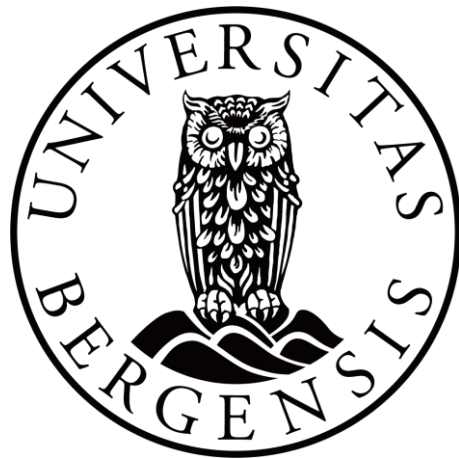


Ingeborg Sollesnes

Kryssende perspektiver – en kvalitativ studie av  
muslimske kvinner og menn på Vestlandet sine syn på  
*hijab* i lys av feminisme og mote



Masteroppgave

Våren 2023

Master i religionsvitenskap

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Universitetet i Bergen

## Forord

Arbeidet med denne masteroppgaven har vært en lang og tidkrevende prosess, men mest av alt utrolig engasjerende og lærerik. I løpet av de siste månedene har jeg kjent på mange ulike følelser; alt fra glede og nysgjerrighet, til fortvilelse og irritasjon. Det er ikke uten hjelp fra andre at oppgaven står ferdig den dag i dag. Jeg ønsker dermed å dra nytte av muligheten til å takke de som har hjulpet meg på veien mot en ferdig masteroppgave.

En stor takk må rettes til min fantastiske veileder, Christian Mauder. Takk for at du har vært en så stabil og inspirerende veileder gjennom hele prosessen. Dine konstruktive tilbakemeldinger har spilt en vesentlig rolle for gjennomføringen av prosjektet, og din gode støtte har utvilsomt bidratt til min personlige og faglige utvikling. Tusen hjertelig takk!

Takk til mine 15 flotte informanter, som frivillig har delt sine tanker og refleksjoner med meg. Jeg setter stor pris på at dere har satt av tid og krefter for å hjelpe meg med oppgaven, og for at dere har latt meg få høre og skrive om deres verdifulle syn og perspektiver på temaet.

Jeg ønsker også å benytte anledningen til å takke min tante, Ragnhild, for at du har vært en så positiv påvirker gjennom arbeidet. Takk for at du alltid har vist interesse for prosjektet, og for at jeg har fått lov til å ringe deg både morgen og kveld når jeg har trengt noen å dele mine tanker og frustrasjon med.

Takk til mine fine medstudenter på lektorstudiet, og for mange gode minner og opplevelser sammen. Vi har heiet hverandre frem selv på dager hvor alt har virket håpløst og stillestående, og jeg er både stolt og takknemlig over at vi sammen har klart å komme dit vi er i dag.

Til slutt vil jeg takke familie, kjæreste og venner som har bidratt med støtte og motiverende ord underveis.

Bergen, mai 2023

Ingeborg Sollesnes

## Sammendrag

Denne masteroppgaven utforsker ulike syn på *hijab* blant muslimer i Bergen og i en mindre distriktskommune på Vestlandet. Oppgaven har som formål å kaste lys over *hijabens* komplekse karakter ved å undersøke nærmere hvordan muslimer forstår hodeplagget i sammenheng med feminisme og mote.

Oppgaven baserer seg på kvalitative, semistrukturerte intervjuer med 11 muslimske kvinner og fire muslimske menn i alderen 20-60 år, som har bakgrunn fra ulike land. Tre av de til sammen 11 kvinnelige informantene brukte ikke *hijab*. To av de til sammen 15 informantene var norske konvertitter. Tematisk analyse ble brukt for å analysere datamaterialet.

Resultatene viste at bosted ikke påvirket informantenes syn på *hijaben*. Imidlertid var faktorer som personlig tro, alder, kjønn og opprinnelsesland viktige. Identitet, Gud og Koranen ble knyttet til bruk av *hijab*, men trygghet, frihet og kontroll ble også fremhevet. Valget om å bruke eller ikke bruke *hijab* ble blant annet påvirket av informantenes oppvekst og bakgrunn.

Informantenes valg om å bruke eller ikke bruke *hijab* hadde også innflytelse på deres syn på sammenhengen mellom *hijab* og feminisme. Blant de tre informantene som ikke brukte *hijab*, uttrykte to av dem en negativ holdning til denne sammenhengen. En større andel av de mannlige informantene enn de kvinnelige ønsket å identifisere seg som feminister. Informantenes syn på sammenhengen mellom *hijab* og feminisme opplevdes som komplekse, der begrepene frihet og tvang ble løftet frem.

Når det gjelder *hijab* og mote, hadde informantene ulike syn. Noen la vekt på at *hijaben* skal være moteriktig, mens andre påpekte at dette ikke var like viktig for dem. Dette synet ble også delt av de mannlige informantene. Det fremstår som at de yngre informantene i større grad oppfattet *hijab* som et moteplagg, selv om alle informantene understreket viktigheten av å representere islam på en fin måte. Resultatene illustrerer at *hijaben* ikke bare er et enkelt klesplagg; den bærer også med seg kulturelle, religiøse, personlige og estetiske betydninger for de muslimske informantene.

**Nøkkelbegreper:** Religion, islam, *hijab*, feminisme, mote, identitet, kultur, tematisk analyse

## Abstract

This master's thesis explores different views on *hijab* among Muslims in Bergen and in a smaller rural municipality in Western Norway. The purpose of the study is to shed light on the complex nature of the *hijab* by delving into how Muslims understand the headscarf in relation to feminism and fashion.

The thesis is based on qualitative, semi-structured interviews with 11 Muslim women and four Muslim men aged 20-60 years, who come from different countries. Three out of the total 11 female informants did not wear the *hijab*. Two out of the total 15 informants were Norwegian converts. Thematic analysis was used to analyze the data material.

The results showed that place of residence did not influence the informants' views on the *hijab*. However, factors such as personal faith, age, gender and country of origin were important. Identity, God and the Quran were associated with wearing the *hijab*, but feelings of security, freedom and control were also emphasized. The decision to wear or not wear the *hijab* was influenced, among other things, by the informants' upbringing and background.

The informants' choice to wear or not wear the *hijab* also influenced their views on the relationship between *hijab* and feminism. Among the three informants who did not wear the *hijab*, two expressed a negative attitude towards this combination. A larger proportion of male informants than female informants wished to identify themselves as feminists. The informants' views on the relationship between *hijab* and feminism were perceived as complex, where the concepts of freedom and coercion were highlighted.

Concerning *hijab* and fashion, the informants had different views. Some emphasized that the *hijab* should be fashionable, while others pointed out that this was not as important to them. This perspective was also shared by the male informants. It appears that the younger informants to a greater extent perceived the *hijab* as a fashion item, although all the informants emphasized the importance of representing Islam in a positive way. The results illustrate that the *hijab* is not just a simple piece of clothing; it also carries with it cultural, religious, personal and esthetic meanings for the Muslim informants.

**Keywords:** Religion, Islam, *hijab*, feminism, fashion, identity, culture, thematic analysis

## Innholdsfortegnelse

<b>Kapittel 1: Introduksjon</b> .....	<b>1</b>
1.1 Tema og relevans .....	1
1.2 Problemstilling og forskningsspørsmål.....	2
1.3 Oppgavens struktur .....	3
<b>Kapittel 2: Bakgrunn og tidligere forskning</b> .....	<b>4</b>
2.1 Innledning.....	4
2.2 Islam i Norge og på Vestlandet .....	4
2.2.1 Islam i Norge .....	4
2.2.2 Islam på Vestlandet .....	6
2.2.3 Utfordringer for muslimer i Norge .....	9
2.3 Islam og kultur .....	10
2.4 Hijab.....	12
2.4.1 Hijab – en kort historisk redegjørelse.....	13
2.4.2 Hijab i tekst og tolkning .....	14
2.5 Tidligere forskning knyttet til bruken av hijab .....	17
2.6 Kampen om et hodeplagg .....	22
2.6.1 Hijab-debatten i 2003-2004.....	23
2.6.2 Vil et hijab-forbud i skolen være en krenkelse av religionsfriheten? .....	24
2.6.2 Hijab-forbud i politiet.....	27
2.6.3 Er det likestillingsfremmende å forby bruken av hijab?.....	27
2.7 Feminisme i islam.....	28
2.7.1 Feminisme .....	29
2.7.2 Ulike begreper om feminisme i islam .....	30
2.7.3 Feminisme, islam og hijab.....	31
2.7.4 Kampen for kvinners valgfrihet i Iran .....	33
2.8 Hijab og mote .....	35
2.8.1 Fremveksten av islamsk mote.....	36
2.8.2 Hijab-mote i Norge.....	39
2.9 Kapitteloppsummering .....	39
<b>Kapittel 3: Teoretiske perspektiver</b> .....	<b>40</b>
3.1 Innledning.....	40
3.2 Hva er kjønn?.....	40
3.2.1 Biologisk og sosialt kjønn .....	41
3.2.2 Ulike perspektiver og teorier om kjønn .....	42
3.3 Kjønn og religion .....	44
3.4 Religion som et system av symboler .....	46
3.5 Sosial identitetsteori.....	48
3.5.1 Identitet og religion .....	49
3.5.2 Interseksjonalitet, identitet og religion .....	50
3.6 Kropp og religion.....	51
3.6.1 Klær, religion og identitet.....	52
3.6.2 Hår, religion og identitet.....	54
3.7 Kapitteloppsummering .....	56

<b>Kapittel 4: Metode</b> .....	<b>57</b>
4.1 Innledning.....	57
4.2 Forskningsmetode .....	57
4.2.1 Fenomenologisk tilnærming .....	58
4.2.2 Intervjuer som kvalitativ forskningsmetode .....	59
4.2.3 Intervjuguide .....	59
4.2.4 Pilotintervju .....	60
4.3 Dataproduksjon .....	61
4.3.1 Rekruttering av informanter .....	61
4.3.2 Utvalg av informanter.....	63
4.3.3 Gjennomføring av intervjuene .....	65
4.4 Relasjonen mellom forsker og informant .....	67
4.4.1 Forskerens kjønn og alder .....	68
4.4.2 Kulturforskjeller .....	69
4.5 Analyseprosessen .....	70
4.5.1 Transkripsjon.....	71
4.5.2 Koding og kategorisering .....	71
4.6 Forskningsetiske forhold .....	73
4.7 Reliabilitet og validitet.....	74
4.8 Kapitteloppsummering .....	75
<b>Kapittel 5: Resultat og analyse</b> .....	<b>76</b>
5.1 Hva hijaben symboliserer.....	76
5.1.1 Religiøse betydninger.....	77
5.1.2 Ikke-religiøse betydninger .....	79
5.1.3 Diskusjon.....	82
5.1.4 Oppsummering .....	86
5.2 Begrunnelser for å bruke/ikke bruke hijab .....	86
5.2.1 Begrunnelser for å bruke hijab .....	86
5.2.2 Begrunnelser for å ikke bruke hijab .....	89
5.2.3 Diskusjon.....	90
5.2.4 Oppsummering .....	93
5.3 Hijab og feminisme.....	94
5.3.1 Det er sammenheng mellom hijab og feminisme .....	94
5.3.2 Det er ikke sammenheng mellom hijab og feminisme .....	96
5.3.3 Diskusjon.....	98
5.3.4 Oppsummering .....	101
5.4 Hijab og mote.....	102
5.4.1 Hijab er mote.....	102
5.4.2 Hijab er ikke mote .....	104
5.3.3 Diskusjon.....	105
5.4.4 Oppsummering .....	107
5.5 Kapitteloppsummering .....	108
<b>Kapittel 6: Avsluttende drøftinger og konklusjon</b> .....	<b>109</b>
<b>7. Referanseliste</b> .....	<b>114</b>
<b>8. Vedlegg</b> .....	<b>124</b>
Vedlegg 1: Intervjuguide.....	124

<i>Vedlegg 2: Presentasjon av informantene</i> .....	126
<i>Vedlegg 3: Tankekart</i> .....	130
.....	130
<i>Vedlegg 4: Informasjonsskriv</i> .....	131

## Kapittel 1: Introduksjon

### 1.1 Tema og relevans

Hensikten med denne masteroppgaven er å utforske ulike syn på *hijab* blant muslimer i Bergen og i en mindre distriktskommune på Vestlandet. Hvordan oppfatter muslimske kvinner og menn *hijab* i sammenheng med feminisme og mote, og hvordan påvirker deres religiøse og kulturelle bakgrunn deres syn på hodeplagget? Dette vil jeg undersøke nærmere ved å presentere og diskutere funn som er resultat av kvalitative intervjuer med 15 muslimske kvinner og menn på Vestlandet i alderen 20 til 60 år.

Interessen for temaet ble vekket av en stadig større undring over hvordan det muslimske hodeplagget *hijab* kan forstås i sammenheng med feminisme og mote. *Hijaben* er et komplekst og omstridt plagg som lenge har skapt debatter og diskusjoner blant mennesker verden over (Eriksen, 2004, s. 97-98). Forbud og påbud om hvordan muslimske kvinner skal kle seg har blitt satt i verk i land med muslimsk flertall som Tyrkia, Iran, Saudi-Arabia og Sudan siden begynnelsen av 1900-tallet, men også i vestlige land som Frankrike, Spania og Danmark i løpet av de siste 20 årene. Til tross for at den muslimske innvandringen til Norge startet relativt sent, har bruken av *hijab* også skapt store diskusjoner blant nordmenn (Bøe, 2019, s. 128). Uenighetene i Norge har blant annet handlet om temaer som likestilling og religionsfrihet, samt spørsmål om integrering og assimilering; spesielt når det gjelder bruken av *hijab* i skole, utdanningsinstitusjoner og i politiet (Jacobsen, 2011, s. 194). På grunn av sin assosiasjon med kvinneundertrykkelse, stilles det gjerne spørsmål til om *hijaben* kan oppfattes som et moteplagg; og i enda større grad som et uttrykk for feminisme. Mange opplever *hijaben* som et religiøst symbol, og dermed kan det synes som at *hijab* og feminisme, og *hijab* og mote, står i kontrast til hverandre.

Det er nettopp denne opplevde kontrasten i sammenheng med den kontroversielle debatten rundt hodeplagget som har fanget min interesse for temaet. Det fremstår som at *hijaben* er et klesplagg mange mennesker synes å ha en oppfatning om, og hodeplagget har blitt et sentralt symbol i diskusjoner om kvinners rettigheter (Bøe, 2019, s. 128). Samtidig er det viktig å anerkjenne at muslimer selv har mange forskjellige syn på bruken av *hijab*. Dermed er det interessant å gå i dybden på hva et utvalg muslimske kvinner og menn tenker om *hijab*, og hvordan de selv forstår den i lys av feminisme og mote. Selv om *hijab* kan virke som et enkelt stykke tøy, skjuler det seg ofte et hav av ulike betydninger og tolkninger bak overflaten.



Det er viktig å ha kjennskap til de ulike måtene *hijaben* fortolkes på av muslimer. Ved å studere ulike syn på *hijab* blant muslimske kvinner og menn i Bergen og i en mindre distriktskommune på Vestlandet kan man få en dypere forståelse for hvordan det muslimske hodeplagget oppfattes innenfor grensene av en større debatt om identitet, likestilling og feminisme i islam. Ettersom Norge er et land med en økende muslimsk befolkning (Østby & Dalgard, 2017) er det også interessant å se nærmere på hvordan muslimer som er bosatt i to ulike regioner på Vestlandet forstår *hijaben*, og hvorvidt det er forskjeller mellom deres syn basert på bosted. Ved å undersøke sammenhengen mellom *hijab* og mote kan man også få en større innsikt i hvordan *hijab* som et hodeplagg kan forme muslimske kvinner sin personlige og kreative stil. Dette vil bidra til økt kunnskap om hvordan kultur, kjønn og alder påvirker *hijaben*, og hvordan muslimske kvinner bruker *hijab* for å uttrykke sin identitet. Like viktig kan temaet bidra til å fremme respekt og toleranse overfor mennesker med ulik bakgrunn, hvilket også kan resultere i et mer inkluderende samfunn.

## 1.2 Problemstilling og forskningsspørsmål

Hensikten med denne oppgaven er å utforske ulike syn på *hijab* blant muslimske kvinner og menn i Bergen og i en mindre distriktskommune på Vestlandet. Temaet vil undersøkes nærmere med utgangspunkt i følgende problemstilling:

*Hvilke syn og perspektiver har et utvalg muslimske kvinner og menn på Vestlandet i alderen 20 til 60 år på det muslimske hodeplagget hijab, og hvordan krysser disse synspunktene deres oppfatninger av sammenhengen mellom hijab og feminisme, og hijab og mote?*

Denne problemstillingen er temmelig omfattende, og for å kunne gå dypere inn i den har jeg valgt å utvikle fire forskningsspørsmål som har veiledet meg gjennom prosessen med å intervju informantene:

- Hva symboliserer *hijaben* for informantene?
- Hvilke begrunnelser legger informantene frem for sitt valg om å bruke eller ikke bruke *hijab*?
- Hvordan oppfatter informantene *hijaben* i samspill med begrepet feminisme?
- Hva er informantene sine syn på *hijaben* som et moteplagg?

### 1.3 Oppgavens struktur

Oppgaven er delt inn i seks kapitler. I kapittel 2 vil jeg gjøre rede for bakgrunn og tidligere forskning som er relevant for den nevnte problemstillingen. Jeg ser blant annet nærmere på islam i Norge og på Vestlandet, *hijab* i tekst og tolkning, feminisme i islam og *hijab* og *mote*. Disse temaene er vesentlige for å forstå oppgavens sammenheng. Videre i kapitlet vil jeg forklare og beskrive noen av nøkkelbegrepene i problemstillingen og som vil være relevante for studien. Begrepene *hijab*, feminisme og *mote* er de mest omtalte begrepene i oppgaven og krever dermed tydelige definisjoner. I kapittel 3 presenterer jeg noen teoretiske perspektiver knyttet til kjønn, identitet, klær, kropp, hår og religion. For å oppnå en dypere forståelse av det førstnevnte forskningsspørsmålet, som handler om hva *hijaben* symboliserer for informantene, vil jeg også presentere den amerikanske antropologen Clifford Geertz (d. 2006) sin teori om religion som et system av symboler. De ulike perspektivene jeg viser til i dette kapitlet vil være nyttige for diskusjonene som finner sted i kapittel 5.

Kapittel 4 vil kaste lys over hvilke metodiske valg jeg har tatt underveis, samt de forskningsetiske sidene av prosjektet. Ettersom oppgaven er basert på semistrukturerte kvalitative intervjuer, vil kapitlet også inneholde en beskrivelse av hvordan jeg har gjennomført disse. I kapittel 5 presenterer jeg resultatene fra intervjuene og diskuterer dem i lys av relevant bakgrunnsinformasjon og teoretisk rammeverk. Her vil jeg blant annet illustrere hvordan informantenes syn på forholdet mellom *hijab*, feminisme og *mote* er et puslespill hvor brikker som tro, kultur, oppfatninger om frihet og estetiske preferanser spiller inn. I tillegg vil kapitlet belyse hvordan sammenhengen mellom *hijab* og feminisme er et mangfoldig og komplekst tema, der argumenter både støtter og stiller spørsmål ved en slik kombinasjon. I det siste og avsluttende kapitlet; kapittel 6, vil jeg gi en kort oppsummering av oppgavens hovedfunn med et mål om å besvare de fire forskningsspørsmålene. Jeg vil også drøfte veien videre, og diskutere hvordan fremtidig forskning kan undersøke muslimske kvinner og menn sine ulike syn på *hijab*.

## Kapittel 2: Bakgrunn og tidligere forskning

### 2.1 Innledning

I det følgende kapitlet vil jeg belyse oppgavens tema ved å gjøre rede for ulike relevante emner. Jeg vil innlede med en gjennomgang av islam i Norge og islam på Vestlandet. Videre vil jeg forklare sammenhengen mellom islam og kultur. Deretter presenteres en historisk redegjørelse av hodeplagget *hijab*, etterfulgt av en beskrivelse av *hijabens* rolle i tekst og tolkning. I dette kapitlet vil jeg også gi en oversikt over tidligere forskning på *hijab*, og knytte dette opp mot min oppgave. Videre følger en redegjørelse av *hijab*-debattens utvikling innen politikk og presse, før jeg belyser hvordan islam og feminisme kan sees i sammenheng med det muslimske hodeplagget. Avslutningsvis vil jeg forklare forholdet mellom *hijab* og mote, før jeg til slutt oppsummerer kapitlet.

### 2.2 Islam i Norge og på Vestlandet

#### 2.2.1 Islam i Norge

Ettersom min oppgave tar utgangspunkt i muslimer bosatt i Norge, anser jeg det som relevant å gjøre rede for hvordan islam praktiseres og oppfattes i det norske samfunnet. Muslimene i Norge har bakgrunn fra mange forskjellige grupper og kulturer, og kommer fra land over hele verden (Roald, 2005, s. 21). Dette bidrar til å påvirke deres oppfatninger av islam, ettersom religionen lenge har blitt forstått både sosialt og kulturelt. Det vil si at historie, tradisjoner, normer og samfunn blant annet spiller inn på utøvelsen og oppfattelsen av religionen. Det er vanskelig å fastslå en nøyaktig oversikt over religiøsitet, men man kan anta at en betydelig andel av muslimene i Norge ikke nødvendigvis engasjerer seg i alle praksisene og ritualene som mange muslimer anser som obligatoriske, som for eksempel de fem daglige bønnene (Roald, 2005, s. 22). Mange av de praktiserende muslimene deler opp tilværelsen i det religiøse; det som har direkte med Gud og tilbedelse å gjøre, og det verdslige; det som har med forholdet mellom mennesker og politikk å gjøre (Roald, 2005, s. 22).

De fleste muslimer i Norge er enten migranter (hvilket inkluderer arbeidsmigranter, asylsøkere og flyktninger) eller etterkommere av migranter (Jacobsen, 2011, s. 15). Selv om migrasjonen til Norge fra muslimske land startet relativt sent, har den fulgt et mønster som ligner på den muslimske migrasjonssyklusen i andre vesteuropeiske land. Fra slutten av 1960-tallet begynte i hovedsak mannlige arbeidsinnvandrere å ankomme fra Pakistan, Marokko og Tyrkia

(Jacobsen, 2011, s. 15). Arbeidsmigrasjonen til Norge fra disse tre landene tok i stor grad form av kjedemigrasjon, der pionerarbeidere fikk selskap av landsmenn fra de samme områdene samt deres ektefeller og barn (Jacobsen, 2011, s. 15). Etter forbudet mot arbeidsmigrasjon som ble innført i 1975, økte den muslimske befolkningen i landet hovedsakelig som følge av familiegjenforening og flyktningestrømmer fra land som Bosnia, Kosovo, Iran, Irak, Somalia, Afghanistan og Syria. I tillegg finner vi mindre grupper muslimer fra andre land i Midtøsten, Afrika og Asia, samt et lite antall konvertitter (Jacobsen, 2011, s. 16).

Ifølge Statistisk sentralbyrå var det i starten av 2016 rundt 200.000 muslimer i Norge, hvilket utgjør omtrent fire prosent av landets befolkning (Østby & Dalgard, 2017). Tallene er likevel usikre, hvilket gjerne henger sammen med at det ikke finnes et register i Norge over innbyggernes religion, med unntak av medlemskap i Den norske kirke som er registrert i Det sentrale folkeregister (Østby & Dalgard, 2017). Ifølge barne- og familiedepartementets oversikt over antall tilskuddstellende medlemmer i tros – og livssynsamfunn i Norge, viser tall fra 2022 at omtrent 162.000 personer er medlemmer av organiserte trossamfunn (Barne- og familiedepartementet, 2022). Dette tallet har økt i gjennomsnitt med 7500 medlemmer hvert år (Østby & Dalgard, 2017). Det er sannsynligvis mange muslimer som likevel ikke er medlem av en moské, hvilket kan henge sammen med at de nettopp har kommet til landet, at de ikke føler seg hjemme i den trosretningen som finnes der de bor, eller rett og slett fordi det ikke finnes en moské i deres nærområde. I tillegg vil det være noen sekulære muslimer som ikke går i moskeen, og muslimer som ikke egentlig har et forhold til religionen. Dermed kan det være vanskelig å bestemme nøyaktig hvor mange medlemmer muslimske trossamfunn har. De fleste muslimene i Norge bor i og omkring Oslo. I resten av landet utgjør de med muslimsk bakgrunn bare 3,2 prosent av befolkningen i Norge (Østby & Dalgard, 2017).

Sammensetningen av den muslimske befolkningen i et land påvirker hvordan resten av samfunnet oppfatter islam og muslimer. I Norge er det gjerne de pakistanske forståelsene av islam som preger hvordan islam oppfattes for resten av samfunnet (Roald, 2005, s. 22). Dette er fordi de pakistanske gruppene er blant de største i Norge, og fordi pakistanerne har bodd i Norge lengre enn andre grupper (Østby & Dalgard, 2017). Pakistanske muslimer har også bidratt med å etablere muslimske organisasjoner i Norge, og mange av de mest kjente menighetene er styrt av dem. For eksempel opprettet to pakistanske muslimer den første moskeen i Oslo i 1974 med navnet Islamic Cultural Centre (Roald, 2005, s. 23). Med årene har andre innvandrergupper også blitt større, og de har selv etablert sine egne moskeer og startet forskjellige organisasjoner. Moskeene er ofte bestemt ut fra etniske grenser: pakistanerne går

for eksempel til pakistanske moskeer, og somalierne går til somaliske moskeer. Dette henger blant annet sammen med at forståelsen av islam er svært forskjellig avhengig av hvor i verden man befinner seg, men det kan også henge sammen med at kulturelle likhetstrekk og språk ofte er viktigere i sosiale relasjoner enn hvilken religiøs undergruppe en person tilhører. Likevel er det viktig å påpeke at det er et mangfold av ulike mennesker og grupper innenfor både de pakistanske og somaliske forståelsene av islam i Norge og i resten av verden ellers (Roald, 2005, s. 23).

### 2.2.2 Islam på Vestlandet

Ettersom prosjektet snevrer seg inn til muslimer som er bosatt på Vestlandet, er det også relevant å gjøre rede for islam der. Basert på min litteraturgjennomgang, har det så vidt jeg vet ikke blitt gjennomført forskning i muslimske miljøer i den valgte distriktskommunen på Vestlandet. Det er derfor vanskelig å si noe om mangfoldet og utviklingen av det muslimske miljøet i den lille kommunen, eller hvor mange muslimer som bor der. I samtaler med informantene forteller de likevel at det finnes et utvalg muslimer i kommunen, og at «alle kjenner alle» (intervju med Nala og Faiza, 30. September, 2022). Mange av muslimene kommer fra land som Syria og Somalia, hvor de i fellesskap har lært seg å bli en del av det norske samfunnet.

Selv om det tilsynelatende ikke finnes noe tidligere forskning på islam eller muslimer bosatt i den valgte distriktskommunen på Vestlandet, har det likevel blitt gjennomført forskningsprosjekter i andre distriktskommuner i samme område. I denne sammenheng vil jeg trekke frem Christina K. Elmar sin masteroppgave i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen kalt «Å bli integrert» (Elmar, 2012). Elmar har undersøkt hvordan syv muslimske innvandrere i en tilsvarende distriktskommune erfarer å komme til Norge og deres opplevelse av integreringen i det norske samfunnet (Elmar, 2012). Studien viste at samtlige av informantene ønsket å bli en del av samfunnet de bor i, til tross for at de ikke følte tilhørighet til den valgte kommunen (Elmar, 2012, s. 94). Informantene fortalte at de ikke har møtt store utfordringer når det gjelder å være muslimske innvandrere, og de uttrykte heller ikke at det var vanskelig å beholde sin religiøse og kulturelle bakgrunn i landet (Elmar, 2012, s. 97). Informantene var i stor grad fornøyde med de tiltakene introduksjonsprogrammet i kommunen tilbydde, til tross for at de følte at det var krevende å komme i kontakt med nordmenn i den valgte distriktskommunen (Elmar, 2012, s. 101). Elmar la vekt på at det å bo i en mindre kommune kan gjøre nettverksbygging enda vanskeligere enn for personer bosatt i kommuner som ligger i nærheten av større byer (Elmar, 2012, s. 104).

I motsetning til den lille distriktskommunen på Vestlandet, har det blitt forsket mer på islam og muslimer i Bergen kommune. Som tidligere nevnt bor flesteparten av muslimene i Norge i hovedstaden; men det er også interessant å merke seg at muslimene i Bergen har en rik historie i forhold til arbeidsmigrasjon og utvikling av muslimske miljøer. Jeg vil her ta utgangspunkt i førsteamanuensis emeritus ved Universitetet i Bergen, Richard Natvig, sin artikkel «Islam på Bergensk», som er en del av boken *Religionsbyen Bergen*. Denne boken ble utgitt i år 2000, men så vidt jeg vet har det i senere tid ikke blitt publisert andre bøker som omhandler islam i Bergen (Natvig, 2000).

Det muslimske miljøet i Bergen vokste frem på begynnelsen av 1970-tallet som følge av at de første muslimske arbeidsinnvandrere ankom byen (Natvig, 2000, s. 177). Utviklingen av muslimske miljøer i Bergen har videre fulgt den samme tråden som resten av Norge. Natvig skriver at det muslimske miljøet i Bergen er svært komplekst, hvor det består av muslimer fra mange ulike land og bakgrunner. Videre skriver han at både arbeidsinnvandring, utdanning og opphold som asylsøkere eller flyktninger er viktige årsaker til at muslimer har bosatt seg i Bergen. Rundt år 2000 mente han at antallet muslimer i byen lå på et sted mellom 3000 og 3500 (Natvig, 2000, s. 178). Han beskriver hvordan det muslimske miljøet i Bergen har endret seg og vokst over tid, hvor det har gått fra å være lite og sårbart til å bli et stort nettverk. Til tross for at Natvig påpeker at miljøet fortsatt var sårbart ved inngangen til 2000-tallet, understreker han at muslimene i Bergen har blitt tryggere på at de hører hjemme i byen i løpet av de siste årene enn det de var ved starten av 1970-tallet (Natvig, 2000, s. 195).

Leseren får også et innblikk i hvordan muslimene har tilpasset seg det norske samfunnet, blant annet i form av å måtte kjempe for et muslimsk samlingssted (Natvig, 2000, s. 194). I 1989 ble det inngått en avtale med kommunen om å få leie et lokale i Nøstegaten, og i dag opererer dette lokalet som en moské for muslimene i Bergen. Natvig beskriver hvordan muslimene i Bergen har opplevd utfordringer knyttet til fordommer, negativ mediedekning, og problemer med norsk byråkrati. Dermed påpeker han at deres første 30 år i byen ikke har vært enkle (Natvig, 2000, s. 194).

I dag finner vi fem forskjellige aktive islamske trossamfunn i Bergen; Ahmadiyya Muslimske Trossamfunn, Det Islamske Fellesskap Bosnia og Herzegovina, Abu Al-Fadel Islamsk Kultursenter, Bergen Muslimske Forening og Bergen Moské. Begrunnelsen for etableringen av de ulike trossamfunnene henger gjerne sammen med at muslimene i Bergen består av en blanding av mennesker fra forskjellige kulturer og nasjoner (Natvig, 2000, s. 193). Ved å

presentere en kort oversikt over de ulike islamske trossamfunnene i Bergen, kan en få en dypere forståelse av det religiøse mangfoldet i byen. Dette kan hjelpe meg med å plassere oppgavens tema i en lokal kontekst.

De fem ulike trossamfunnene i Bergen har ulik struktur og opprinnelse. Ahmadiyya Muslimsk Trossamfunn ble stiftet allerede i 1957 som det første muslimske trossamfunnet i Norge (Ahmadiyya, u.å.). Trossamfunnet hevder å være verdens største muslimske samfunn, og de fleste av medlemmene kommer fra Pakistan. Ahmaadiyya Muslimsk Trossamfunn hevder å ha en guddommelig utnevnt grunnlegger med navn Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908). Medlemmene av Ahmadiyya Muslimsk Trossamfunn tror at Gud sendte Mirza Ghulam Ahmad for å avslutte religiøse kriger, fordømme blodsutgytelse og gjenopprette moral, rettferdighet og frihet på jorden. Mirza Ghulam Ahmad oppfattes dermed både som en messiansk figur av medlemmene, og som grunnleggeren av Ahmadiyya (Ahmadiyya, u.å.).

Det Islamske Fellesskap Bosnia og Herzegovina ble stiftet 37 år senere, i 1994 (Det Islamske Bosnia og Herzegovina Norge, u.å.). Dette trossamfunnet er en del av Islamska Zajednica Bosne i Hercegovine, som er en organisasjon som representerer muslimene i Bosnia og Herzegovina. De etablerte seg først under rammen av et språklig, etnisk og nasjonalt fellesskap med forbindelse til trossamfunnet i hjemlandet. Organisasjonen er delt inn i 14 ulike menigheter i Norden, hvorav Bergen er en av dem (Det Islamske Bosnia og Herzegovina Norge, u.å.). Videre ble Abu Al-Fadel Islamsk Kultursenter stiftet i 1997, som det første shiamuslimske kultursenteret i Bergen. Mange av medlemmene i dette trossamfunnet kommer originalt fra Iran, og i dag holder kultursenteret til i et lokale på Lønborg (Abu Al-Fadel Islamsk Kultursenter, u.å.).

Bergen Muslimske Forening ble stiftet i 2007, og er dominert av tyrkere. Foreningen tilhører TC Diyanet Isleri Baskanligi; direktoratet for religiøse anliggender i den tyrkiske republikken. Foreningen drives med andre ord av den tyrkiske staten. I dag holder Bergen Muslimske Forening til på Nesttun, og aktivitetene deres går ut på å opplyse folk om islam. Foreningen tilbyr blant annet kulturoplæring og islamsk religionsundervisning (Bergen muslimske forening, u.å.). Til sist har vi Bergen Moské som ble stiftet i 1980-årene under navnet Det Islamske Forbundet Bergen, som nå holder til i Jekteviken. Bergen Moské er det største trossamfunnet registrert i Hordaland fylkeskommune (Bergen Moské, u.å.). Medlemmene i Bergen Moské har en svært mangfoldig etnisk og nasjonal bakgrunn, og de er blant annet åpne for ulike strømninger innenfor sunniislam. De er en muslimsk smeltedigel som samler alle

muslimene i Bergen som ikke tilhører Ahmadiyya, sjia, eller de som er lojale mot Tyrkia eller Bosnia (Bergen Moské, u.å.).

### 2.2.3 utfordringer for muslimer i Norge

Tidligere forskning viser at fordommer, muslimfiendtlighet og negative holdninger til muslimer er utfordringer blant den norske befolkningen (Kulturdepartementet, 2020). Slike utfordringer kan potensielt påvirke muslimer sine syn på *hijab*, samt deres valg og begrunnelser for å bruke eller ikke bruke hodeplagget. Dermed anser jeg det som relevant å gjøre rede for utfordringer for muslimer i Norge i denne delen av kapittelet.

Forskerne Azin Banafsheh, Rune Ellefsen og Sveinung Sandberg ved Universitetet i Oslo viser gjennom intervjuer med 90 norske muslimer i alderen 18-32 år at muslimer stadig blir utsatt for nedlatende kommentarer og skjellsord, både fra fremmede og fra folk de kjenner (Banafsheh et al., 2021, s. 318). Kommentarene som ofte gikk igjen, var «jævla muslim» og «jævla terrorist». Så mange som 67 av de 90 deltakerne i studien ble rammet av diskriminering eller ekskludering både på arbeidsplassen og i hverdagen generelt (Banafsheh et al., 2021, s. 321). Mange opplevde for eksempel å bli sett ned på når de satt seg ved siden av nordmenn på bussen, og noen opplevde til og med at andre reiste seg og satt seg et annet sted. Hvordan muslimene håndterte dette, varierer. Noen valgte å svare tilbake med samme mynt, mens noen valgte å svare på en mer positiv og åpen måte. Andre forsøkte å leve som et godt eksempel ved å vise islam som en fredelig religion for å motbevise de negative fordommene (Banafsheh et al., 2021, s. 322).

I rapporten *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022*, gjennomført av Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, presenteres resultatene fra tre undersøkelser om holdninger til jøder og muslimer i Norge i 2022: en befolkningsundersøkelse, en minoritetsundersøkelse og en ungdomsundersøkelse (Moe, 2022, s. 3). Resultatene viser at de negative holdningene til muslimer har minsket i løpet av de siste fem årene. Mens resultatene fra 2022 viser at 15,3 prosent i befolkningen var skeptiske til sosial kontakt med muslimer, viser resultatene fra 2017 at så mange som 19,6 prosent var skeptiske til dette. I tillegg indikerer resultatene fra 2022 at 23,7 prosent uttrykte motvilje mot muslimer, til sammenligning med 27,7 prosent i 2017 (Moe, 2022, s. 9). Likevel tyder det på at stereotypiske forestillinger om muslimer fortsatt er vanlig blant befolkningen, til tross for at det i 2022 er mindre vanlig enn det var i 2017. Med utgangspunkt i resultatene ser det ut som at forekomsten av slike



forestillinger har blitt redusert med 3,4 prosent i løpet av de siste fem årene; fra 34,1 prosent i 2017 til 30,7 prosent i 2022.

Ungdomsundersøkelsen viser blant annet at 6,7 prosent uttrykte motvilje mot muslimer, og at 9 prosent ikke ønsket å ha muslimer blant vennegjengen. Resultatene fra minoritetsundersøkelsen viser at de negative holdningene til muslimer er mindre utbredt i det jødiske utvalget enn i befolkningen generelt. Dette støttes både i undersøkelsen fra 2017 og i 2022.

Ensidig fremstilling av islam og muslimer i mediene, islamistisk terrorisme og generelle fordommer i befolkningen utgjør til sammen de vanligste forklaringene på negative holdninger til muslimer i Norge (Moe, 2022, s. 102). Det vil si at en betydelig andel av de 2954 respondentene plasserte årsaken til negative holdninger hos samfunnet og ikke til muslimenes væremåte. Likevel var det noen få forskjeller mellom respondentgruppene. Befolkningen så ut til å tilskrive negative holdninger til egenskaper hos muslimer i en større grad, mens ungdomsutvalget og minoritetsutvalget hovedsakelig vektla medievinlinger og fordommer som grunnleggende årsaker (Moe, 2022, s. 102).

Det faktum at utbredelsen av negative holdninger til muslimer har minsket i løpet av de siste fem årene, kan blant annet henge sammen med økt offentlig oppmerksomhet om de problemer muslimfiendtlige holdninger representerer i det norske samfunnet. I tillegg kan tiltak som «Handlingsplanen mot diskriminering av og hat mot muslimer» (Kulturdepartementet, 2020) bidra til å fremme ideen om at det bør gjøres inngrep for å bekjempe muslimhets (Moe et al., 2022, s. 9).

### 2.3 Islam og kultur

Etttersom jeg har intervjuet informanter med bakgrunn fra flere forskjellige kulturer, er det interessant å gjøre rede for sammenhengen mellom islam og kultur. Hvordan noen forstår og praktiserer islam kan være svært forskjellig fra person til person, avhengig av hvilken kultur en har vokst opp med (Hawkins, 2007, s. 101). I den følgende seksjonen av kapittelet vil jeg gjøre rede for sammenhengen mellom religion og kultur og islam og kultur. Jeg vil ta utgangspunkt i den norsk-svenske islamforskeren og muslimske konvertitten Anne Sofie Roald ved Malmö Högskola sin forståelse av sammenhengen mellom de to begrepene, og religionsviteren Jeanette S. Jouili ved Syracuse University sin forskningsartikkel «Islam and culture: Dis/junctures in a modern conceptual terrain» (2019). Bakgrunnen for valget av å fokusere på disse to forskerne er at de begge presenterer perspektiver som er relevante for min analyse.

Anne Sofie Roald tar utgangspunkt i sosialantropologen Marianne Gullestad (d. 2008) sin oppfatning av kultur når hun diskuterer sammenhengen mellom de to begrepene kultur og religion (Roald, 2012, s. 21). Ifølge Gullestad kan kultur defineres som «fortolkningsrammer – det man tenker, argumenterer og handler ut fra» (Gullestad, 2002, s. 161). Disse fortolkningsrammene er stadig i forandring, og ifølge Roald er religiøse forestillinger med på å påvirke de ulike fortolkningsrammene (Roald, 2012, s. 21). Det er likevel ikke bare religion som påvirker fortolkningsrammene; sosiale og økonomiske perspektiver er også viktige for utformingen av kulturelle uttrykk. Religiøse forestillinger er bare en liten del av en større kulturell sammenheng, hevder Roald (2012, s. 21). Like viktig er den omvendte prosessen, nemlig kulturens påvirkning på de religiøse forestillingene. Den spesielle utformingen av islam og skillet mellom sunni- og sjiamuslimer viser for eksempel den rollen fortolkningsrammer har spilt og fremdeles spiller i utviklingen av religiøse forestillinger (Roald, 2012, s. 22).

Ifølge Roald er kultur noe som er mye større enn religion (Roald, 2005, s. 14). Kultur er derfor et overordnet begrep i forhold til religion. Med utgangspunkt i hennes erfaringer og møter med muslimske familier mener hun at sosiale og kulturelle faktorer har en større påvirkning på folks holdninger og oppfatninger enn det religion har (Roald, 2005, s. 14-15). Roald har, så vidt jeg kjenner til, ikke foreslått en egen definisjon av begrepet religion, men hun påpeker likevel at religion ikke er et fenomen i seg selv, og at mennesker bestemmer dens betydning i den sosiale konteksten. En religion er heller ikke en fast størrelse, mener hun; den kan oppstå og utvikle seg i ulike geografiske områder og få ulike uttrykksformer som varer over tid. Samtidig hevder Roald at det er vanskelig å definere islam eller å si hva islam er. Hun påpeker at det letteste svaret til dette spørsmålet er å si at det er en «samtale» som uttrykkes i tekst og forskjellige former for praksis. Hun påpeker likevel at det finnes ting som havner utenfor denne samtalen, og at det er ganske løse rammer som holder den sammen (Roald, 2005, s. 16).

