one hand this takes the socio-cultural and ethico-cultural context of the time of revelation into account, on the other the context of today's society. It is also important to not read the Qur'an piece by piece, according to Barlas. Instead her approach builds on Amina Wadud's work and her holistic reading of the Text. To achieve a holistic reading of the Qur'an it is important to interpret it in an intratextual way, as emphasized by Barlas. The reason for using both of the above mentioned methods is to be able to separate the universal (relevant for all times and places) verses from the particular (only relevant for certain times and places) ones, and in relation to this: find the universal message of the Qur'an's teachings. Barlas applies this method on the verses in the Qur'an that allegedly are oppressive to women. At the same time she always reads them in light of the principle of *tawhid* (God's unity).

Sammendrag

Denne oppgaven drøfter Asma Barlas' forståelse av islam og hennes fortolkning av Koranen. Jeg har plassert henne innen «islamsk kvinneteologi» som er del av den islamske reformbevegelsen og i kontekst av amerikansk akademia. Barlas er opprinnelig fra Pakistan, men har bodd i USA nesten halve livet. Hennes arbeid søker å vise Koranen som en anti-patriarkalsk og egalitær tekst. Barlas er «Korantro» ettersom hun ser Koranen som den eneste autentiske kilde til islam. Hun argumenterer for at kvinneundertrykkelse stammer fra de sekundære islamske kildene: *ahadith* og *tafsir* og i forlengelsen av dette: *shari`a* og *fiqh*. Jeg argumenterer for at Barlas bruker det islamske rettsprinsippet *ijtihad* (refererer til prosessen for individuell resonnering) som en innfallsport og diskursivt rom for en ny legitim lesning av Koranen. Hennes metode for tolkning av Koranen bygger videre på den anerkjente islamske lærde Fazlur Rahmans reform-arbeid. Dette gjelder spesielt hans kritikk av de sekundære islamske tekstene og hans «two-fold movement theory»: å lese Koranen i lys av dens historiske kontekst. På den ene siden: de sosio-kulturelle og etiske-kulturelle forholdene som danner konteksten for tiden rundt åpenbaringen, på den andre siden konteksten til nyere samfunn. Videre er det ifølge Barlas viktig at Koranen ikke leses oppstykket. Hun bygger på Amina Waduds arbeid og hennes fokus på en holistisk lesning av Koranen. For å kunne oppnå en holistisk lesning er det viktig at Teksten tolkes intratekstuellt. Formålet med å ta i bruk de nevnte metodene er å kunne skille de generelle/universelle versene (relevant for alle tider alle steder) i Koranen fra de partikulære/spesifikke (bare relevant for spesifikke tider/steder/omstendigheter). Og i relasjon til dette finne det universelle budskapet i Koranens lære. Barlas anvender metodene på, blant annet, de såkalte kvinneundertrykkende versene i Koranen på samme måte som hun alltid leser versene i lys av prinsippet om *tawhid* (Guds enhet).