Religionsviteren Jeanette S. Jouili har skrevet en forskningsartikkel med tittelen «Islam and culture: Dis/junctures in a modern conceptual terrain», hvor hun har forsket på forholdet mellom islam og kultur blant en rekke fromme europeiske muslimer (Jouili, 2019). I sin forskning blir hun møtt med flere forskjellige argumenter rundt forholdet mellom religion og kultur; alt fra klare skiller mellom religion (det vil si islam) og kultur, til mindre klare skiller (Jouili, 2019, s. 207). Gjennom to distinkte forskningsprosjekter har hun blitt stilt overfor to bredere typer kulturdiskurser. I hennes første prosjekt fra 2015, hvor hun forsket blant kvinner aktive i islamske vekkelsesbevegelser i Frankrike og Tyskland, fant hun en konsekvent vektlegging av å skille religion fra kultur (Jouili, 2019, s. 207). Kvinnene hun snakket med

argumenterte for at muslimske samfunnskulturer faktisk inneholder mange aspekter som ikke samsvarer med, eller som til og med direkte motsier islamske normer. Dette spesielle skillet mellom religion og kultur gjorde dem i stand til å kritisere visse patriarkalske praksiser de kjente igjen i sine lokalsamfunn. Flere av kvinnene understreket også den negative påvirkningen «kultur» har på kvinner. En tysk-tyrkisk kvinne som jobbet på et islamsk senter, uttalte for eksempel:

*You have to distinguish religion from culture. Islam as a religion, as a theory, I do not feel at all disadvantaged. But in the culture, how Muslims live, there you are actually disadvantaged. Unfortunately, sometimes culture weighs more than religion* (Jouili, 2019, s. 212).

I sammenheng med denne uttalelsen antydet flere av kvinnene i Jouilis forskningsprosjekt at den troende må være i stand til å skille den autentiske kjernen av islam fra de påfølgende lagene av de forskjellige lokale kulturelle praksisene som har tilegnet seg og til slutt begravet mye av kjernen i det ekte islam (Jouili, 2019, s. 212).

I Jouili sin nåværende forskning på den muslimske musikk og kunstscenen i urbane Storbritannia, er en annen diskurs rundt sammenhengen mellom kultur og islam fremtredende (Jouili, 2019, s. 208). Denne kunstscenen dukket opp i skjæringspunktet mellom moderne islamske vekkellesbevegelser, den globale industrien, og nylige britiske statlige avradikaliserings-programmer som midlertidig hadde identifisert kultur og kunst som et av dets strategiske domener. De britiske muslimske kunstutøverne var sterkt investert i feltet «kultur», og brukte begrepet spesielt i betydningen selvuttrykk, kreativitet og kunst. De la vekt på den iboende koblingen mellom islam og kulturuttrykk (Jouili, 2019, s. 208). Dermed ser man at islam også kan ha en viktig betydning for samfunnet og kulturen der den praktiseres, hvor de britiske muslimske kunstutøverne i Jouili sin forskning blant annet så på kunst og kulturuttrykk som en måte å utforske islamsk tenkning og estetikk på.

## 2.4 Hijab

I den følgende delen av kapitlet vil jeg gjøre nærmere rede for det muslimske hodeplagget *hijab*. For å forstå muslimske kvinner er det avgjørende å forstå bruken av *hijab* og hva den betyr for muslimer, hvilket er spesielt relevant for oppgaven. *Hijab* refererer vanligvis til et hodeplagg som dekker hår og nakke, men ikke ansiktet; og brukes gjerne av muslimske kvinner som en del av deres religiøse og kulturelle praksis (Vogt, 2004, s. 27). Til tross for at det finnes

mange forskjellige muslimske hodeplagg, er *hijab* gjerne det mest synlige og kjente hodeplagget som bæres av muslimske kvinner i Norge.

*Hijab* skiller seg fra andre muslimske plagg som for eksempel *nikab* og *burka*, som også har vært gjenstand for debatt og oppmerksomhet i Norge. Dette vil jeg gjøre rede for i del 2.6 av oppgaven. En av hovedforskjellene mellom *hijab* og *nikab* eller *burka*, er at *hijaben* ikke dekker ansiktet (Mohammadi & Hazeri, 2020, s. 681). *Burka* refererer vanligvis til et slør som dekker hele kroppen og ansiktet, med et nettingvindu eller gitter foran øynene som kvinnen kan se ut av; mens *nikab* vanligvis refererer til et slør som dekker hodet og ansiktet, men ikke øynene, og som ofte brukes sammen med et løst svart plagg som kalles for *abaya* (Ansari, 2021, s. 5). En annen viktig forskjell er at de tre plaggene har forskjellige kulturelle og geografiske opphav. Det er gjerne mer vanlig at *nikab* og *burka* brukes av kvinner i Afghanistan, Saudi-Arabia og den muslimske delen av India (Mohammadi & Hazeri, 2020, s. 681).

#### 2.4.1 *Hijab* – en kort historisk redegjørelse

I motsetning til hva mange gjerne tror, kommer ikke *hijab* opprinnelig fra islam (Vogt, 2004, s. 23). Bruk av slør og tildekking er en gammel skikk som går langt tilbake i Midtøstens historie. Utøvd i en rekke kulturer, riker og områder, hørte ikke sløret originalt til en bestemt religion. Både jødiske og kristne kvinner i antikken ble pålagt å bære slør (Almila, 2018, s. 4). Dersom man sammenligner Koranen med Den hebraiske bibel og Det nye testamentet, ser man at Det nye testamentet faktisk har det strengeste slørpåbudet (Vogt, 2004, s. 24). Slik Paulus formulerte tegnet på underordning «skal kvinnene, for englenes skyld, dekke sitt hode» (1 Cor 11:10).

Bruk av slør i antikken skulle hovedsakelig bidra til to spesifikke distinksjoner: det skulle skille kvinner fra menn, og det skulle skille ærefulle kvinner (det vil si kvinner som tilhørte frie menn gjennom ekteskap eller slektskap) fra slaver og prostituerte (det vil si kvinner som var tilgjengelige for alle) (Almila, 2018, s. 4). Skillet mellom tildekking av slaver og frie kvinner, hvor slaver ikke fikk lov til å dekke seg til, var en vanlig distinksjon flere steder i Afrika frem til det nittende århundre da slaveriet offisielt ble avskaffet. Bruk av slør var derfor lenge knyttet til sosial status, og var et privilegium for dem som brukte det (Almila, 2018, s. 4).

Å bruke slør ble islamisert i løpet av 700- og 800-tallet (Vogt, 2004, s. 26). Kvinner og menn skulle holdes separert fra hverandre i det offentlige rom, hvilket ble begrunnet i Koranen og profetens *sunna*, hans tradisjon. Selve ordet *hijab* stammer fra det arabiske ordet *hajaba*, hvilket

på arabisk oversettes til «å skjule» eller «å gjemme» (Selby, 2015, s. 704). Det kan også bety en barriere, noe som hindrer, dekker eller beskytter. Til tross for at ordet bringer med seg mange ulike assosiasjoner, er det i Koranen først og fremst en henvisning til adskilthet og ikke til hodeplagg eller drakt (Vogt, 2004, s. 27). I hele boken brukes ordet kun syv ganger, men det åpner likevel opp for flere nyanser; På den ytterste dag skiller en *hijab* de frelste fra de fortapte (sure 7, 46); Gud snakker til folket bare gjennom åpenbaringer eller «fra bak et slør (*hijab*)» (sure 42,51), og de vantro uttrykker at «våre hjerter er tilslørt» (sure 41,5). I tillegg refererer *hijab* til sløret eller forhenget som Maria, moren til Jesus, benyttet for å skjule seg: «Hun trakk seg tilbake fra sin familie til et sted i øst, og anla slør fremfor dem», står det i sure 19, 16-17. Videre brukes ordet om forhenget som skulle beskytte profeten Muhammeds nærmeste: «når dere anmoder profetens hustruer om noe, så gjør det fra bak et forheng» (sure 33, 53). Det er først i moderne tid at *hijab* eksplisitt brukes om hodeplagg som gjerne omfavner mer enn bare et slør som dekker håret (Vogt, 2004, s. 27). Forskjellige koranvers, sammen med *hadith*-tekster og klassiske profetbiografier som forteller om dagligliv og forhold i profetens liv, ble bestemmende for oppfatninger av hvordan kjønnssegregasjon og tilsløring skulle praktiseres, og er også avgjørende for mange muslimer den dag i dag (Vogt, 2004, s. 27).

#### 2.4.2 *Hijab* i tekst og tolkning

I den følgende delen av kapittelet vil jeg gjøre rede for *hijab* i tekst og tolkning. Denne delen er spesielt relevant for oppgaven ettersom flere av informantene trekker linjer til de hellige tekstene innen islam når de forteller om sine syn på *hijab* og hvorfor de bruker eller ikke bruker hodeplagget.

Koranen og *hadith*-tekstene er to hellige skrifter innen islam som muslimer anser som svært viktige (Owen, 2007, s. 65). Koranen inneholder det muslimer tror er en samling åpenbaringer sendt fra Gud til Muhammed gjennom engelen Gabriel. *Hadith* er derimot en kort fortelling om Muhammed sine ord og hans lære (Owen, 2007 s. 66). Til tross for at begge skriftene anses som hellige, har Koranen en betydelig høyere status ettersom den regnes som Guds ord (Raudvere, 2015, s. 70). *Hadith*-tekstene kan derimot inneholde deler som ikke nødvendigvis er «sikre» eller troverdige (Raudvere, 2015, s. 74). Likevel finner man både i Koranen og i *hadith*-tekstene ulike retningslinjer for hvordan kvinner og menn skal oppføre seg anstendig og beskjedent i forhold til hverandre. Anne Sofie Roald har undersøkt religiøse tekster ved å gå i dybden på ulike deler som tar for seg regler rundt klær og klesstiler. Hun viser til fire forskjellige vers fra Koranen som legger rammer for oppførsel og kleskoder for både muslimske kvinner og menn (Roald, 2005, s. 185-187). De følgende tekstutdragene er Roald sine egne oversettelser:

Si til de troende menn, at de skal dempe sine øyekast,  
og holde sitt kjønnsliv i tømme.

Dette er mer sømmelig for dem.

Gud er velunderrettet om det de foretar seg.

Sure 24, vers 30

Og si til de troende kvinner, at de skal dempe sine  
øyekast, og holde sitt kjønnsliv i tømme,  
Og ikke vise sin pryd, unfn-ntatt det av den som kommer  
til syne.

La dem trekke sløret (*khumur*, entall: *khimar*) over sine  
bryst

og ikke vise sin pryd til andre enn sine menn, sine fedre,  
svigerfedre, sønner, stesønner, brødre, nevøer eller deres hustruer,  
eller sine slaver, eller menn som betjener dem, men er hinsides kjønnsbegjær,  
eller barn som ikke forstår seg på kvinners nakenhet.

La dem heller ikke trampe med føttene,  
slik at det kan erkjennes hva de skjuler av pynt.

Omvend dere alle til Gud, dere troende,  
- at det må gå dere godt!

Sure 24, vers 31

Kvinner hinsides overgangsalderen  
og som ikke håper på giftemål  
rammes ikke av skyld om de legger bort klærne,  
om de ikke fremviser pryd.

Men om de avstår, er det bedre for dem.

Gud hører, - vet.

Sure 24, vers 59-60

Du profet,  
si til dine hustruer og døtre og de troende kvinner,  
at de skal svøpe om seg kledningen (*jilbab*).  
Dette er nærmest til at de gjenkjennes og ikke sjeneres.

Gud er tilgivende, - nåderik.

Sure 33, vers 59

Dere som tror, gå ikke inn i profetens hus,  
 med mindre dere er invitert til et måltid,  
 og da ikke uten å avvente spisetid.  
 Men når dere er innbudt, så kom.  
 Når dere så har spist, så trekk dere tilbake,  
 uten å hengi dere til selskapielig samtale.  
 Dette sjenerer profeten,  
 og han skammer seg for dere.  
 Men Gud skammer seg ikke for sannheten.  
 Når dere anmoder dem (profetens hustruer) om noe dere  
 trenger, så gjør det bak et forheng (*hijab*).  
 Dette er mest sømmelig for deres og kvinnenes hjerter.  
 Dere må ikke besvære Guds sendebud,  
 og ikke noen gang gifte dere med hans hustruer  
 etter ham. Det vil være en svær ting i Guds øyne.

Sure 33, vers 53

De tre første koransitatene er direkte rettet mot troende kvinner og menn (Roald, 2001, s. 254). I det første sitatet befales alle menn om å ikke se lystent på kvinner (med unntak av deres egne koner). For å unngå fristelse, kreves det at de kaster blikket nedover. I verset som følger etter, krever Gud at profeten henvender seg til kvinner på samme måte. Kvinnene bes i tillegg om å trekke deres *khimar* over brystet, og å ikke vise sin skjønnhet for andre enn dem som står beskrevet. I førislamsk tid refererte sløret (*khimar*) antagelig til et tøyestykke som kun dekket håret, og ikke noe mer (Larsen, 2004, s. 54). Ifølge religionshistoriker og tidligere leder for Islamsk Råd Norge, Lena Larsen, oppfordrer dermed ikke Koranen kvinner til å dekke håret i detalj (Larsen, 2004, s. 54). Roald påpeker også at det er interessant at det finnes en *hadith* der profeten har på seg en *khimar*, hvilket kan tyde på at *khimar* egentlig bare var et plagg som skulle dekke hodet og som sannsynligvis fungerte som en beskyttelse mot den sterke solen før i tiden (Roald, 2005, s. 189). I det tredje koransitatet gir Gud igjen følgende befaling til profeten, og begrepet *jalabib* blir sentralt. Begrepet *jalabib* refererer til et løst ytterplagg, og det defineres gjerne som en «bred kjole, bredere enn skjerfet og kortere enn en kappe, som en kvinne tar på

hodet og lar falle over barmen sin» (Larsen, 2004, s. 54). Ifølge Larsen betyr dette at den islamske kleskoden for kvinner ikke bare består av et skjerf som dekker hodet, halsen og barmen: det inkluderer også den generelle klesstilen som skal være lang og løs (Larsen, 2004, s. 54).

Det fjerde koransitatet handler derimot om profetens hustruer (Roald, 2001, s. 254). Roald hevder at de store spørsmålene knyttet til disse versene handler om hvorvidt det som skal gjelde for profetens hustruer, også skal gjelde for alle muslimske kvinner (Roald, 2005, s. 187). Flere muslimske feminister har engasjert seg i disse spørsmålene, hvor den amerikanske konvertitten og teologen Amina Wadud blant annet har vendt seg mot bruken av sjal (Bøe, 2019, s. 16-17). Dette vil diskuteres nærmere i del 2.7 av oppgaven. Videre skriver Roald at *hadith*litteraturen er tynn når det gjelder kvinners påkledning, men at mannens klesdrakt er et stort tema i disse tekstene. Hun påpeker likevel at mannens påkledning ikke har blitt diskutert i like stor grad blant muslimer, verken tidligere i historien eller i dag. Dette hevder hun er interessant, med tanke på at kvinner har strenge regler de må følge (Roald, 2014, s. 191). Roald vektlegger også at det finnes et krav om anstendighet i de veldig få *hadithene* som handler om kvinners klær, men at det ikke finnes noe som tilsier at kvinner må kle seg på en bestemt måte (2005, s. 190).

Mange muslimske kvinner og menn anser det å bruke *hijab* som en kjerneverdi i islam, og de hevder at de hellige tekstene innebærer et påbud om å dekke både hår og kropp (Larsen, 2004, s. 55). Det er likevel viktig å påpeke at muslimer har tolket kildene på ulike måter (Larsen, 2004, s. 56). Tidligere forskning kan blant annet belyse dette.

## 2.5 Tidligere forskning knyttet til bruken av *hijab*

Vestlige islamforskere har lenge forsket på *hijaben*. Både i Norge og internasjonalt har det blitt gjennomført mange forskjellige studier som tar for seg kvinner og menn sine syn på *hijab*. Professor ved Universitetet i Birmingham, Rebecca Gould, påpeker at «the literature on the hijab is arguably thicker and denser than that for any other issue in the Islamic public sphere» (Gould, 2014, s. 2). Dette kan blant annet sees i sammenheng med migrasjon fra muslimske land til vesten. Sammen med en økt innvandring til vesten, har det samtidig blitt et større behov for å undersøke og forstå bruken av *hijab* av den grunn at mange muslimske kvinner også bruker hodeplagget i Europa (Aardal, 2019, s. 24).

I den følgende delen av kapittelet vil jeg se nærmere på tidligere forskning knyttet til bruken av *hijab*. Jeg vil vise til noen norske og europeiske forskningsartikler og masteroppgaver som



baserer seg på muslimske kvinners begrunnelser og valg om å bruke eller ikke bruke *hijab*, samt deres tanker og refleksjoner rundt *hijab*, mote og klesstil. I tillegg vil jeg vise til to forskningsartikler som utforsker de negative holdningene til muslimske innvandrerkvinner i Norge. Ettersom det finnes mye forskning som baserer seg på bruken av *hijab*, har jeg valgt å kun fokusere på publikasjoner som er direkte relevante og som mitt prosjekt kan bygge videre på.

I artikkelen «Hijab street fashion og stil i Oslo» undersøker professoren i sosiologi ved Universitetet i Oslo, Inger Furseth, hva som preger stilen til 10 velutdannede muslimske kvinner med *hijab* i Oslo (Furseth, 2014). Kvinnene hun intervjuet la vekt på at de bruker *hijab* av religiøse grunner, og flere av dem fremhevet lydighet, plikt og indre overbevisning som viktige argumenter (Furseth, 2014, s. 18). Videre fortalte flere at de bruker *hijab* for å markere sin religiøse identitet som muslimske kvinner. Andre påpekte at de liker å dekke seg til, og at *hijaben* bidrar til å deseksualisere kvinner, noe de synes er bra (Furseth, 2014, s. 18). Flere av kvinnene i studien trakk også kulturelle grenser knyttet til sin egen bruk av *hijab*, på grunnlag av etnisitet, smak og kjønnsideal. Mange beveget seg vekk fra det de mente er gammeldagse *tantehijaber*, og forsøkte istedenfor å kombinere muslimske klesmoter fra ulike deler av verden med vestlige motetrender (Furseth, 2014, s. 19-20).

En annen artikkel som har tatt for seg bruk av *hijab* blant muslimske kvinner er «Islamic Cosmopolitanism: The sartorial biographies of three muslim women in London». I denne artikkelen undersøker professoren i antropologi ved Universitet i London, Emma Tarlo, hva som preger stilen til tre moderne britiske muslimske kvinner i den kosmopolitiske storbyen London (Tarlo, 2007). De tre kvinnene i studien understreket at de var opptatt av å holde seg oppdatert på ulike motetrender, og de likte gjerne å kle seg i fasjonable og moderne klær. Deres forståelse av i hvilken grad kvinner bør dekke seg til kom fra deres egen tolkning av Koranen, deres individualitet, deres forpliktelse til å bli identifisert som muslim, og deres overbevisning om *hijabens* sosiale og religiøse fordeler (Tarlo, 2007, s. 169). I tillegg fortalte to av kvinnene at deres *hijab*-bruk ble sterkt påvirket av deres politiske bevissthet og engasjement, hvor den økte i sammenheng med terrorangrepet 11. September 2001 og den følgende krigen i Afghanistan. Den tredje kvinnen presiserte også at hun begynte å bruke *hijab* for å lette sitt forhold til muslimer med mer konservativ bakgrunn (Tarlo, 2007, s. 170).

Videre viser en studie fra Nederland utført av professor i antropologi ved Universitet i Amsterdam, Annelies Moors, at muslimske kvinner anser det å bære *hijab* som en religiøs plikt

(Moors, 2009, s. 238). I artikkelen «Fashion and Its Discontents: The aesthetics of covering in the Netherlands» fortalte flere av kvinnene i studien at de tar avstand fra fasjonable stiler og miksing og matching av ulike motetrender. Deres viktigste kritikk av slike stiler var forankret i teologisk resonnement, men de hevdet også at fremveksten av islamsk mote har påvirket dem negativt, og at det gjør dem til en sterkt markert kategori. Samtidig var estetikk viktig for dem, og lange og løse former for yttertøy gjorde dem også i stand til å bruke et bredt utvalg av klesstiler under, som også kunne være svært fasjonable (Moors, 2009, s. 237). Kvinnene i studien la vekt på frihet og individualitet når de fortalte hvorfor de begynte å bruke *hijab* (Moors, 2009, s. 135). Samtidig påpekte flere av kvinnene i studien at det å bruke *hijab* til tider har vært svært vanskelig for dem, spesielt når det kommer til deres bruk av *hijab* i arbeidslivet (Moors, 2009, s. 237). En tysk konvertitt i 20-årene fortalte blant annet at en ansatt kom bort til henne en dag på jobb og sa at hun ikke brukte *hijaben* på den riktige måten, og antydte at hun ikke brukte en like fargerik og attraktiv *hijab* som de andre (Moors, 2009, s. 238). Bruk av *hijab* kan dermed være en utfordring i forhold til muslimske kvinners trivsel og tilgang til arbeidsmarkedet, hvilket flere andre studier også bekrefter.

Professor i sosialantropologi ved Universitetet i Bergen, Christine M. Jacobsen, har skrevet en bok kalt *Islamic Tradition and Muslim Youth in Norway*, hvor hun blant annet undersøker hva som preger *hijaben* i den norske identitetspolitikken og hvordan muslimske kvinner blir representert i Norge og i resten av verden (Jacobsen, 2011). Flere av kvinnene i hennes studie sa at de forbinder *hijaben* med et redskap som kan brukes for å snakke om rasisme og sosial diskriminering på arbeidsplassen. For dem ble bruken av *hijab* også et viktig symbol for å anerkjenne muslimske kvinners rettigheter i det norske samfunnet ellers (Jacobsen, 2011, s. 197). I Roald sin bok fra 2005 kalt *Er muslimske kvinner undertrykt?* kommer det også frem at mange muslimske *hijab*-brukere opplever det som utfordrende og vanskelig å få seg jobb på grunn av *hijaben* (Roald, 2005, s. 207). Den politiske debatten rundt *hijaben* vil diskuteres nærmere i del 2.6 av kapittelet.

I Kristin Engh Førde sin masteroppgave i sosialantropologi ved Universitetet i Oslo med tittel «Eget valg eller patriarkalsk tvang? Hijab blant muslimske skolejenter i Oslo», undersøker hun hvordan unge muslimske jenter opplever å bruke *hijab*, hvor hun blant annet diskuterer bruken av det muslimske hodeplagget opp mot patriarkalsk makt og fritt valg (Førde, 2006). Resultatene fra studien viste at ingen av jentene som deltok vil si at de blir tvunget til å bruke *hijab*. Den var valgt av dem selv, og den fremstod for mange som noe positivt (Førde, 2006, s. 112). Førde mente likevel at mye av det som motiverer unge jenter til å bruke *hijab* gjerne er

knyttet til patriarkalsk makt som bidrar til å undertrykke kvinner. Dette er ikke noe de står fritt til å verken velge eller ikke velge, ifølge henne. Førde konkluderte dermed med å svare på oppgavens problemstilling med «tja», eller «både ja og nei», og skrev videre at verken tvang eller fritt valg kan åpne opp for en forståelse av det omfattende forholdet mellom makt og subjektivitet blant deltakernes *hijab* bruk (Førde, 2006, s. 112).

Jeg vil også trekke frem to andre masteroppgaver hvor både muslimske kvinner uten *hijab* og muslimske menn får en viktig stemme, som også kan være interessante for min oppgave. I Bjørge Aardal sin masteroppgave i religion, filosofi og samfunn ved Universitetet i Agder kalt «Påbud eller fritt val? Unge muslimske jenter sine grunnegenskaper og refleksjoner rundt å bruke *hijab* eller ikke», undersøker han hvilke begrunnelser og refleksjoner unge jenter har for å bruke eller ikke bruke *hijab* (Aardal, 2019). Han har intervjuet 15 ungdommer både med og uten *hijab* i alderen 13-19 år ved forskjellige skoler i to landsdeler i Norge. Jentene i studien som ikke bruker *hijab* fortalte at de til dels ikke har vært opplært til det, og at de har hatt lyst til å vise håret sitt og leve som andre ungdommer i Norge. Enkelte argumenterte også for at bruk av *hijab* er et så stort og avgjørende valg man tar i livet, og påpekte at de reagerer når noen tar den av og på (Aardal, 2019, s. 32). Jentene i studien som bruker *hijab*, sa at de ser på *hijab* som et påbud innen islam. For disse var *hijaben* nærmest en garanti for at en muslimsk kvinne skal komme til himmelen. Videre hevdet flere av kvinnene at en *hijab* gjør en muslimsk kvinne mer ansvarlig, medviten og verdig (Aardal, 2019, s. 33). Aardal opplever at familie og oppvekst kan være viktige forklaringer for at jenter velger å bruke *hijab* eller ikke, hvor det viste seg å være en klar sammenheng mellom jentene og mors eller families bruk av hodeplagget (Aardal, 2019, s. 97).

I en annen masteroppgave i interkulturelt arbeid ved VID vitenskapelige høgskole i Stavanger med tittel «Hijab som systembærende konsept», har May Torill Thorsen Eide gjennomført en studie hvor hun undersøker hvordan muslimske kvinner i Norge opplever å bruke *hijab*, og hva de forteller om sine motiver og valg (Eide, 2016). I tillegg undersøker hun hva *hijaben* betyr for en gruppe muslimske menn, og hvordan praksisen begrunnes av muslimske ledere i Norge (Eide, 2016, s. 1). Flere av kvinnene i studien som bruker *hijab* fortalte at det handler om deres personlige forhold til Gud, i tillegg til at bruk av *hijab* er en del av de religiøse pliktene innen islam. De stilte ikke spørsmål til *hijaben*, og de var heller ikke vant med å prate om den (Eide, 2016, s. 84). Noen av kvinnene sa også at de møter mye uvitenhet og motstand mot deres bruk av *hijab*, men at dette var med på å styrke deres forhold til hodeplagget (Eide, 2016, s. 86). Mennene i studien mente at alle kvinner skal gis respekt, men understreket at kvinner som

bruker *hijab*, oppnår større respekt. De mente også at muslimske kvinner er mer beskyttet dersom de bruker *hijab* (Eide, 2016, s. 88). Motivene blant Eide sine deltakere i studien handlet om selvbestemmelse, respekt, beskyttelse og opprør. Både mennene og kvinnene i studien tok *hijab* for gitt dersom man skal regnes som en god muslim, foruten den ene deltakeren som ikke bruker *hijab* (Eide, 2016, s. 78).

I artikkelen «Wearing the veil: hijab, Islam and job qualifications as determinants of social attitudes towards immigrant women in Norway» undersøker de fire forskerne Zan Strabac, Toril Aalberg, Anders Todal Jenssen og Marko Valenta ved Norges teknisk-naturvitenskapelige Universitet de negative holdningene den innfødte befolkningen i Norge har mot muslimske innvandrerkvinner (Strabac et al., 2016). Ifølge dem er det grunn til å tro at muslimske kvinner er en spesielt utsatt del av innvandrerbefolkningen. Blant annet blir muslimske kvinner ofte nevnt i mediene i sammenheng med negative hendelser og kontroversielle temaer som for eksempel tvangsekteskap og tvungen *hijab*, samtidig som de har en tendens til å skåre lavere på en rekke velferdsindikatorer som måler utdanningsnivå og arbeidsdeltakelse (Strabac et al., 2016, s. 2667). Resultatene fra studien viste at den innfødte befolkningen ofte har en mer negativ holdning til muslimske kvinner som bruker *hijab*. De negative holdningene til muslimske kvinners *hijab*-bruk så ikke ut til å bli sterkt redusert hvis en kvinne som bruker *hijab* har høyere utdanning. Med et enkelt unntak illustrerte resultatene også at muslimsk bakgrunn i seg selv (sett bort i fra *hijaben*) ikke har en sterk effekt på holdningene til den innfødte befolkningen i landet (Strabac et al., 2016, s. 2665).

En publikasjon som støtter funnene fra den nevnte forskningen er stipendiat ved Universitetet i Sørøst-Norge Ragnhild Laird Iversen og førsteamanuensis ved det teologiske menighetsfakultet Lars Laird Iversen sin artikkel med tittel «Vi bør snakke om religionsstatistikk!» (Iversen & Iversen, 2018). Iversen og Iversen skriver at et representativt utvalg nordmenn tror at prosentandelen av muslimer i Norge er mye høyere enn det den faktisk er. Da Ragnhild Laird Iversen stilte spørsmål til sine studenter om hvor mange muslimer de tror bor i Norge, kunne svaret være så høyt som «minst tjue prosent!» (Iversen & Iversen, 2018, s. 28). Forskerne tolket dette som en mulig sammenheng med islams negative omtale i mediene (Iversen & Iversen, 2018, s. 30).

Det har blitt gjennomført mange forskjellige studier som tar for seg muslimske kvinner og menn sine syn på det muslimske hodeplagget, samt hvilke negative holdninger den norske befolkningen har mot muslimske innvandrerkvinner og bruken av *hijab*. Det er skrevet mye om

muslimske kvinner både i Norge og internasjonalt, og artiklene og masteroppgavene jeg har vist til har tatt i bruk ulike perspektiver som også vil være relevante i min oppgave. De ulike forskningsstudiene bidrar på hver sin måte til å støtte opp under diskusjonen rundt muslimske kvinner og *hijab*, hvor flere av dem også tar opp temaer som for eksempel valgfrihet. Få ser derimot på muslimske kvinner og menn (både med og uten *hijab*, både flyktninger og de som er oppvokst i Norge, og både konvertitter og de som er født muslim) sine syn på *hijab* i sammenheng med både feminisme og mote. Dette forsterker behovet for ytterligere forskning for å oppnå en dypere forståelse av muslimske kvinner og menn sine syn på *hijaben*.

Til min beste viten, er det heller ikke blitt forsket på ulike syn på *hijab* i Bergen kommune eller i den valgte distriktskommunen på Vestlandet. Ingen har heller tidligere sett på forskjeller og likheter mellom ulike syn på *hijab* i en bykommune og i en liten distriktskommune i Norge. Store deler av forskningen på *hijab* i Norge har blitt gjort blant muslimer i Oslo, hvilket på mange måter gir mening, ettersom Oslo er den byen i Norge med størst muslimsk befolkning. Dermed vil oppgaven bidra til å nyansere forskningen på *hijab* i Norge. I tillegg kan det se ut som at antropologien klart dominerer store deler av den tidligere forskningen på bruken av *hijab*, og at religionsstudiet som en akademisk disiplin så langt ikke har bidratt mye til dette forskningsfeltet. Det er dermed på mange måter på tide at religionsstudiet, som en disiplin som har spesielle kompetanser i å undersøke religiøs atferd, tar opp dette viktige temaet. I den følgende delen av kapittelet vil jeg se nærmere på den opphetede debatten og diskusjonene som har utspilt seg rundt *hijab* i Norge. Denne debatten kommer man ikke unna når man diskuterer ulike syn på *hijab*, og hodeplaggets undertrykkende karakter ble ofte tatt opp av mine informanter selv, til tross for at jeg ikke stilte dem spørsmål rettet mot tvang eller kvinneundertrykkelse.

## 2.6 Kampen om et hodeplagg

Debatten for og imot muslimske hodeplagg er verken spesielt ny eller spesielt norsk, påpeker forsker og sosialantropolog Thomas Hylland Eriksen (2004, s. 97). I hvilken grad det muslimske hodeplagget *hijab* skal brukes i offentlige rom som skoler, utdanningsinstitusjoner og politiet, er et tema mange synes å ha sterke meninger om. I Norge har det primært vært to store debatter om *hijab*: en i 2004 og en i 2009. Debatten i 2004 ble blant annet utløst av Frankrike sitt forslag om å innføre et nasjonalt *hijab*-forbud, hvor det ble ulovlig for både lærere og elever å ha på seg religiøse plagg og symboler på offentlige skoler og utdanningsinstitusjoner i landet. Dette hadde også konsekvenser for Norge, og førte til en landsdekkende debatt som

fikk stor medieoppmerksomhet. *Hijab*-debatten i 2009 handlet derimot om i hvilken grad *hijaben* kunne brukes som en del av den norske politiuniformen (Døving, 2012, s. 227). I den følgende delen av kapittelet vil jeg gjøre rede for de to store *hijab*-debattene som har funnet sted i Norge. Debatten for og imot muslimske hodeplagg er relevant for min studie ettersom flere av informantene trekker frem lignende argumenter fra debatten når de forteller om sine syn på hodeplagget.

### 2.6.1 *Hijab*-debatten i 2003-2004

I Norge tok den første debatten om *hijab* av senhøsten og vinteren 2003-2004 (Eriksen, 2004, s. 98). Først foreslo aktivisten Hege Storhaug et forbud mot *hijab* i skolen, med et argument om at plagget symboliserte «støtte til politisk islam, sharia og en totalitær ideologi». Dette skapte en enorm mediedekning (Eriksen, 2004, s. 98-99). Deretter fikk en møbelbutikk i Oslo stor oppmerksomhet da ledelsen forbød en av de ansatte å bruke *hijab* på arbeidsplassen. Butikken måtte til slutt gå tilbake med sin beslutning. Når det gjelder forslaget om å forby *hijab* i skolen, var det kun Fremskrittspartiet som fulgte dette opp (Eriksen, 2004, s. 99). Likevel åpnet debatten opp for et bredt utvalg av meninger i de fleste norske massemedier de første månedene i 2004.

Religionshistoriker og forsker ved Senter for Studier av Holocaust og livssynsminoriteter, Cora Alexa Døving, har skrevet en artikkel hvor hun analyserer debatten rundt bruken av religiøse symboler i det offentlige rom (Døving, 2012). Hennes datamateriale består av omtrent alle artiklene som er skrevet om *hijab* i 2004 og 2009 i seks norske nyhetsaviser. Det er først og fremst stemmene til de muslimske debattantene som står i sentrum, men deres argumentasjon kan ikke sees i isolasjon fra debatten som helhet, påpeker Døving. I denne delen av kapittelet vil jeg ta for meg Cora Alexa Døving sine funn fra *hijab*-debatten i 2004.

Gjennom et søk på *hijab* på A-tekst (et mediereferansesystem) begrenset til papirutgavene av nasjonale aviser i 2004, fant Døving 207 relevante tekster. Av disse var tre debattartikler skrevet av personer som bruker *hijab*, og seks var rapporter som inneholdt intervjuer med personer som bruker *hijab* (2012, s. 227). De fleste tekstene bestod av uttalelser fra politikere som uttrykte sin posisjon rundt spørsmålet om hvorvidt *hijaben* skulle være tillatt eller ikke i det offentlige rom, eller artikler der journalister hadde laget en *hijab*-sak. De som argumenterte for et forbud mot *hijab* i 2004, fremhevet *hijaben* som et symbol på en politisk islamsk bevegelse som rettferdiggjør kvinneundertrykkelse. Døving nevner videre den kjente norske journalisten Sissel Beneche Osvold, som hevdet at *hijaben* er et religiøst patriarkalsk påbud fra en autoritær

førmoderne tid, og hennes påstander var blant annet representative for hovedargumentene mot å tillate *hijab* i skolene.

Likevel er det verdt å nevne at disse argumentene hverken bar spor av fremmedfrykt eller antydninger om at muslimenes tilstedeværelse truet det norske liberale samfunnet. Både hovedartiklene og underordnede rapporter i avisene hadde en positiv vinkel på *hijab*, påpeker Døving (2012, s. 227). Generelt i debatten var det først og fremst kombinasjonen mellom begrepene tvang og frihet som stadig dukket opp. De tre artiklene skrevet av *hijab*-brukere og de seks artiklene med intervjuobjekter som brukte *hijab*, var hovedsakelig preget av å utfordre påstander om at *hijaben* er forbundet med tvang. Noen av hovedargumentene som framkom her var at *hijaben* er deres uavhengige valg og at de forbandt hodeplagget med stolthet og myndiggjøring. Innlegg fra og intervjuer med *hijab*-brukere inneholdt blant annet referanser til diskursen om likestilling mellom kjønnene. Det var også noen referanser til religion, men de handlet hovedsakelig om å forklare sammenhengen mellom *hijaben* og det å synliggjøre den muslimske identiteten. Også i denne rapporten var ideen om at *hijab* ikke undertrykker kvinner, sentral. Samlet sett handlet *hijab*-debatten fra 2004 om tydelige motstridende syn knyttet til kvinner og likestilling mellom kjønnene (Døving, 2012, s. 228).

Selv om det finnes sterke argumenter både for og imot et *hijab*-forbud i Norge, ble det ikke innført et slikt forbud i 2004; og det er heller ikke innført per dags dato. Likevel er det flere politiske partier, aktivister og nordmenn generelt som fortsatt ønsker å forby *hijaben* (Greve, 2021). I 2018 vedtok det norske stortinget et forbud mot *nikab* og *burka* i norske barnehager, skoler og universiteter. Ifølge regjeringens forslag, handlet dette forbudet blant annet om å sikre god kommunikasjon i undervisningssituasjoner, hvor behovet for å kunne se hverandre ansikt til ansikt ble vektlagt (Zander et al., 2018). Innføringen av dette forbudet var kontroversielt i starten, men har i løpet av de senere årene ikke vært like mye debattert. I tillegg er det svært få kvinner som bruker *nikab* og *burka* i Norge (Hovden, 2017). Til tross for flere debatter og forslag om å forby *hijaben* i det norske samfunnet, har en enighet angående det omstridte plagget fortsatt ikke blitt nådd.

### 2.6.2 Vil et *hijab*-forbud i skolen være en krenkelse av religionsfriheten?

Ifølge FN er Norge et av de landene i verden som er mest opptatt av å ivareta og beskytte menneskerettighetene (FN-sambandet, 2023). I denne sammenhengen er Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK) viktig. Vedtatt av Europarådet 4. november 1950,

trådte EMK i kraft i Norge den 3. september 1953 (Utenriksdepartementet, 2005). Konvensjonen har som mål å beskytte menneskerettighetene og de grunnleggende frihetene.

En av årsakene til at et *hijab*-forbud i skolen ikke har blitt innført, er at mange er usikre på om et forbud mot hodeplagget vil være en krenkelse av tanke-, samvittighets- og religionsfriheten i Norge. Dette blir blant annet undersøkt i masteroppgaven til Shokhan Hussaini ved Universitet i Oslo med tittel «Vil et forbud mot bruk av hijab på offentlige skoler være en krenkelse av «religionsfriheten» etter EMK Art. 9?» (Hussaini, 2014). Artikkel 9 i Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen fastslår følgende:

- 1. Enhver har rett til tankefrihet, samvittighetsfrihet og religionsfrihet; denne rett omfatter frihet til å skifte sin religion eller overbevisning, og frihet til enten alene eller sammen med andre og såvel offentlig som privat å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning, ved tilbedelse, undervisning, praksis og etterlevelse.*
- 2. Frihet til å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning skal bare bli undergitt slike begrensninger som er foreskrevet ved lov og er nødvendige i et demokratisk samfunn av hensyn til den offentlige trygghet, for å beskytte den offentlige orden, helse eller moral, eller for å beskytte andres rettigheter og friheter.”*

Menneskerettsloven (1999, Art 9).

Den første setningen i Art. 9 (1) angir hvem retten gjelder for, og hva den går ut på; nemlig at et hvert menneske har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet (Hussaini, 2014, s. 8). Andre overbevisninger eller livssyn, samt retten til å ikke tro, faller også inn under Art. 9 (1). Videre er retten til å utøve sin religion eller overbevisning, også beskyttet, gjennom eksempler som «tilbedelse, undervisning, praksis og etterlevelse». Den europeiske menneskerettsdomstolen har gjennom rettspraksis lagt frem en ganske bred forståelse for vurdering av innholdet i begrepene «religion eller overbevisning» (Hussaini, 2014, s. 8). Likevel har ikke staten fått myndighet til å definere hva som skal omfattes av disse to begrepene, samt hva som kan kategoriseres som «utøvelse». Den europeiske menneskerettighetsdomstolens avgjørelse i «Leyla Sahin-dommen» fra 2005 og «Hasan and Chaush v. Bulgaria-dommen» fra 2000 kan være illustrerende eksempler på dette. I den sistnevnte dommen uttalte domstolen:



*The right to freedom of religion as guaranteed under the Convention excludes any discretion on the part of the State to determine whether religious beliefs or the means used to express such beliefs are legitimate*

Med dette i mente kan man si at islam faller inn under religionsbegrepet i EMK Art. 9 (1) (Hussaini, 2014, s. 9).

Videre fremheves det i bestemmelsen at religionsfriheten gjelder både «offentlig og privat» (Hussaini, 2014, s. 10). Det kan derfor konkluderes med at offentlige skoler og universiteter også beskyttes av Art. 9 (1). Bruken av *hijab* kan dessuten anses som utøvelse av religion, hvor det kan forstås som en praksis hvor man etterlever seg islam. Dermed kan man si at alle vilkårene i EMK Art. 9 (1) er oppfylt, og bruken av *hijab* er dermed beskyttet av religionsfriheten (Hussaini, 2014, s. 10).

Likevel er det ikke så enkelt. Til tross for at Art. 9 (1) beskytter enhver rett til å gi uttrykk for sin religion eller overbevisning, beskytter den ikke enhver handling som er begrunnet i eller motivert av «religion eller overbevisning». Derfor er retten til å utøve ens religion eller overbevisning ikke universell og kan begrenses av Art. 9 (2) (Hussaini, 2014, s. 14).

Art. 9 (2) er et unntak fra retten til religionsfriheten etter Art. 9 (1), nettopp fordi staten ikke kan begrunne et inngrep av hensyn til noe annet enn det som står skrevet i Art. 9 (2) (Hussaini, 2014, s. 14). Følgelig kan man stille spørsmål til om et generelt forbud mot *hijab* i norske skoler kan rettferdiggjøres etter unntaket i Art. 9 (2). For at et inngrep skal kunne være berettiget, må tre vilkår være oppfylt (Hussaini, 2014, s. 15). For det første må det foreligge et inngrep, som fører til at religionsfriheten vernet etter Art. 9 (1) blir innskrenket, og dette inngrepet må være «foreskrevet ved lov». Videre må inngrepet være en handling fra statens side og begrunnet i et eller flere av de legitime hensyn som Art. 9 (2) lister opp. Til sist må inngrepet være nødvendig i et «demokratisk samfunn» (Hussaini, 2014, s. 15).

For å konkludere kan man slå fast at det er vanskelig å gi et sikkert svar på om et forbud mot bruk av *hijab* i skolen vil være en krenkelse av religionsfriheten etter EMK Art. 9. Ut ifra den rettspraksis som foreligger på dette området, vil et slikt forbud likevel være vanskelig å rettferdiggjøre i Norge. Dermed vil, etter rettsstilstanden i 2014, trolig et slikt inngrep være en krenkelse av religionsfriheten etter Art. 9 (2) (Hussaini, 2014, s. 49).

### 2.6.2 Hijab-forbud i politiet

Debatten rundt et *hijab*-forbud i skole og utdanningsinstitusjoner er ikke den eneste som har skapt oppmerksomhet i Norge. Et forbud mot *hijab* innenfor politiet har også vakt stor debatt i landet (Døving, 2012, s. 229). Utgangspunktet for denne debatten var et brev fra en muslimsk kvinne til Politidirektoratet. Kvinnen søkte om retten til å bære *hijab* dersom hun fikk plass på studiet. Kort tid senere fikk kvinnen et positivt svar fra justisdepartementet som fulgte svaret videre. Lederen i politiforbundet reagerte negativt i en offentlig uttalelse der han la frem at *hijaben* var uakseptabel i politiyrket. Saken ble snart en stor samfunnsdebatt der justisdepartementet ble sterkt kritisert. Deretter ble saken en del av en rekke debattprogrammer og nyhetsprogrammer, og det ble også opprettet en Facebook-gruppe som holdt kampanjer mot bestemmelsen (Døving, 2012, s. 229).

Debatten i 2009 må forstås i forhold til politiuniformen som symbol på statsmakt, sier Døving (2012, s. 229). Hovedargumentet mot *hijab* i politiet var at uniformer skulle være like for alle, og at den skulle være nøytral med hensyn til politikk, trossystemer og etikk. Rollen til politiet som håndhever av offentlig orden på vegne av staten og politiets behov for å oppnå tillit fra alle medlemmer av samfunnet ble fremhevet som de viktigste argumentene for et forbud mot *hijab* (Døving, 2012, s. 229). Forbudet mot *hijab* i politiyrket har derimot møtt mye kritikk blant folk, i likhet med forslaget om å forby bruken av *hijab* i skole og utdanningsinstitusjoner.

### 2.6.3 Er det likestillingsfremmende å forby bruken av *hijab*?

Ifølge likestillings- og diskrimineringsloven (2017, § 6) er direkte eller indirekte forskjellsbehandling på bakgrunn av religion ikke tillatt i det norske samfunnet. Likestillings- og diskrimineringsombudet (LDO) har dermed sagt seg enig i at det vil være diskriminerende mot kvinner som bruker *hijab* å nekte dem opptak til politihøgskolen. En slik praksis vil også stille kvinner dårligere enn menn, i tillegg til at det vil innebære et yrkesforbud for muslimske kvinner som ønsker å bruke *hijab*. Dette er i strid med likestillingsloven. Likestillings- og diskrimineringsombud Sunniva Ørstavik mener at å tvinge en kvinne til å ta av *hijaben* er like uakseptabelt som å tvinge en kvinne til å ta på *hijaben* (Likestillings- og diskrimineringsombudet, 2010). Retten til å gi uttrykk for sin religion støttes også i EMK Artikkel 9, som nevnt tidligere.

Debatten rundt *hijab* i Norge handler ikke bare om hvorvidt den skal forbys i skoler, på utdanningsinstitusjoner eller i politiet: den handler også om hvorvidt det skal innføres et allment forbud mot det muslimske hodeplagget (Roald, 2005, s. 201). Det er en utbredt forestilling at

*hijab* i seg selv er et kvinneundertrykkende plagg, og at det er menn som pålegger kvinner å bære *hijab* (Haugseth, 2009, s. 49). Noen stiller seg også skeptiske til om kvinner i det hele tatt bruker *hijab* av fri vilje. Dermed handler debatten rundt *hijab* i Norge også om tvang, hvilket står i kontrast til det norske likestillingsidealet. Det reises blant annet spørsmål til om dette argumentet kan brukes som begrunnelse for et allment forbud mot *hijaben* (Haugseth, 2009, s. 49).

Samtidig forsvarer muslimske kvinner som bruker *hijab* seg gjerne med at de velger selv om de vil bruke hodeplagget eller ikke, og forteller at det for dem er et symbol på frihet (Døving, 2012, s. 228). Det er nettopp denne ideen som står sentral som motpart i debatten, hvilket også er en viktig del av religionsfriheten. Det er selvfølgelig også et paradoks at når kvinner sier at de bruker *hijab* av eget valg, blir de oversett av dem som mener at *hijaben* er kvinneundertrykkende. Roald mener at man da kan stille spørsmål til hvem som undertrykker hvem (Roald, 2005, s. 201). Svaret på spørsmålet om det er likestillingsfremmende å forby bruken av *hijab* blir derfor stående ubesvart, med både argumenter for og imot.

## 2.7 Feminisme i islam

I den følgende delen av kapittelet vil jeg gjøre rede for feminisme i islam og for de feministiske perspektivene rundt bruken av *hijab*. Sammenhengen mellom begrepene islam, feminisme og *hijab* er et spennende felt som legger grunnlaget for store deler av oppgaven. Et av forskningsspørsmålene går nemlig ut på hva informantene tenker om sammenhengen mellom *hijab* og feminisme. Spørsmål angående kvinners valgfrihet og dødsfallet til Mahsa Amini i Iran i september 2022 (Eidhamar, 2022) bidro også til å legge føringer for flere av samtalene med mine informanter. Dermed anser jeg det som relevant å gjøre rede for feminisme i islam i denne delen av kapittelet.

For å forstå hva feminisme i islam innebærer, vil jeg først forklare hva begrepet feminisme betyr med utgangspunkt i Cathrine Holst sin bok *Hva er feminisme?* fra 2017. Deretter vil jeg gjøre rede for Marianne Hafnor Bøe (2019) sin forståelse av fire utvalgte begreper om feminisme i islam, nemlig «muslimsk feminisme», «islamsk feminisme», «profeminisme» og «sekulær feminisme». Disse fire begrepene er relevante for å forstå sammenhengen mellom islam og feminisme som også kommer til uttrykk blant mine informanter.

### 2.7.1 Feminisme

I det daglige språket assosierer man gjerne begrepet feminisme med termer som frihet, likestilling, rettferdighet og kjønn, påpeker forsker og professor ved institutt for sosiologi og samfunnsgeografi ved ARENA ved Universitet i Oslo, Cathrine Holst (2017, s. 7). Mange vil nok si seg enig i at feminisme handler om å skape likestilling mellom kjønnene eller et rettferdig og fritt samfunn for begge kjønn. Likevel dukker det opp flere kvinne-ord når man snakker om feminisme. Begrepet kommer opprinnelig fra det latinske ordet *femina*, som betyr kvinne. I dag defineres gjerne feminisme med hensyn til ord og uttrykk med *kvinne* i seg. Man sier gjerne at feminister driver *kvinnekamp*, at de er imot *kvinneundertrykking*, at de er for *kvinnedrap*, og at de er opptatt av *kvinnefrigjøring*. Likevel argumenterer mange feminister for at feminisme ikke bare handler om kjønn. Det handler også om å skape et rettferdig samfunn for alle, uansett seksuell orientering, klasse og etnisk bakgrunn. Til tross for dette har kampen mot urettferdighet og undertrykking knyttet til kjønn lenge vært to viktige mål for feminister, hvor kjønnsrettferdighet rettet mot både kvinner og menn har stått i fokus (Holst, 2017, s. 7). Likevel har begrepet feminisme alltid vært en isme som fokuserer på kvinner (Holst, 2017, s. 8).

På mange måter kan man si at feminisme er et begrep med individuelle forståelser og definisjoner fra de som kaller seg feminister, påpeker Holst (2017, s. 8). Problemet er at selv om man er opptatt av ideer som er feministiske eller feminisme-inspirerte, er mange likevel ukomfortable med å ta i bruk merkelappen feminist (Holst, 2017, s. 8). Dette merket jeg også selv blant mine informanter, hvor flere av dem ikke ønsket å identifisere seg med begrepet. Gitt at man er uenig i det man tror at de fleste feminister mener, synes mange gjerne at det blir feil å kalle seg feminist. Tenker man at feminismen er «borgerlig», eller annerledes fra en ren venstreside-isme, og man selv har andre meninger, er det gjerne ikke så rart at merkelappen ikke føles helt riktig. Hvis man har en oppfatning om at feminismen er for kvinner, og man selv er mann, må man gjerne strekke seg litt lengre for å kalle seg feminist, selv om man selvfølgelig skulle være imot kvinneundertrykking (Holst, 2017, s. 8).

Holst hevder også at mange gjerne er skeptiske til merkelapper generelt (Holst, 2017, s. 9). I noen miljøer er feminismen riktignok relativt stueren, og det er helt vanlig å kalle seg feminist. I andre miljøer er det derimot svært ubehagelig og stigmatiserende å bli assosiert med begrepet. I mange deler av verden kan det også være farlig (Holst, 2017, s. 9). Bøe sin forskning i Iran i 2008 og 2009 bekrefter blant annet dette, hvor hun fant at et fåtall av kvinnene og mennene hun

intervjuet ønsket å kalle seg for feminister, blant annet for å unngå beskyldninger om å ha en nær tilknytning til Vesten og å jobbe mot Iran og mot islam (Bøe, 2019, s. 12-13).

### 2.7.2 Ulike begreper om feminisme i islam

I faglitteraturen brukes forskjellige begreper om feminisme i islam, og aktørene selv varierer også mellom ulike uttrykk (Bøe, 2019, s. 15). I boken *Feminisme i islam* fra 2019 skiller professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Stavanger, Marianne Hafnor Bøe, mellom fire ulike begreper om feminisme i islam; «muslimsk feminisme», «islamsk feminisme», «profeminisme» og «sekulær feminisme». Ifølge Bøe beskriver ingen av de fire betegnelse religiøsitet på noen som helst måte, og de bestemmer heller ikke hvem som er mest eller best muslim. Det som skiller de ulike betegnelse fra hverandre er derimot hva slags kilder og metoder som brukes i de feministiske tolkningene av islam. En islamsk feminist er ikke mer eller mindre muslim enn en muslimsk feminist, og en sekulær feminist kan være en muslim til tross for at hen ikke ønsker å inkludere religiøse kilder i sin likestillingskamp (Bøe, 2019, s. 19).

Ifølge Bøe handler islamsk feminisme om kampen for kjønnslikestilling som befinner seg innenfor religionens rammeverk, og som baserer seg på islam og islams kilder (Bøe, 2019 s. 18). Koranen er spesielt viktig for denne retningen, men også henvisninger til profeten Muhammeds liv og lære (*sunna*) står sentralt. Koranens budskap blir sett på som essensiell for å forstå hvordan likestilling kan oppnås innenfor islam. Hovedvekten i denne retningen er basert på religiøse argumenter og kilder, selv om referanser til FNs kvinnekonvensjon også kan forekomme (Bøe, 2019, s. 18).

Det er relevant med en redegjørelse av den historiske bakgrunnen av islamsk feminisme for å forstå hva begrepet innebærer. Retningen oppsto i Iran etter at islamister tok makten i landet og etablerte den islamske republikken i 1979. Lovendringer fra sekulære synspunkter ble avslått, mens argumentene som tok utgangspunkt i islam trumfet. Etter hvert begynte kvinner å utfordre den iranske staten, og presenterte sine egne tolkninger av Koranen og profetens *sunna*. De kombinerte islam og feminisme på en ny måte, hvilket ga opphavet til navnet islamsk feminisme. Retningen satte en ny agenda for kvinners rettigheter i Iran, og har i ettertid også blitt tatt i bruk utenfor landets grenser. Grunnet sin tilknytning til politisk islam har flere muslimske feminister likevel ikke ønsket å identifisere seg med den ideologiske bagasjen som ofte knyttes til islamsk feminisme. Bøe mener dermed at islamsk feminisme kun kan forstås som en retning, og ikke som en samlebetegnelse for feminisme i islam (Bøe, 2019, s. 19).

Videre forstår Bøe muslimsk feminisme som en fellesbetegnelse på de ulike feministiske forståelsene som assosieres med islam (Bøe, 2019, s. 16). Betegnelsen deler flere fellestrekk med islamsk feminisme, og henviser til kampen for kjønnslikestilling som tar utgangspunkt i religionen. Tolkningene refererer dermed til Koranen eller til sekulære kilder som FNs kvinnekonvensjon CEDAW, og utføres både av de som tror og de som ikke tror. Slik Bøe forstår det, inkluderer muslimsk feminisme alle mulige former for feminisme som tar utgangspunkt i islam (Bøe, 2019, s. 16).

Profeminisme er en representativ betegnelse for måten mange muslimske feminister forholder seg til begrepet feminisme på (Bøe, 2019, s. 16). Profeminisme beskriver personer som er opptatt av å forstå islam fra et feministisk lys, men som ikke ønsker å definere seg som feminister. De kan gjerne engasjere seg i feministiske kampsaker, men de ser ikke på seg selv som en del av en feministisk bevegelse. Begrepet har historisk sett blitt brukt av personer som interesserer seg i saker som for eksempel likelønn og bekjemping av vold mot kvinner, men som ikke ønsker å ta i bruk feminismebegrepet (Bøe, 2019, s. 16).

Til slutt har vi betegnelsen sekulær feminisme, som inkluderer personer som er opptatt av likestilling og som hovedsakelig bygger på sekulære kilder, som for eksempel FNs kvinnekonvensjon, menneskerettighetskonvensjoner eller akademisk forskning (Bøe, 2019, s. 19). I tillegg finnes det kvinner som anser seg selv som troende muslimer og som likevel støtter opp om sekulær feminisme.

### 2.7.3 Feminisme, islam og *hijab*

Flere muslimske kvinner har tatt til orde for sammenhengen mellom de to begrepene feminisme og islam, samt kvinners valgfrihet. I denne delen av kapitlet vil jeg ta utgangspunkt i Amina Wadud, Ziba Mir-Hosseini og Fatima Mernissi sine tanker og perspektiver rundt bruken av *hijab* blant muslimske kvinner. Det er interessant å nevne at ingen av dem har ønsket å kalle seg for muslimske eller islamske feminister. Som tidligere beskrevet legger Bøe blant annet vekt på at mange av dem som kjemper for likestilling og kvinners rettigheter innenfor islamske samfunn, ikke ønsker å bruke kombinasjonen av disse to begrepene, hvilket kan henge sammen med ulike årsaker (Bøe, 2019, s. 12).

Jeg anser det som viktig og interessant å forstå hvordan noen feministiske aktører innen islam forstår *hijaben* fra et feministisk perspektiv. Deres tanker og meninger legger på mange måter bakteppe for de feministiske synene som noen av mine informanter også forteller om. Det finnes

selvfølgelig mange andre feministiske aktører innen islam som også har gitt seg i kast med å diskutere klesplagg og *hijabens* rolle i samfunnet, som for eksempel den pakistansk-amerikanske forfatteren Asma Barlas og den egyptisk-amerikanske islamforskeren Leila Ahmed (Bøe, 2019, s. 14). De tre ovennevnte kvinnene jeg har valgt å fokusere på er likevel blant de viktigste stemmene i debatten om feminisme og islam.

Amina Wadud er en av verdens mest kjente feministiske aktører innen islam (Bøe, 2019, s. 16). I boken *Inside the Gender Jihad* fra 2006 skriver hun at hun ikke anser *hijaben* som en religiøs forpliktelse, og hun tilskriver den heller ingen religiøs verdi i seg selv (Wadud, 2006, s. 176). Hennes *hijab*-mantra lyder som følger: «Hvis du tror forskjellen på himmel og helvete er 45 tommer med stoff, da vil du virkelig bli overrasket» (Wadud, 2006, s. 219). Hun beskriver *hijaben* som den sjette søylen i islam, og påpeker at man ikke kan diskutere islam og kjønn uten å diskutere det muslimske hodeplagget. Hun skriver også at selv om *hijab* kan være et tydelig uttrykk for en kvinnes tilknytning til islam, gir den ingen garanti for respekt eller beskyttelse (Wadud, 2006, s. 219). Wadud brukte selv *hijab* i sine 30 første år som muslim, og hun dekket også ansiktet i fire år (Wadud, 2006, s. 220). I dag bruker hun *hijab* stort sett bare når hun skal opptre på offentlige arrangementer eller forretningsmøter. Hun forteller at hun ikke tar på seg *hijaben* hver gang hun drar på butikken eller henter posten i postkassen (Wadud, 2006, s. 223).

Ziba Mir-Hosseini er også en av dem som har engasjert seg i feministiske diskusjoner rundt bruken av *hijab*. I teksten «Hijab and choice: Between politics and technology» fra 2011, påpeker hun at det ikke finnes noen islamske tekster som inneholder eksplisitte begrunnelser for kvinners påkledning, og det står heller ingenting om hvordan kvinner skal fremstå i offentligheten. Hun mener at ordet *hijab* aldri blir nevnt, og i spørsmålet om klesdrakt for kvinner og menn står det kun at de skal dekke seg til (Mir-Hosseini, 2011, s. 191). Hun bruker ikke *hijab* selv, og mener at kvinner må få lov til å velge om de enten vil bruke eller ikke bruke hodeplagget (Mir-Hosseini, 2011, s. 207).

Videre var Fatima Mernissi (d. 2015) også en kvinne med en viktig stemme i de feministiske diskusjonene rundt *hijaben*. I boken *The Veil and the Male Elite* fra 1991 skriver hun at profeten Muhammed på et tidspunkt skal ha hatt et behov for å beskytte sitt privatliv fra sine tilhengere, og at det var dette behovet for å markere et skille mellom han og hans følgesvenner som fremprovoserte bruken av *hijab* (Mernissi, 1991, s. 100-101). Bruken av hodeplagget var i utgangspunktet ikke ment som en generell regulering av muslimske kvinners klesdrakt, ifølge Mernissi. Hun mente dermed at bruken av *hijab* ikke var en del av slik islam ble praktisert før

i tiden, men at det er noe som har blitt mer og mer vanlig i senere tid (Mernissi, 1991, s. 100-101). I tillegg påstod hun at tradisjonen med å bære *hijab* forvandler muslimske kvinner til underdanige marginale skapninger som begraver seg selv (Mernissi, 1991, s. 194). Hun så på seg selv som en motstander av *hijab* og anså hodeplagget som et middel for å kontrollere kvinner. Dette synet deles også av en av mine informanter i studien (intervju med Hande, 26. oktober, 2022), hvilket jeg vil diskutere ytterligere i kapittel 5.

#### 2.7.4 Kampen for kvinners valgfrihet i Iran

Iran er et eksempel på et land hvor spørsmål om kvinners rettigheter og valgfrihet har vært et hett tema i flere tiår (Bøe & Tønnessen, 2011, s. 328). Marianne Hafnor Bøe og statsviter Liv Tønnessen skriver i sin artikkel «Nye utfordringer til islamsk feminisme: kvinneaktivismens mange ansikter i Sudan og Iran», at kvinneaktivisme i Iran går helt tilbake til begynnelsen av 1900-tallet (Bøe & Tønnessen, 2001, s. 335). Av denne grunn er det også interessant å utforske hvordan feminisme i islam har utspilt seg i dette muslimske landet. Iran er gjerne et av de landene i verden hvor kvinners rettigheter og valgfrihet har vært høyst debattert, og flere av mine informanter har tatt opp dette landet i samtale om feminisme i islam. Den sterke islamiseringen av Iran har ikke bare ført til reaksjoner blant kvinneaktivister og ulike organisasjoner, men også blant flere av mine informanter. Dette henger gjerne sammen med at situasjonen i Iran dekkes mye i norske medier, hvilket også kan ha hatt en innvirkning på informantene mine.

I Iran er det påbudt for en kvinne å bruke *hijab* (Bøe, 2019, s. 133). Det er ulovlig for en kvinne å bevege seg i offentligheten uten å bruke en akseptabel *hijab*, og hun skal ifølge artikkel 638 i straffeloven fengsles eller betale en bot dersom hun bryter denne regelen (Bøe, 2019, s. 133). Flere muslimske kvinner har deltatt i mindre og større former for feministiske kampanjer rettet mot kvinners valgfrihet til å bruke *hijab*. Et eksempel er kampanjen My Stealthy Freedom som ble opprettet i 2014 av den iranske journalisten Masih Alinejad. Kampanjen startet på Facebook hvor flere iranske kvinner publiserte bilder av seg selv uten *hijaben* på. I desember 2017 endret kampanjen form, da en kvinne stilte seg på en strømboks midt i landets hovedstad Teheran. Videoer og bilder av henne som svinger *hijaben* sin nådde raskt ut til hele verden. Etter at dette skjedde, har flere kvinner publisert lignende bilder på andre sosiale plattformer. En tilsvarende kampanje oppstod også i 2017 under navnet White Wednesdays, hvor bilder med emneknaggen #Whitewednesdays ble spredd på både Twitter, Facebook og Instagram. De aller fleste bildene viser unge muslimske kvinner som kaster sine *hijaber* på ulike offentlige steder i Iran. De to



kampanjene har siden fått stor oppmerksomhet rundt omkring i hele verden (Bøe, 2019, s. 133).

Kvinner i Iran har i en årrekke protestert og kjempet mot *hijab*-forbudet og flere andre kvinnediskriminerende regler (Bøe & Tønnessen, 2011). I september 2022 blusset debatten opp igjen for fullt, da 22 år gamle Mahsa Amini døde mens hun var i moralpolitiets varetekt. Mange mener at politiet brukte dødelig vold mot henne fordi hun bar *hijaben* på en upassende måte, hvilket førte til store protester og opptøyer rundt om i verden (Eidhamar, 2022). I sosiale medier har det floreret med bilder og videoer av iranske kvinner som river av seg *hijaben*, klipper håret og brenner hodeplagget. «Nei til sjal, nei til turban, ja til frihet og likhet!», har demonstrantene sunget høyløyt i Teherans gater. Demonstrasjonene har også ført til ringvirkninger internasjonalt, hvor mange mennesker har møtt opp i gatene i hjemlandet sitt for å protestere sammen med iranere og for iranske kvinnerrettigheter. Vi finner blant annet eksempler på dette både i Tyrkia, Sveits, Libanon og USA (Eidhamar, 2022). Også i Norge har flere iranere og kurdere kastet *hijaben* og brent den foran Stortinget i Oslo og på Torgalmenningen i Bergen (NRK, 2022). Reaksjonene og demonstrasjonene fra mennesker over hele verden viser at kampen for kvinners valgfrihet når ut til hjertet av feminismen.

En nyere studie fra 2022 viser at både kjønn, alder, sivilstatus og utdanning påvirker de iranske innbyggernes meninger om kvinners rett til å bruke eller ikke bruke *hijab* (Foroutan, 2022). I artikkelen «Demographic analysis on social perceptions of Hijab in contemporary Iran: dimensions and determinants» undersøker førstemanuensis ved Universitetet i Mazandaran, Yaghoob Foroutan, hvordan de sosiale oppfatningene av *hijaben* påvirkes av demografiske faktorer i landet (Foroutan, 2022, s. 740). Forskningsfunnene hans er basert på en spørreundersøkelse bestående av 4267 kvinner og menn i alderen 15 år og over bosatt rundt omkring i hele Iran. Resultatene fra undersøkelsen viste at to tredjedeler av deltakerne i studien mente at kvinner bør få lov til å velge selv om de vil bruke eller ikke bruke *hijab*, mens den resterende tredjedelen var uenig i denne retten for kvinner. Resultatene viste også et tydelig skille mellom kvinner og menn i dette spørsmålet: en relativt mindre del av de mannlige deltakerne mente at kvinner bør få lov til å velge selv om de vil bruke eller ikke bruke *hijab*, mens det motsatte gjaldt for de kvinnelige deltakerne (Foroutan, 2022, s. 740). I tillegg kom det frem at single støttet kvinners rett til å velge selv om de vil bruke *hijab* i større grad enn gifte. Alder hadde også en relevant betydning: jo yngre man var, desto mer støttet man denne retten. Videre spilte utdanning en viktig rolle: jo høyere utdanningsnivå, jo sterkere var de positive oppfatningene om en slik rettighet for kvinner (Foroutan, 2022, s. 743). Analysen av

dataene fra studien forteller oss at flertallet av deltakerne hadde en positiv oppfatning av kvinners rett til å bestemme om de skal bruke *hijab* eller ikke. Studien avslører dermed at det er et større gap og en større inkompatibilitet mellom det som offisielt utføres av myndighetene og det som sosialt oppfattes av befolkningen i Iran (Foroutan, 2022, s. 743).

Den langvarige kampen og de pågående uenighetene i Iran med å forsvare kvinners rett til å velge selv om de vil bruke eller ikke bruke *hijab*, er et tydelig tegn på at det fortsatt er behov for å nyansere debatten om muslimske kvinners rettigheter og valgfrihet. Dødsfallet til Mahsa Amini i september 2022 har tydelig preget flere av informantene mine og påvirket deres syn på feminisme i islam. Dette vil diskuteres nærmere i kapittel 5.

## 2.8 Hijab og mote

*Hijab* og mote er et interessant tema å diskutere, blant annet fordi flere av mine informanter ga uttrykk for at mote preger deres syn på *hijaben*, men også fordi flere av informantene ga uttrykk for det motsatte. I den følgende delen av kapittelet vil jeg ta for meg fremveksten av islamsk mote med fokus på *hijab*, og redegjøre for de ulike trendene og plattformene hvor islamsk mote har fått vokse og utvikle seg internasjonalt og i Norge.

«Mote» er et svært vanskelig begrep å definere. Det er uklart om man i det hele tatt klarer å komme med tilstrekkelige betegnelser for at noe med det rette skal kunne defineres som mote, mener førsteamanuensis ved Universitetet i Bergen og redaktør for *Norsk filosofisk tidsskrift*, Lars Svendsen (2004, s. 12). Mote tilegnes ulik mening i ulike kulturer, og det forstås gjerne forskjellig fra person til person. Basert på intervjuene med mine informanter, forstår jeg det som at de oppfatter mote som et fenomen som handler om ulike varianter av klesstil, tilbehør, skjønnhet, farger og fasonger. For informantene virker mote å være et middel eller et verktøy som kan brukes for å uttrykke deres identitet ved hjelp av klærne de bruker.

Når det gjelder sammenhengen mellom islam og mote, finnes det mange forskjellige begreper som kan brukes for å beskrive denne relasjonen. I oppgaven vil jeg hovedsakelig benytte meg av de tre begrepene «*hijab-mote*», «islamsk mote» og «modest fashion». Islamsk mote rommer en rekke ulike aktiviteter som blant annet moteshow, designkonkurranser og nettbutikker. Disse aktivitetene er også knyttet til begrepet *hijab-mote*, som ifølge Moors handler om at *hijaben* i seg selv oppfattes som et moteplagg som kan pyntes og styles på forskjellige måter (Moors, 2011, s. 177). Modest fashion kan derimot være et vanskeligere begrep å definere. På norsk

oversettes *modest* vanligvis til beskjeden; hvor begrepet også refererer til et tankesett, en oppførsel og en livsstil. Professor emerita i antropologi ved Universitetet i London, Emma Tarlo, vektlegger dermed at begrepet ikke bare handler om hvordan man skal kle seg som en muslimsk kvinne, men også om hvordan man skal oppføre seg (Tarlo, 2013, s. 76). Ifølge førsteamanuensis ved institutt for antropologi ved Universitetet i København, Karen Waltrip, kan beskjedenhet, eller *modesty*, forklares på følgende måte:

*The concept of modesty is closely linked to those of honor, piety and propriety as well as to gender relations, the safeguarding of a young women's virginity, and sexuality* (Waltrip, 2015, s. 59).

Det å skulle definere modest fashion kan være utfordrende. Koranen krever imidlertid at muslimske kvinner dekker deler av kroppen og kler seg beskjedent når de viser seg i offentligheten, hvor dette bidrar til å opprettholde grenser mellom mann og kvinne (Kurniawati et al., 2019, s. 168). Som nevnt tidligere i kapittelet, finnes det ulike tolkninger av koranversene som omhandler klespraksis, og disse debatteres i stor grad. Likevel er det mange som tolker versene som at kvinner skal ta i bruk løse klær, hvor kun ansiktet og hendene skal være synlige. Denne typen tildekking kan likevel utføres på mange forskjellige måter, og det finnes ulike syn på hva som oppfattes som korrekt modest fashion. Det som likevel er særegent for modest fashion, er å sette sammen et antrekk som både er moderne og islamsk, hvor man på den måten kan uttrykke interesse for mote og religion på samme tid (Moors & Tarlo, 2013, s. 11).

Det kompliserte forholdet mellom skjønnhet og beskjedenhet er et viktig tema som ofte diskuteres i sammenheng med modest fashion (Tarlo, 2013, s. 76). Mange religiøse kvinner mener at beskjedenhet handler om indre skjønnhet. Likevel ønsker de å kle seg i visuelt tiltrekkende klær uten at det skal oppfattes som seksuelt provoserende eller avslørende. Redaktør for [thewishwoman.org](http://thewishwoman.org), Esther Crisp, påpeker at «det er en fin linje mellom å være attraktiv og å være tiltrekkende» (Crisp i Tarlo, 2013, s. 76). Mange kvinner kjenner gjerne på en lyst til å se attraktiv ut, men ønsker ikke å opptre forlokkende. Noen er også kritiske til moteselskaper og bloggere som annonserer beskjeden mote, men som tilbyr klær som ikke passer til deres kriterier for beskjedenhet (Tarlo, 2013, s. 77).

### 2.8.1 Fremveksten av islamsk mote

Islamsk mote vokste frem på 1980- og 90-tallet (Moors & Tarlo, 2013, s. 19). Utviklingen av en islamsk forbrukerkultur skapte en større variasjon i islamske klesstiler og stimulerte

motebevisstheten blant yngre, mer velstående muslimske kvinner. Estetiske vurderinger, kulturell kapital og økende økonomiske midler bestemte i stor grad kvinners valg av klær. På 1990-tallet vokste det frem en muslimsk moteindustri i land som blant annet Tyrkia og Iran, hvilket åpnet opp for en global kommersiell industri hvor motevisninger og motemagasiner ble mer og mer vanlig (Moors & Tarlo, 2013, s. 19).

I Europa og den anglosaksiske verden har den islamske moten dukket opp som inspirert av den globale islamske veknelsen, og i forbindelse med lokale historier om muslimsk mote (Moors & Tarlo, 2013, s. 20). Her har den islamske moten blant annet blitt synlig ved at unge muslimske kvinner kombinerer en klesstil som både er muslimsk og samtidig moderne. I stedet for å kjøpe antrekkene sine fra butikker som er spesifikt rettet mot muslimer, har flere unge muslimske kvinner valgt å bevege seg mer mot de samme kjedene som deres ikke-muslimske jevnaldrende, som for eksempel kleskjedene Hennes & Mauritz og Zara. Disse forbrukerne kan betraktes som kreative medprodusenter som blander ulike fasjonable antrekk med muslimsk mote, hvor de inspireres av trender de finner på gaten, blant venner, og på diverse medieplattformer (Moors & Tarlo, 2013, s. 20).

I senere tid har islamsk mote blitt påvirket av den økte bruken av internett og sosiale medier, som for eksempel Facebook, Instagram, TikTok og andre sosiale plattformer. Selv om mange muslimske kvinner er opptatt av å tilpasse seg det sosiokulturelle og religiøse kravet om tildekking og beskjedenhet, viser nå flere og flere muslimske kvinner frem sine kule og moteriktige *hijaber* på internett, som er preget av forskjellige farger og stiler, og som er kombinert med ulike tilbehør (Kavacki & Kraepelin, 2017, s. 850). Dette kan også forstås ved å se på fremveksten av *hijabistas*; muslimske kvinner eller jenter som kler seg stilig, men som også følger den islamske kleskoden for beskjedenhet. *Hijabistaer* får gjerne status som influensere: hvilket refererer til personer som har stor påvirkningskraft, grunnet et stort publikum. Begrepet benyttes ofte om personer som tjener penger på å profilere produkter på sosiale medier, og kan omfatte alt fra bloggere, Youtubere eller Instagrammere. Det er vanlig at unge muslimske *hijabistaer* bruker den sosiale bildedelingsappen Instagram til å vise frem sine motebevisste klesstiler, som også inkluderer *hijaben* (Kavacki & Kraepelin, 2017, s. 850). I samtale med mine informanter forteller også flere av dem at de har blitt inspirert av influensere på Instagram til å blande sammen *hijab* og mote, og til å kle seg på kreative måter (intervju med Julie, 21. september, 2022; intervju med Aaisha, 23. september, 2022; intervju med Lula, 28. september, 2022).

Fremveksten av islamsk mote på internett og sosiale medier har også påvirket flere *hijab*-motedesignere til å innovere (Wilking, 2020, s. 19). Denne innovasjonen har blitt mulig takket være sosiale medier som har skapt en plattform hvor flere kvinner føler seg styrket og kan kommunisere sine felles erfaringer. Dermed har mange motedesignere og store merkevarerelskaper utviklet produkter som appellerer til muslimsk kundesmak og preferanser. For eksempel var *Nike* det første selskapet som introduserte en *sportshijab* i 2017. Andre merker har også fulgt etter, hvor det britiske sportsmerket *Under-Rapt* ble laget samme år med et mål om å tilby bærekraftige sportsklær for beskjedne forbrukere (Wilking, 2020, s. 19). Deres produkt ble senere vist frem i *Contemporary Muslim Fashion* på Cooper-Hewitt utstillingen. Grunnleggeren Yasmin Sobeih ble påvirket av fritidsmerker som Fenty, Yeezy og Vetements, men også av måten kjønn har blitt uttrykt gjennom mote (Wilking, 2020, s. 19). Sobeih fortalte *The National* at religion har vært en pådrivende motivasjon i å starte *Under-Rapt*, og at hennes publikum var tusenvis av unge muslimer på jakt etter måter å balansere sin tro med mote. «Sosiale medier har nå skapt et verdensomspennende fellesskap for den yngre muslimske generasjonen, og vi har sett beskjeden mote og livsstil påvirke overflaten», uttalte hun (Wilking, 2020, s. 20). Disse eksemplene er klare indikasjoner på at oppfinnelsen av internett og sosiale medier er med på å påvirke konvensjonelle oppfatninger og holdninger som folk har til *hijab*. I dag fortsetter folk å omfavne konseptet mote og forskjellige måter *hijab* kan brukes på utenfor de tradisjonelle rammene (Wilking, 2020, s. 20).

I populær forståelse er mote mer assosiert til kvinner enn til menn (Almila, 2018, s. 116). Selv om både kvinner og menn har blitt påvirket av ulike trender i stiler og mote opp gjennom historien, har mannlig mote fått mindre oppmerksomhet enn kvinnelig mote. Tilsvarende har vitenskapelige arbeid og sosiopolitiske argumenter om islamsk antrekk og islamsk mote hovedsakelig fokusert på kvinner. En grunn til dette er at islamsk identitet har vært lettest og mest spektakulært synlig gjennom *hijaben*. Likevel finnes det islamske regler for beskjedenhet også for menn (Alimen, 2018, s. 116). I Tyrkia kan for eksempel muslimske menn gi noen indikasjoner på deres identitet ved å blant annet bruke løse bukser og sølv-gifteringer som bæres på høyre hånd. I tillegg er ansiktshår, både bart og skjegg, også en vanlig indikasjon på en muslimsk identitet, selv om barten er vanlig i Tyrkia generelt (Alimen, 2018, s. 116). I mine intervjuer vektla en av de mannlige informantene viktigheten av at menn skal kle seg i dekkende klær, og han påpekte at beskjeden klesstil og mote er like viktig for muslimske menn som for muslimske kvinner (intervju med Lars, 26. September, 2022). Informantenes syn på sammenhengen mellom beskjedenhet og mote vil diskuteres i kapittel 5 av oppgaven.

### 2.8.2 Hijab-mote i Norge

I Norge har flere unge muslimske kvinner også blitt inspirert av *hijab*-moten som finnes både på og av internett (Furseth, 2014, s. 11). For eksempel har vi *The Fashion House of Badr*, som søstrene Susan og Nafeesah Badrkhan startet i 2008. De lanserte en motekolleksjon for ulike hodeplagg tilpasset muslimske kvinner i Skandinavia. Kolleksjonen ble raskt veldig populær, og har siden blitt vist på ulike moteshow og på en utstilling i Oslo Bymuseum (Riaz, 2011). Butikken Hijab Hus i Oslo er også et eksempel på en butikk som selger et stort utvalg av muslimske klær og tilbehør i alt fra badedrakter til ulike *hijaber*. I tillegg eksisterer det et hav av bloggere, modeller og profiler på sosiale medier som viser ulike måter man kan knytte og style *hijaben* på. Den norske skuespillerinnen Iman Meskini er blant en av dem som har fått stor oppmerksomhet på Instagram for å publisere ulike bilder og videoer av seg selv hvor hun stiler *hijaben* på forskjellige måter. Den norsk-muslimske supermodellen Rawdah Mohamad er også blant en av dem som har inspirert mange unge (muslimske) kvinner, når hun for eksempel har posert på forsiden motemagasinet *Costume* ikledd svart caps, *hijab*, hettegenser, lilla collegejakke, gullkorsett og rosa tulléskjørt (Skumsvoll og Lønnes, 2020). Eksempler som dette viser at *hijab*-mote og islamsk mote også er et stort fenomen i Norge.

## 2.9 Kapitteloppsummering

I dette kapittelet innledet jeg med en oversikt over islam i Norge og på Vestlandet, samt hvilke utfordringer muslimer i Norge står overfor i dag. I tillegg så jeg nærmere på sammenhengen mellom religion og kultur, og islam og kultur; hvor Roald og Jouili sine syn stod i sentrum. Videre fulgte en historisk redegjørelse av hodeplagget etterfulgt av *hijabens* rolle i tekst og tolkning. Jeg viste også til tidligere forskning på bruken av *hijab*, hvor flere studier tydeliggjør at kvinner har ulike begrunnelser for *hijab*-bruk, og at menn har ulike syn på det muslimske hodeplagget. Den opphetede debatten rundt *hijab* i politikk og presse ble undersøkt nærmere, som videre ledet meg også over på temaet feminisme i islam. I denne delen av kapittelet redegjorde jeg for begrepet feminisme, samt Bøe sine fire ulike betegnelser for feminisme i islam. Jeg ga dessuten en oversikt over kvinneaktivisme og valgfrihet i Iran, hvor Masha Aminis død i 2022 har inspirert en ny bølge av engasjement for kvinners rettigheter i landet. Avslutningsvis redegjorde jeg for sammenhengen mellom *hijab* og mote, og hvordan kreative stiler har bidratt til å skape et mangfold av ulike varianter av *hijaben*.

I den følgende delen av oppgaven vil jeg redegjøre for relevant teori som vil belyse oppgavens empiri ytterligere.

## Kapittel 3: Teoretiske perspektiver

### 3.1 Innledning

I dette kapitlet har jeg valgt å fokusere på teorier om kjønn og identitet, hvor teoretiske perspektiver rundt religion, kropp, hår og klær også vil kastes lys over. Spørsmål om kjønn og identitet er nært knyttet til spørsmål om klesvalg og tildekking av kroppen, hvor en teoretisk redegjørelse av dette vil skape den nødvendige bakgrunnen for diskusjonen av de muslimske informantenes syn på *hijaben*.

Jeg vil innlede med å diskutere begrepet kjønn og hva som påvirker ulike kjønnsforestillinger i samfunnet vårt. Deretter vil jeg gjøre rede for det essensialistiske, det sosialkonstruktivistiske og det poststrukturalistiske perspektivet på kjønn. Disse tre perspektivene på kjønn er relevante fordi informantene trekker frem ulike elementer som kan relateres til de tre perspektivene når de beskriver sitt syn på forholdet mellom *hijab* og feminisme. Videre vil jeg diskutere samspillet mellom kjønn og religion, før jeg presenterer Clifford Geertz sin teori om religion som et system av symboler (1966). Dette vil også skape en overgang til de påfølgende temaene, som blant annet inkluderer sosial identitetsteori og teorien om interseksjonalitet. Avslutningsvis vil jeg teoretisere forholdet mellom religion og kropp med et fokus på religion og klær, og religion og hår.

### 3.2 Hva er kjønn?

Hva er kjønn? Dette kan virke som et enkelt spørsmål, men sannheten er at svaret er svært komplekst. Hvordan mennesker forstår kjønn, og hvordan vi praktiserer og organiserer kjønn inn i ulike kategorier, har endret og utviklet seg over flere år (Lorentzen & Muhleisen, 2006, s. 170). I dag er kjønnsteori et eget fagfelt som både har vokst frem som et forsøk på å utvikle nye måter å forstå kjønn på, men også som et resultat av den feministiske kritikken.

Kjønnsteoretikere er opptatt av hva kjønn er, hva som påvirker kjønnsforskjeller, og hvordan samfunnet og kulturen vår preges av ulike kjønnsroller (Mortensen et al., 2008, s. 15). Innen kjønnsforskning har en vært spesielt interessert i å finne ut hvilke utfordringer og konsekvenser en møter når man deler mennesker inn i ulike kjønn (Lorentzen & Muhleisen, 2006, s. 17).

Kjønn påvirker livene våre på mange forskjellige måter, påpeker professor i sosiologi ved University of Sheffield, Sally Hines (2022, s. 12). Det påvirker hvilke aktiviteter vi blir oppfordret til å drive med som barn, hvilke fag vi studerer på skolen, og hvilket ansvar vi forplikter oss til som voksne. Trekk som ser ut til å være enten maskuline eller feminine, har forandret seg gjennom tidene, og påvirkes av hvor i verden man befinner seg. Normer, verdier, roller og forventninger bestemmes av ulike kulturer og presenteres som normale karaktertrekk innenfor et visst område. De videreføres av strukturene i samfunnet og dets tillærte verdier, og ikke minst av menneskene rundt (Hines, 2022, s. 75). Noe som blir sett på som normalt og akseptabelt for en kvinne eller en mann i et land, kan bli sett på som unormalt og uakseptabelt i et annet (Hines, 2022, s. 12).

Videre kan menneskers sosiale posisjon i samfunnet avhenge både av kjønn og av andre kategoriseringsmetoder og maktsystemer, poengterer Hines (2022, s. 132). Noen av våre sterkeste holdninger og de mest grunnleggende strukturene i kulturene våre handler om kjønn, og derfor er det lett å tenke at vi skal kategorisere hverandre basert på det. Vi bygger mange sosiale roller og forventninger på kjønn, alt fra hvem som skal ta seg av omsorgen for barna eller hvem som skal ta lederrollen: til hvem som skal gå med visse klesplagg, ha de eller de hobbyene eller til og med oppleve og uttrykke bestemte følelser (Hines, 2022, s. 132). Ifølge Sandra Cullen, leder for School of Human Development, kan vi beskrive kjønnsroller som et sett av sosiale forventninger basert på kjønnsstereotyper om hvordan en person bør handle, tenke og føle basert på deres oppfattede kjønn (Cullen, 2005, s. 30).

I forskningsprosjektet tar jeg utgangspunkt i et binært syn på kjønn, ettersom alle informantene identifiserer seg som enten kvinne eller mann. Det finnes likevel mange som har en ikke-binær kjønnsidentitet (Hines, 2022, s. 20). Det kan for eksempel være at man er både kvinne og mann samtidig, at man har en kjønnsidentitet som forandrer seg over tid, eller at man slett ikke har en kjønnsidentitet i det hele tatt. Samfunnet vårt er preget av et kjønns mangfold, og det finnes mange forskjellige måter å forstå kjønn på. Det er viktig å påpeke at mine informanternes forståelse av kjønn ikke nødvendigvis er identiske med andre gruppers forståelser av kjønn, og at perspektiver og syn på kjønn kan være svært individuelle og personlige.

### 3.2.1 Biologisk og sosialt kjønn

Mennesker har lenge forsøkt å skille mellom det man i engelskspråklig tradisjon kaller for «sex» som en biologisk og «gender» som en sosial eller kulturell kategori (Moi, 1998, s. 21). Historisk kan man si at biologisk kjønn er medfødt og bestemmes av kroppen og dens



reproduktive funksjon, mens sosialt kjønn derimot handler om identitet, og er i større grad en referanse til sosiale og kulturelle forskjeller fremfor biologiske (Korsvik & Rustad, 2012, s. 6). Forholdet mellom «sex» og «gender» er sammensatt, og viser at det finnes mange forskjellige måter å forstå kjønn på (Hines, 2022, s. 9). Mens noen tenker at kjønn påvirkes av biologiske og reproduktive kjennetegn, tenker andre at kjønn er et uttrykk for sosiale normer: en blanding av adferdsmåtene og forventningene et samfunn har til de ulike kjønnene (Hines, 2022, s. 9).

Ifølge religionshistorikeren Jeanette Sky (d. 2016) skiller det engelske språket mellom det biologiske og det sosiale kjønn på en måte som det norske språket ikke gjør (Sky, 2007, s. 8). Dette skillet har vært viktig for feministisk forskning som et argument mot biologisk determinisme, som forsøker å fremstille sosiale og kulturelle forskjeller og stereotyper som bestemt av naturen (Sky, 2007, s. 8). Cathrine Holst forklarer at en av årsakene til den tradisjonelle feministiske skepsisen rundt det biologiske kjønn, er at biologi har blitt brukt, og brukes fremdeles, til å rettferdiggjøre forskjeller i likestilling (Holst, 2017, s. 29). Det finnes mange eksempler på dette. En av grunnene til at kvinner lenge ikke hadde mulighet til å ta høyere utdanning, var nettopp at det ble sett på som unaturlig for kvinner å holde på med forskning og denne typen tenkning. Feminister har lenge vært mer engasjert i det som faktisk kan forandres og endres på. Hvis man hadde knyttet den lave kvinneandelen blant professorer dels til biologi og dels til sosiale forhold, ville feminister typisk argumentert for de sosiale forholdene, ettersom en slik arbeidsdeling kan endres ved ulike tiltak, ved å for eksempel innføre permisjonsordninger som er fordelaktig for kvinnene (Holst, 2017, s. 29). Naturens forutsetninger har dermed ikke skylden for den manglende likestillingen mellom de ulike kjønnene; det er de sosiale og historiske forholdene som påvirker kjønnsoppfatningen blant mennesker (Sky, 2007, s. 8). I den følgende delen av kapittelet vil jeg gjøre rede for noen ulike perspektiver og teorier på kjønn, hvor både biologiske og sosiale faktorer spiller inn på forståelsen av det omfattende begrepet. Ulike perspektiver på kjønn vil være relevante for min oppgave ettersom informantene har forskjellige syn på forholdet mellom kvinne og mann.

### 3.2.2 Ulike perspektiver og teorier om kjønn

I dag finner vi mange forskjellige perspektiver og teorier om kjønn (Lorentzen & Muhleisen, 2006, s. 25). Vi har for eksempel den essensialistiske retningen, som tar utgangspunkt i at kjønnsforskjeller oppstår som følge av medfødte forskjeller i kvinner og menn sin biologiske natur (Hines, 2022, s. 20). Et essensialistisk perspektiv på kjønn hevder at kvinner og menn styres av kromosommessige og hormonelle forskjeller som påvirker deres sosiale roller, i tillegg

til de fysiske ulikhetene mellom dem. Kvinner er emosjonelle og omsorgsfulle av natur, mens menn er beskyttere og forsørgere. Teoretikere som følger dette synet mener at alt som skiller kvinner og menn i atferd styres av biologi og kan sees i sammenheng med trekk som man finner hos dyr (Hines, 2022, s. 21).

Et sosialkonstruktivistisk syn på kjønn hevder derimot at kjønnsroller ikke bare påvirkes av menneskets biologi og evolusjon, men at de også dyrkes og skapes av samfunnet og kulturen vi lever i (Hines, 2022, s. 48). Sosialkonstruktivister mener at mennesker selv lager sin sosiale verden sammen med andre og gjennom felles opplevelser (Hines, 2022, s. 49). Den grunnleggende antagelsen til denne teorien er at «virkeligheten er sosialt konstruert» (DeLamater & Hyde, 1998, s. 13). Sosialkonstruktivister ser ikke på kjønn som et trekk hos individer, men snarere som en prosess utenfor individet. Den franske feministen Simone de Beauvoir fanger den sosialkonstruktivistiske posisjonen spesielt godt med sitt sitat «one is not born, but rather becomes a woman» (De Beauvoir, 1973, s. 301). De Beauvoir mente med dette at kjønn ikke er noe man er født som, men istedenfor noe man blir. Dette skjer gjennom det vi kaller for «kjønnssosialisering»; en prosess hvor barnet lærer hvilke sosiale forventninger som er knyttet til sitt kjønn, og derfra tilegner seg maskuline eller feminine trekk. Fra et sosialkonstruktivistisk perspektiv forstås altså kjønn som definert av interaksjoner mellom mennesker, av språk, og av kulturen rundt oss (DeLamater & Hyde, 1998, s. 16).

En som har hentet inspirasjon fra Simone de Beauvoir er den poststrukturalistiske kjønnsteoretikeren Judith Butler (Mortensen et al., 2008, s. 46). Den poststrukturalistiske teorien hevder at kjønn ikke er noe vi er eller har, men noe som fremstår gjennom handlinger og praksis, og ikke minst gjennom måtene vi snakker om kjønn på. Det sosiale kjønn er det sentrale og skaper en fantasi om at det finnes et biologisk kjønn som er mer «naturlig» (Mortensen et al., 2008, s. 76-77). Kroppslige forskjeller betyr ingenting, ifølge den poststrukturalistiske kjønnsteorien. Det som betyr noe, er hvordan samfunnet oppfatter kjønn. Med utgangspunkt i dette synet er poststrukturalistiske kjønnsteoretikere også svært kritiske til å skille mellom biologisk og sosialt kjønn (Moi, 1998, s. 22). Kjønn eksisterer ikke utenfor diskursen, og målet er å forstå «det biologiske kjønn eller kroppen» som et konkret, historisk, sosialt fenomen, og ikke som en essens (Moi, 1998, s. 22). Ifølge Butler blir ingen født som ett kjønn; man lærer derimot å *gjøre* kjønn. Vi oppfører oss på ulike måter som gir inntrykk av å enten være kvinne eller mann (Hines, 2022, s. 68).

### 3.3 Kjønn og religion

I et religionshistorisk perspektiv er kjønn et spesielt fremtredende trekk innen religion (Lundgren & Walaas, 1983, s. 61). Pål Repstad, professor i sosiologi ved Universitetet i Agder, og Inger Furseth, påpeker blant annet at religion handler om trosformidling, men at det også handler om hvordan samfunnet og menneskers liv skal organiseres (2012, s. 218). Ifølge dem opererer ethvert samfunn med kjønnskategoriene mann og kvinne, hvor dette skillet også gjenspeiler seg i religion (Furseth & Repstad, 2012, s. 218).

I henhold til Sky henger bestemmelser relatert til kjønn tett sammen med religion (Sky, 2007, s. 7). Dette kommer blant annet tydelig frem når man diskuterer hvem som har rett til å definere begrepet kjønn. Definisjonsmakt kan knyttes opp til økonomi og sosiale rom, hvor en både må ha mulighet til å kunne ytre seg i skrift og tale, og samtidig sikre seg en posisjon som gjør at folk vil lytte. Religionenes forståelser av kjønn har en viktig påvirkning på samfunnets oppfatninger av de ulike aspektene ved begrepet.

Religiøse utøvere og autoritetsfigurer presenterer ofte kjønnsidentitet og heteroseksuelle ønsker som naturlige og gudegitte (Howe, 2021, s. 8). Mange religioner hevder for eksempel at Gud skapte to kategorier av kjønnede kropp: kvinner og menn. I mange tilfeller støtter binære en ideell modell av kjønnede forhold, der kvinner og menn påtar seg komplementære maskuline og feminine roller og ansvar i sosiale institusjoner som for eksempel familien. I dette tilfellet påtar ofte menn seg rollen som primære forsørgere i tillegg til religiøst, politisk og økonomisk ansvar. Kvinners rolle i religion har generelt blitt begrenset til den private sfæren av hjemmet og familielivet, med omsorgsoppgaver som for eksempel barneoppdragelse og husholdningsoppgaver (Howe, 2021, s. 8). At disse sosiale rollene tas for å være tradisjonelle og/eller normative, vitner om den viktige rollen kjønnsnormer og praksiser spiller i fellesskapstilhørigheten, religiøs autoritet og forestillinger om det guddommelige.

Den antatte naturligheten til kjønnsidentitet og normer vises ofte i tekster og institusjoner som søker å opprettholde spesielle sosiale relasjoner (Howe, 2021, s. 9). For eksempel er moskeer svært kjønnede rom, der menn og kvinner ofte sitter separat. Noen rituelle roller, som for eksempel den av imamen eller bønnelederen i islam, har historisk sett bare blitt tildelt menn. Likevel har disse ordningene aldri vært uten debatt og behov for begrunnelser fra muslimske lærde. Muslimske juridiske myndigheter har lenge forsøkt å begrense kvinners tilgang til moskeer, selv om slike hensyn aldri har vært helt vellykket. Førmoderne lærde kom med påstander om at kvinner ikke hørte hjemme i moskeer og andre offentlige rom i tider der kvinner

ble mer synlige i religiøse og politiske omgivelser. Slike argumenter reflekterte dermed et dynamisk forhold mellom politisk utvikling, lokal religiøs praksis og forståelser av den guddommelige hensikt (Howe, 2021, s. 9). Betydningen av den juridiske diskursen rundt kvinners tilgang til moskeen, ligger i stor grad i det den avslører om utviklingen av normative antagelser om kjønn, påpeker Marion Holmes Katz: professor i Midtøsten og islamske studier ved New York University (Katz, 2014, s. 3). Ettersom det å besøke moskeen lenge var et paradigmatisk tilfelle av kvinners mobilitet og synlighet utenfor hjemmet, var diskursen rundt deres tillatelse en anledning til å uttrykke grunnleggende ideer om kvinner som hustruer, samfunnsmedlemmer og rituelle aktører (Katz, 2014, s. 3).

I senere tid har et økende antall muslimske kvinner blitt mer og mer synlige i moskeer rundt om i verden. Det betyr at moskeen også har endret seg som et kjønnsrom. Debatter rundt tilstedeværelsen av kvinnelige kroppar i visse rom av tilbedelse har blitt reaktivert, men denne debatten tar forskjellige former i spesielle kulturelle omgivelser. Det faktum at disse debattene blir reaktivert viser at kjønnede normer og praksis innenfor religiøse samfunn er betinget, snarere enn monolittisk eller statisk (Howe, 2021, s. 9).

Kjønnsstudier har lenge pleid å fokusere på kvinner, og den symbolske rollen kvinner har fått i debatten om islam (og religion generelt) er stor (Sky, 2007, s. 85). Man kan dermed stille spørsmål til hvorfor folk er mer opptatt av kvinnene enn av mennene. Er det bare fordi de religiøse tradisjonene synes å foreskrive forordninger som oppfattes som undertrykkende for kvinner? Eller er det også fordi kvinnene antar en symbolsk rolle i form av sin synlighet? Sky mener nemlig paradoksalt nok at idealet om kvinnenens tildekking i islam bidrar til å sette kvinnen i sentrum for oppmerksomhet (Sky, 2007, s. 86). Når et menneske dekker seg til, antar det også en mer synlig form; som den andre, som noe hemmelig og mystisk. Dette skjer ikke bare i en vestlig kontekst der kjønnsrollemønstrene er annerledes enn i de fleste land med muslimsk flertall. Nettopp fordi kvinnene foreskrives en mer religiøst definert kleskode enn menn, sklir de ikke sømløst inn i sosiale sammenhenger verken i vestlige land eller i land med muslimsk flertall. Mens menn i større grad er individer i en sosial sammenheng, er kvinner først og fremst en gruppe, en kjønnet gruppe (Sky, 2007, s. 86). En av mine informanter deler Sky sitt syn på dette, hvor hun blant annet forteller om hvordan *hijaben* bidrar til å påføre henne en (ofte uønsket) oppmerksomhet som menn gjerne slipper (intervju med Julie, 21. september, 2022).

Kritikken av religion i lys av kjønn har vært nært knyttet til kvinners rolle i religion, hevder professor i sosiologi ved University of London, Sylvia Walby (1990, s. 20). Måten kvinner har blitt behandlet (og fortsetter å bli behandlet) på innen deres religiøse tradisjon må sees i sammenheng med det patriarkalske systemet, påpeker Walby (1990, s. 20). Religioner har historisk sett vært svært patriarkalske diskurser, som fastsetter korrekt oppførsel for både kvinner og menn. Begrepet patriarkat ble også ofte tatt opp av mine informanter i samtale om kjønnsrelasjoner og begrunnelser for å ikke bruke *hijab*. Både kjønn, religion og patriarkat er nemlig grunnleggende sosiale konstruksjoner som opererer på grunnlag av sosial organisering av samfunnet.

Begrepet patriarkat ble videreutviklet av Walby i boken *Theorizing Patriarchy* fra år 1990. Hun definerer patriarkatet som «et system av sosiale strukturer og praksiser der menn dominerer, undertrykker og utnytter kvinner» (Walby, 1990, s. 20). Ifølge Walby finnes det seks sammenhengende kjennetegn for et patriarkat: 1) Staten: Kvinner er underrepresentert og har mindre makt når det gjelder styring av landet, 2) Hjemmet: Kvinner bærer det største ansvaret i forhold til husarbeid og omsorg knyttet til barna, 3) Vold: Kvinner har større sjanse for å oppleve mishandling, 4) Lønnsarbeid: Kvinner får gjerne mindre betalt enn menn, 5) Seksualitet: Kvinners seksualitet blir ofte behandlet på en negativ måte og 6) Kultur: Kvinner blir oftere fremstilt på en skjev måte i mediene. Walby påpeker derimot at disse elementene av mannlig dominans både må sees i sammenheng med kultur og tid, hvor de struktureres ut fra de sosiale relasjonene i hver struktur (Walby, 1990, s. 214). Patriarkatet som tankemodell henger nært sammen med religion og kjønn, hvor synet på kjønnsroller også får en viktig plass. Når begrepet patriarkat benyttes i sammenheng med religion, skaper det gjerne en forestilling om at menn dominerer, og at kvinner er underordnet dem (Walby, 1990, s. 220).

### 3.4 Religion som et system av symboler

Religion er et komplekst og mangfoldig fenomen, og det finnes svært mange forskjellige forståelser og definisjoner av begrepet. Clifford Geertz er en av dem som har bidratt til å utvikle en forståelse av hva religion er (Geertz, 1966). Ifølge Geertz handler religion om symboler, og mennesker bruker disse symbolene som en veiledning for sitt syn på verden og for hvordan de skal oppføre seg (Geertz, 1966, s. 90). Ved å undersøke Geertz sitt syn på religion, kan man få en dypere forståelse for de mange forskjellige måtene religion påvirker livene våre på. Hans teori vil også være relevant for å forstå hvordan *hijaben*, som for mange oppfattes som et religiøst symbol, kan representere en rekke ulike betydninger for de muslimske informantene i

studien. Dessuten kan teorien bidra til å erkjenne viktigheten av symboler for å forstå hvordan religion fungerer. Ifølge Geertz kan religion beskrives på følgende måte:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (Geertz, 1966, s. 90).

Denne beskrivelsen kan virke omfattende og uklar ved første øyekast, men Geertz gjør oss heldigvis den tjenesten av å bryte ned beretningen i detalj for å gjøre den enklere å ta fatt i. Ved et symbolsystem, eller «system of symbols», mener Geertz omtrent alt som bærer og formidler ideer til folk: hvilket kan være en gjenstand som et buddhistisk bønnehjul, en begivenhet som korsfestelsen, eller et ritual som en bar mitzva. En Torah-rulle, for eksempel, kan formidle en idé om blant annet guds åpenbaring, på lik måte som at et bilde av en helgen på et sykehusrom kan formidle ideen om guddommelig omsorg for de syke (Pals, 2006, s. 270). Torah-rullen og bildet av helgenen kan oppfattes som symboler, mens ideene som mennesker tillegger disse er betydningene av symbolene (Geertz, 1966, s. 91). Når Geertz deretter forteller at disse symbolene etablerer mektige, gjennomtrengende og langvarige stemninger og motivasjoner hos mennesker, kan vi forkorte dette ved å si at religion får folk til å føle og gjøre ting. Motivasjon har mål som styres av et varig sett med verdier, nemlig hva som betyr noe for folk, og hva de synes er bra og viktig. Jøder som ønsker å se Jerusalem og muslimer som håper å besøke Mekka vil for eksempel forsøke å nå sine mål, som er å oppnå en god moralsk opplevelse av å være på et sted som er hellig for deres tradisjon og religion (Pals, 2006, s. 271).

Geertz forstår religion både som et sosialt og et individuelt fenomen (Segal, 2012, s. 512). Religion for ham oppstår kollektivt, og fungerer for å opprettholde samfunnet så vel som å støtte individet. Uten samfunnet ville det ikke vært noe religion, ifølge Geertz. Videre oppfatter Geertz religion som et eksempel på kultur. Sammen med sunn fornuft, kunst, vitenskap og ideologi utgjør religion «et kulturelt system». Sammensatt av tro og praksis tjener de kulturelle systemene de samme funksjonene som kulturen som helhet: de både gir mening i livet og formidler fornuft. Geertz er opptatt av at alle mennesker trenger å forstå livet (Segal, 2012, s. 512).

Etter å ha gjort rede for Clifford Geertz sin teori om religion som et system av symboler, vil jeg nå bevege meg over til sosial identitetsteori. Sosial identitetsteori vil bidra til å skape en

forståelse av hvordan informantene identifiserer seg med muslimer som en gruppe. Den sosiale identiteten til et menneske vil være med å påvirke hvordan en føler, tenker og handler, og dermed kan denne teorien hjelpe meg med å forstå dataene mine bedre. Deretter vil jeg gjøre rede for hvordan sosial identitetsteori kan sees i sammenheng med religion, før jeg ser nærmere på teorien om interseksjonalisme og hvordan denne har betydning for mitt materiale.

### 3.5 Sosial identitetsteori

Ifølge Michael Hogg, professor i sosialpsykologi ved Claremont Graduate University i Los Angeles; og Dominic Abrams, professor i sosialpsykologi ved School of Psychology ved University of Kent, er sosial identitetsteori en sosialpsykologisk teori som binder sammen individer og grupper (Hogg & Abrams, 1988, s. 2). Teorien ble først introdusert av sosialpsykologene Henry Tajfel (d. 1982) og John Turner (d. 2011), som har formet et av sosialpsykologiens mest fremtredende og mest brukte teoretiske perspektiver (Lingaas, 2022, s. 442). Et viktig poeng innenfor sosial identitetsteori er at gruppene folk tilhører, er svært viktige i livene deres, og har en dyp innvirkning på deres identitet. Det vil si at menneskers forestillinger om hvem de er og hvordan de forholder seg til andre (enten medlemmer av samme gruppe eller medlemmer av andre grupper) bestemmes i stor grad av hvilken gruppe de føler at de tilhører. En sosial gruppe er et sett av individer som har en felles identitet eller som ser på seg selv som medlemmer av samme sosiale kategori (Stets & Burke, 2000, s. 225).

Sosial identitetsteori fokuserer i stor grad på dynamikken i intergruppe relasjoner; det vil si hvordan mennesker kommer til å se seg selv som medlemmer av en gruppe/kategori (in-gruppen) i sammenligning med mennesker som står på utsiden (ut-gruppen). Å ha en spesiell sosial identitet betyr å være i ett med en viss gruppe, være som andre i gruppen, og å se ting fra gruppens perspektiv (Stets & Burke, 2000, s. 226). Dette kan være svært relevant når man snakker om religiøse mennesker som en gruppe, men det kan også observeres på nivå med kortvarige beslutningsgrupper i næringsorganisasjoner, relativt forbigående utvalg, eller for eksempel i den umiddelbare relasjonen blant en gruppe mennesker som møtes på en ferie. Spørsmålet som gjenstår, er hvordan folk identifiserer seg med en gruppe, og nøyaktig hva som er konsekvensene av en slik identifikasjon. Dette er i hovedsak et sosialpsykologisk spørsmål, ettersom det dreier seg om hvordan samfunnet konstruerer individer gjennom formidling av grupper representert ved normative eller konsensuelle praksiser, og hvordan i sin tur individer gjensker disse gruppene (Hogg & Abrams, 1988, s. 2).

Identitetsbegrepet har vært gjenstand for betydelig teoretisering og forskning (Hogg & Abrams, 1988, s. 2). Fra et sosialt identitetsperspektiv vil gruppe-medlemskap være viktig for en persons selvoppfatning. Trusler mot en persons selvtilitt eller velvære kan lindres ved å øke identifikasjonen med en gruppe som tilbyr høyere nivåer av status og støtte. Medlemskategoriene våre har betydelige implikasjoner for vår selvtilitt, og det er dermed et sterkt motiv for å vurdere sosial identitet positivt. Folk sammenligner sin egen gruppe med andre grupper for å «skape, oppnå, bevare eller forsvare en positiv oppfatning av seg selv, samt et tilfredsstillende selvilde» (Tajfel, 1981, s. 338). Mennesker søker derfor etter positive særpreget hos sin egen gruppe, og diskriminerer gjerne mot andres. Dette skaper konkurransedyktige relasjoner mellom grupper som fører til sosial sammenligning. Egenskapene til en gruppe får sin betydning i forhold til andre grupper, og verdiene knyttet til forskjellene mellom gruppene er betydelige i denne prosessen (Tajfel, 1981 s. 117).

### 3.5.1 Identitet og religion

Religion, på lik linje med kjønn og andre personlighetskarakteristikker, kan være en definerende identitetsmarkør, påpeker førsteamanuensis i rettsvitenskap ved VID vitenskapelige høgskole, Carola Lingaas (2022, s. 442). Hogg og Abrams legger også vekt på at religion kan ha en unik kraftfull funksjon i å forme psykologiske og sosiale prosesser (Hogg & Abrams, 1988, s. 1). Det unike ved en positiv sosial gruppe, forankret i et trossystem som tilbyr epistemologisk og ontologisk sikkerhet, gir religiøs identitet en todelt fordel for å fremme velvære (Hogg & Abrams, 1988, s. 1).

En følelse av tilhørighet og kjærlighet er en fundamental nødvendighet for et individ. Å føle seg som en del av en gruppe hjelper oss med å etablere og opprettholde positive identiteter, hvor religiøse grupper kan møte dette behovet. Religionens sterke kollektive karakter, i og med at den ofte praktiseres i en gruppe, har en identitetsskapende effekt for medlemmene, poengterer Lingaas (2022, s. 444). Dessuten omfatter religiøs identifikasjon et hellig verdensbilde av den evige betydningen av medlemskap. Den kan dermed ikke sammenlignes med identifikasjon med andre grupper. Et religiøst fellesskap, basert på felles tro, myter, symboler og ritualer, skaper og forsterker sosiale bånd mellom medlemmene. Et slikt fellesskap kan ha positive konsekvenser for medlemmer ved at det skaper et trygt rom av likesinnede mennesker, et sted som tilfredsstillende en følelse av tilhørighet og kjærlighet (Lingaas, 2022, s. 445).



### 3.5.2 Interseksjonalitet, identitet og religion

Elementer som etnisitet, kultur og klassetilhørighet kan også spille inn på identitetsdannelsen til et menneske. Etersom jeg har intervjuet informanter med ulik bakgrunn, anser jeg det som relevant å redegjøre kort for teorien om interseksjonalitet i den følgende delen av kapittelet.

Teorien om interseksjonalitet ble utviklet av den amerikanske rettsprofessoren Kimberle Crenshaw (Hines, 2022, s. 71). Hun ønsket å analysere felt der undertrykkende systemer overlapper hverandre for å forstå sammenhengen mellom kjønn og andre strukturelle posisjoner som sosial klasse og etnisitet. Historien til arbeiderkvinner viser for eksempel at kjønnsroller konstrueres gjennom oppfatninger og opplevelser av sosiale klasser. Kategoriseringssystemene for etnisitet og kjønn kan på tilsvarende måte bidra til å undertrykke minoriteter i ett eller begge av disse områdene. Begrepet interseksjonalitet viser blant annet hvordan samfunnets forventninger til en kvinne, mann eller ikke-binær person, samt deres muligheter og fordeler i livet, blir formet av kultur. Kultur preger kjønnsrelasjoner, som fungerer som et sentralt organiseringsprinsipp i samfunnet og former viktige aspekter ved livet. Interseksjonalitet handler altså om hvordan sosiale kategorier som rase, klasse, seksualitet og kjønn overlapper hverandre og skaper undertrykkende eller ugunstige systemer. Derfor bør eksempler på undertrykkelse i en eller flere av disse kategoriene analyseres i sammenheng med hverandre (Hines, 2022, s. 71-72).

Religion blir i økende grad diskutert i forbindelse med andre sosiale identiteter, som for eksempel kjønn, etnisitet, rase, seksualitet og klasse; påpeker professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Helsinki, Titus Hjelm (2021, s. 146). Spørsmål rundt identitet handler om å erkjenne at vår sosiale posisjon påvirker hvordan vi oppfatter verden, samtidig som at religionssosiologien ofte har vært blind for mange av disse perspektivene. For eksempel har mye av disiplinen rundt religion vært knyttet til menn. Hjelm mener derimot at vi heller må fokusere på opplevelsen til de historiske marginaliserte gruppene (Hjelm, 2021, s. 146). Istedenfor å sammenligne religiøs identitet med kjønnsidentitet, må vi erkjenne kompleksiteten til kryssende identiteter. Dette er hva interseksjonalitet betyr, understreker Hjelm (2021, s. 146). Opplevelsen av religion er forskjellig for kvinner og menn; men den er også forskjellig for hvite kvinner og svarte kvinner, for svarte middelklassekvinner og svarte arbeiderklassekvinner, og for svarte heteroseksuelle arbeiderklassekvinner og svarte lesbiske arbeiderklassekvinner. Hjelm påpeker at det er avgjørende å forstå hvordan ulike identiteter påvirker religion og hvordan religion på samme måte påvirker disse identitetene (Hjelm, 2021,

s. 147). Interseksjonalitet bringer med seg interessante perspektiver som også vil være relevante å diskutere i oppgaven min, ettersom jeg har intervjuet både kvinner og menn med mange ulike etnisiteter og bakgrunner.

Videre i oppgaven vil jeg bevege meg over på forholdet mellom kropp og religion, hvor kjønn og identitet fortsatt vil være sentrale nøkkelord. Ettersom mange muslimske kvinner bruker kroppen til å uttrykke sin religiøse identitet gjennom blant annet *hijaben*, anser jeg det som relevant å teoretisere denne sammenhengen, hvor forholdet mellom religion, klær og hår også spiller en viktig rolle. I forskningsprosjektet kan nemlig spørsmål om kjønn, identitet og kropp sees i lys av spørsmål om hvordan man skal kle seg (og eller dekke håret) som en muslimsk kvinne.

### 3.6 Kropp og religion

Religion har lenge bidratt til å forme og kontrollere kroppene våre på mange forskjellige måter, påpeker Yudit Kornberg Greenberg: grunnlegger av Jewish Studies Program ved Rollins College i Florida (Greenberg, 2018, s. xxii). Noen av de mest åpenbare måtene religiøs praksis markerer og modifierer kroppene våre på kan skjelnes mellom kravene til blant annet omskjæring, tatoveringer, uklippet hår, skjegg og hodeplagg. Man kan dermed si at kroppene våre blir disiplinert gjennom tradisjoner for ulike regler som kontrollerer dem. I et historisk og religiøst perspektiv har dette spesielt vært forbundet med den kvinnelige kroppen. Regler som tar sikte på å beskytte kvinnelig beskjedenhet foreskriver blant annet regler for kleskoder og tildekking av hår, og i noen tilfeller forbyr de til og med kvinner å synge. Slike syn og regler binder ofte feminin seksualitet og maskulin fristelse sammen, og legger gjerne ansvaret for å opprettholde seksuell etisk oppførsel på kvinnene (Greenberg, 2018, s. xxii).

Ifølge sosiologen Brian S. Turner kan vi ikke ta kroppen for gitt som et naturlig, fast og historisk datum for menneskelige samfunn (Turner, 1997, s. 16). Kroppen er derimot en sosial konstruert gjenstand i likhet med andre kulturelle produkter. Den er effekten av utallige praksiser, atferd og diskurser som konstruerer og produserer den som et kulturelt gjenkjennelig trekk ved sosiale relasjoner. Våre kropper bærer mange betydninger innenfor menneskelig praksis, og kan defineres innenfor en rekke dimensjoner og rammer. For eksempel er vi nå kjent med de ulike metaforene om kroppen som symbol for eller utsagn om sosiale og politiske relasjoner. I kristelig ikonografi ble kirken lenge avbildet i middelalderen som en ammende mor. Innenfor menneskets kulturhistorie har kroppen blitt hyppig brukt som en metafor for både sosial

stabilitet og sosial ustabilitet. Det ser ut til å være en intim forbindelse mellom den ytre orden i den sosiopolitiske verden og likevekten i menneskekroppen, slik at ustabiliteter i kroppen antas å reflektere ustabiliteter i det bredere systemet (Turner, 1997 s. 17-18).

### 3.6.1 Klær, religion og identitet

Klær har blitt studert på mange ulike måter og har samtidig invitert til ulike teoretiske tilnærminger, påpeker Ingvild Gilhus, professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen (Gilhus, 2021, s. 2). Klær påvirker ikke bare mennesker fysisk; de er også en del av en større diskurs og kommunikasjon så vel som av symbolsystemer og metaforer. Klær er til stede mesteparten av tiden, og danner et lag mellom oss og verden samtidig som det utgjør et medium som verden filtreres gjennom. Klær samhandler med kroppen, uttrykker dens identitet og deltar i det kontinuerlige samspillet mellom mennesker og omverden. Grovt sett defineres ikke mennesker bare av kroppen sin, men enda mer av hvordan kroppen er kledd, påstår Gilhus (2021, s. 2). Klær er dermed en integrert del av det å være menneske. En innflytelsesrik stemme når det gjelder teoretiseringen av klær, er filosofen Roland Barthes (d. 1980), som har gjort en berømt og verdifull analyse av betydningen av klær (Barthes, 2013). I boken *The Language of Fashion* skriver han følgende:

Man invented clothing for three reasons: as protection against harsh weather, out of modesty for hiding nudity and for the ornamentation to get noticed. This is all true. But we must add another function, which seems to me to be more important: the function of meaning. Man has dressed himself to carry out a signifying activity. The wearing of an item of clothing is fundamentally an act of meaning that goes beyond modesty, ornamentation and protection. It is an act of signification and therefore a profoundly social act right at the very heart of the dialectic of society (Barthes, 2013, s. 92-93)

Barthes forstår klær som en form for kommunikasjon. Han argumenterer for at klær er språk som formidler mening gjennom sine tegn og symboler. Videre foreslår han at klær kan leses som en tekst, og at det kommuniserer budskap om bærerens identitet, sosiale status og kulturelle tilhørighet (Barthes, 2013, s. 5). Barthes diskuterer også måten klær fungerer på som en betegnelse for sosial status: klær er tegn, ikke på den enkelte bærer, men på det sosiale systemet man lever i; de er tegn på sosial posisjon og på forholdet mellom mennesker (Barthes, 2013, s. 15). Dermed ser Barthes på klær og mote som komplekse kommunikasjonssystemer som er i stadig utvikling og endring.

Klær og kropp refererer til ulike betydningsområder, påpeker forsker ved Ludwig-Maximilians Universitetet i München, Anna-Katharina Höpflinger (2010, s. 375). Å blande de to begrepene fremkaller en reaksjon av fremmedgjøring og letter gjenkjennelse. I likhet med Barthes, mener også Höpflinger at det kan være fornuftig å nærme seg klær som et komplekst kommunikasjonssystem som omfatter hele menneskets utseende. Klær er forbundet med grunnleggende orienteringsmekanismer i sosiale nettverk. Bruken av klær kan kombineres med prosesser som tillater mennesker å navigere seg gjennom sosiale interaksjoner, og inkluderer blant annet kjønn, ulike kategorier av alder og sosial status, samt varierende oppfatninger av skjønnhet (Höpflinger, 2014, s. 177). Ved siden av en sosial meningskonstruksjon, inneholder klær også et romlig element. Et menneske beveger seg gjennom et rom iført klær og interagerer derved med det. Men kategorien rom spiller også en betydelig rolle i å konstruere kroppen selv, samt sosiale og religiøse forskjeller og hierarkier angitt gjennom de romlige aspektene ved klær (Höpflinger, 2014, s. 177). Når man analyserer samspillet mellom klær og religion, kan det også være fordelaktig å undersøke religion fra en kommunikasjonsteoretisk vinkel, mener Höpflinger. Klær og religion kan dermed forstås som to komplekse kommunikasjonssystemer som samhandler på flere forskjellige måter (Höpflinger, 2010, s. 375).

Betydningen av klær blir stadig transformert, overført, forhandlet og utvekslet gjennom mennesker, gjenstander, bilder og kommunikative handlinger, påpeker førsteamanuensis ved School of Fashion ved Toronto Metropolitan University, Osmud Rahman (2016, s. 4). Med andre ord blir symbolsk betydning konstruert, formet og forsterket gjennom sosiale utvekslinger. I dagens samfunn kjøper ikke forbrukere bare produkter for dets materielle nytte, men også for dets symbolske betydning og evne til å uttrykke et individs ideologi, (re)konstruere identitet eller til og med heve brukerens sosiale status. For eksempel kan en iPhone eller den sosiale videodelingsappen TikTok symbolisere ungdommelighet, lekenhet og/eller uavhengighet, spesielt blant unge mennesker. Den symbolske betydningen av et produkt kan kategoriseres i «sosial symbolikk» og «selvsymbolikk». Noen betydninger deles gjerne innenfor eller på tvers av kulturer, mens andre er særpregene eller private for individet (Rahman, 2016, s. 4).

På grunn av den økende strømmen av informasjon og varer, kan betydningene som ligger i klær overføres på tvers av kulturer i et mye raskere tempo enn noen gang før. Dette lar et større publikum engasjere seg i prosessen med å konstruere, utvikle og forhandle om betydningen av et klesplagg. Betydningen av klær kan variere i ulike tidsperioder, og i ulike kulturer og sammenhenger. Den symbolske betydningen av klær er verken absolutt eller stillestående, men

alltid i bevegelse. Disse betydningene har blitt utfordret, modifisert og rekonstruert gjennom historien (Rahman, 2016, s. 5).

Rahman poengterer at klær og mote kan spille en nøkkelrolle i menneskers presentasjon og konstruksjon av sin egen identitet (Rahman, 2016, s. 5). Det å bruke «baggy» bukser kan for eksempel skildre et opprørsk bilde eller manifestere assosiasjoner til en gangsterkultur. Måten folk kler seg på kan i stor grad påvirke observatørens inntrykk, oppfatninger og tolkninger – og i mange tilfeller er det ikke et spørsmål om hvilket plagg som brukes, men hvordan det brukes (Rahman, 2016, s. 5). Produktets utseende kan dermed gi flere symbolske betydninger og verdier for både brukere og publikum. For forbrukere kan yogabukser for eksempel ha en eller flere symbolske betydninger (brukere kan blant annet føle større helsebevissthet, de kan føle seg mer sporty, eller de kan føle seg trendy og moteriktig). Faktisk er fysisk utseende av klær en flerdimensjonal konstruksjon, som omfatter både kognitive og affektive dimensjoner (Rahman, 2016, s. 6).

### 3.6.2 Hår, religion og identitet

Forskere har lenge teoretisert hår som et symbol på individets seksualitet, i tillegg til sosial kontroll og ekskludering (Greenberg, 2018, s. 149). Sosial kontroll handler om den innflytelsen enkeltindivider, grupper eller samfunnet utøver over andre individer gjennom påvirkning på ulike måter (Integrerings- og mangfoldsdirektoratet, 2021). Kvinners hår er strengt regulert i noen tradisjoner på grunn av den tillagte seksuelle attraktiviteten forbundet med det. Men hår kan samtidig være et viktig symbol på maskulinitet. For eksempel representerer bilder av Shivas hår maskulinitet og seksualitet, og styrker ytterligere assosiasjonen mellom hår og seksuell virilitet (Greenberg, 2018, s. 149). I den følgende delen av kapittelet vil jeg gjøre rede for hvordan hår, seksualitet og religion kan sees i sammenheng. Jeg vil også trekke linjer til beskjedenhet: en av islams viktigste dyder. Flere av informantene forteller om hvor viktig det er å representere islam på en fin måte, og samtidig følge Guds ord og vilje om å dekke til håret og kroppen.

Hår er et viktig symbol i kultur og religion, ettersom det kan oppleves som en fysisk markør som både former og konstruerer et individs religiøse, kjønnsmessige og seksuelle identitet. Religiøse mandater rundt klipping, rengjøring, tildekking og konfigurering av hår, spesielt når håret tilhører en kvinne, kan finnes i en rekke religiøse tekster og praksiser. Menn sitt hår, og da for eksempel ansiktshår, har også lenge vært et subjekt for strenge religiøse regler. I sikhismen blir mannens hår for eksempel sett på som en hellig gave som ikke bør klippes. I

ortodoks jødedom og islam, kan ansiktshår trimmes, men ikke barberes (Greenberg, 2018, s. 149).

En kvinnes hår er assosiert med feminin skjønnhet, seksualitet og beskjedenhet, påpeker Greenberg (2018, s. 149). Tildekking av kvinners hår i ortodoks jødedom og i islam, og dets kontroll i hinduismen, eksemplifiserer hvordan religioner lenge har påvirket ulike syn på kvinnelig beskjedenhet (Greenberg, 2018, s. 149). Videre knytter slike synspunkter og praksis feminin seksualitet og maskuline fristelser sammen, og legger ansvaret for å opprettholde seksuell etisk oppførsel på kvinner. Greenberg påstår blant annet at «hair is not only an internal personal reminder of faith to the believer, but also functions as a public affirmation of individual identity, religion and society» (Greenberg, 2018, s. 150).

Når man diskuterer forholdet mellom klær, tildekking av hår og religion, er det også relevant å diskutere begrepet beskjedenhet som nevnt ovenfor. Beskjedenhet er nemlig en av de høyeste dyder og ofte en av de mest strenge håndhevede praksisene innen religion, påpeker psykologen Knight Dunlap (d. 1949) (1928, s. 64). Til tross for å være nesten hundre år gammel, kan Dunlaps klassiske studie *The Development and Function of Clothing* fortsatt hjelpe oss med å forstå hvordan beskjedenhet kommer til uttrykk i religion (Dunlap, 1928). Beskjedenhet opprettholdes ved å disiplinere atferd og påkledning, hvor det handler om å kle seg eller oppføre seg på en måte som ikke er upassende eller uanstendig. Som en funksjon av påkledning er beskjedenhet opptatt av å skjule seg selv og kroppen. Beskjedenhet er kjent fra den mesopotamiske legenden om Edens hage og Evas forførelse av slangen, og den hevder at klær originalt ble brukt for å skjule kjønnsorganene fra en følelse av skam, beskjedenhet og forlegenhet (Dunlap, 1928, s. 64). Beskjedenhet har blitt tilbakevist av andre teoretikere. Noen påstår at beskjedenhet oppstår av selvbevissthet rundt sin egen kropp, og for å forsvare seg selv mot et negativt kroppsbilde. Andre mener at beskjedenhet ikke er instinktivt, men at det er lært eller pålagt; konseptet avhenger av variabler som religion, kultur, alder, aktivitet, klima, sosial status og personlige preferanser. Det betyr at beskjedenhet kan ha ulike konnotasjoner i ulike kulturer. Det som oppfattes som beskjedent i et samfunn, trenger ikke å oppfattes som beskjedent i et annet samfunn (Dunlap, 1928, s. 64).

Å beskytte seg mot fristelser som antas å være et resultat av upassende påkledning, spesielt kvinners upassende påkledning, eksemplifiserer den sosiale kontrollen av kroppen i religion (Dunlap, 1928, s. 65). I moderne kultur og feministiske studier har det blitt hevdet at makten til dem som har religiøs autoritet utøves på kroppene til medlemmene av en religiøs gruppe ved

hjelp av disiplinær praksis. Religiøse historier som historien om Edens hage presenterer kvinner som fristelser som man må voktes mot. Kvinnelige kropp, spesielt den delen som tilhører håret, blir sett på som en kilde til seksuell fristelse for menn i patriarkalske tradisjoner. Derfor må den kvinnelige kroppen, deres klær og daglige praksiser bli regulert og kontrollert, spesielt når de er i det offentlige rom. Selv om *burka* ofte blir sett på som et ekstremt eksempel, promoterer også andre tradisjoner, som for eksempel ortodokse jøder, mormoner og Amish-folkene, beskjeden klesstil til forskjellige grader både for kvinner og for menn (Greenberg, 2018, s. 166).

### 3.7 Kapitteloppsummering

I dette kapitlet har jeg gjort rede for relevant teori som vil belyse oppgavens empiri ytterligere. De ulike teoretiske perspektivene henger sammen i form av at de alle trekker linjer til relevante temaer som fremkommer i datamaterialet, samtidig som det er en nær sammenheng mellom kjønn, identitet og kropp. Kjønn og religion er viktige identitetsmarkører, samtidig som kropp, klær og hår bidrar til å kommunisere hvem vi er og hvilket kjønn og religion man tilhører (eller ikke tilhører).

I det følgende kapitlet vil jeg gjøre rede for metode, samt hvilke valg og refleksjoner jeg har gjort i arbeidet med oppgaven.

## Kapittel 4: Metode

### 4.1 Innledning

Jeg vil innlede kapittelet med å forklare hvilken forskningsmetode jeg har tatt i bruk, samt hvordan jeg har strukturert intervjuene mine. Deretter vil jeg beskrive dataproduksjonen, hvor både rekruttering og utvalg av informanter vil stå i fokus. Jeg vil også beskrive hvordan jeg har gjennomført intervjuene, og gå gjennom de ulike vurderingene og beslutningene jeg har tatt underveis i intervjuprosessen.

Videre vil jeg redegjøre for relasjonen mellom forsker og informant, hvor behovet for å bygge tillit og respekt har vært avgjørende for å skape en trygg og god intervjusituasjon. Jeg vil også forklare hvordan interaksjonen mellom forsker og informant kan påvirkes av faktorer slik som makt, kjønn, alder og språk. Senere vil jeg gjøre rede for analyseprosessen, og illustrere hvordan jeg har kodet og kategorisert materialet inn i ulike temaer. Til slutt vil jeg belyse de ulike forskningsetiske sidene av prosjektet og reflektere over hvordan begrepene reliabilitet og validitet kan knyttes opp til mitt prosjekt.

### 4.2 Forskningsmetode

Formålet med dette forskningsprosjektet har vært å utforske hvilke syn og perspektiver et utvalg muslimske kvinner og menn i Bergen og i en mindre distriktskommune på Vestlandet i alderen 20-60 år har på det muslimske hodeplagget *hijab*. For å sikre anonymiteten til informantene har jeg valgt å ikke oppgi navnet på distriktskommunen. Videre har jeg valgt å ta i bruk en kvalitativ metode for å belyse temaet for oppgaven. Ifølge professor i allmennpsykologi og kvalitative metoder ved Aalborg Universitet Svend Brinkmann, og professor i pedagogisk psykologi ved Aalborg Universitet Lene Tanggaard, er en kvalitativ metode en svært egnet metode å bruke for å bli kjent med mennesker og deres liv (Brinkmann & Tanggaard, 2012, s. 17). Jeg anså det dermed som verdifullt å ta i bruk kvalitative intervjuer, nettopp fordi det ga meg en god mulighet til å innhente en detaljert forståelse av informantenes egne erfaringer og tanker rundt bruken av det muslimske hodeplagget.

I tillegg til dette sier professor ved institutt for sosiologi ved Universitetet i Oslo, Tove Thagaard, at kvalitative intervjumetoder kan være svært nyttige når man skal analysere temaer som kan oppfattes som sensitive og sårbare (Thagaard, 2009, s. 12). Temaet i mitt prosjekt kan



gjærne bli sett på som både n ert og følelsesladet for noen, og enkelte tenker gjærne at   snakke om sitt eget forhold eller sitt syn på *hijab* er noe man ikke ønsker å dele med andre. *Hijab* er et plagg som kan reflektere en kvinnes religiøsitet, og religion og tro kan være personlige temaer for mange. Som redegjort for i bakgrunnen av oppgaven har *hijab* også lenge v ert debattert som et av vår tids mest kontroversielle plagg (Thorbjørnsrud, 2004, s. 36), hvilket kan bidra til å gjøre det sårbart og vanskelig å snakke om. For at informantene skal klare å snakke  rlig og åpent, er det derfor viktig at forskeren og informanten umiddelbart skaper en relasjon som bygger på tillit og trygghet dem imellom (Thagaard, 2009, s. 106). Dette vil jeg diskutere nærmere i del 4.4 av kapittelet.

#### 4.2.1 Fenomenologisk tilnærming

Med utgangspunkt i temaet for oppgaven passer den fenomenologiske tilnæringsmetoden godt for mitt prosjekt. Fenomenologi tar for seg den subjektive opplevelsen til hvert individ og prøver å innhente en forståelse av hva enkeltpersoner erfarer gjennom livet (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 45). Metoden brukes gjærne for å oppnå en forståelse av ulike sosiale fenomen ut fra menneskers forskjellige bakgrunn, hvor intervjueren setter seg inn i informantenes livsverden med den hensikt å lære mer om deres subjektive erfaringer av det en ønsker å forske på (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 45). Thagaard påpeker også at fenomenologiske studier utforsker den mening personer legger til sine erfaringer av et fenomen. Forskere som tar i bruk en fenomenologisk tilnærming, beskriver deretter trekkene som er felles for de erfaringene deltakerne gir uttrykk for. Disse erfaringene gir grunnlag for at vi kan utvikle en generell forståelse av det fenomenet vi studerer (Thagaard, 2018, s. 36).

Min interesse for informantenes egne erfaringer og tanker rundt bruken av *hijab* har v ert avgjørende for valget av tema for oppgaven. Det er viktig å ha kjennskap til hva mennesker tenker og føler rundt det   bruke *hijab* og   være muslim i Norge, ettersom det kan bidra til økt forståelse og kunnskap om blant annet religionsfrihet, kultur og feminisme, som jeg også har redegjort for i bakgrunnen av oppgaven. Ved å ta i bruk den fenomenologiske tilnæringsmetoden kan man få en dypere innsikt i informantenes egne perspektiv og syn på bruken av *hijab*, samtidig som de felles erfaringene informantene legger frem vil kunne bidra til en større bevissthet rundt *hijabens* betydning for muslimer. Ved å reise seg fra stolen og m te informanter ansikt til ansikt, kan forskeren være med på å skape en forståelse av religiøsitet slik den kommer til uttrykk her og nå i menneskers verden.

#### 4.2.2 Intervjuer som kvalitativ forskningsmetode

Ifølge Thagaard kan det være vanskelig å vite hvordan man skal starte et intervju, og hvordan man skal gå frem på best mulig måte. Hvor man starter kan nemlig ha stor betydning for hvordan resten av intervjuet utspiller seg, samtidig som formulering av spørsmål kan påvirke samtalen (Thagaard, 2009, s. 99). Med utgangspunkt i disse utfordringene bestemte jeg meg tidlig i prosessen for å utvikle en intervjuguide som jeg testet i et pilotintervju.

#### 4.2.3 Intervjuguide

En intervjuguide er en grov skisse over de temaene man ønsker å snakke om i et intervju, påpeker professor i kulturvitenskap ved Norges arktiske universitetsmuseum, Trude Fonneland (2018, s. 226). Man trenger ikke å følge en intervjuguide slavisk, ettersom en intervjuguide gjerne fungerer best som en ramme for samtale. Den åpne tema-oversikten gir dessuten både forsker og informant en god mulighet til å stille oppfølgingsspørsmål og å utdype hverandres tanker (Fonneland, 2018, s. 226). Ikke alle intervjuguiden er like, og som forsker kan man velge mellom flere forskjellige varianter ut ifra hva en selv foretrekker å bruke. Kvalitative intervjuguiden kan være svært forskjellige, og det er vanlig å skille mellom en ustrukturert, semistrukturert og en strukturert intervjuguide (Thagaard, 2009, s. 89).

I prosjektet har jeg valgt å ta i bruk en semistrukturert intervjuguide (se vedlegg 1). I en semistrukturert intervjuguide har forskeren på forhånd satt opp noen temaer og hovedspørsmål, men rekkefølgen på spørsmålene kan variere avhengig av hva forskeren foretrekker (Ryen, 2002, s. 99). Bakgrunnen for valget av å ta i bruk en semistrukturert intervjuguide var at jeg ønsket å bruke intervjuguiden som en mal og en støtte, fremfor å følge den slavisk. I boken *Mellom nærhet og distanse* legger professor i religionssosiologi ved Universitetet i Agder, Pål Repstad, vekt på at det kan være formålstjenlig at informantene og forskeren kan hoppe frem og tilbake mellom ulike temaer og spørsmål. Det kan nemlig bidra til å skape en naturlig samtale mellom intervjuer og informant som preges av en muntlig flyt (Repstad, 2007, s. 78). Dette merket jeg også godt i mine intervjuer, hvor både jeg og informanten kunne veksle mellom ulike temaer; hvilke resulterte i lette og autentiske samtaler.

Ifølge psykologen Steinar Kvale (d. 2008) er de første minuttene av et intervju helt avgjørende for hvordan resten av intervjuet utspiller seg (Kvale, 2009, s. 75). I intervjuene ønsket jeg å innlede med enkle spørsmål som skapte en avslappet og vennlig stemning. Jeg startet derfor intervjuene med spørsmål som omhandlet informantenes bakgrunn og hverdagsliv, hvilket ga meg en god mulighet til å bli kjent med informantene, samtidig som det gjorde dem mer

komfortabel med å snakke om seg selv. Etter hvert som informantene gradvis kom mer og mer inn i intervjusituasjonen og ble vant med å snakke, gikk jeg over til å stille dem spørsmål rundt mer sensitive temaer. Det vil si spørsmål som rettet seg mot informantenes forhold og syn på *hijaben*, som for eksempel hva *hijaben* symboliserer for informantene, og hvorvidt de tenker at *hijab* og feminisme kan sees i sammenheng. Avslutningsvis skiftet jeg fokus til mer generelle spørsmål, og ga informantene mulighet til å komme med egne innspill. Selv om både forsker og informant kan påvirke hvordan intervjuet utspiller seg, poengterer Thagaard likevel at forskeren har et viktig ansvar i å stille de riktige spørsmålene og til å skape en positiv og trygg atmosfære i rommet (Thagaard, 2009, s. 100).

#### 4.2.4 Pilotintervju

Før jeg gikk i gang med intervjuene gjennomførte jeg et pilotintervju. Ifølge professor i antropologi ved Stanford University, Tanya Luhrmann, kan et pilotintervju betraktes som en del av «testfasen» av et prosjekt, der man som forsker blant annet får mulighet til å teste ut intervjuguiden og de spørsmålene man har lyst til å stille i intervjurunden (Luhrmann, 2022, s. 350). Jeg anså det også som hensiktsfullt å høre testinformantens tanker og ideer om spørsmålene i intervjuguiden, slik at jeg eventuelt kunne omformulere spørsmålene før intervjurunden. I tillegg ønsket jeg å teste ut hvordan det føltes å stå i intervjurollen.

Pilotintervjuet ble gjennomført med en venn som har muslimsk bakgrunn. I forkant av pilotintervjuet ga jeg testinformanten et informasjonsskriv med ytterligere informasjon om tema for forskningsprosjektet. Etter at pilotintervjuet var ferdig, spurte jeg testinformanten om hvordan hen opplevde intervjuet og intervjuguiden som helhet. Testinformanten hadde ingen tilbakemeldinger angående spørsmål som burde vært formulert annerledes, og var alt i alt fornøyd med gjennomføringen av intervjuet. I etterkant av pilotintervjuet har jeg endret på rekkefølgen av to av spørsmålene, uavhengig av pilotintervjuet og hvordan det gikk. Dette var et valg jeg tok i samarbeid med min veileder, hvor vi fant ut av at enkelte av spørsmålene passet bedre å stille innledningsvis for å bygge opp en sammenhengende struktur og for å fange informantens interesse.

Det at jeg gjennomførte et pilotintervju i forkant av intervjurunden gjorde at jeg ble mer sikker på meg selv som intervjuer, og på at spørsmålene faktisk kunne skape interessante samtaler. Det gjorde også at jeg lærte mer om hvordan jeg som forsker bør fremtre og oppføre meg for å utvikle en god relasjon til informantene. Samtidig er det viktig å tenke gjennom at pilotintervjuet ble gjennomført med en venn som gjerne førte til en uformell og «vennskapelig»

stemning, hvilket kan ha hatt en effekt på gjennomføringen av intervjuet. Dersom testinformanten hadde vært en fremmed, ville kanskje intervjuet ha utspilt seg annerledes, og jeg som intervjuer ville gjerne ha oppført meg på en annen måte. Likevel var pilotintervjuet til stor hjelp i å vurdere min rolle som intervjuer, og for å bli mer trygg i intervjurollen.

### 4.3 Dataproduksjon

Videre vil jeg ta for meg de ulike rekrutteringsstrategiene jeg har tatt i bruk for å komme i kontakt med informanter, samt hvordan jeg rekrutterte informanter til prosjektet. Jeg vil også legge frem noen fordeler og ulemper ved å ta i bruk de ulike rekrutteringsstrategiene. Deretter vil jeg redegjøre for hvordan jeg har gjennomført intervjuene.

#### 4.3.1 Rekruttering av informanter

I løpet av forskningsprosessen tok jeg i bruk tre ulike strategier for å rekruttere informanter. Jeg ønsket å rekruttere informanter fra forskjellige muslimske miljøer med hensyn til kjønn, opprinnelsesland, alder og bosted. Dette ble gjort med et mål om å skape variasjon og dybde i intervjuene. I tillegg ville jeg ikke at alle informantene skulle kjenne til hverandre, da dette kunne føre til etiske utfordringer i forbindelse med kravet om anonymitet.

For det første har jeg tatt i bruk strategisk utvelging som metode. Det vil si at man ut fra en faglig vurdering velger ut et begrenset antall personer eller enheter som er relevante og interessante for undersøkelsen (Thagaard, 2009, s. 55). I starten av august 2022 var jeg i kontakt med to bekjente som er kjent i to ulike muslimske miljøer på Vestlandet: et i Bergen og et i den valgte distriktskommunen på Vestlandet. Jeg henvendte meg til dem med en forespørsel om å få anbefalt noen aktuelle informanter jeg kunne ta kontakt med. Begge kontaktpersonene jeg snakket med var hjelpsomme og ville med glede anbefale meg noen aktuelle informanter som passet til kriteriene for forskningsprosjektet mitt, hvilket jeg vil gjøre rede for i del 4.3.2 av kapitlet. Etter at de hadde anbefalt meg en rekke informanter, tok jeg personlig kontakt med flere av dem på telefon, noe som ga meg en god mulighet til å både presentere meg selv og samtidig komme tettere innpå dem.

For det andre har jeg tatt i bruk utvelging ved selvseleksjon som metode. Tidlig i september 2022 foreslo en av kontaktpersonene mine at jeg kunne publisere et innlegg i to relevante grupper på Facebook: Islam i Norge og MSiB – Muslimske Studenter i Bergen. I innlegget introduserte jeg meg selv og prosjektets formål, og skrev at dersom en var interessert i å delta,

kunne en ta kontakt med meg på privat melding. Deretter ville de interesserte få tilsendt informasjonsskrivet på e-post, og vi ville sammen avtale en tid som passet for begge å møtes.

I tillegg til dette har jeg tatt i bruk snøballutvelging som metode for å rekruttere informanter. Snøballutvelging innebærer at man kommer i kontakt med nye informanter ved hjelp av at de første deltakerne i prosjektet foreslår noen andre informanter forskeren kan ta kontakt med (Thagaard, 2009, s. 56). Dette kan for eksempel være en venn, et familiemedlem, eller en bekjent. De informantene jeg rekrutterte ved hjelp av snøballutvelging tok enten kontakt med meg på tekstmelding, eller jeg kontaktet dem på telefon.

De tre ulike rekrutteringsstrategiene jeg har tatt i bruk innebærer både fordeler og ulemper. En fordel med strategisk utvelging er at jeg selv fikk mulighet til å velge ut informanter som jeg synes var relevante og interessante for undersøkelsen, med god hjelp fra personer som er «eksperter» på området. På den måten hadde jeg mer kontroll over situasjonen og utvalget. Det var også en styrke at kontaktpersonene mine kjente til ulike miljøer som kunne bidra til å rekruttere relevante informanter. En ulempe med denne metoden derimot, er at det er en mulighet for at kontaktpersonene mine bare har foreslått personer som representerer bestemte synspunkter. Ved strategisk utvelging er det gjerne også en risiko for at informantene føler seg presset til å delta, ettersom de har blitt spurt av blant annet venner eller bekjente. Møtet med informantene mine kan derimot avkrefte dette.

De samme fordelene og ulempene ligger til grunn for snøballmetoden. Her var det også en styrke at jeg fikk god hjelp fra personer som allerede er etablert i det muslimske miljøet til å foreslå noen andre relevante informanter. Likevel følger denne metoden også med en risiko for at man kun rekrutterer informanter som tilhører bestemte nettverk og som kan føle seg presset til å delta.

Med utvelging ved selvseleksjon som metode er det en fordel at man som forsker kan rekruttere informanter som er genuint motiverte til å delta i prosjektet. Ved å rekruttere informanter gjennom Facebook, kan personen selv velge om hen har lyst til å stille til intervju eller ikke. Som forsker har man derimot en mer begrenset kontroll over utvalget enn ved for eksempel strategisk utvelging. Det kan selvfølgelig også oppstå en skjevhet i form av at man kun rekrutterer de informantene som er motiverte til å delta. I mitt tilfelle bestod dette av mange unge studenter, hvilket kan skape en ubalanse i alder og andre variabler. Dette ble likevel veid opp ved at jeg rekrutterte informanter fra ulike aldersgrupper i de andre utvalgene.

Til tross for at det er negative sider med både strategisk utvalg, snøballmetoden og utvelging ved selvseleksjon, er det likevel en styrke å kombinere ulike metoder når man skal rekruttere informanter til et forskningsprosjekt. På den måten kan ulempene med en metode balanseres ut av fordelene med en annen. Samtidig kan man oppnå både bredde og variasjon i utvalget ved at man rekrutterer personer med mange forskjellige karakteristikk fra flere forskjellige metoder.

#### 4.3.2 Utvalg av informanter

Jeg valgte å gjennomføre intervjuer med informanter i to norske kommuner på Vestlandet: Bergen kommune og en distriktskommune på Vestlandet. Bakgrunnen for valget av å gjennomføre intervjuer i to forskjellige kommuner på Vestlandet var blant annet at jeg selv bor i Bergen, og at kontaktpersonene mine kjente til noen muslimske miljøer i disse kommunene. I tillegg til dette ønsket jeg å sammenligne mulige likheter og forskjeller mellom en bykommune og en distriktskommune, for å finne ut om bosted hadde en potensiell påvirkning på informantenes erfaringer og tanker om temaet. Som tidligere nevnt har det, så vidt jeg vet, ikke blitt gjennomført noen andre studier i Bergen og den valgte distriktskommunen som forsker på de ulike synene på *hijab* blant muslimske kvinner og menn. Dermed kan prosjektet bidra til ny innsikt og kunnskap om temaet.

Det finnes ikke et enkelt fasitsvar på hvor mange informanter man bør intervjuer i en kvalitativ undersøkelse (Fonneland, 2018, s. 225). Ifølge de tre forskerne Kirsti Malterud, Volkert Siersma, og Ann Dorrit Guassora, er det likevel viktig at utvalget er stort nok til at man kan svare på forskningsspørsmålet (Malterud, Siersma & Guassora, 2016, s. 68). Et vanlig prinsipp for å bestemme utvalgsstørrelse i kvalitative metoder er dermed at utvalget skal være tilstrekkelig bredt og variert til å kunne belyse hensikten med studien. Mange forskere pleier gjerne å følge sin egen tommelfingerregel når de bestemmer seg for hvor mange informanter det er hensiktsmessig intervjuer i et forskningsprosjekt (Malterud, Siersma & Guassora, 2016, s. 68).

I kvalitativ forskning er det særlig viktig å søke etter bredde og variasjon i utvalget, hvor variabler i både kjønn, alder og sosial, kulturell og økonomisk bakgrunn kan spille inn på informantenes ulike syn på det valgte forskningstemaet (Malterud, Siersma & Guassora, 2016, s. 68). Ettersom mitt forskningstema både er bredt og komplekst, ønsket jeg at antallet informanter til prosjektet skulle være stort nok til at jeg kunne oppnå tilstrekkelig data for å kunne besvare forskningsspørsmålene, og som samtidig ville gi nyanserte funn. Det var ikke

vanskelig å rekruttere informanter til prosjektet, og jeg stoppet rekrutteringen da jeg hadde intervjuet 15 informanter. Jeg mener at jeg med dette antallet har samlet inn nok data til å fange opp temaene og mønstrene i problemstillingen min. Jeg bestemte meg for å ikke intervju flere informanter da dette kunne føre til at analysen ble for omfattende eller overfladisk.

12 av intervjuene ble gjennomført med informanter i Bergen, mens tre av dem ble gjennomført med informanter i den valgte distriktskommunen på Vestlandet. Bakgrunnen for valget av å inkludere flere informanter i Bergen var rett og slett fordi det var enklere å komme i kontakt med aktuelle informanter der, ettersom det blant annet er en større by hvor det bor flere muslimer. Syv av informantene ble rekruttert gjennom strategisk utvalg, hvor tre av dem var informanter i den valgte distriktskommunen. Fem av informantene ble rekruttert gjennom Facebook og tre ble rekruttert ved hjelp av snøballmetoden.

For meg var det viktig å skaffe relevante informanter til prosjektet, nemlig informanter som hadde kunnskap og erfaringer om prosjektets tema. Jeg hadde et par betingelser for hvilke kvaliteter informantene måtte ha: de måtte være muslim, de måtte være over 18 år, de måtte snakke enten norsk eller engelsk, og de måtte være bosatt enten i Bergen eller i den mindre distriktskommunen på Vestlandet. Jeg hadde ingen andre krav til informantenes bakgrunn: de kunne både være født muslim eller være konvertitt, de kunne være oppvokst i Norge eller ha kommet hit senere i livet, og de kunne både bruke eller ikke bruke *hijab*.

De 15 informantene var i aldersgruppen 20 til 60 år og hadde mange ulike bakgrunner og livserfaringer, hvilket åpnet for et bredt spekter av meninger og tanker, noe jeg opplevde som en fordel i mitt prosjekt. Alle informantene var sunni-muslimer. Det var 11 kvinner blant informantene, og fire av dem var menn. Bakgrunnen for valget om å inkludere flere kvinner enn menn var fordi det var enklere å komme i kontakt med kvinner, og fordi temaet først og fremst tar for seg muslimske kvinner og deres bruk av *hijab*. Den relativt unge informantgruppen kan gjerne sees i sammenheng med at jeg rekrutterte flere informanter gjennom Facebook. Blant informantene var det tre kvinner som ikke brukte *hijab*, noe som ga meg mulighet til å utforske om deres syn skilte seg fra de øvrige informantene. Videre var det to konvertitter, hvilket også åpnet opp for en interessant mulighet til å undersøke om de forholdt seg annerledes til temaet enn de som var født og oppvokst som muslimer. Intervjuene varte fra 40 til 90 minutter, med en gjennomsnittlig varighet på 45 minutter. I Vedlegg 2 blir de 15

informantene presentert. Informasjonen om hver enkelt informant er hentet fra intervjuene. Av hensyn til informantenes anonymitet har jeg gitt dem fiktive navn basert på hvilket land de har bakgrunn fra. Tabellen under viser en kort oversikt over informantene.

Tabell 1: Informantene

Navn	Alder	Land*	Navn	Alder	Land*
Aaisha	20-årene	Afghanistan	Abdul	30-årene	Syria
Khadija	20-årene	Afghanistan	Faiza	30-årene	Syria
Julie	20-årene	Norge	Habiba	20-årene	Tunisia
Lars	20-årene	Norge	Leyla	20-årene	Tyrkia
Mohamed	40-årene	Palestina	Safiye	20-årene	Tyrkia
Lula	20-årene	Somalia	Deniz	50-årene	Tyrkia
Zahi	30-årene	Somalia	Hande	60-årene	Tyrkia
Nala	40-årene	Somalia			

\* Land angir informantenes eller foreldrenes fødeland.

#### 4.3.3 Gjennomføring av intervjuene

Ifølge Repstad kan det være lurt å gjennomføre intervjuer på et sted hvor man ikke blir forstyrret, da dette kan påvirke hvordan intervjuene utspiller seg (Repstad, 2007, s. 86). Jeg ønsket å gjennomføre intervjuene på stille og rolige steder hvor informantene kunne snakke fritt uten å bli forstyrret eller overhørt av andre, og hvor de følte seg avslappet og komfortable. I forkant av intervjuene spurte jeg derfor alle informantene hvor de helst ønsket å bli intervjuet. Kommunikasjonen og planleggingen med informantene gikk via tekstmeldinger, og jeg lot informantene selv komme med forslag til hvilke datoer og tider som passet best for dem å møtes. Slik fleksibilitet kan ha hatt en positiv påvirkning på intervjuprosessen, ettersom informantene gjerne har følt at deres behov og ønsker har blitt tatt hensyn til.

Av de 15 intervjuene ble seks av dem gjennomført på ulike grupperom på universitet og høgskole, to på bibliotek, og to på kafé. Én informant ble intervjuet hjemme hos meg, mens et annet intervju fant sted på informantens kontor. Tre av informantene ønsket å gjennomføre intervjuet på digital plattform (zoom) av praktiske hensyn. Disse informantene fikk tilsendt en zoomlenke på e-post noen dager før intervjuet. Hvor intervjuene ble gjennomført, kan ha hatt en viktig betydning for både meg og informantenes opplevelse av intervjuet. På den ene siden kan det gjerne være mer avslappende for både forsker og informant å møtes over en skjerm, hvor de i mindre grad trenger å tenke på faktorer som holdning, sittestilling og klesvalg. Enkelte



foretrekker også å gjennomføre intervjuer digitalt ettersom det gjerne oppleves som mer praktisk og enkelt, samtidig som man unngår reisevei til og fra intervjuet. På den andre siden kan de digitale intervjuene føre til en større avstand mellom forsker og informant, og man kan skape en helt annen kjemi når man møter noen ansikt til ansikt enn over en skjerm. I de fysiske intervjuene har man en større mulighet til å danne seg et førsteinntrykk, småprate og å være oppmerksom på informantenes kroppsspråk. I de digitale intervjuene forsvinner disse inntrykkene i stor grad.

Personlig erfarte jeg at intervjuene som ble gjennomført på grupperom ved universitet og høyskole, og det som ble gjennomført hjemme hos meg og på informantens kontor, var de mest optimale. Her kunne vi sitte i ro og fred uten å bli forstyrret av andre eller omgivelsene rundt oss. Selv om intervjuene som ble gjennomført på kafé og på bibliotek på mange måter var mer uformelle og avslappende, var de også preget av forstyrrelser og småsnakk fra ulike kanter. Dette kan ha bidratt til at både jeg og informantene ble mer bevisste på hva vi sa, ettersom vi var klar over at andre kunne høre oss. Jeg opplevde også at intervjuene som ble gjennomført på digital plattform var svært effektive, og de fungerte som en god erstatning for det fysiske intervjuet. Til tross for at det var vanskeligere å skape en kjemi over skjermen, varte de digitale intervjuene like lenge som de fysiske, og jeg satt igjen med en like god og trygg følelse etter alle intervjuene.

Før vi gikk i gang med intervjuene forsikret jeg meg om at alle informantene var komfortable med at jeg tok lydopptak med diktafon. Jeg informerte informantene om at jeg i etterkant av intervjuet kom til å overføre opptaket via kryptert minnepinne til sikkert lagringsområde. Ifølge Repstad er det svært fordelaktig å bruke lydbåndopptaker ved kvalitative intervjuer, ettersom intervjueren kan konsentrere seg om hva som blir sagt, og slipper å bruke tid på å notere (Repstad, 2007, s. 84). Lydopptaket plukker likevel ikke opp de visuelle aspektene av intervjusituasjonen, og verken kroppsspråk eller omgivelsene rundt kan fanges med en diktafon (Fonneland, 2018, s. 228). Jeg noterte derfor ned de ulike observasjonene jeg gjorde meg av informantenes *hijab*-bruk, hvilket jeg anså som betydningsfullt for at konteksten rundt det informanten fortalte skulle bli tydeligere for leseren i etterkant. To av informantene i prosjektet ønsket ikke at intervjuet skulle bli tatt opp med diktafon av personlige grunner, og jeg måtte derfor ta notater underveis. Dette gjorde at jeg mistet verdifulle nyanser som for eksempel tonefall og måten ting ble sagt på. Det var også krevende å notere samtidig som jeg måtte konsentrere meg om samtalen. Til tross for denne

utfordringen klarte jeg å fange de viktigste momentene fra disse intervjuene, og jeg opplevde ikke at dette påvirket analysen i stor grad.

Som nevnt var et av kriteriene for forskningsprosjektet at informantene måtte snakke enten norsk eller engelsk. Alle intervjuene ble gjennomført på norsk, med unntak av et intervju som ble gjennomført på engelsk. Informanten som ønsket å gjennomføre intervjuet på engelsk kunne både snakke og forstå norsk, men var mer komfortabel med å bruke engelsk. Jeg opplevde dette som en fordel med tanke på at informanten kunne slappe mer av og uttrykke og formidle sine syn på en tydeligere måte. I og meg at jeg også behersker engelsk, åpnet det opp for en mer effektiv kommunikasjon oss imellom. En nærmere beskrivelse av hvordan jeg har transkribert intervjuene med hensyn til dette vil redegjøres for i del 4.5 av kapitlet.

#### 4.4 Relasjonen mellom forsker og informant

I kvalitative intervjuer er relasjonen mellom forsker og informant viktig. Når innsamlingen av data foregår gjennom en åpen dialog mellom forsker og informant som i mitt prosjekt, blir deres relasjon avgjørende for intervjuprosessen, hevder Thagaard (2009, s. 13).

Ifølge Thagaard (2009, s. 105) er det viktig at forskeren forsøker å møte informantene «med et åpent sinn». Dette innebærer at forskeren legger bort sine egne verdier og synspunkt, og prøver å møte informantenes tanker og ideer på en tålmodig og nysgjerrig måte. Det handler også om å tenke nøye gjennom hvordan man som forsker eventuelt kan påvirke samtalen som finner sted. Samtalen kan nemlig preges av hvordan informanten ønsker at forskeren skal oppfatte dem. For å unngå at informanten ikke svarer på intervju spørsmålene ut fra en oppfatning informanten kan ha av forskerens syn på forskningstemaet, bør forskeren tenke nøye gjennom sin rolle og posisjon i intervjuet.

Tanya Luhrmann legger vekt på at man bør intervju noen fordi man er interessert i hva de har å si (Luhrmann, 2022, s. 356). Denne interessen bør være genuin og ekte. Hun fremhever videre det hun kaller for «prinsippet for respekt», hvilket innebærer at man bør møte informantene sier på en respektfull måte: uansett om man er enig eller uenig i det de sier, og uansett om man synes det de sier er rart eller merkelig. Videre skriver hun at intervjudeltakere er flinke til å fange opp intervjuerens meninger om sine informanter og deres synspunkt tidlig i intervjuprosessen, og at dette kan bidra til å styre intervjuene i en spesifikk retning. Hvis man ønsker at informantene skal snakke ærlig, må man derfor forsøke å vise både gjennom

kroppsspråk og dialog at man har en autentisk og respektfull interesse for dem, skriver Luhrmann (2022, s. 356).

For å vise respekt og autenticitet overfor mine informanter, var jeg som forsker opptatt av å være ydmyk overfor dem. Jeg var fullstendig klar over at informantene hadde satt av sin egen tid og energi på å delta i prosjektet, hvilket jeg var svært takknemlig for. For at informantene skulle føle seg trygge og komfortable i intervjusituasjonen var det også viktig for meg å få frem at jeg ikke var negativ til bruk av *hijab* eller islam generelt.

Det kan være vanskelig for en forsker å forstå hvordan man selv kan ha betydning for forholdet som utvikles mellom forsker og informant i intervjuprosessen. På den ene siden kan det faktum at jeg ikke tilhører det samme miljøet som dem, eller at jeg ikke er muslim selv, ha ført til en større avstand mellom oss. Samtidig kan det at jeg er en «outsider» ha blitt sett på som positivt for mange av informantene. Det kan gjerne ha ført til at de hadde et genuint ønske om å snakke og fortelle om sine egne erfaringer og tanker rundt bruken av *hijab* til en som ikke er kjent med temaet på samme måte som en «insider». Det kan også ha ført til at informantene har kjent på en trygghetsfølelse av å kunne dele tanker som blir sett på som «feil» i deres lokalsamfunn, ettersom jeg ikke har kjennskap til disse temaene i like stor grad som en muslim gjerne har.

I tillegg er det viktig å påpeke at det er en asymmetri i maktrelasjonen mellom forsker og informant i kvalitative metoder (Fonneland, 2018, s. 232). Forskeren er den som definerer situasjonen, innfører samtaleemner og avgjør hva som skal observeres. Forskeren er også den som til syvende og sist bestemmer hva som skal brukes videre i analysearbeidet. Hen tar blant annet en beslutning på hvilke sitater som skal få plass i teksten. Fonneland mener at det er spesielt viktig at forskeren forsøker å begrense denne ubalansen i maktforholdet, ved å blant annet ha en åpen samtale med informantene i prosjektet (Fonneland, 2018, s. 232). Jeg tilbød for eksempel mine informanter å lese transkriberingen av deres intervju i etterkant, slik at de kunne korrigere noe dersom de følte det var nødvendig. Jeg ga dem også muligheten til å få innsikt i hvordan jeg tok i bruk sitatene deres i teksten. Ingen av informantene mine har derimot kontaktet meg angående dette.

#### 4.4.1 Forskerens kjønn og alder

Selv om forskeren kan utføre ulike tiltak for å oppnå en god kommunikasjon med informanten, er det likevel ikke alle relasjoner en kan gjøre noe med. Forskerens kjønn og alder er to faktorer som kan ha en viktig betydning for relasjonen mellom forsker og informant (Thagaard, 2009,

s. 107). Thagaard forklarer blant annet at dersom forsker og informant er av samme kjønn, kan det bidra til at de forstår hverandre på en annen, og kanskje bedre, måte. Dersom forskeren er en kvinne, kan hun for eksempel si til de kvinnelige informantene at «siden du er en kvinne, skjønner du sikkert at...». Det samme gjelder andre veien, hvor informanten kan anta at forskeren tenker likt som han eller henne fordi hun også er kvinne (Thagaard, 2009, s. 107).

Ettersom oppgaven omhandler et tema som tar for seg kvinner og deres bruk av *hijab*, kan en anta at det har hatt en positiv innvirkning på de kvinnelige informantene at jeg som intervjuer også er kvinne. De kvinnelige informantene kan gjerne ha følt seg tryggere, i form av at de deler en felles forståelse med meg. Dersom jeg som forsker hadde vært en mann, kan en anta at stemningen ville vært annerledes, og at informantene ville følt seg tvunget til å svare på spørsmålene på en annen måte. Samtidig kan det også være at jeg som kvinne tror at jeg forstår de kvinnelige informantene bedre enn det jeg egentlig gjør. Dermed er det viktig å være klar over hvordan kjønn kan påvirke relasjonen mellom forsker og informant, og reflektere over hvordan du som kvinne eller mann kan ha en betydning for informantenes oppfattelse av deg som intervjuer.

Forskerens alder kan også påvirke relasjonen mellom forsker og informant (Thagaard, 2009, s. 104). At jeg som intervjuer er en ung student i starten av 20-årene kan ha bidratt til å skape en uformell og avslappet stemning mellom meg og informantene. Ettersom flere av mine informanter også var studenter, hadde vi et felles utgangspunkt som bidro til å styrke relasjonen oss imellom. Det gjorde det blant annet enklere for oss å finne felles interesser, og vi kunne småsnakke om forskjellige temaer som engasjerte oss begge. I tillegg kan det faktisk at mange av informantene ikke var særlig mye eldre enn meg, ha bidratt til å redusere forskjellene mellom oss, og til å skape en slags felles forståelse. At jeg ikke er en voksen professor eller en eldre person med mye erfaring og autoritet kan også ha bidratt til å ufarliggjøre situasjon, og til at informantene ikke har oppfattet meg på en formell måte. Samtidig kan alderen min også ha hatt en negativ påvirkning på relasjonen vår, ved at noen av informantene for eksempel har ansett meg som mindre formell og mindre «voksen».

#### 4.4.2 Kulturforskjeller

Ettersom jeg har intervjuet informanter med bakgrunn fra ulike kulturer, var jeg nødt til å ta hensyn til at dette også kunne påvirke forholdet mellom meg og informantene. Slik Repstad illustrerer kan det å intervjuer mennesker med ulik bakgrunn innebære at man må samspille på ulike måter, for eksempel med tanke på språkbruk og spørreformer (Repstad, 2019, s. 93).

Intervjuer på tvers av ulike kulturer kan åpne opp for interkulturelle misforståelser, hvor ulike kulturelle grupper kan oppfatte språk og kommunikasjon på ulike måter, påpeker Kvale og Brinkmann (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 156). I slike tilfeller blir relasjonen mellom forsker og informant av spesiell betydning.

Det jeg som forsker opplevde som mest utfordrende når jeg skulle intervju informanter fra forskjellige kulturer og med ulik bakgrunn, var å erkjenne forskjellig språkbruk og kommunikative misforståelser. Ettersom mange av informantene ikke hadde norsk som morsmål, ble jeg nødt til å tenke nøye gjennom hvordan jeg skulle formulere spørsmålene til dem på en forståelig måte. Samtidig måtte jeg passe på at jeg ikke ledet samtalen i alt for stor grad og at jeg ikke kom med forslag til ulike svaralternativer, som senere kunne påvirke analysen.

Det faktum at jeg gjennomførte intervjuene på et språk som ikke nødvendigvis var morsmålet til informantene, kan også ha bidratt til å forsterke den nevnte maktubalansen i relasjonen mellom meg og informantene. Mine språklige ferdigheter i norsk ga meg gjerne en fordel i intervjusamtalene, og ga meg på mange måter mulighet til å styre samtalen. Hvordan man som forsker velger å bruke denne makten blir dermed avgjørende, og det var viktig for meg å bruke den positivt ved å bygge tillit til informantene underveis. Videre kan språk være en begrensning i form av at jeg bare kunne intervju informanter som snakket norsk eller engelsk. Jeg mistet dermed muligheten til å intervju informanter som snakker andre språk enn de språkene jeg behersker, hvilket også kan ha bidratt til at jeg mistet relevant og nyttig datamateriale. Som tidligere nevnt opplevde jeg det likevel ikke som vanskelig å rekruttere aktuelle informanter til forskningsprosjektet. Alt i alt har jeg fått inntrykk av at bruken av *hijab* er et tema som interesserer både muslimske kvinner og menn, og som mange har et ønske og behov for å snakke om.

#### 4.5 Analyseprosessen

Ettersom min forskning baserer seg på en kvalitativ metode og en fenomenologisk tilnærming, anså jeg det som relevant å ta i bruk analysemetoder som var tilpasset dette. Jeg bestemte meg derfor for å ta i bruk Braun og Clarke sin versjon av tematisk analyse. Tematisk analyse er en metode for å identifisere, analysere og rapportere mønstre (temaer) innenfor data, hvor målet er å utvikle kategorier som gir en beskrivelse av de opplevelsene og handlingene som informantene formidler (Braun & Clarke, 2006, s. 6). Ifølge professor i psykologi ved Universitetet i Auckland, Virginia Braun, og førsteamanuensis i kvalitativ og kritisk psykologi

ved University of the West England, Victoria Clarke; passer tematisk analyse for et bredt spekter av forskningsinteresser og teoretiske perspektiver, og er en svært nyttig metode å bruke av flere grunner. Den fungerer blant annet både for å analysere små og store datasett, i tillegg til at den kan brukes til å analysere ulike typer data: alt fra sekundære kilder som media til transkripsjon av intervjuer (Braun & Clarke, 2006, s. 3). Til tross for at Braun og Clarke skriver innenfor psykologi, kan deres tilnærming også være nyttig i studiet av religioner. Tematisk analyse kan nemlig bidra til å identifisere temaer og mønstre i dataene knyttet til religiøs tro, praksis og erfaringer. Dette kan hjelpe meg med å forstå hvordan informantene oppfatter *hijaben*, samt hva som påvirker deres syn. I den følgende delen av kapittelet vil jeg først redegjøre for transkriberingen av materialet, før jeg gjennomgår hvordan jeg har kodet og kategorisert resultatene i forhold til Braun og Clarke sin tematiske analyse.

#### 4.5.1 Transkripsjon

Transkribering kan forstås som muntlig tale omgjort til skriftlig tekst (Nilssen, 2012, s. 46). Transkriberingen av intervjuene ble gjort etter gjennomføringen av hvert intervju, både for at jeg skulle huske intervjuene bedre, men også for at jeg skulle ha god tid til å transkribere hvert intervju. Jeg valgte å transkribere båndopptakene ordrett, og inkluderte både ufullstendige setninger og pauseord for å skape en så autentisk og ekte opplevelse av intervjuene som mulig. I den ferdige oppgaven har jeg imidlertid valgt å slette småord og lyder som ikke har vært av betydning. Dette valget tok jeg med det formål at det skulle være enklere for leseren å lese. I tillegg har jeg skrevet informantenes sitater om til bokmål og oversatt det engelske intervjuet til norsk, med den hensikt å bevare informantenes anonymitet.

#### 4.5.2 Koding og kategorisering

Etter gjennomført transkripsjon, gikk jeg i gang med struktureringen av datamaterialet, som senere skulle legge grunnlaget for analysen. Den første fasen i tematisk analyse innebærer å lese gjennom alle intervjuene for å få en nærhet til materialet (Braun & Clarke, 2006, s. 15). Jeg bevegde meg frem og tilbake mellom de ulike intervjuene, og noterte ned tanker og ideer som falt meg inn. Ifølge Braun og Clarke er det ideelt å lese gjennom datasettet minst én gang før man setter i gang med koding, ettersom både ideer og identifikasjon av mønstre vil formes mens man leser (Braun & Clarke, 2006, s. 16). Etter at jeg hadde lest og gjort meg kjent med dataene, gikk jeg over til å forme ulike koder. Professor i religionsvitenskap ved MF vitenskapelige høgskole Trine Anker, forklarer at det å kode innebærer å sette merkelapper på et materiale, som videre brukes for å identifisere og systematisere meningsbærende enheter i

dataene (Anker, 2020, s. 76). I denne prosessen startet jeg med å skrive ned ord og uttrykk som jeg følte kunne fortelle meg noe om datamaterialet og dets betydning.

Etter at jeg hadde utarbeidet en lang liste med rundt 70 ulike koder som jeg hadde identifisert gjennom datasettet mitt, kunne jeg gå i gang med neste fase, som innebar å sortere de ulike kodene inn i forskjellige temaer. For å gjøre denne prosessen enklere, lagde jeg et tankekart (se vedlegg 3). Jeg opplevde dette som et nyttig verktøy som hjalp meg med å se sammenhenger og strukturere kodene på en enkel måte. Mens jeg jobbet med å lage tankekartet innså jeg at jeg hadde alt for mange koder, som både følte kaotisk og stressende der og da. Etter at jeg leste gjennom kodene og transkripsjonene flere ganger, skjønnte jeg at jeg kunne slå noen av kodene sammen. Jeg passet også på at jeg ikke lagde alt for store koder, men at de var spesifikke og konkrete nok til å kunne leses og forstås på en lettfattelig måte. Jeg bestemte meg for å fokusere på fire hovedtemaer som førte til at jeg ble nødt til å velge ut de kodene jeg mente var mest relevante. Å velge bort koder jeg hadde brukt tid og energi på å lage var kjedelig, men jeg anså det likevel som nødvendig for å kunne gå i dybden av de valgte temaene. Mot slutten av prosessen satt jeg igjen med 46 forskjellige koder. Videre gikk jeg gjennom temaene jeg hadde laget, samt kodene som passet inn under hvert tema. I denne prosessen forsøkte jeg å avgrense temaene så langt det lot seg gjøre, og jeg innså blant annet at jeg var nødt til å inkludere noen undertemaer til hvert hovedtema.

Neste fase begynner når man har utarbeidet et tilfredsstillende tematisk tankekart av dataene sine (Braun & Clarke, 2006, s. 22). Jeg visste at jeg måtte definere temaene ytterligere, og passe på at de ikke ble alt for mangfoldige eller komplekse (Braun & Clarke, 2006, s. 23). I stedet for å gi temaene avanserte og vanskelige navn, ønsket jeg å gi dem enkle navn som fort kunne gi leseren en følelse av hva temaet handler om.

I løpet av analyseprosessen identifiserte jeg fire hovedtemaer, hver bestående av to relaterte undertemaer. Begrunnelsen for å inkludere to undertemaer til hovedtemaene, var rett og slett for at det skulle være enklere å se sammenhenger og mønstre mellom de ulike kodene, samtidig som det gjorde strukturen av materialet tydeligere. I tillegg ga det meg mulighet til å definere mindre og spesifikke temaer som jeg kunne utforske nærmere. Navnene på temaene er blant annet inspirert av spørsmålene i intervjuguiden og svarene fra informantene. De fire hovedtemaene jeg har kommet frem til har jeg navngitt som følgende: (1) «Hva *hijaben* symboliserer», (2) «Begrunnelser for å bruke/ikke bruke *hijab*», (3) «*Hijab* og feminisme» og (4) «*Hijab* og mote». Temaene og undertemaene vil bli ytterligere presentert i kapittel 5.

#### 4.6 Forskningsetiske forhold

I sammenheng med metodevalget, dataproduksjonen og analyseprosessen fulgte det flere etiske vurderinger og utfordringer jeg som forsker måtte ta stilling til. I den følgende delen av kapittelet vil jeg diskutere de forskningsetiske utfordringene ved forskerrollen, samt hvilke forskningsetiske refleksjoner jeg har gjort meg i løpet av forskningsprosessen.

Informert samtykke er et sentralt element i å drive etisk ansvarlig kvalitativ forskning, og innebærer at informantene informeres om formålet med prosjektet og om hva deltakelse vil innebære for dem (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 88). Ifølge Kvale og Brinkmann handler det også om å gi informantene rikelig med informasjon slik at de vet at de deltar frivillig, og at de er klar over at de når som helst kan trekke seg ut av forskningsprosjektet (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 88). I tillegg dreier informert samtykke seg om at informantene har kjennskap til hvem som har tilgang til transkribering av intervjuene, analysen av dataene, eller annet personlig materialet (Kvale & Brinkmann, 2009, s. 89). At samtykke er fritt, betyr at informanten selv har gått med på å stille til intervju uten press eller tvang. At samtykke er informert, betyr at informanten har fått innsikt i hva deltakelse i prosjektet innebærer for dem, blant annet gjennom et informasjonsskriv (Thagaard, 2009, s. 26).

Mine informanter har gitt et fritt og informert samtykke. Etter at jeg tok kontakt med informantene med spørsmål om deltakelse, sendte jeg dem et informasjonsskriv på e-post, som beskrev formål, fremgangsmåte og tema for intervjuet (se vedlegg 4). Da jeg møtte informantene, gjentok jeg denne informasjonen muntlig, og spurte dem om de hadde noen spørsmål til informasjonsskrivet. Jeg hadde med informasjonsskrivet til de informantene som gjennomførte intervjuet fysisk, slik at de kunne skrive under på samtykkeerklæringen. Informantene ble informert om at deres skriftlige samtykke ville oppbevares på egne skjemaer og lagres for seg selv. Dette var for å sikre anonymiteten til informantene, og for at de skulle føle seg komfortable med å skrive under på samtykkeskjemaet.

Sammen med informert samtykke, er kravet om konfidensialitet et viktig grunnprinsipp når man snakker om en etisk forsvarlig forskningspraksis. Kravet om konfidensialitet betyr at informantene har krav på at både den sensitive og ikke-sensitive informasjonen de deler, blir behandlet konfidensielt (Thagaard, 2009, s. 27). Det går også ut på at forskeren hindrer bruk av formidling som kan være skadelig for informantene i fremtiden. Begrepet anonymitet er særlig viktig i forskningsetikk, og alt av forskningsmaterialet må anonymiseres. Det stilles også



strengt krav til hvordan navn eller annen informasjon som gjør det mulig å identifisere enkeltpersoner oppbevares og slettes. Forskeren må derfor være svært nøye med å behandle informasjon fra forskningsprosjektet på en slik måte at informantens identitet ikke kommer frem (Thagaard, 2009, s. 27).

I forskningsprosjektet har jeg tatt hensyn til informantens krav om konfidensialitet og anonymitet. I transkriberingen av intervjuopptakene har jeg gitt informantene koder for navn (I1, I2, I3 osv.), og i oppgaven har jeg gitt dem fiktive navn. Jeg har også begrenset alle personopplysninger i oppgaven som kan knyttes til den enkelte informant, ved å blant annet unngå å skrive hvor informanten studerer, hvor hen jobber eller hvor hen bor. Lydopptak og alt materiale som kan bidra til at informantene kan identifiseres slettes etter prosjektslutt.

I følge NESH (Den Nasjonale forskningsetiske komite for samfunnsvitenskap og humaniora) (2006:14) kan personopplysninger beskrives som «opplysninger som direkte eller indirekte kan knyttes til enkeltperson. En person vil være direkte identifiserbar via navn, personnummer eller andre personentydige kjennetegn» (NESH i Thagaard, 2009, s. 25). Et forskningsprosjekt som behandler personopplysninger, er meldepliktig. Det vil si at studentprosjekter som for eksempel gjennomføres ved universiteter, må meldes til NSD (Norsk senter for forskningsdata). NSD er fra 1. januar 2022 en del av Sikt – Kunnskapssektorens tjenesteleverandør. I denne søknaden inkluderte jeg nødvendig informasjon om prosjektet, sammen med et utkast av informasjonsskrivet og intervjuguiden. NSD har godkjent at mitt prosjekt er i tråd med personvernloven.

#### 4.7 Reliabilitet og validitet

Ifølge Thagaard handler begrepene reliabilitet og validitet om et forskningsprosjekts pålitelighet og gyldighet (Thagaard, 2018, s. 187). I den følgende delen av kapitlet vil jeg redegjøre for begrepene reliabilitet og validitet, og diskutere hvordan jeg har tatt hensyn til disse faktorene.

Begrepet reliabilitet kan knyttes til spørsmålet om forskningen er utført på en troverdig og tillitsvekkende måte (Thagaard, 2018, s. 187). Begrepet kan også referere til spørsmålet om andre forskere som tar i bruk akkurat de samme metodene, vil kunne oppnå de samme resultatene. For å realisere dette, har jeg gitt en detaljert beskrivelse av metoden jeg har tatt i bruk samt resultatene jeg har kommet frem til. På denne måten håper jeg at andre vil kunne hente inn nyttig informasjon om hvordan de eventuelt kan gå frem for å møte og intervju

muslimske kvinner og menn om deres syn på *hijaben*. I del 4.4 av kapittelet har jeg beskrevet hvordan relasjonsbygging mellom forsker og informant er av betydning, og hvordan trygghet og respekt kan bidra til en positiv intervjusituasjon. Mitt fokus på å skape gode og trygge relasjoner kan ha hatt en spesiell verdi for utviklingen av data i prosjektet.

Begrepet validitet, derimot, handler om gyldigheten av de tolkningene forskeren kommer frem til (Thagaard, 2018, s. 189). Validiteten til et prosjekt kan styrkes dersom man viser til sammenheng mellom analysen og tolkningene, blant annet ved at man stiller spørsmål til om de konklusjonene man har kommet frem til, også er gyldige i forhold til den virkeligheten man forsker på (Thagaard, 2018, s. 189). Man kan blant annet sørge for gyldigheten til et forskningsprosjekt ved å legge frem dokumentasjon av data og metoder. I vedleggsdelen av oppgaven har jeg inkludert relevant dokumentasjon som for eksempel informasjonskriv og intervjuguide. I metodekapittelet har jeg gjort rede for hvilke valg jeg har tatt og begrunnet disse med ulike argumenter, hvor både de positive og de negative aspektene har blitt løftet frem.

Et annet viktig trekk med validitet er at informantene som deltar i studien har relevant informasjon om oppgavens tema. Jeg var derfor opptatt av å finne informanter med muslimsk bakgrunn og som hadde et forhold til *hijaben*. En annen måte for en forsker å sikre validitet, er ved å beholde sitatene fra intervjuene i sin naturlige form. For å forsikre meg om dette har jeg gått frem og tilbake mellom transkripsjonene flere ganger. Jeg skapte dermed troverdighet ved at sitatene ble fremstilt i en sammenhengende kontekst hvor mening kunne utvikles.

#### 4.8 Kapitteloppsummering

I dette kapittelet har jeg redegjort for valg av metode og de ulike vurderingene og beslutningene jeg har tatt underveis i intervjuprosessen. Jeg har blant annet forklart hvilke metode jeg har tatt i bruk, hvordan jeg har strukturert og gjennomført intervjuene, og hvordan jeg har gått frem for å samle inn data. Videre har jeg redegjort for relasjonen mellom forsker og informant og hvordan analyseprosessen ble utført, før jeg diskuterte de ulike forskningsetiske sidene av prosjektet og reflekterte rundt begrepene reliabilitet og validitet.

I kapittel 5 vil jeg presentere resultatene fra intervjuene med mine 15 informanter, og diskutere dem i lys av relevant bakgrunn, tidligere forskning og teoretiske innfallsvinkler som har blitt redegjort for i oppgaven.

## Kapittel 5: Resultat og analyse

Gjennom tematisk analyse fremkom fire ulike temaer: 1) «Hva *hijaben* symboliserer», med undertemaene «religiøse betydninger» og «ikke-religiøse betydninger», 2) «Begrunnelser for å bruke/ikke bruke *hijab*», med undertemaene «begrunnelser for å bruke *hijab*» og «begrunnelser for å ikke bruke *hijab*», 3) «*Hijab* og feminisme», med undertemaene «det er sammenheng mellom *hijab* og feminisme» og «det er ikke sammenheng mellom *hijab* og feminisme», og 4) «*Hijab* og mote», med undertemaene «*hijab* er mote» og «*hijab* er ikke mote». Temaene som fremkom gjennom analysen, formidler det jeg mener er hovedelementene som bidrar til å besvare oppgavens problemstilling. Jeg vil derfor ta utgangspunkt i de fire temaene når jeg presenterer og diskuterer resultatene.

Jeg har valgt å fremstille resultater og diskusjon i ett kapittel. Dette har jeg gjort av hensyn til klarhet og plass i oppgaven, med et mål om å skape en tydelig og leservennlig struktur. Jeg vil først presentere resultatene fra hvert tema, før jeg deretter diskuterer det enkelte tema i lys av relevant bakgrunn, tidligere forskning og teori.

I analyseprosessen ble det klart at bosted ikke virket inn på informantenes ulike syn på *hijaben*. Dette opplevde jeg som overraskende, ettersom jeg forventet at det skulle være forskjeller mellom informantene som bodde i en storby og informantene som bodde i en mindre distriktskommune. Konsekvenser av bosted vil derfor ikke bli diskutert. Faktorer som alder, kjønn og opprinnelsesland viste seg derimot å ha en større innvirkning på informantenes syn på hodeplagget. Dette vil diskuteres nærmere i det følgende kapitlet.

Ettersom jeg har tatt i bruk en fenomenologisk tilnærming i prosjektet, har jeg i analyseprosessen holdt meg tett til informantenes erfaringer. Jeg har også vært opptatt av å få frem informantenes stemmer ved å bruke sitater for å eksemplifisere, nyansere og utdype temaene som ble dannet i analyseprosessen. Dette kan bidra til å gi et mer levende og detaljert bilde av forskningsresultatene og informantens ulike syn på det muslimske hodeplagget. Jeg vil innlede med hovedtema 1, nemlig «Hva *hijaben* symboliserer».

### 5.1 Hva *hijaben* symboliserer

Det følgende temaet omhandler hva *hijaben* symboliserer for informantene. For å gå nærmere inn på dette temaet, ser jeg det som hensiktsmessig å forklare hvordan informantene forstår et symbol. For dem kan et symbol være noe som representerer en større mening og betydning, hvilket kan være alt fra en person til en handling. Slik informantene gir uttrykk for i studien,

kan symboler bidra til å fremkalle følelser, formidle religion og verdier, og påvirke hvordan mennesker forstår verden rundt seg.

I oppgaven skiller jeg mellom religiøse og ikke-religiøse betydninger av *hijaben*, da informantene forteller om ulike betydninger og tolkninger *hijaben* kan ha både innenfor og utenfor religiøse sammenhenger. De religiøse betydningene er knyttet til tro og praksis i islam, mens de ikke-religiøse betydningene i større grad refererer til sosiale og kulturelle aspekter som ikke nødvendigvis har sammenheng med islamsk tro eller praksis. Først vil jeg presentere hvilke religiøse betydninger som ble trukket frem, før jeg går over til de ikke-religiøse betydningene.

### 5.1.1 Religiøse betydninger

Informantene trekker frem flere religiøse betydninger som både synliggjør og formidler hva *hijaben* betyr for dem. En av de mest sentrale religiøse betydningene av *hijaben* som informantene trekker frem, er identitet. *Hijaben* blir sett på som en identitetsmarkør for muslimske kvinner, i form av at den blir brukt som et plagg hvor man kan uttrykke sin religiøse identitet og personlighet. Flere av informantene forteller også at *hijaben* har blitt en del av dem. Aaisha beskriver det blant annet slik:

*Jeg vil ikke identifisere meg som den samme personen uten hijaben. Jeg har fått en veldig spesiell tilknytning til den, så det er vanskelig å gå fra den. Når du går med hijab er det veldig synlig for alle å se at du er muslim. Den blir på en måte en del av identiteten din (intervju med Aaisha, 23. september, 2022).*

Som Aaisha beskriver blir *hijaben* sett på som en del av identiteten til muslimske kvinner. Dersom man for eksempel ser en kvinne med *hijab* på gaten, betyr det at hun er muslim. En kvinne som bruker *hijab* tilhører ikke en annen religion, og hun er heller ikke ateist. Informantenes fortellinger gir inntrykk av at å bruke *hijab* ikke er det samme som å ta på seg en hatt eller å farge håret i en spesiell farge. Den er en del av identiteten deres.

Videre er flere av informantene enige om at *hijaben* representerer noe som er større enn dem selv, nemlig både religionen deres og deres forhold til Gud. Khadija beskriver det blant annet slik:

*Hijaben symboliserer mitt forhold til Gud. Jeg begynte å bruke den fordi jeg ønsket et sterkere forhold til Gud. Jeg gjør det fordi Gud vil at jeg skal gjøre det, så jeg gjør det for å gjøre han fornøyd (intervju med Khadija, 22. september, 2022).*

Informantene forklarer hvordan *hijaben* representerer deres religiøse overbevisning. *Hijab* henger sammen med en sterk tro og et intenst engasjement i religionen. Informantene forteller om hvordan det å tilfredsstille Gud og det å vise at man er lydige overfor ham, bidrar til å forsterke deres forhold til islam. På Khadija sitt utsagn virker det nærliggende å tro at *hijaben* også representerer det å være en plikttoppfyllende muslim. Hun mener det er viktig å følge Guds ord, og påpeker at *hijaben* kan skape et tettere bånd mellom en muslim og Gud.

Noen av informantene forteller også om hvordan Gud «krever at kvinner bruker *hijab*». Et par av dem trekker linjer til Koranen, og mener at den hellige boken påbyr kvinner å bruke hodeplagget, og at dette er en regel man skal følge. En kan dermed anta at det å bruke *hijab* for mange også representerer deres tro på Koranen. Faiza forklarer det slik:

*Hijaben symboliserer hva du tror på. Hvis du dekker på kroppen, presenterer du på en måte islam og det Koranen sier du skal gjøre (intervju med Faiza, 30. september, 2022).*

Faiza hevder at *hijaben* bidrar til å vise verden at man er en muslim, og hun beskriver en sterk glede av å markere sin tro overfor Gud og sin tro på Koranen. Av informantene som forteller om religiøse betydninger av *hijaben*, er Zahi den eneste som eksplisitt sier at *hijaben* viser at man er en god muslim. Flere av de kvinnelige informantene forteller at *hijaben* ikke nødvendigvis gjør deg til en god person, og legger vekt på at de kjenner andre kvinner som bruker *hijab*, men som ikke oppfører seg pent. Zahi uttrykker derimot at *hijaben* symboliserer at man ikke er en byrde for samfunnet, og at man viser at man er en god muslim:

*Jeg føler at hijaben symboliserer at man er en suksessfull muslim. Jeg mener ikke at de som bruker hijab er bedre muslimer, jeg mener bare at det viser at man er en god muslim da, og at det viser hva som er riktig og god levemåte for muslimer å følge (intervju med Zahi, 12. oktober, 2022).*

Når Zahi sier at *hijaben* symboliserer at man er en god og suksessfull muslim, forstår jeg det som at han mener at kvinner som bruker *hijab* tar troen sin på alvor og er forpliktet til å følge islams lære. Mens flere av de kvinnelige informantene i studien nevner andre faktorer som for eksempel det å være en god person, mener derimot Zahi at *hijaben* er avgjørende for å

bestemme en persons trosnivå og suksess som muslim. Resultatene fra det første undertemaet viser dermed at informantene tilskriver *hijaben* ulike religiøse betydninger, og at de stort sett handler om religiøs identitet, Gud, islam og det å være en god og suksessfull muslim.

### 5.1.2 Ikke-religiøse betydninger

Informantene forteller om flere forskjellige ikke-religiøse betydninger som også formidler hva *hijaben* representerer for dem. Noen av informantene nevner blant annet grensesetting som en viktig betydning av *hijaben*. For flere av informantene virker *hijaben* som å være et skjold som beskytter mot uønsket oppmerksomhet og seksualisering:

*For meg symboliserer hijaben blant annet grenser. Jeg slipper å bli utsatt for uønskede blikk, som for eksempel på en nattklubb. Eller på måten menn når ut til meg på. Det gir signaler om at du har visse grenser som ikke kan trækkes på. Jeg får ikke unødvendig oppmerksomhet, og det synes jeg er deilig* (intervju med Aaisha, 23. september, 2022).

Videre forteller flere av informantene at *hijaben* kan sees i sammenheng med kontroll. De gir uttrykk for at hodeplagget bidrar til at en selv kan bestemme hva folk skal se av kroppen din. Kontroll kan videre knyttes til trygghet som en betydning av *hijaben*. Informantene forteller om hvordan *hijaben* bidrar til å skape trygghet, ikke bare i form av at man skjuler kroppen sin, men også i form av at man utad representerer en slags tilhørighet og et fellesskap med andre *hijab*-brukere. *Hijaben* blir en måte å beskytte seg fra de ytre faktorene som for eksempel trakassering eller blikk fra menn. I denne sammenhengen nevner Julie blant annet begrepet *empowerment*. Hun beskriver det slik:

*Det er en utrolig fin og sterk følelse, å gå med andre muslimske søstre gjennom gatene. Du merker at alle glør på deg, men hvis du er flere så er det en utrolig gøy følelse. Litt sånn, du vet at folk gjerne tenker negative eller dømmende ting, men man blir på en måte sterk av det* (intervju med Julie, 21. september, 2022).

Julie sitt utsagn gir inntrykk av at *hijaben* kan bidra til å skape en slags fellesskapsfølelse med andre *hijab*-bærende kvinner. Hun forteller at man gjerne kan oppleve at folk tenker dømmende ting når man går med *hijab*, men at den frembringer en følelse av styrke, hvor hun trekker inn begrepet *empowerment*, som på norsk oversettes til myndiggjøring. Dette begrepet refererer gjerne til en prosess hvor man blir sterkere og mer selvsikker, spesielt når det gjelder å kontrollere sitt liv.

Sammen med kontroll og trygghet, blir frihet som en betydning av *hijaben* også vektlagt blant informantene. Informantene beskriver *hijaben* som et fritt valg, hvor den også blir sett på som et uttrykk for religionsfrihet. *Hijaben* blir sett på som et symbol på friheten til å velge hvordan en selv ønsker å uttrykke seg gjennom klærne en bruker. Leyla forklarer dette på følgende måte:

*For meg er hijaben et symbol på frihet. Fordi, alle som er muslim, bruker ikke hijab, og må ikke heller. De kan velge. Og hvis jeg velger å ha den på, så er det min frihet, på en måte. Jeg føler at...ja...den symboliserer min frihet på en måte* (intervju med Leyla, 1. oktober, 2022).

Leyla forteller at *hijaben* kan bli sett på som et symbol på frihet, og begrunner dette med at muslimske kvinner selv velger om de ønsker å bruke hodeplagget eller ikke. *Hijaben* oppfattes dermed som et fritt valg for henne. I samtale om dette nevner også flere av informantene *hijab*-forbudet i skole og utdanningsinstitusjoner i Frankrike, som de uttrykker en sterk misnøye med. De mener dette forbudet begrenser kvinners frihet, og at det fratrar dem retten til å kle seg slik de ønsker. Mohamed legger vekt på *hijab*-forbudet i Frankrike når han forteller om *hijaben* som et frihetssymbol:

*At Frankrike har gjort det ulovlig for kvinner å bruke hijab, det er helt sykt. Det er rasisme. De snakker mye om demokrati og ytringsfrihet. Så hvorfor skal ikke muslimer få lov eller rett til å velge å bruke det plagget de vil? Jeg synes det er veldig rart... Menneskerettmessig og, ja...* (intervju med Mohamed, 27. september, 2022).

Mohamed forteller at han ser på forbudet mot *hijab* i skole og utdanningsinstitusjoner i Frankrike som et brudd på kvinners religionsfrihet, og at praksisen er rasistisk. Videre mener han at å bruke *hijab* er et fritt og personlig valg, hvor han synes det er rart at Frankrike har valgt å begrense denne friheten for kvinner.

Til tross for at de fleste av informantene påpeker at *hijaben* symboliserer frihet, vektlegger likevel noen av dem at dette ikke nødvendigvis gjelder i alle land og kulturer. Abdul er en av dem som er bevisst på dette når han forteller om sitt syn på *hijaben*:

*Dersom en kvinne bruker hijaben ut av fri vilje, er det selvfølgelig et symbol på frihet. Men det finnes kvinner i andre kulturer som blir tvunget til å bruke hijaben både av deres familier, deres ektefeller, eller av staten. Så dersom man blir tvunget til å bruke hijab, er det selvfølgelig ikke et symbol på frihet* (intervju med Abdul, 5. oktober, 2022).

Abdul problematiserer *hijaben* som et frihetssymbol, og mener at den ikke nødvendigvis representerer frihet innenfor alle kontekster. Det kommer nemlig an på om en kvinne blir tvunget til å bruke den, eller om hun velger den selv. I sammenheng med dette trekker Deniz blant annet linjer til bruken av *hijab* i barnehage og skole. Hun påpeker at jenter blir tvunget til å bruke *hijab* av foreldre og familie, og at de dermed ikke har et fritt valg til å bestemme selv:

*De [barna] har ikke fritt valg. Det ser jeg for eksempel der jeg jobber. Stakkars barna, de vet ingenting, de blir bare tvunget. Jeg håper at de kan få lov til å velge selv en dag* (intervju med Deniz, 31. oktober, 2022).

Deniz gir uttrykk for at hun synes synd på barna som bruker *hijab* i barnehagen og skolen, og at de ikke velger om de vil bruke hodeplagget selv. Dermed er det nærliggende å tro at hun ikke ser på *hijaben* som et frihetssymbol, siden både barn og kvinner blir pålagt å bære hodeplagget.

Flere av informantene nevner Iran som et land med en kultur hvor bruken av *hijab* ikke samsvarer med idealene om frihet. Den strenge regelen om at *hijaben* skal være obligatorisk for iranske kvinner, kan ikke være et uttrykk for frihet, forteller informantene. Noen av informantene påpeker at når *hijaben* blir brukt i Iran, får den en litt annen betydning. Da er den ikke lenger et symbol på frihet:

*Når de [iranske] kvinnene brenner hijaben, jeg blir ikke støttet når jeg ser de gjør det, fordi jeg ser ikke at de brenner hijaben, jeg ser at de brenner et middel, et sjal, som blir brukt til å kontrollere mennesker. For meg ser jeg på det som et middel for kontroll, ikke på det som et religiøst plagg som symboliserer frihet* (intervju med Habiba, 28. september, 2022).

Med utgangspunkt i Habiba sin påstand kan det virke som at *hijaben* får en annen betydning avhengig av hvilket land og kultur man tar utgangspunkt i. Dette forsterkes av Hande sitt utsagn om at *hijaben* kun er «et middel for å presse en kvinne». Til forskjell fra flere av de andre informantene som mener at *hijaben* symboliserer frihet i Norge, mener Hande at *hijaben* er et symbol på undertrykkelse – uansett hvor i verden man skulle befinne seg:

*Ehm...hijab er bare et middel for å presse en kvinne. Det er ingen frihet til kvinnene. Også ... Alle sier at dette er mitt valg og så videre. Men halo? Halo? For meg symboliserer hijaben bare svarte tanker. Ingen frihet. Ingen respekt. Ingenting* (intervju med Hande, 26. oktober, 2022).

Hande ser ikke på *hijaben* som et symbol på frihet. Når hun sier at *hijaben* er et middel for å presse en kvinne, samtidig som hun stiller spørsmål til om *hijaben* er et fritt valg; forstår jeg



det som at hun mener at kvinner blir tvunget til å bruke hodeplagget, og at det dermed handler om patriarkalske makt.

I den følgende delen av kapittelet vil jeg diskutere resultatene fra temaet «Hva *hijaben* symboliserer». Formålet med denne diskusjonen er å gi en tydeligere forståelse for de ulike religiøse og ikke-religiøse betydningene informantene tillegger *hijaben*.

### 5.1.3 Diskusjon

Funnene fra analysen av temaet «Hva *hijaben* symboliserer» viser at *hijaben* kan være et mektig symbol på tro og hengivenhet til Gud, Koranen og islam; samtidig som den kan føre til en langvarig stemning av å være en del av et muslimsk fellesskap. Flere av de kvinnelige informantene i studien forteller om sterke tilknytninger til *hijaben*, og om hvordan den er en del av deres identitet. I tillegg kan *hijaben* bidra til å fremkalle følelser av myndiggjøring og frihet, hvilket også kan spille inn på motivasjonen de muslimske kvinnene har for å bære hodeplagget. Det at noen av informantene mener det motsatte, nemlig at *hijaben* ikke fremkaller følelser av myndiggjøring og frihet, kan i tillegg vise hvordan hodeplagget muligens kan være et mektig symbol som fremkaller negative stemninger og følelser blant enkelte. En ser dermed at Geertz sin teori om religion som et system av symboler kan være relevant for å forstå hvordan *hijaben* fremkaller mange ulike betydninger for de muslimske informantene i studien (Geertz, 1966, s. 91). I lys av Geertz sin teori, kan *hijaben* oppfattes som et religiøst symbol. Den kan representere mange forskjellige betydninger, og den kan forstås på mange forskjellige måter. *Hijaben* formidler ideer til de muslimske kvinnene og mennene i studien, og den spiller en viktig rolle i livene til flere av informantene. Funnene fra analysen av temaet «Hva *hijaben* symboliserer» støtter dermed teorien om at symboler er viktige for å forstå hvordan religion fungerer.

I lys av tidligere forskning kan en trekke flere linjer mellom de ulike betydningene av *hijaben* som informantene legger frem. I likhet med informantene i Furseth (2014, s. 18) sin studie, forteller også mine informanter at *hijaben* bidrar til å deseksualisere kvinner, noe de synes er bra. I tillegg legger både mine informanter og informantene fra Moors (2009, s. 135) sin studie, vekt på at frihet og individualitet er viktige kjennetegn for hodeplagget. Deniz og Hande, to av de tyrkiske informantene i studien som ikke bruker *hijab*, er de eneste som mener at frihet og individualitet ikke er viktige kjennetegn for hodeplagget. Dette kan gjerne henge sammen med deres oppvekst i mindre religiøse familier, hvor det er mulig å anta at de har blitt oppdratt til å ikke dele denne oppfatningen. Mennene i Eide sin studie påpeker også at bruken av *hijab* er

avgjørende for å regnes som en god muslim (Eide, 2016, s. 78), hvilket samsvarer med Zahi sitt syn i min studie. Dette kan gjerne ha en sammenheng med at Zahi kommer fra Somalia, et land med muslimsk flertall, hvor han kanskje har blitt opplært til at man bør praktisere religionen sin fullt ut.

Likevel samsvarer ikke alle betydningene av *hijaben* som mine informanter legger frem med resultater fra tidligere studier, eller med det andre forskere innenfor feltet hevder. Wadud ser for eksempel ikke på *hijaben* som et symbol på trygghet, da hun påstår at den ikke gir noen garanti for respekt eller beskyttelse (Wadud, 2006, s. 219). I kontrast til både Moors (2009, s. 237) og Jacobsen (2011, s. 197) sine funn, forteller heller ikke mine informanter om utfordringer med *hijab* i arbeidslivet, og de gir heller ikke uttrykk for at *hijaben* blir sett på som et redskap som kan brukes til å snakke om rasisme og sosial diskriminering. Dette kan gjerne henge sammen med at informantene mine ikke har opplevd diskriminering eller rasisme knyttet til bruk av *hijab* i arbeidslivet, og at de av den grunn ikke anser det som et viktig problem. Med tanke på at jeg også har intervjuet tre informanter som ikke bruker *hijab*, er det nærliggende å tro at de ikke ser på hodeplagget som et redskap for å anerkjenne sine rettigheter heller.

Det er også mulig at mine informanter har andre erfaringer enn informantene i studiene til Moors (2009) og Jacobsen (2011). Det kan blant annet skyldes forskjeller i kjønn, alder og bosted. I tillegg kan forskjellene henge sammen med at diskursen om *hijab* er annerledes i Norge enn i andre europeiske land. Til tross for at informantene mine nevner sammenhengen mellom bruk av *hijab* og rasisme, kan det virke som at de mener at denne sammenhengen er tydeligere i Frankrike enn i Norge. Følgelig kan kanskje Moors sine nederlandske funn gjenspeile en annen nasjonal kontekst. Dette forklarer imidlertid ikke forskjellene mellom mine og Jacobsen (2011) sine funn. Disse forskjellene kan gjerne sees i lys av ulik bakgrunn hos informantene i de to studiene.

Resultatene fra studien bidrar til å belyse den opphetede debatten rundt *hijabens* kontroversielle status (Eriksen, 2004, s. 97-98). At *hijaben* blir sett på som et symbol på frihet blant noen av informantene, handler gjerne om at hodeplagget lar muslimske kvinner få uttrykke sin religiøse identitet og følge deres religion og verdier. Slik Julie beskriver det ved hjelp av begrepet *empowerment*, kan det å bære *hijab* også gi en følelse av myndiggjøring for muslimske kvinner, slik at de kan ta avgjørelser rundt sin egen kropp. Dette argumentet stod også sterkt i Døving sitt materiale fra hijabdebatten i 2004, hvor de som argumenterte mot et *hijab*-forbud blant

annet påpekte at hodeplagget er deres uavhengige valg og at de forbandt den med stolthet og myndiggjøring (Døving, 2012, s. 228).

Informantenes syn på *hijaben* som et frihetssymbol kan sees i sammenheng med Hussaini sin masteroppgave, hvor han undersøker om et forbud mot bruk av *hijab* i offentlige skoler vil være en krenkelse av religionsfriheten etter Den europeiske menneskerettskonvensjonen Art. 9 (2014). Flere av informantene ser på *hijaben* som et symbol på religionsfrihet, og en kan dermed anta at de vil oppleve et *hijab*-forbud i skole og utdanningsinstitusjoner som en krenkelse av tanke-, samvittighets – og religionsfriheten i Norge etter EMK Art. 9, slik Hussaini også konkluderer med i sin oppgave (Hussaini, 2014, s. 49). Selv om informantene mine ikke nevner noe om *hijab*-forbudet i politiet, er det mulig å tro at de også opplever dette som et uttrykk for diskriminering av kvinner. Flere av dem mener at et *hijab*-forbud i skole og utdanningsinstitusjoner i Frankrike begrenser kvinners rettigheter og religionsfrihet, hvor de blant annet også mener at det er rasistisk å forby muslimske kvinner å bruke *hijab*. Med utgangspunkt i dette kan det virke som at flere av informantene tenker at et forbud mot *hijab* vil være i strid med likestillingsloven (Likestillings- og diskrimineringsombudet, 2010).

Selv om *hijaben* blir sett på som et symbol på frihet blant de fleste av informantene, deler ikke alle informantene dette synet. Hande og Deniz mener blant annet at *hijaben* påtvinges av menn og at den begrenser kvinners valgfrihet, hvilket Haugseth hevder er et kjent synspunkt blant personer med ikke-muslimsk bakgrunn (Haugseth, 2009, s. 49). De begrunner gjerne sine syn ved å vise til eksempler som de strenge *hijab*-påbudene i Iran, og at mange kvinner ikke velger selv om de vil bruke hodeplagget. Som nevnt i bakgrunnen av oppgaven blir kvinner i Iran påbudt å bære *hijab* i offentligheten, hvilket for noen av mine informanter forsterker oppfatningen om at *hijaben* blir brukt som et verktøy for makt og undertrykkelse. For informantene som legger frem disse synspunktene er det dermed mulig å tro at de tenker at et *hijab*-forbud i skole og utdanningsinstitusjoner (og muligens også i politiet) ville være nyttig, ettersom de ikke ser på *hijaben* som et fritt valg. Informantene som hevder at *hijaben* ikke er et fritt valg, mener gjerne at å tillate den i skole og utdanningsinstitusjoner sender et budskap om at det er greit å fremme disse ideene til barn og unge. Når Deniz for eksempel stiller spørsmål til om kvinner som sier at de velger å bruke *hijab* av eget og fritt valg, faktisk snakker sant, kan man også problematisere ideen om tvang, som står i kontrast til det norske likestillingsidealet (Haugseth, 2009, s. 49). Som resultatene viser handler informantenes motstridende syn først og fremst om forholdet mellom tvang og frihet, hvor informantene som bærer *hijab* argumenterer for at den er frigjørende, mens informantene som ikke bærer *hijab*, argumenterer for det

motsatte. Slik Døving påpeker, var begrepene tvang og frihet også kontrasterende under hijab-debatten i 2004, hvilket bekrefter at et slikt kryssende syn ikke er uvanlig (Døving, 2012, s. 228).

Det faktum at *hijaben* både blir sett på som et symbol på frihet blant mine informanter, men også som et symbol på det motsatte, kan sees i sammenheng med Førde sin masteroppgave «Eget valg eller patriarkalsk tvang? Hijab blant muslimske skolejenter i Oslo» (Førde, 2006). Hun undersøkte hvordan muslimske skolejenter i Oslo opplever å bruke *hijab*, hvor hun blant annet diskuterte bruken av det muslimske hodeplagget opp mot patriarkalsk makt og fritt valg. Med bakgrunn i resultatene velger hun å besvare oppgaven med «tja», eller «både ja og nei», og skriver videre at verken tvang eller fritt valg kan åpne opp for en forståelse av det omfattende forholdet mellom makt og subjektivitet blant deltakernes hijab-bruk (Førde, 2006, s. 112). I likhet med Førde sine informanter, vil heller ingen av mine informanter som bruker *hijab* si at de har blitt tvunget. Dette fremkommer uavhengig av hvor informantene kommer fra, og hvilken bakgrunn de har. Samtidig påpeker Førde at mange av de kulturelle modellene som motiverer jentene til å bruke *hijab* er knyttet til patriarkalsk makt som undertrykker kvinner, hvilket både Deniz og Hande også mener.

Med utgangspunkt i resultatene virker det som at flere av informantene bruker kroppen til å uttrykke sin religiøse identitet gjennom *hijaben*, i samsvar med Greenberg (2018, s. xxii). Som omtalt i teorikapittelet, kan det å bruke *hijab* fremkalle en følelse av tilhørighet og tilknytning til brukernes religiøse tro og praksis, hvilket også viser seg å være tilfelle blant informantene i studien. Den sosiale identitetsteorien påpeker at individers identitet påvirkes av deres identifisering med bestemte sosiale grupper (Hogg & Abrams, 1988, s. 3). Informantene i studien forteller at *hijaben* oppfattes som et identitetssymbol, og at den utad symboliserer en slags tilhørighet med andre hijab-brukere, i tillegg til at den bidrar til å vise omverdenen at man er en muslim. Med utgangspunkt i informantenes fortellinger og den sosiale identitetsteorien, oppfatter jeg det som at *hijaben* kan bidra til deres opplevelse av sosial identitet. Å bruke *hijab* kan være et synlig tegn på et individs tilknytning til en bestemt sosial gruppe, og kan tjene som en måte å uttrykke en felles forståelse med andre hijab-brukere. Dette kan videre bidra til en følelse av tilhørighet og tilknytning til det muslimske fellesskapet. For muslimske kvinner som bruker *hijab*, kan det å følge denne normen bli sett på som en måte å opprettholde en positiv identitetsfølelse innenfor deres religiøse fellesskap. Med utgangspunkt i resultatene ser det ut som at verken alder eller kjønn har en påvirkning på informantenes oppfatning av identitet som en betydning av *hijaben*. Bakgrunnen deres synes derimot å ha en større innflytelse på deres

syn. De tyrkiske informantene som ikke bruker *hijab*, Hande, Deniz og Safiye, nevner for eksempel ikke identitet som en betydning av *hijaben*. Dette henger gjerne sammen med at de har vokst opp i mindre religiøse familier hvor deres (sosiale) identitet uttrykkes på andre måter.

#### 5.1.4 Oppsummering

Resultatene fra hovedtema 1, «Hva *hijaben* symboliserer», viser at informantene trekker frem flere ulike religiøse og ikke-religiøse betydninger av *hijab*. *Hijaben* kan være en mektig representasjon på tro for muslimske kvinner og menn, samt et synlig uttrykk for deres forpliktelse til islam. Videre viser *hijaben* at man følger Koranen og islamsk lære om hva som er riktig levemåte for muslimer. Samtidig kan *hijaben* symbolisere alt fra identitet og trygghet, til grensesetting og kontroll. I tillegg kan *hijaben* være et symbol på frihet, og et symbol på det motsatte av frihet. For eksempel forteller kvinnene i studien som bruker *hijab* at de ser på hodeplagget som et symbol på frihet, mens kvinnene i studien som ikke bruker *hijab*, med unntak av Safiye, forteller at hodeplagget ikke representerer frihet.

Studien viser at *hijaben* har en mangfoldig symbolikk som avhenger av den enkeltes personlige tro, bakgrunn og kontekst de lever i.

Neste del av oppgaven omhandler hovedtema 2, nemlig «Begrunnelser for å bruke/ikke bruke *hijab*».

## 5.2 Begrunnelser for å bruke/ikke bruke *hijab*

Et sentralt tema i intervjuene var informantenes forklaringer på og begrunnelser for å bruke eller ikke bruke *hijab*. Informantene har både like og ulike begrunnelser for hvorfor de begynte å bruke *hijab*; og for hvorfor noen av dem aldri har brukt *hijab* før. I den følgende delen av kapitlet vil jeg vise til informantenes begrunnelser for å bruke og ikke bruke *hijab*, hvor de kvinnelige informantenes syn vil stå i fokus. Jeg vil innlede med informantenes begrunnelser for å bruke *hijab*, ettersom disse utgjør majoriteten av datamaterialet på dette temaet. Deretter vil jeg bevege meg over til informantenes begrunnelser for å ikke bruke *hijab*.

### 5.2.1 Begrunnelser for å bruke *hijab*

Flere av informantene har lignende begrunnelser for hvorfor de begynte å bruke *hijab*. Et fellestrekk for mange av dem er at mødrene deres har vært en viktig inspirasjonskilde til å begynne å bruke hodeplagget, hvor flere av dem forteller om «mamma som forbilde». Habiba forklarer blant annet at hun begynte å bruke *hijab* fordi hun synes moren var så fin med sin.

«Jeg var sånn: wow, mamma er kul, jeg har lyst til å være som mamma, jeg har lyst til å skille meg litt ut» (intervju med Habiba, 28. september, 2022). Leyla forteller også om hvordan hun en dag spurte moren sin om når hun begynte med *hijab*, og bestemte seg deretter for å begynne å bruke den i samme alder. I tillegg beskriver Lula hvordan hun har blitt inspirert av både moren og andre til å begynne å bruke hodeplagget, blant annet av jenter på sosiale medier:

*Da jeg var yngre var jeg veldig misunnelig på jenter som brukte hijab. Jeg tenkte at de var så fine på alle bildene de postet på Instagram. Jeg tenkte at dette var noe jeg ville prøve også. Også begynte jeg å bruke en turban, og synes det var veldig fint på meg* (intervju med Lula, 28. september, 2022).

De tre kvinnene sine utsagn gir inntrykk av at mødrene deres og andre rollemodeller på Instagram har hatt en viktig innflytelse i deres beslutning om å begynne å bruke hodeplagget. Dette henger gjerne sammen med at både mødre og innhold på sosiale medier kan spille en viktig rolle i å forme vår religion og verdier, hvilket også kan inkludere hvordan vi uttrykker vår identitet gjennom klesvalg.

Videre blir Gud brukt som en viktig forklaring på hvorfor mange velger å bruke *hijab*. Informantene forteller om hvordan det å bruke *hijab* er noe de gjør for Gud, og fordi Gud har sagt at de skal bruke den. Noen av dem peker også på at å bruke *hijab* er en viktig regel i islam, hvor det står skrevet i Koranen og dermed er noe Gud ønsker. Her er det verdt å nevne at informantene som trekker linjer til Koranen, ikke refererer til spesifikke koranvers, men heller til Koranen mer generelt. For flere av informantene virker det som at det å bruke *hijab* enkelt og greit handler om å følge religionen sin. Khadija begrunner sin *hijab*-bruk på følgende måte:

*Jeg begynte med hijab tidligere i år, så jeg har ikke brukt den lenge. Men jeg har alltid tenkt at jeg vil komme nærmere religionen min. Men så har jeg på mange måter følt meg for ung, men med tiden har jeg blitt mer religiøs og da har jeg fått et nærmere forhold til Gud* (intervju med Khadija, 22. september, 2022).

Khadijas begrunnelse for å begynne å bruke *hijab* kan sees i sammenheng med hennes ønske om å skape en tilknytning til Gud, og å oppfylle sine religiøse forpliktelser i islam. Bruken av hodeplagget blir dermed en måte for henne å vise hengivenhet til Gud. Videre mener Faiza at *hijab* og islam henger tett sammen. «Det er på en måte det samme. Det går hånd i hånd. *Hijab*

og islam henger sammen, kan man si» (intervju med Faiza, 30. september, 2022). For henne er det dermed svært naturlig å skulle bruke *hijab*, ettersom hun er muslim og følger religionen sin.

Videre begrunner Faiza sin hijabbruk i forventninger fra familie og kulturen hun kommer fra. Faiza forklarer at i Syria krever samfunnet at en jente begynner å bruke *hijab* når hun får menstruasjon. Nala deler de samme tankene, og forklarer blant annet at det er vanlig at jenter i Somalia begynner å bruke *hijab* når de er fem år gamle:

*Jeg begynte å bruke hijab da jeg var liten. Først fortalte moren min meg at «vi er muslimer, og vi må dekke håret vårt og ikke vise andre menn vår skjønnhet». Jeg så jo at alle de andre jentene rundt meg også brukte hijab. Alle i slekten min, alle på koranskolen ... Også lærer vi der borte at det er viktig å bruke hijab (intervju med Nala, 29. september, 2022).*

Faiza og Nala sine begrunnelser gir inntrykk av at å bruke *hijab* i muslimske land som Syria og Somalia ikke er det samme som å bruke *hijab* i Norge, og at kulturen de to kvinnene har vokst opp i påvirker deres valg av å bruke hodeplagget. Nala forteller blant annet at hun har vokst opp med at alle rundt henne bruker *hijab*, og at man også lærer at det er viktig å bruke hodeplagget i Somalia hvor hun kommer fra.

Julie skiller seg ut fra resten av informantgruppen. Før det første er hun én av to norske konvertitter i studien, og for det andre bruker hun ikke *hijab* til vanlig. Hun bruker kun *hijab* innimellom når hun føler for det. Julie forteller at hun noen ganger synes det er vanskelig å skulle bruke *hijab* på gaten når hun kan treffe kjentfolk på hvert hjørne fra hele livet sitt:

*Jeg synes bare det er så slitsomt å, det er jo teit på en måte, det er jo bare noe jeg burde gjøre, men det er noe med å føle seg komfortabel, og... av og til har man ikke lyst til å gå med den. Man får så mye oppmerksomhet, på en måte (intervju med Julie, 21. september, 2022).*

Til tross for dette forklarer Julie likevel at hun elsker å bruke *hijab*, og det er viktig for henne at det er hun selv som bestemmer når hun vil bruke den. «Hvis jeg ikke er i humør til det, så gjør jeg det ikke», presiserer hun (intervju med Julie, 21. september, 2022). Videre mener Julie at *hijaben* ikke er avgjørende for om en kvinne skal regnes som en god muslim. Hennes uttalelser gir inntrykk av at det er viktig å føle seg komfortabel når man bruker *hijab*, og at dette gjerne ikke gjelder i alle sammenhenger. At hun forteller om negativ oppmerksomhet knyttet til *hijaben*, kan henge sammen med at hun konverterte til islam for et par år siden, hvor det å treffe bekjente fra barneskolen eller ungdomsskolen kan være ubehagelig dersom de ikke vet

at hun er muslim. Det fremstår dermed som at hennes valg om å ikke bruke *hijab* til enhver tid, har en sammenheng med hennes bakgrunn som norsk konvertitt, ettersom hun skiller seg ut fra resten av de kvinnelige informantene i studien som er født og oppvokst som muslimer.

### 5.2.2 Begrunnelser for å ikke bruke *hijab*

De tre kvinnene i studien som ikke bruker *hijab*, Hande, Deniz og Safiye, har ulike begrunnelser for å ikke bruke hodeplagget. Dette er bemerkelsesverdig med tanke på at de deler flere likhetstrekk. De tre informantene har alle foreldre som kommer fra Tyrkia, og forteller blant annet at Tyrkia er et land hvor valget av å bruke *hijab* avhenger av hvilken familie man har blitt oppdratt i. De har alle vokst opp i relativt lite religiøse familier, og mødrene deres har aldri brukt *hijab*. Safiye påpeker blant annet at «hadde jeg for eksempel hatt en mor som var veldig religiøs, så hadde det kanskje vært naturlig for meg å også bruke *hijab*. Men det har aldri vært tilfelle» (intervju med Safiye, 24. oktober, 2022). Videre forklarer Safiye at hun ikke trenger et hodeplagg for å identifisere seg som en muslim. Hun poengterer at hun gjerne kan være «mer muslim» enn en venninne av seg som bruker et hodeplagg, hvilket også støtter opp under Julie sitt syn. Det gjør henne ikke nødvendigvis til en bedre muslim, ifølge Safiye:

*Det er ikke det at jeg er imot hijaben. Jeg kunne godt ha brukt den og. Men jeg tenker at...det å være et godt menneske, det kommer jo fremfor all religion, for meg da* (intervju med Safiye, 24. oktober, 2022).

Safiye forteller at hun ikke er imot *hijaben*, men vektlegger likevel at det finnes andre faktorer som er viktigere for å bli betraktet som en god muslim enn det å bruke *hijab*. Videre trekker Safiye linjer til Koranen når hun begrunner hvorfor hun ikke bruker hodeplagget. Hun mener at det ikke står skrevet spesifikt i Koranen at kvinner skal bruke *hijab*, og at det heller ikke er et krav innen islam. I Koranen står det hovedsakelig at menn skal senke blikkene sine for kvinner. Her er det en gjensidighet, påpeker Safiye, hvor dette gjelder både for kvinner og for menn.

I likhet med Safiye refererer Deniz også til Koranen når hun forklarer hvorfor hun ikke bruker *hijab*. Hun argumenterer for at Koranen aldri tvinger en kvinne å bruke hodeplagget, men at Koranen istedenfor anbefaler en kvinne å dekke til ulike kroppsdelene. «Håret er ikke en kroppsdel. Det er det samme som negler, og det samme som øyenbryn», forteller Deniz (intervju med Deniz, 31. oktober, 2022). Hennes begrunnelser gir inntrykk av at dersom man skal dekke til håret, så bør man like gjerne dekke til neglene og øyenbrynene også. I tillegg



påpeker Deniz at Koranen og de andre hellige tekstene ble skrevet for mange tusen år siden, og at de dermed ikke har gyldighet den dag i dag:

*Jeg tenker, Koranen og de andre bøkene, ble skrevet for mange tusen år siden. Generasjoner og tider har forandret seg siden den gang. Og....verden har forandret seg. Så når jeg tenker på hijab, så tenker jeg at vi må tenke gjennom hvilken tid alt har blitt skrevet i. På den tiden var det for eksempel kok varmt, og det er ikke rart at de måtte dekke hodet! De måtte beskytte seg for å ikke dø av solen, og mannfolk på denne tiden brukte også hodeplagg for å dekke seg til (intervju med Deniz, 31. oktober, 2022).*

Deniz mener at vi må se de hellige skriftene og deres påbud i sammenheng med hvilken tid de ble skrevet i. Generasjoner og verden har forandret seg, og hun forklarer at det som var vanlig praksis for mennesker for tusen år siden, gjerne ikke er vanlig for mennesker i dag.

Hande sine begrunnelser for å ikke bruke *hijab* skiller seg i større grad ut fra Saifye og Deniz sine begrunnelser. Hun forklarer at hun aldri har ønsket å bruke *hijab* fordi hun synes kvinner er mer frie uten. Hun forteller at hun aldri kan akseptere *hijaben*, og at hun aldri har prøvd å bruke den heller:

*Jeg reagerer sterkt på kvinner som bruker hijab. Nettopp fordi jeg vet tankene bak hodeplagget. Og jeg tror aldri at hijaben kan bli en kvinnes eget valg. Jeg tror ikke det. Muslimske kvinner sier alltid at «nei, dette er min frihet! Dette er mitt valg», men jeg tror ikke på det (intervju med Hande, 26. oktober, 2022).*

Hande uttrykker en sterk misnøye mot hodeplagget, nettopp fordi hun ikke ser på det som et fritt valg. Dette står i kontrast til informantene som mener at *hijaben* symboliserer frihet og frigjøring, hvor begrunnelsen for å bruke hodeplagget handler om å følge religionen sin.

I den kommende delen av kapittelet vil jeg diskutere resultatene fra temaet «Begrunnelser for å bruke/ikke bruke *hijab*». Formålet med denne diskusjonen er å gi en dypere forståelse for hva som påvirker informantenes begrunnelser for å bruke eller ikke bruke *hijab*.

### 5.2.3 Diskusjon

I tråd med tidligere forskning viser min studie også at informantene legger frem både like og ulike begrunnelser for å bruke eller ikke bruke *hijab*. I likhet med funn fra Aardal (2019, s. 97) sin studie forteller flere av mine informanter at de bruker *hijab* fordi moren deres bruker *hijab*. Foreldre og oppvekst virker dermed å være viktige forklaringer på hvorfor mange kvinner

velger å bruke hodeplagget. Samtidig bekrefter resultatene fra både min og Aardal sin studie at kvinner som ikke bruker *hijab*, gjerne ikke har vært opplært til det (Aardal, 2019, s. 32). Dette støttes også av Safiye som forteller at hun ikke bruker hodeplagget fordi moren hennes aldri har brukt det. Sammenhengen mellom kvinnenens og mors bruk av *hijab* fremstår som sterkest hos de yngre informantene, hvilket gjerne kan forklares med at foreldres syn og handlinger har stor betydning for unge mennesker.

I likhet med funn fra Furseth sin studie, forteller også flere av mine informanter at de bruker *hijaben* av religiøse grunner, og fordi Gud påbyr muslimske kvinner å bruke hodeplagget (Furseth, 2014, s. 18). Dette støttes også av Eide (2016, s. 84). Hennes informanter forteller at det å bruke *hijab* handler om deres personlige forhold til Gud, i tillegg til at bruk av *hijab* er en del av de religiøse pliktene innen islam. Videre forteller informantene i Moors (2009, s. 238) sin studie at de anser det å bære *hijab* som en religiøs plikt, hvilket noen av mine informanter også la vekt på. Dette er i samsvar med Larsen (2004, s. 55), som skriver at mange muslimske kvinner og menn anser det å bruke *hijab* som en kjerneverdi i islam. Valget om å bruke *hijab* av religiøse grunner fremstår ikke som unik for enkelte av informantene, men virker heller å være noe de aller fleste legger vekt på.

Videre kan Faiza og Nala sine begrunnelser for deres *hijab*-bruk knyttes opp til islam og kultur. Bruken av *hijab* kan sees i sammenheng med den kulturelle og religiøse tradisjonen i Somalia og Syria. Med utgangspunkt i Roald (2012, s. 21) sin forståelse av forholdet mellom islam og kultur, er det nærliggende å tro at de religiøse forestillingene i landene er med å påvirke de ulike fortolkningsrammene. Dette gjenspeiler seg også i Jouili sin forskning på den muslimske musikk og kunstscenen i urbane Storbritannia, hvor hun blant annet fant at islam kan ha en viktig betydning for samfunnet og kulturen der den praktiseres (Jouili, 2019, s. 208). På samme måte påvirker kulturen i landene de religiøse forestillingene. Syria og Somalia er to land med muslimsk flertall, og kulturen i de to landene har trolig spilt en sentral rolle i hvordan *hijaben* brukes og forstås av muslimske kvinner og menn.

Interseksjonalitet er et relevant begrep å trekke inn når man diskuterer forholdet mellom islam og kultur. Som nevnt i teorikapittelet, viser begrepet interseksjonalitet blant annet til hvordan samfunnets forventninger til en kvinne, mann eller ikke-binær person, samt deres muligheter og fordeler i livet, formes av kultur (Hines, 2022, s. 71). I denne sammenhengen ser vi at samfunnets forventninger til Faiza og Nala om å begynne å bruke *hijab* i en ung alder, påvirkes av kulturen i landene. Etersom Faiza og Nala begrunner sin *hijab*-bruk i forventninger fra

familie, vil gjerne deres forståelse av hodeplagget være annerledes enn for eksempel Julie sin forståelse, som har vokst opp i et sekulært land hvor islam kanskje påvirker hennes liv i mindre grad. Faiza og Nala sine kryssende identiteter i form av at de må forholde seg til kulturen og reglene i Syria og Somalia, samtidig som de må forholde seg til samfunnet i Norge, vil påvirke deres identitet, slik også Hjelm forstår det (2021, s. 146). Likevel er det verdt å nevne at jeg har intervjuet flere informanter som har bakgrunn fra mange ulike kulturer. Slik Roald poengterer, bidrar deres kulturelle mangfold også til å påvirke deres oppfatning av islam (Roald, 2005, s. 21). Faiza og Nala er dermed intet unntak.

Mens flere av de kvinnelige informantene i studien argumenterer for sin *hijab*-bruk ved å henvise til Koranen, argumenterer andre for det motsatte; bruken av *hijab* er ikke et krav eller et påbud i den hellige boken. Her kan Larsen og Roald sine argumenter trekkes inn. Larsen hevder for eksempel at Koranen ikke oppfordrer kvinner til å dekke håret i detalj (Larsen, 2005, s. 54), hvilket også kan sees i sammenheng med Deniz sin oppfatning av at håret ikke er en kroppsdel, og at man derfor ikke trenger å dekke det til. I tillegg påpeker Roald at hodeplagget pleide å fungere som en beskyttelse mot den sterke solen før i tiden (Roald, 2005, s. 89), hvilket Deniz også refererer til. Videre kan Mir-Hosseini sin feministiske påstand om at det ikke finnes noen islamske tekster som inneholder eksplisitte begrunnelser for kvinners påkledning, trekkes frem (Mir-Hosseini, 2011, s. 191). Ifølge henne står det ingenting om hvordan kvinner skal fremstå i offentligheten, hvilket er et argument mine informanter som ikke bruker *hijab* også legger frem. Vi ser dermed at selv om Koranen kan brukes som en viktig forklaring på hvorfor mange velger å bruke *hijab*, kan den også brukes som et motargument for hvorfor mange velger å ikke bruke hodeplagget. Koranen fremstår dermed som mindre viktig for informantene som ikke bruker *hijab*, hvilket igjen gjerne kan henge sammen med deres oppvekst i mindre religiøse familier.

Julie forteller blant annet at hun ikke ønsker å bruke *hijab* til enhver tid fordi det påfører henne en oppmerksomhet hun ikke er komfortabel med. Dette kan sees i lys av Sky sin påstand om at idealet om kvinners tildekking bidrar til å sette kvinnen i sentrum for oppmerksomhet (Sky, 2007, s. 86). Det virker som at Julie tenker at hun ved å bruke *hijab* antar en mer synlig form; som den andre, som noe hemmelig og mystisk (Sky, 2007, s. 86). Julie beskriver aldri hvordan denne uønskede oppmerksomheten tar form, men det er mulig å tro at den tar form på ulike måter; som for eksempel gjennom blikk, kommentarer eller til og med gjennom negative følelser av diskriminering. Etersom Julie har konvertert til islam, kan en anta at hun kjenner på en emosjon av å skille seg ut når hun bruker *hijab*, hvilket også kan føre til at hun blir utsatt for

en oppmerksomhet hun ikke ønsker. Dette kan sees i kontrast til Aaisha (som både er født og oppvokst som muslim) sin påstand om at *hijaben* bidrar til å begrense den uønskede oppmerksomheten rettet mot kvinner.

Greenberg påstår at religion bidrar til å forme og kontrollere kroppene våre på mange forskjellige måter (Greenberg, 2018, s. xxii). Kroppene våre disiplineres gjennom tradisjoner for ulike regler som kontrollerer dem, hvilket flere av informantene i studien også gir uttrykk for. De ulike tradisjonene for *hijab*-bruk i Somalia og Syria kan for eksempel påvirke de somaliske og syriske informantenes valg om å bruke *hijab*, mens tradisjonene for hijabbruk i Tyrkia gjerne påvirker de tyrkiske informantenes valg om å ikke bruke *hijab*. Likevel er det verdt å nevne at Leyla for eksempel er en tyrkisk informant som bruker hodeplagget, hvilket betyr at ikke alle de tyrkiske informantene i studien velger vekk *hijaben*. At Leyla skiller seg ut fra de tre andre tyrkiske informantene som ikke bruker *hijab*, kan gjerne henge sammen med at hun har vokst opp i en familie hvor det er mer vanlig å bruke hodeplagget. Som tidligere nevnt forteller hun blant annet at hun ble inspirert av moren sin til å begynne å bruke *hijab*, hvilket igjen skiller henne fra Deniz, Hande og Safiye; som gir uttrykk for at deres mødre ikke har brukt *hijab*. Det er dermed nærliggende å tro at familie og oppvekst spiller en viktig rolle for de tyrkiske informantenes valg om å bruke eller ikke bruke *hijab*.

#### 5.2.4 Oppsummering

Resultatene fra hovedtema 2, «Begrunnelser for å bruke/ikke bruke *hijab*», viser at begrunnelsen for å bruke eller ikke bruke *hijab* er et personlig valg for muslimske kvinner. Mens noen bruker *hijab* fordi den blir sett på som en religiøs forpliktelse, bruker andre *hijab* for å leve opp til sosiale og kulturelle forventninger. Vi ser dermed at Roald (2012) og Jouili (2019) sine forståelser av sammenhengen mellom islam og kultur kan bidra til å belyse informantenes begrunnelser for å bruke hodeplagget.

Vi ser også at familie og tradisjoner har viktig innflytelseskraft på informantenes begrunnelser for å bruke eller ikke bruke *hijab*. Her spiller blant annet alder og bakgrunn viktige roller, hvor det viser seg at de yngre informantene ser en større sammenheng mellom deres og mors bruk av *hijab*, samtidig som det er en forskjell mellom de syriske og somaliske informantene og de tyrkiske informantene når det gjelder å bruke eller ikke bruke hodeplagget. I tillegg virker det som at Julie, den eneste kvinnelige konvertitten i studien, opplever en form for uønsket oppmerksomhet når hun bruker *hijab*, hvilket de andre muslimske informantene ikke nevner.

Sky mener at denne følelsen kan være vanlig blant muslimske kvinner som bærer *hijab* (Sky, 2007, s. 86).

Informantenes begrunnelser for å bruke eller ikke bruke *hijab* synes å være påvirket av kulturelle, religiøse og sosiale faktorer. Familiære og personlige faktorer er også av stor betydning.

I den følgende delen av oppgaven vil jeg presentere og diskutere resultatene fra hovedtema 3: «*Hijab* og feminisme».

### 5.3 *Hijab* og feminisme

Et annet viktig tema som ble belyst i intervjuene, er informantenes tanker om forholdet mellom *hijab* og feminisme. I sammenheng med informantenes forståelse av begrepet feminisme, ble likestilling mellom kjønn nevnt ved flere anledninger. For informantene handler begrepet feminisme om likestilling mellom kvinner og menn, og at begge kjønn skal ha de samme rettighetene. Et interessant perspektiv som kom frem i intervjuene, er at flere av informantene var svært forsiktige med å kalle seg for feminister, til tross for at de mente at det er likestilling i islam. Dette ble blant annet begrunnet med at mange var usikre på om de kunne si seg enig i alt som falt inn under begrepet feminisme, samtidig som de mente at det finnes ulike grader av det å være feminist. Videre påpekte noen av informantene at kvinner og menn er forskjellige av natur, og at de dermed ikke kan være likestilte i alle aspekter av livet. Studien antyder at det ikke finnes én riktig måte å være feminist på, og at mennesker kan ha ulike erfaringer og perspektiver knyttet til kjønn og identitet.

I den følgende delen av kapittelet vil jeg gjøre rede for resultatene fra intervjuene med informantene som mener at det er sammenheng mellom *hijab* og feminisme, før jeg tar for meg resultatene fra intervjuene med informantene som mener det motsatte.

#### 5.3.1 Det er sammenheng mellom *hijab* og feminisme

Flere av informantene i studien gir uttrykk for at *hijaben* er frigjørende, og at det er fullt mulig å være feminist og samtidig bruke *hijab*. Informantene begrunner dette med å presisere at bruken av *hijab* er et fritt valg og en grunnleggende menneskerettighet, og at feminisme som en ideologi også støtter dette. Videre mener flere av informantene at *hijaben* ikke er undertrykkende, og de ser istedenfor på hodeplagget som et verktøy for myndiggjøring til å utfordre patriarkalske praksiser. For å bygge opp under argumentene, trekker flere av

informantene frem eksempler som viser at muslimske kvinner med *hijab* er representert i høye stillinger i flere ulike land, hvilket også bekrefter at det er sammenheng mellom *hijab* og feminisme.

*Jeg tror ikke at hijaben noensinne har vært, eller vil bli, eller bør være et hinder for en muslimsk kvinne i å være feminist. Den forrige presidenten i Malaysia var for eksempel en kvinne, og hun brukte hijab! Det tyrkiske parlamentet er også representert ved at de har mange kvinner. Det syriske parlamentet hadde mange kvinner før krigen (intervju med Abdul, 5. oktober, 2022).*

Abdul argumenterer for at *hijaben* ikke bør stå i veien for at en muslimsk kvinne kan være feminist, og viser til at flere muslimske kvinner med *hijab* både har og har hatt viktige roller i samfunnet. Abdul påpeker også at kvinner i Saudi-Arabia lenge har protestert og drevet med kampanjer for å fremme likestillingsreformer i landet, som for eksempel det strenge kjøreforbudet som ble opphevet i 2018. Han fortsetter med å si at han aldri har lagt merke til et stort skille mellom det å være feminist og å bruke *hijab*. Disse to ordene burde ikke separeres, ifølge han. Abdul forteller at han ser på seg selv som en feminist, i form av at han er svært opptatt av kvinners rettigheter. Han mener at det å tvinge en kvinne til å bruke *hijab*, er helt uakseptabelt. I likhet med Abdul, poengterer også Mohamed at det er fullt mulig å bruke *hijab* og være feminist på samme tid:

*Akkurat som at du kan ta på deg bikini eller gå naken på stranden. Kvinner velger også selv om de vil gå med hijab. Det er frihet, og det er en menneskerettighet å bruke hijab (intervju med Mohamed, 27. september, 2022).*

Mohamed legger vekt på at valget om å bruke *hijab* er en frihet som kvinner velger selv. I tillegg påpeker Mohamed at det finnes mange muslimske feminister som kjemper for kvinners rettigheter, og som samtidig bruker *hijab*. I likhet med Abdul ser også Mohamed på seg selv som en feminist.

Flere av informantene forteller at de aldri har hørt om en slik problemstilling hvor man ikke kan være feminist og bruke *hijab* på samme tid. Når jeg spør Safiye om hva hun tenker om denne sammenhengen, virker det som at hun nærmest blir overrasket over spørsmålet. Safiye og flere av de andre informantene uttrykker nemlig at det er en klar likestilling i islam og i Koranen, og de påpeker at religionen aldri nekter en kvinne verken det ene eller det andre. Safiye uttrykker det på følgende måte:

*For min del kan begrepene feminisme og hijab gå hånd i hånd. Det å stå for likestilling, men også stå for at kvinner skal kunne få gå med det de vil, det er feminisme. Og ja, det er jo mange som tenker at muslimske kvinner blir undertrykt fordi de går med hijab, men det er jo egentlig det samme å be dem om å ta den av seg. Det er ingen forskjell der. Det er en klar likestilling i islam og i Koranen (intervju med Safiye, 26. oktober, 2022).*

Safiye mener at *hijab* og feminisme kan forstås i sammenheng, og at det nødvendigvis ikke trenger å være et stort skille mellom de to begrepene. Hun forteller også at det ikke er forskjell mellom å tvinge noen til å ta på seg *hijaben*, og å tvinge noen til å ta den av. Dette støttes av likestillings- og diskrimineringsombud Sunniva Ørstavik (Likestillings- og diskrimineringsombudet, 2010). Hvorfor folk ønsker å bruke *hijab* eller ikke bruke *hijab* er opp til den enkelte muslim, påpeker Safiye. I likhet med Safiye, Abdul og Mohamed, uttrykker flere av informantene at *hijaben* ikke er undertrykkende. Det er imidlertid ikke alle informantene som deler dette synet.

### 5.3.2 Det er ikke sammenheng mellom *hijab* og feminisme

Selv om mange av informantene mener at *hijaben* er frigjørende og at det er fullt mulig å være feminist og bruke *hijab* på samme tid, mener andre at *hijaben* er et symbol på patriarkalsk undertrykkelse som brukes til å begrense kvinners rettigheter. Noen av informantene påpeker at det finnes enkelte kulturer hvor menn bestemmer over kvinner, og at det dermed blir vanskelig for en kvinne i den kulturen å skulle kalle seg for en feminist, ettersom de ikke har likestilling mellom kvinner og menn. Noen føler også at feminismen er en så mangfoldig bevegelse med et spekter av tro og perspektiver, at de er usikre på om begrepet faktisk kan kombineres med deres egne syn og verdier. Andre føler at begrepet er unødvendig, og ønsker derfor ikke å identifisere seg med det.

To av de tyrkiske informantene i studien som ikke bruker *hijab*, Hande og Deniz, påpeker at *hijab* og feminisme ikke kan kombineres. «Jeg har bare lest en bok om hva Koranen tenker om kvinner. Og det var nok for meg», forteller Hande (intervju med Hande, 26. oktober, 2022). Med utgangspunkt i dette utsagnet, virker det nærliggende å tro at hun mener at Koranen ikke fremstiller kvinner i et positivt lys, og at de blir gitt svært få rettigheter. Dermed kan kvinner heller ikke være feminister. Videre forteller de to kvinnene at begrepene *hijab* og feminisme blir vanskelig å kombinere, ettersom hodeplagget ikke symboliserer frihet. For Hande og Deniz er *hijaben* nemlig et symbol på patriarkalsk undertrykkelse. Valget av å bruke *hijab* kommer fra patriarkalske forventninger som begrenser kvinners frihet, mener de. Ettersom de

muslimske kvinnene ikke har like mange rettigheter som menn, har de heller ikke muligheten til å si «jeg er feminist!», påstår Deniz (intervju med Deniz, 31. oktober, 2022). Derfor kan man ikke sette de to ordene i samme setning. Hande og Deniz sine syn på forholdet mellom *hijab* og feminisme gir inntrykk av at de har et negativt syn på *hijaben*. De påpeker likevel at det finnes mange gode personer med *hijab*, og de vil selv kalle seg for feminister.

Lula og Khadija ønsker ikke å ta i bruk begrepet feminisme, og skiller seg derfor ut fra resten av informantgruppen. Lula mener at feminister bare tenker på kvinner, og at de overser at menn også har de samme rettighetene. Derfor vil hun ikke kalle seg for en feminist, nettopp fordi hun mener at feminister tror at de er bedre enn andre, og da spesielt menn:

*Jeg føler at, feminisme er ikke et begrep jeg ønsker å bruke. Fordi at, feminister tenker bare «damer, damer, damer». Men hva med mennene da? Det må være likt for begge kjønn. Så når jeg tenker på ordet feminist, så tenker jeg at kvinner kun fokuserer på at kvinner er det viktigste. Så feminisme er for meg et litt negativt ladet ord* (intervju med Lula, 28. september, 2022).

Med utgangspunkt i Lula sitt syn, oppfatter jeg det som at hun assosierer feminisme med en bevegelse som kun støtter kvinner. Dermed virker det som at hun ikke ønsker å identifisere seg med et begrep hun mener er negativt. På lik linje med Lula, ønsker heller ikke Khadija å ta i bruk begrepet feminisme. Hun synes det er unødvendig å identifisere seg med et slikt begrep:

*Jeg bruker ikke ordet feminisme, jeg trenger ikke å identifisere meg med et slikt begrep. Jeg er selvfølgelig for likestilling mellom kvinner og menn, og det er viktig at kvinner og menn har like muligheter. Men jeg trenger ikke et begrep for å si at jeg er sånn eller at jeg definerer meg på den og den måten* (intervju med Khadija, 22. september, 2022).

Med utgangspunkt i Khadija sitt syn, kan det forstås som at hun tenker at dersom hun identifiserer seg med begrepet feminisme, setter hun seg selv i en bås hun ikke ønsker å være i. Til tross for dette forteller de to kvinnene at de likevel støtter likestilling mellom kjønnene, samtidig som de ønsker at begge kjønn skal ha samme rettigheter.

Enkelte av informantene synes spørsmålet rundt forholdet mellom *hijab* og feminisme var vanskelig å svare på, da de var usikre på om de kunne si seg enig i at det er 100 prosent likestilling i islam. Dette forklarer de med at kvinner for eksempel ikke har lov til å bli imamer, og at arven fordeles ulikt mellom kjønnene. Islam følger derimot med roller som utfyller hverandre, mener noen av dem. Leyla uttrykker det på følgende måte:



*Når det kommer til likestilling, da tenker jeg, ting kan være litt forskjellig mellom de ulike kjønnene. De ulike kjønnene har forskjellige roller i samfunnet og kan gjøre ulike ting (intervju med Leyla, 1. oktober, 2022).*

Leyla mener at kvinner og menn har ulike roller i samfunnet, og at dette er helt greit.

Videre forteller flere av informantene at *hijab* og feminisme burde være forenelig i islam, men at denne sammenhengen er vanskelig å få til i praksis. Da jeg stilte spørsmål til Julie om *hijab* og feminisme kan kombineres, var hun en av dem som reflekterte rundt dette:

*Eeh, ikke i praksis nei. Men det er mange som ikke vet at på profeten sin tid var kvinner likestilt. Altså, verdens eldste universitet er startet av en kvinne, og det finnes mange eksempler fra datidens islam om at kvinner var forretningskvinner og drev bedrifter. En eller annen gang har det bare forsvunnet i historien, og jeg vet ikke hva som har skjedd. Men jeg synes vertfall at det skulle være helt forenelig på en måte i islam, men i praksis er det ikke det (intervju med Julie, 21. september, 2022).*

Julie sine uttalelser gir inntrykk av at islam er en religion hvor kvinner lenge har hatt en viktig status og rolle i samfunnet, og at det av den grunn burde være mulig å se en sammenheng mellom de to begrepene *hijab* og feminisme. Likevel forteller hun at dette er vanskeligere å få til i praksis. Når Julie uttrykker dette kan det virke som at hun blant annet sikter til enkelte land og kulturer hvor kvinner blir tvunget til å bruke *hijab*. I slike tilfeller er bruk av *hijab* ikke et fritt valg, men heller en påtvingelse av kroppen, hvilket ikke samsvarer med begrepet feminisme.

I den neste delen av kapittelet vil jeg diskutere resultatene fra temaet «*Hijab* og feminisme». Formålet med denne diskusjonen er å bidra til en dypere forståelse for hvordan bruken av *hijab* kan påvirkes av feministiske perspektiver, og hvordan dette blant annet kan knyttes til ulike syn på kjønn og kjønnsroller.

### 5.3.3 Diskusjon

Som nevnt var flere av mine informanter forsiktige med å kalle seg for feminister, til tross for at de mente at det er likestilling i islam. Dette bekreftes av både Bøe (2019, s. 12) og Holst (2017, s. 8) som hevder at mange gjerne er ukomfortable med merkelappen feminist. Flere av mine informanter virket til ulike grader fremmed for begrepet, hvor de både var usikre på om begrepet samsvarer med deres syn og tanker, samtidig som noen av dem ikke ønsket å

identifisere seg med et begrep de oppfattet som negativt eller unødvendig. Som tidligere nevnt påpeker Holst også at dersom man har en oppfatning om at feminismen er for kvinner, og man selv er mann, må man gjerne strekke seg litt lengre for å kalle seg feminist (Holst, 2017, s. 9). Flertallet av de mannlige informantene i min studie derimot, var svært bevisste på at de ville kalle seg for feminister, og syntes ikke å ha problemer med begrepet. Dette opplevde jeg som overraskende, da jeg hadde forventet at flere av de kvinnelige informantene enn de mannlige informantene kom til å ville definere seg med begrepet. De mannlige informantene kan selvfølgelig ha sett på det som en fordel å bruke merkelappen feminist for å oppnå en sosial godkjenning hos meg. I tillegg kan det ha hatt en sammenheng med den norske konteksten, ettersom mange nordmenn gjerne liker å påstå at de lever i et feministisk samfunn. Likevel forstår jeg det med utgangspunkt i de mannlige informantenes fortellinger at de har en genuin interesse for feminismen.

Som nevnt i bakgrunnskapittelet, skriver Bøe at profeminisme betegner personer som er engasjert i feministiske tolkninger av islam, men som ikke ønsker å kalle seg for feminister (Bøe, 2019, s. 16). Profeminisme er betegnende for måten mange av mine informanter også forholder seg til begrepet feminisme på. Til tross for at de gjerne kan støtte likestilling mellom kjønnene, ønsker de ikke å identifisere seg med feminismebegrepet. Dette tydeliggjøres blant annet gjennom fortellingene til Lula og Khadija, som begge er skeptiske til begrepet feminisme, selv om de skulle være aldri så positive til likestilling mellom kjønnene.

Flere av informantene gir uttrykk for at det er sammenheng mellom *hijab* og feminisme. Informantene begrunner gjerne sine syn i Koranen, og argumenterer for at Koranens budskap støtter likestilling mellom kvinner og menn. Dette samsvarer med Bøe sin forståelse av muslimsk og islamsk feminisme, som hun påstår viser til kampen for kjønnslikestilling som befinner seg innenfor religionens rammeverk, og som baserer seg på islam og islams kilder (Bøe, 2019, s. 18). Bøe mener også at de som tar utgangspunkt i islamsk feminisme, gjerne henviser til Muhammeds liv og lære (*sunna*). Dette synliggjøres blant annet i Julie sine henvisninger til kvinner som levde på Muhammed sin tid. Vi ser således at informantene tar utgangspunkt i islam og islamske kilder når de forklarer hvorfor det er sammenheng mellom *hijab* og feminisme. Bøe sin forståelse av muslimsk og islamsk feminisme blir viktig for å forklare informantenes forståelser av feminisme i islam (Bøe, 2019, s. 16-18).

Samtidig påpeker flere av informantene at *hijaben* er et symbol på patriarkalsk undertrykkelse, og at den derfor ikke kan sees i sammenheng med feminisme. Dette kan blant annet forstås i

lys av kvinners rolle i religion, hvor religioner gjerne fastsetter korrekt oppførsel for både kvinner og menn, påpeker Walby (1990, s. 20). Som nevnt tidligere i oppgaven beskriver Walby begrepet patriarkat som et system av sosiale strukturer og praksiser der menn dominerer, undertrykker og utnytter kvinner (Walby, 1990, s. 20). Når noen av informantene nevner Iran som et eksempel på et land hvor *hijaben* blir brukt som et symbol på patriarkalsk undertrykkelse, kan man trekke inn et av kjennetegnene Walby legger frem for et patriarkat, nemlig staten: Kvinner er underrepresentert og har mindre makt når det gjelder styring av landet (Walby, 1990, s. 214). Dette bekreftes også av Foroutan (2022, s. 740), der han blant annet finner at en mindre andel av de mannlige deltakerne mener at kvinner bør få lov til å velge selv om de vil bruke eller ikke bruke *hijab*, mens det motsatte gjelder for de kvinnelige deltakerne. Følgelig er det gjerne ikke så rart at kvinner i Iran i en årrekke har protestert mot *hijab*-påbudet og flere andre kvinneediskriminerende regler (Bøe & Tønnessen, 2011). Informantene mener at *hijab* og feminisme blir vanskelig å kombinere på grunn av *hijabens* antatte patriarkalske status, hvor Iran virker å fremstå som et klart eksempel på et land hvor menn har makten og styrer over kvinner, hvilket på mange måter strider imot feminismens grunnprinsipper.

Resultatene fra intervjuene viser at mens noen av informantene mener at det er en klar likestilling i islam, mener andre at det er vanskelig å kreve full likestilling mellom kjønnene. De største forskjellene synes å være blant informantene som bruker *hijab*, og informantene som ikke bruker *hijab*. Flertallet av informantene som bruker *hijab* mener at det er likestilling i islam, mens flertallet av informantene som ikke bruker *hijab* mener det motsatte. Dette henger også sammen med deres begrunnelser for å ikke bruke hodeplagget. Det ser ikke ut til å være spesielle fellestrekk når det kommer til alder og kjønn som påvirker informantenes syn på spørsmålet om hvorvidt det er likestilling i islam eller ikke. Det kan virke som om informantenes syn på denne problemstillingen istedenfor handler om personlig tro og verdier.

Bakgrunnen for at noen av informantene mener at det er vanskelig å kreve full likestilling mellom kjønnene, begrunnes i at menn og kvinner har forskjellige forutsetninger fra naturens side. Dette kan sees i lys av det essensialistiske synet på kjønn, som hevder at kjønnsforskjeller oppstår som følge av medfødte forskjeller i kvinner og menn sin biologiske natur (Hines, 2022, s. 20). Når enkelte av informantene forklarer at det med religion følger kjønnsroller som utfyller hverandre, virker det nærliggende å tro at de tar utgangspunkt i et biologisk syn på kjønn. Mens menn kan være imamer, kan kvinner for eksempel gjøre andre ting som menn ikke kan. Det ser ikke ut til at informantene som deler disse tankene mener at samfunnet påvirker kjønnsforskjeller, og de tar dermed avstand fra et sosialkonstruktivistisk og poststrukturalistisk

syn på kjønn. De legger vekt på biologiske kjønnsforskjeller, i motsetning til hva den poststrukturalistiske kjønnsteorien sier. Noen av informantene som fremhever bruk av *hijab* som en konsekvens av de biologiske kjønnsforskjellene, synes også å mene at kvinnene har et særlig ansvar når det gjelder å bruke *hijab*. Et biologisk syn på kjønn kan ha en betydning for informantenes forståelse av sammenhengen mellom bruk av *hijab* og feminisme, ved at de synes å legge mer vekt på forskjeller enn å fremme likestilling mellom kjønnene.

Samtidig argumenterer noen av informantene for at kjønnsforskjellene innenfor islam har med kultur å gjøre, og det er dermed nærliggende å tro at de da tar utgangspunkt i et sosialkonstruktivistisk eller poststrukturalistisk syn på kjønn. Det er for eksempel samfunnet og kulturen i Iran som påvirker hvordan menneskene der lever, påpeker flere av informantene. Dette kan videre sees i sammenheng med Simone de Beauvoir sitt sitat «one is not born, but rather becomes a woman» (De Beauvoir, 1973, s. 301). Kjønn forstås som noe som er konstruert av samfunnet og kulturen rundt oss, heller enn noe som er medfødt. Det ser ut til at informantene som deler dette synet ser på bruken av *hijab* som en kulturell praksis, og at de i større grad ser sammenheng mellom de to begrepene *hijab* og feminisme. Feminismen kan for eksempel bidra til å endre reglene som påvirker forskjellene mellom kjønnene i Iran.

#### 5.3.4 Oppsummering

Resultatene fra hovedtema 3, «Hijab og feminisme», viser at noen av informantene mener at det er sammenheng mellom *hijab* og feminisme, mens andre mener at de to begrepene blir vanskelige å forene. Det fremstår som om dette synet blant annet påvirkes av hvorvidt informantene bruker *hijab* eller ikke, og hvorvidt de mener at det er likestilling i islam. Det virker som at både mennene og kvinnene i studien har ulike syn på dette forholdet, og at det dermed ikke påvirkes av kjønn. Likevel indikerer resultatene at et flertall av de mannlige informantene ønsker å kalle seg for feminister, mens flere av de kvinnelige informantene i større grad virker usikre på om de vil identifisere seg med begrepet. Ifølge Bøe (2019) og Holst (2017) er mange ukomfortable med å kalle seg for feminist.

Informantene i denne studien har ulike syn på begrepet feminisme, og sammenhengen mellom *hijab* og feminisme oppleves som kompleks.

Videre i oppgaven vil jeg ta for meg resultatene fra hovedtema 4, «Hijab og mote».

## 5.4 Hijab og mote

Det fjerde og siste temaet tar for seg informantenes syn på forholdet mellom *hijab* og mote. Informantene deler ulike tanker om dette forholdet: noen av dem mener at *hijab* kan være mote, mens andre ikke ser noen sammenhenger mellom de to begrepene. For noen handler *hijaben* enkelt og greit kun om religion. I den følgende delen av kapittelet vil jeg presentere og diskutere informantenes tanker om forholdet mellom *hijab* og mote. Først vil jeg beskrive resultatene fra undertemaet «*hijab* er mote», før jeg ser nærmere på undertemaet «*hijab* er ikke mote».

### 5.4.1 Hijab er mote

Flere av informantene i studien forteller at de ser på *hijaben* som et moteuttrykk. Mange av de kvinnelige informantene påpeker at de liker å eksperimentere med forskjellige stiler på *hijaben*, avhengig av personlig smak og anledning. Resultatene fra både feltobservasjon og intervjuer viser at et flertall av de kvinnelige informantene bruker *hijaben* på mange forskjellige måter. De kvinnelige informantene forteller at de gjerne liker å variere på *hijaben* ved å ta i bruk ulike farger, spesielt når de ønsker å pynte seg litt ekstra. Noen av de mannlige informantene vektlegger også at de synes det er fint når kvinner pynter på *hijaben*. Resultatene viser dermed at *hijaben* også kan oppfattes som et motetilbehør som kan brukes på kreative måter. Julie er en av dem som særlig liker å uttrykke sin personlige stil og kreativitet sammen med *hijaben*. Hun forteller at hun er veldig glad i å blande *hijab* og mote:

*Jeg tenker definitivt at det er mye mote i det å bære hijab. Av og til må jeg klype meg selv litt i armen og tenke at det ikke bare er mote, men også intensjonen bak det. Men det er definitivt mote, veldig for meg (intervju med Julie, 21. september, 2022).*

Julie påpeker at *hijaben* er et viktig moteuttrykk for henne, hvor hun blant annet forteller at hun noen ganger blir så oppslukt i moten at hun glemmer at hodeplagget også er et viktig religiøst plagg. Videre forteller Julie at hun ønsker at *hijaben* skal se fin ut, og at den skal passe med resten av antrekket hennes. Julie kjøper som regel *hijab* på internett, da utvalget er mye større på ulike nettsider enn i fysiske butikker. Aaisha og Lula følger Julie sitt syn og har også latt seg inspirere av *hijab* og mote. «Hvis jeg skal være ærlig, så er jo mennesker opptatt av å se fine ut, og det er jeg også. Jeg prøver alltid å holde meg oppdatert på mote og alle trender som kommer», påpeker Aaisha (intervju med Aaisha, 23. september, 2022). Lula er også bevisst på at hun ønsker å synliggjøre seg selv ved å ta i bruk ulike farger på *hijaben* som ser fine ut. De tre kvinnene forteller at de ofte henter inspirasjon fra influensere på sosiale medier som de ser på som rollemodeller.

I tillegg forteller Habiba at *hijab* også kan være mote, i form av at hun mener at den kan brukes til å representere seg selv på en kul og fin måte. Habiba synes det er fint når jenter dekorerer og pynter på *hijaben*, og hun varierer gjerne selv mellom mange ulike farger på hodeplagget. Hun sammenligner *hijaben* med en nøkkelring:

*Jeg vet ikke om dette er en god sammenligning, men tenk deg at du har en nøkkel. Så liker man jo å putte på noen nøkkelringer. Nøkkelen er jo det viktigste, men det er fint å på en måte få nøkkelen til å se fin ut. Det er sånn jeg ser på det, da* (intervju med Habiba, 28. september, 2022).

Med utgangspunkt i Habiba sin sammenligning av *hijab* med en nøkkelring, kan en anta at hun mener at mote i form av dekor og pynt kan bidra til å sette et personlig og fint preg på hodeplagget. Selv om nøkkelen er det viktigste, bidrar likevel nøkkelringer til å uttrykke en personlig stil og holdning hos brukeren. Dette gjelder også for *hijab* og mote. *Hijaben* er det viktigste, men pynt og dekor kan bidra til å representere en selv på en kul og fin måte.

Også flere av de mannlige informantene forteller at de oppfatter *hijab* som mote. Både Abdul og Mohamed synes for eksempel det er positivt at kvinner utvikler nye versjoner av *hijaben*, og påpeker at det er kult når kvinner viser frem ulike måter å bruke *hijaben* på. I tillegg vektlegger Abdul at *hijab* og mote må sees i sammenheng med et generasjonsperspektiv. Hvordan man styler *hijaben* er avhengig av hvor gammel man er, hvor han påpeker at unge *hijab*-brukere gjerne har et større insentiv til å pynte på hodeplagget enn eldre. Likevel forteller han at det ikke finnes en riktig eller feil måte å bruke *hijaben* på. «Hvis du ønsker å vise frem personligheten din på en bestemt måte, bør du gå for det», påpeker Abdul (intervju med Abdul, 5. oktober, 2022).

I motsetning til Abdul, gir Leyla uttrykk for at det finnes en riktig måte å bruke *hijaben* på. Hun påpeker at hun ønsker å dekke alle former av kroppen, med unntak av ansiktet, nettopp fordi dette er den «riktigste måten». Moten må derfor passe med klesstilen og reglene innenfor religionen, dersom *hijab* og mote skal kunne kombineres:

*Jeg bruker hijaben på forskjellige måter, men...jeg prøver alltid å dekke alle former og alt av kroppen bortsett fra ansiktet. Jeg vil bruke hijab på den riktigste måten. Så hvis moten passer med religionen og den måten man skal bruke hijab på, så tenker jeg at det er greit* (intervju med Leyla, 1. oktober, 2022).

Med utgangspunkt i Leyla sitt syn på *hijab* og mote, oppfatter jeg det som at hun gjerne kan ta i bruk ulike farger og stiler på *hijaben*, så lenge det ikke strider imot *hijabens* kulturelle og religiøse betydning. Som vi skal se nærmere i undertemaet «*hijaben* er ikke mote», er flere av informantene svært opptatt av at religionen skal stå i sentrum for deres *hijab*-bruk, hvor mange også er skeptiske til om *hijab* og mote kan kombineres.

#### 5.4.2 *Hijab* er ikke mote

Samtidig som omtrent halvparten av informantene beskriver *hijaben* som et moteuttrykk, mener de resterende at *hijab* først og fremst er religion. Til tross for at de kan være opptatt av at *hijaben* skal se fin ut, oppfatter de ikke nødvendigvis hodeplagget som mote. De tar dermed avstand fra fasjonable stiler og miksing og matching av ulike motetrender. Faiza og Nala, som er flyktninger fra henholdsvis Syria og Somalia, er to av dem som sjeldent varierer mellom ulike farger og stiler på *hijaben*, og som bryr seg svært lite om mote. Faiza forteller blant annet at «det ikke er helt meg. Fordi, *hijab* er et symbol på islam, og du skal dekke deg til, ikke bare håret, men også hele kroppen. Så ... mote bryr jeg meg ikke om» (intervju med Faiza, 30. september, 2022). Hun mener at hvis man ikke har lyst til å bruke *hijab*, så skal man heller ikke trikse og mikse med den. I motsetning til flere av de andre informantene, kjøper ikke Faiza og Nala *hijab* på internett, men heller i butikker i Syria og Somalia når de er på besøk hos familien sin.

Lars, den andre muslimske konvertitten i studien, reflekterer også rundt forholdet mellom *hijab* og mote, og forteller at faren med å bruke *hijab* som mote, er at hodeplagget da kan virke imot sin hensikt. Hensikten med *hijab* er jo på en måte å ikke rette fokus mot kroppen, sier han. Han forteller at dette også gjelder for menn. En mann skal heller ikke gå rundt på gaten og vise frem alle musklene sine. Det blir også feil. Poenget til Lars virker derfor å være at dersom man kun har en intensjon om å vise frem den kvinnelige kroppen, men samtidig bruker *hijab*, blir det motstridende:

*Dersom formålet bak hijaben er å få oppmerksomhet, og å tiltrekke oppmerksomhet, da blir det litt mot sin hensikt. Hvis du går med hijab, også går du med masse sminke og med veldig stramme klær....da er ikke grunnen til at du går med den først og fremst på grunn av religion, da er det kun fordi hijaben gjør det moteaktig. Og da tenker jeg at det....jeg tenker ikke at disse folkene er feil eller dårlige på noen som helst måte, men det går litt mot sin hensikt. Først og fremst må man tenke gjennom hvorfor man går med hijab, også er moralen bak det, det viktigste (intervju med Lars, 26. september, 2022).*

Lars gir uttrykk for at *hijab* ikke skal tiltrekke en kvinne oppmerksomhet, og påpeker at mote i noen tilfeller kan forårsake dette. Han er bevisst på at man ikke må glemme moralen og intensjonen bak *hijaben*, og at man skal bruke hodeplagget for å representere religionen sin. I sine argumenter trekker Lars også inn viktigheten av å kle seg beskjedent. Ifølge han skal man ikke bare dekke håret; men også hele kroppen. Videre påpeker Lars at det å dekke håret og kroppen ikke bare handler om å kle seg beskjedent; det handler også om å oppføre seg beskjedent. Zahi er enig med Lars, men uttrykker i enda større grad at han ikke ser på *hijab* som mote. Dersom man blander *hijab* og mote, vil ikke antrekket lenger være beskjedent, hvilket er en viktig regel i islam, sier Zahi.

Videre vil jeg diskutere resultatene fra temaet «*Hijab* og mote». Jeg vil nærmere utforske hvordan *hijaben* kan tolkes i sammenheng med mote og estetikk.

### 5.3.3 Diskusjon

Informantene i prosjektet forteller at de er svært bevisste på at de ønsker å synliggjøre og representere seg selv på en «kul og fin måte». Både Barthes (2013, s. 92-98) og Höpflinger (2010, s. 375) forklarer hvordan klær kan være en måte for mennesker å kommunisere sin identitet til omverden. Mens Barthes og Höpflinger påpeker at det å kle seg er en handling som signaliserer noe, kan det å kle seg i en *hijab* også signalisere noe både for dem som bruker hodeplagget, men også for dem som ikke gjør det. Dermed kan en anta at klær og mote for mine informanter spiller en nøkkelrolle i presentasjonen av deres egen identitet. Det å pynte på *hijaben* kan for eksempel vise at man er opptatt av eget utseendet og hvordan man fremstår for andre, mens «baggy» bukser for eksempel kan gi assosiasjoner til en gangsterkultur (Rahman, 2016, s. 5). Hvordan *hijaben* brukes og styles kan dermed bidra til å skape et inntrykk av hvordan man er som person, og hva man ønsker å kommunisere til resten av omverdenen.

Når Abdul forteller at *hijab* og mote må sees i sammenheng med et generasjonsperspektiv og at unge gjerne har et større insentiv til å pynte seg enn eldre, kan det virke som at klær også kan være en betegnelse på sosial status, slik Barthes (2013, s. 5) og Rahman (2016, s. 5) påpeker. Dette støttes også av resultatene fra intervjuene, hvor det viser seg at en overvekt av de yngre informantene oppfatter *hijab* som mote. Dette kan sees i sammenheng med at unge gjerne har et større ønske om å øke sin sosiale status enn eldre (Rahman, 2016, s. 4). På lik måte som at en iPhone eller den sosiale videodelingsappen TikTok kan symbolisere ungdommelighet, kan det å kle seg moteriktig også fortelle noe om ens sosiale posisjon i samfunnet. Likevel er det viktig å nevne at islamsk mote vokste frem på 1980 og 90-tallet, og at det har blitt mer og mer



vanlig i senere tid (Moors & Tarlo, 2013, s. 19). Fremveksten av sosiale medier og digitale plattformer har hatt en betydelig påvirkning på *hijab*-moten, og flere av mine informanter forteller om hvordan de har blitt inspirert av andre *hijab*-brukere på sosiale plattformer som for eksempel Instagram. Yngre mennesker er gjerne mer aktive på sosiale medieplattformer enn eldre, og kan derfor i større grad eksponeres for *hijab*-moten som florerer på internett. Tidligere forskning viser også at å kle seg moteriktig og å blande *hijab* og mote er noe flere muslimske kvinner anser som viktig (Furseth, 2014; Tarlo, 2007).

Resultatene illustrerer at det er forskjeller mellom syn på *hijab* og mote blant informantene som er flyktninger og informantene som enten er født eller har bodd lenge i Norge. Det synes som om informantene som flyktet til Norge for et par år siden ser mindre sammenheng mellom *hijab* og mote, og at de ikke tar i bruk ulike varianter av *hijaben* i like stor grad som de øvrige informantene. Dette eksemplifiseres blant annet gjennom fortellingene til Faiza og Nala, de to muslimske flyktingene i studien som har bodd kortest i Norge. Det kan være flere årsaker til dette mønsteret. For det første kan det være at de muslimske flyktingene i min studie ikke har vært eksponert for den norske *hijab*-moten i like stor grad som de som har vokst opp i Norge. For det andre kan det være at de muslimske flyktingene i studien oppfatter *hijaben* som et kulturelt plagg istedenfor som et moteplagg. Som nevnt tidligere i kapittelet, kan det virke som at Faiza og Nala i større grad oppfatter *hijaben* som et uttrykk for deres kultur, enn som et uttrykk for mote.

Begrunnelsen for at noen av informantene ikke oppfatter *hijab* som mote henger sammen med det Lars refererer til som beskjedenheter. Slik Lars og Zahi forstår det, vil det å tiltrekke både håret og kroppen oppmerksomhet eventuelt kunne bidra til en seksuell fristelse, og vil ikke være i samsvar med religionen. En viktig funksjon ved beskjedenheter er at man skal skjule seg selv og kroppen (Dunlap, 1928, s. 64), og da passer det ikke å tiltrekke seg mye oppmerksomhet ved hjelp av mote. Når Lars forteller at bruken av *hijab* ikke bare handler om å kle seg beskjedent, men at det også handler om å oppføre seg beskjedent, kan dette sees i lys av Tarlo sin påstand om at beskjedenheter ikke bare handler om hvordan man skal kle seg som en muslimsk kvinne, men at det også referer til et tankesett, en oppførsel og en livsstil (Tarlo, 2013, s. 76). Det er med andre ord knyttet til alt du gjør som muslim.

Til tross for at flere av informantene tar avstand fra fasjonable stiler og miksing og matching av ulike motetrender, forteller ingen av dem at islamsk mote har påvirket dem negativt, eller at det gjør dem til en markert kategori, til forskjell fra hva informantene i Moors sin studie forteller

(Moors, 2009, s. 237). Mine informanter ser i større grad ut til å ikke ønske å kombinere *hijab* og mote av den grunn at de ser på det som unødvendig, i tillegg til at Koranen krever at kvinner (og menn) skal kle seg og oppføre seg beskjedent.

Når det kommer til forholdet mellom *hijab* og mote, er det verdt å nevne at Greenberg påpeker at kleskoder lenge har vært forbundet med den kvinnelige kroppen (Greenberg, 2018, s. xxii). Dette viser seg også å være et viktig perspektiv i min studie. Lars er den eneste av informantene som nevner noe om tildekking av den mannlige kroppen i islam, til tross for at kvinnene har mange regler de må følge. Lars mener at både kvinner og menn har områder på kroppen som de bør dekke til, og at menn ikke skal gå rundt på gaten å «vise frem alle musklene sine». Hans påstand gir inntrykk av at den religiøse kontrollen av kroppen også er gjeldende for menn. Dette støttes av Alimen som sier at det finnes islamske regler om beskjedenhet som også er forbeholdt menn (Alimen, 2018, s. 116). Med tanke på at ingen av de andre informantene i det hele tatt nevner noe om verken klesregler eller klesplagg for muslimske menn, oppfatter jeg det likevel som at ansvaret for å opprettholde seksuell etisk oppførsel blir lagt på kvinnene, med tanke på at de har flere regler om tildekking de må følge.

#### 5.4.4 Oppsummering

Resultatene fra hovedtema 4, «Hijab og mote», viser at mens noen av informantene uttrykker at de er svært opptatt av at *hijaben* skal være moteriktig og at de liker når kvinner pynter på *hijaben*; påpeker andre at dette ikke er like viktig for dem. Noen mener også at å blande *hijab* og mote går imot religionens hensikt, hvor formålet er å følge religionen sin og å kle seg beskjedent. Med utgangspunkt i resultatene ser det ut som at de yngre informantene i større grad opplever en sammenheng mellom *hijab* og mote. De har gjerne også et større insentiv til å synliggjøre seg selv på en «fin og kul måte» og å øke sin sosiale status, noe Barthes (2013, s. 5) og Rahman (2016, s. 5) vektlegger. I tillegg virker det ut som at det er forskjell mellom syn på *hijab* og mote blant informantene som er flyktninger og informantene som enten er født eller har bodd lenge i Norge, hvilket blant annet kan henge sammen med at de gjerne oppfatter *hijaben* som et kulturelt plagg istedenfor som et moteplagg. Når det gjelder de mannlige informantenes syn på *hijab* og mote, mener to av de fire mennene i studien at *hijab* og mote kan kombineres, mens de to andre er mer skeptiske til dette.

Også når det gjelder *hijab* og mote har informantene ulike syn, avhengig av deres bakgrunn, alder, personlige tro og perspektiver på beskjedenhet. Det synes som om de yngre informantene

som er født i Norge eller har bodd lenge i Norge, uavhengig av kjønn, mener at *hijaben* i tillegg til å være et religiøst symbol også har en plass i moteverdenen.

### 5.5 Kapitteloppsummering

I dette kapitlet har jeg presentert og diskutert resultatene fra forskningsprosjektet i lys av bakgrunn, tidligere forskning og teoretiske perspektiver som er redegjort for tidligere i oppgaven. Informantene tolker *hijaben* på ulike måter, og *hijaben* har ulike betydninger for dem. Med utgangspunkt i resultatene fremgår det også at informantene har ulike begrunnelser for å bruke eller ikke bruke *hijab*, og at dette blant annet avhenger av hvilket land informantene kommer fra, samt hvilken familie de har vokst opp i. I tillegg kommer det frem at noen av informantene ser på *hijaben* som et moteplagg, mens andre mener at den kun er et religiøst plagg som ikke burde blandes med mote. Basert på resultatene virker det som om informantene har ulike syn på sammenhengen mellom *hijab* og feminisme, og at dette blant annet henger sammen med deres tanker om frihet og likestilling i islam.

I den avsluttende delen av oppgaven vil jeg oppsummere hovedfunnene og tydeliggjøre hvordan jeg har besvart problemstillingen. Jeg vil også drøfte noen ulike forslag til temaer som kan være interessante å utforske i fremtidig forskning om bruk av *hijab*.

## Kapittel 6: Avsluttende drøftinger og konklusjon

Formålet med dette forskningsprosjektet har vært å utforske ulike syn på *hijab* i Norge, hvor erfaringene til muslimske kvinner og menn i alderen 20 til 60 år har stått i fokus. Mer konkret undersøker studien hvordan informantene forstår *hijab* i lys av deres bakgrunn, samt hvilken rolle feminisme og mote spiller inn på deres oppfatninger av hodeplagget. Den begrensede forskningen på dette temaet samt den økende oppmerksomheten rettet mot kvinners *hijab*-bruk i løpet av de senere årene, bidrar til å understreke hvorfor dette prosjektet er viktig; det er nødvendig med kunnskap rundt *hijabens* komplekse karakter og en forståelse for hvordan *hijab* påvirker muslimer i Norge sine syn på identitet, frihet og estetiske preferanser.

Oppgaven er basert på kvalitative intervjuer med 11 muslimske kvinner og fire muslimske menn i Bergen og i en mindre distriktskommune på Vestlandet. Resultatene viser at bosted ikke har innvirkning på informantenes ulike syn på hodeplagget, men at faktorer som alder, kjønn og opprinnelsesland spiller en sentral rolle. Åtte av kvinnene jeg intervjuet brukte *hijab*, mens tre av dem ikke gjorde det. Bakgrunnen for valget av å gjennomføre kvalitative intervjuer med en fenomenologisk tilnærming, var å få innblikk i informantenes erfaringer. Følgende problemstilling har dermed vært vesentlig for utformingen av oppgaven:

*Hvilke syn og perspektiver har et utvalg muslimske kvinner og menn på Vestlandet i alderen 20 til 60 år på det muslimske hodeplagget hijab, og hvordan krysser disse synspunktene deres oppfatninger av sammenhengen mellom hijab og feminisme, og hijab og mote?*

For å operasjonalisere problemstillingen, utviklet jeg følgende fire forskningsspørsmål:

- Hva symboliserer *hijaben* for informantene?
- Hvilke begrunnelser legger informantene frem for sitt valg om å bruke eller ikke bruke *hijab*?
- Hvordan oppfatter informantene *hijaben* i samspill med begrepet feminisme?
- Hva er informantene sine syn på *hijaben* som et moteplagg?

Etter å ha analysert datamaterialet ved bruk av tematisk analyse (Braun & Clarke, 2006), fremkom det fire temaer som samlet bidro til å forme oppgavens resultater og diskusjon. Hovedtema 1: «Hva *hijaben* symboliserer», viser at *hijab* har en rekke ulike betydninger for informantene. Blant annet kan *hijaben* beskytte mot uønsket oppmerksomhet, bringe muslimske kvinner nærmere Gud, og synliggjøre muslimske kvinner sin identitet. Den

sistnevnte funksjonen oppleves for mange som den viktigste. Bruken av *hijab* kan bidra til en følelse av å høre til i et muslimsk fellesskap, hvilket den sosiale identitetsteorien også vektlegger. De ulike betydningene informantene knytter til *hijaben*, er ifølge Geertz (1966, s. 91) med på å forme deres forståelse av virkeligheten. Dermed kan man anta at *hijaben*, både for muslimske kvinner og menn, er et symbol fylt med ulike meninger. *Hijaben* er ikke «bare» et lite stykke tøy.

I hovedtema 2: «Begrunnelser for å bruke/ikke bruke *hijab*» viser resultatene at informantene har ulike begrunnelser for å bruke eller ikke bruke hodeplagget. Noen velger å bruke *hijab* fordi den oppleves som en religiøs obligasjon i form av at Gud krever at kvinner bruker hodeplagget. Andre velger å ikke bruke *hijab* fordi den oppleves som påkrevd av en utdatert kilde som ikke lenger har gyldighet i dagens moderne samfunn. Noen velger å bruke *hijab* fordi den er forventet av familie og samfunn, mens andre velger å ikke bruke den av motsatt grunn; de kommer fra en familie og et samfunn hvor det ikke er vanlig å bruke hodeplagg. Fortellingene til Faiza og Nala, som kommer fra Syria og Somalia, og Hande og Deniz, som begge kommer fra Tyrkia, viser blant annet at kultur og bakgrunn har viktige påvirkningskrefter på informantenes syn på hodeplagget, hvor deres begrunnelser for å bruke eller ikke bruke *hijab* nærmest står i kontrast til hverandre. Dermed ser vi at Roald (2012, s. 21) og Jouili (2019, s. 207) sine forståelser av forholdet mellom islam og kultur kan bidra til å belyse informantenes begrunnelser for å bruke eller ikke bruke hodeplagget.

Videre fremstår det at ingen av informantene blir tvunget til å bruke *hijab*. *Hijaben* oppleves som valgt av dem selv. Ingen av informantene har heller følt på et behov for å ta av seg *hijaben* (med unntak av Julie som bruker den av og til), hvilket på mange måter kan sees i lys av det de forteller om at *hijaben* har blitt en viktig del av deres identitet. Informantene som velger å ikke bruke *hijab*, gir også uttrykk for at dette er et valg de har tatt på egenhånd. De mannlige informantene legger også vekt på dette; å bruke *hijab* er et personlig og fritt valg, og ingen skal tvinges til å bruke *hijab* dersom de ikke ønsker det. Valget om å bruke *hijab* fremstår dermed som komplekst, hvor *hijaben* blant annet reflekterer informantenes tro, preferanser, erfaringer og kulturelle bakgrunn.

Resultatene fra hovedtema 3: «*Hijab* og feminisme», viser at mens noen av informantene mener at det er fullt mulig å være feminist og bruke *hijab* på samme tid, mener andre det motsatte. Informantene som sier at det er mulig å både være feminist og bruke *hijab* forteller at *hijaben* er et personlig og fritt valg. De uttrykker også en sterk misnøye mot at *hijab* forbyes i skole og

utdanningsinstitusjoner i Frankrike. Informantene som mener at det ikke er mulig å være feminist og samtidig bruke *hijab* viser gjerne til eksempler på land og kulturer hvor *hijab* er obligatorisk ved lov eller samfunnspress. De argumenterer for at *hijaben* er påtvungen og at man derfor ikke kan være feminist og bruke *hijab* samtidig. Mens noen konkluderer med at *hijab* og feminisme går hånd i hånd, konkluderer andre med at *hijaben* ikke symboliserer frihet. Med utgangspunkt i informantenes syn, vil svaret på spørsmålet om hvorvidt det er mulig å bruke *hijab* og være feminist på samme tid være både «ja», «nei» og «både og». Resultatene viser at det er ulike syn på dette spørsmålet, hvilket bekrefter at det er nødvendig med videre forskning på temaet.

I hovedtema 4: «*Hijab* og mote», kommer det frem at mens noen av informantene er svært opptatt av at *hijaben* skal være moteriktig, påpeker andre at dette ikke er like viktig for dem. Disse motstridende synene deles også av mennene i studien, hvor noen av dem synes det er fint når kvinner pynter på *hijaben*, mens andre mener at mote ikke burde blandes med *hijab* som et religiøst plagg. Dette kan blant annet sees i lys av Dunlap (1928, s. 64) og Tarlo (2013, s. 76) sine forståelser av beskjedenhet. Det fremstår som at de yngre informantene i studien i større grad oppfatter *hijab* som et moteplagg, hvilket gjerne henger sammen med deres ønske om å fremstille seg selv på en «fin og kul måte». Med utgangspunkt i intervjuene kan en likevel anta at de fleste av informantene synes det er viktig å representere islam på en fin måte, både utvendig og innvendig. Det ser ikke ut til at noen av de kvinnelige informantene bruker *hijab* kun fordi den ser fin ut, selv om mange av dem er motebevisste i forhold til hvilke farger og stiler de ønsker å kombinere. Å ta i bruk ulike farger, stiler og variasjoner av *hijaben* kan være en måte for de muslimske kvinnene å uttrykke sin identitet innenfor grensene av islamsk beskjedenhet.

Gjennom arbeidet med masteroppgaven har det blitt identifisert flere temaer som det kunne vært spennende å utforske nærmere. Kvinners utfordringer med å bære *hijab* er for eksempel et aspekt som kunne beriket studien med interessante perspektiver. Dette kan derfor være et aktuelt tema for fremtidig forskning å undersøke nærmere, spesielt i et land som Norge hvor den muslimske befolkningen øker (Østby & Dalgard, 2017). Som nevnt i bakgrunnen av oppgaven viser også rapporten *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022* at de negative holdningene til muslimer har blitt mindre utbredt i den norske befolkningen i løpet av de siste fem årene (Moe, 2022, s. 9). Det hadde derfor også vært interessant å se nærmere på hvordan muslimer i Norge (eller på Vestlandet) forholder seg til denne positive endringen i syn på muslimer.

Et annet interessant tema for fremtidig forskning vil være å fokusere på muslimske ungdommer mellom 13 og 18 år og deres syn på forholdet mellom *hijab* og *mote*. Ettersom Abdul påpeker at *hijab* må sees i sammenheng med et generasjonsperspektiv, ser jeg for meg at det ville vært spennende å undersøke hvordan denne unge aldersgruppen forholder seg til disse to begrepene. Her kunne det blant annet vært interessant å se nærmere på rollen sosiale medier spiller, og hvordan spørsmål om representasjonen av muslimske kvinner i motemedier påvirker muslimske ungdommer. Dette kunne også gi oss verdifull innsikt i hvordan mediene former oppfatninger om skjønnhet og utseende. Å undersøke ungdommer mellom 13 og 18 år sine syn på forholdet mellom *hijab* og *mote* ville også vært interessant med tanke på at *hijaben* gjerne vil komme til å influeres av nye motetrender som dukker opp i fremtiden. Likevel er det viktig å ta i betraktning at det også kan være utfordrende å rekruttere informanter i denne aldersgruppen, fordi man som forsker er avhengig av tillatelse fra foreldre. Til tross for dette har det, så vidt jeg vet, ikke blitt forsket på muslimske ungdommer mellom 13 og 18 år sine syn på *hijab* og *mote* i Norge (eller på Vestlandet), hvilket kunne bidra til interessante perspektiver rundt deres syn på dette forholdet. Det er også verdt å nevne at den mest omfattende boken om unge muslimer i Norge, med tittelen *Unge muslimske stemmer: om tro og ekstremisme*, utelukkende fokuserer på informanter som er over 18 år (Sandberg et al., 2020). Dette forsterker behovet for å utforske muslimske ungdommer mellom 13 og 18 år sine syn på forholdet mellom *hijab* og *mote*.

Et tredje eksempel på et tema som også ville vært spennende å undersøke nærmere, er hvordan personer uten muslimsk bakgrunn oppfatter *hijaben*. Hva er deres perspektiver og syn på sammenhengen mellom *hijab* og feminisme, samt *hijab* og *mote*? Her ville det vært interessant å undersøke hvordan kulturelle, sosiale og personlige erfaringer påvirker deres syn på hodeplagget. Dette innebærer å analysere hvordan kjønn, utdanning, alder og bakgrunn kan være avgjørende for deres oppfatninger. Til tross for at tidligere forskning viser at diskriminering mot muslimer er mindre utbredt i det norske samfunnet i 2022 enn det var i 2017, er det fortsatt en viktig utfordring. Dermed kan en slik studie invitere til en mer åpen samtale om det komplekse hodeplagget og kvinners rolle i islam, hvilket også kan bidra til å fremme toleranse og forståelse for det flerkulturelle mangfoldet i Norge.

Videre ville det vært interessant å undersøke eventuelle forskjeller i synspunktene mellom personer med og uten muslimsk bakgrunn angående *hijab*. Ved å for eksempel intervju kvinner og menn uten muslimsk bakgrunn i alderen 20 til 60 år i Bergen og i den mindre distriktskommunen på Vestlandet, kan man utforske om det er noen distinkte forskjeller mellom

deres og muslimenes syn på temaet. Det ville også vært fascinerende å avdekke om det finnes forskjeller mellom personer uten muslimsk bakgrunn sine synspunkter i en større bykommune og i en mindre distriktskommune, spesielt med tanke på at mine funn ikke viser en slik forskjell blant de muslimske informantene. Videre ville det være spennende å finne ut om yngre mennesker ser en sterkere sammenheng mellom *hijab* og mote, slik resultatene fra min studie fremhever, og om personer uten muslimsk bakgrunn i større grad identifiserer seg med begrepet feminist til sammenligning med mine informanter. Ved å gjennomføre en komparativ studie ville man kunne kaste lys over hvilke holdninger og forståelser som finnes blant ulike kulturelle og religiøse grupper i Norge.

Ettersom studien viser at bosted ikke spiller en avgjørende rolle for de muslimske informantenes syn på hodeplagget, er det nærliggende å tro at resultatene fra studien kan overføres til andre områder, situasjoner og personer; og at de ikke nødvendigvis kun gjelder for informantene i denne oppgaven. Som nevnt synes det som om faktorer som alder, kjønn og opprinnelsesland spiller en større rolle for informantenes syn på temaet. Likevel ville det vært interessant å undersøke hvordan disse faktorene påvirker syn blant muslimer i andre deler av landet, hvor man kunne fått en dypere forståelse for deres syn på *hijaben*.

Jeg håper at denne oppgaven kan være et viktig bidrag til videre forskning innenfor islam i hele Norge. Med tanke på at det ikke er forsket mye på muslimer i Bergen og i den valgte distriktskommunen på Vestlandet sine ulike syn på *hijab* i forhold til feminisme og mote, kan oppgaven gi ny innsikt i hvordan muslimer oppfatter *hijaben*, hvilket kan føre til en ny forståelse av temaet. Det er viktig å ha kjennskap til de ulike måtene *hijaben* forstås og praktiseres på. Dette er viktig for å fremme respekt og toleranse overfor mennesker med forskjellige bakgrunner, hvilket også kan bidra til å skape et mer inkluderende samfunn. Dessverre eksisterer det mange stereotypier og fordommer knyttet til muslimer og bruken av *hijab*. Ved å kaste lys over muslimer sine egne erfaringer og tanker rundt bruken av det muslimske hodeplagget, kan man utfordre disse forestillingene og skape en mer fordomsfri forståelse av *hijaben*. Videre er det viktig å lære om sammenhengen mellom *hijab* og feminisme og *hijab* og mote fordi det kan føre til en dypere forståelse av hvordan muslimer uttrykker sin identitet til omverdenen.



## 7. Referanseliste

Alle nettkilder ble sist åpnet 11. mai 2023.

Abu al-Fadel Islamsk Kultursenter. (u.å.). *Om Abu al-Fadel Islamsk Kultursenter*. Abu al-Fadel. <https://aiksb.no/om-abu-al-fadel/>.

Ahmadiyya. (u.å.) *Ahmadiyya i Norge*. Ahmadiyya. <https://ahmadiyya.no/ahmadiyya-i-norge/>.

Alimen, N. (2018). *Faith and Fashion in Turkey: Consumption, Politics and Islamic Identities*. I. B. Tauris.

Almila, A. (2018). Introduction: The veil across the globe in politics, everyday life and fashion. I A. Almila & D. Inglis (Red.), *The Routledge International Handbook to Veils and Veiling* (1-29). Routledge.

Anker, T. (2020). *Analyse i praksis. En håndbok for masterstudenter*. Cappelen Damm Akademisk.

Ansari, S.N (2021). *Identity, religion and clothing: The lives of British Muslim women* [Doktorgradsavhandling, Universitetet i Salford]. DUS vitenarkiv. <https://usir.salford.ac.uk/id/eprint/61904/>.

Barne- og familiedepartementet. (2022, 15. mai.) *Antall tilskuddstellende medlemmer i tros- og livssynssamfunn i 2022*. Regjeringen. <https://www.regjeringen.no/no/tema/tro-og-livssyn/tros-og-livssynssamfunn/innsiktsartikler/antall-tilskudsberettigede-medlemmer-i-/id631507/>.

Barthes, R. (2013). *The Language of Fashion*. Bloomsbury.

Banafsheh, A., Ellefsen, R., & Sandberg, S. (2021). «Jævla terrorist!» Muslimhets og hverdagsmotstand. I G. Ødegård & W. Pedersen (Red.), *Ungdommen* (kap 14, s. 317-335). Cappelen Damm Akademisk.

Bergen Moske. (u.å.). *Om oss*. Bergen Moske. <https://www.bergenmoske.no/>.

Bergen Muslimske Forening. (u.å.). *Struktur av Bergen muslimske forening*. Muslimske forening. <https://muslimskeforening.org/om-oss/>.

- Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, 3(2), 1-42. DOI: 10.1191/1478088706qp063oa.
- Brinkmann, S. & Tanggaard, L. (2012). *Kvalitative metoder: Empiri og teoriutvikling*. Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Bøe, M. H. (2019). *Feminisme i islam*. Universitetsforlaget.
- Bøe, M. H. & Tønnessen, L. (2011). Nye utfordringer til islamsk feminisme: Kvinneaktivismens mange ansikter i Sudan og Iran. *Tidsskrift for kjønnsforskning*, 35(3), 327-342. <https://doi/pdf/10.18261/ISSN1891-1781-2011-04-05>.
- Cullen, S. (2005). *Religion and gender*. Veritas Publication.
- De Beauvoir, S. (1973). *The second sex*. New York: Vintage Books.
- DeLamater, J. D. & Hyde, J. S. (1998). Essentialism vs. social constructionism in the study of human sexuality. *Journal of sex research*, 35(1), 10-18. <https://doi.org/10.1080/00224499809551913>.
- Det islamske fellesskap Bosnia og Herzegovina i Norge. (u.å.). *Om oss*. Islamska Zajednica Bosnjaka U Norveskoj. <https://izbih.no/o-nama/>.
- Dunlap, K. (1928). The development and function of clothing. *The Journal of General Psychology*, 1, 64-78. <https://doi.org/10.1080/00221309.1928.9923412>
- Døving, C. A. (2012). The hijab debate in the Norwegian press: Secular or religious arguments? *Journal of Religion in Europe*, 5(2), 223-243. <https://doi.org/10.1163/187489212X639208>.
- Eide, M. T. T. (2016). *Hijab som systembærende konsept* [Masteroppgave, VID Stavanger]. VID: Open. <https://vid.brage.unit.no/vid-xmlui/handle/11250/2489921?show=full&locale-attribute=en>.
- Eidhamar, I. M. (2022, 22. September). Iranske kvinner brenner hijaben i protest mot moralpolitiet. *Aftenposten*. <https://www.aftenbladet.no/utenriks/i/kE3BwB/iranske-kvinner-brenner-hijaben-i-protest-mot-moralpolitiet>.

- Elmar, C. K. (2012). *Å bli integrert: Introduksjonsprogrammet fra et muslimsk deltagerperspektiv* [Masteroppgave, Universitetet i Bergen]. BORA.  
<https://bora.uib.no/bora-xmlui/bitstream/handle/1956/5978/94454296.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Eriksen, T. H. (2004). Hijab og "de norske verdiene". I N. Høstmælingen (Red.), *Hijab i Norge* (s. 97-113). Abstrakt Forlag.
- FN-sambandet. (2023, 12. januar). Norge og menneskerettighetene. FN-sambandet.  
<https://www.fn.no/tema/menneskerettigheter/norge-og-menneskerettighetene>.
- Fonneland, T. A. (2018). Kvalitative metodar: intervju og observasjon. I S.E. Kraft & R. J. Natvig (Red.), *Metode i religionsvitenskap* (s. 222-243). Pax Forlag A/S.
- Foroutan, Y. (2022). Demographic analysis on social perceptions of hijab in contemporary Iran: dimensions and determinants. *British journal of Middle Eastern studies*, 49(5), 736-746. <https://doi.org/10.1080/13530194.2020.1847041>.
- Furseth, I. (2014). Hijab street fashion og stil i Oslo. *Sosiologisk tidsskrift*, 22(1), 5-27.  
<https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2928-2014-01-0>.
- Furseth, I., og Repstad, P. (2012). *Innføring i religionssosiologi*. Universitetsforlaget.
- Førde, K. E. (2006). *Eget valg eller patriarkalsk tvang? Hijab blant muslimske skolejenter i Oslo* [Masteroppgave, Universitetet i Oslo]. DUO vitenarkiv.  
<https://core.ac.uk/download/pdf/30837724.pdf>.
- Geertz, C. (1966). Religion as a cultural system. I C. Geertz (Red.), *The interpretation of cultures: Selected essays* (s. 87-126). Basic Books, Inc.
- Gilhus, I. S. (2021). *Clothes and monasticism in ancient Christian Egypt: New perspectives on religious garments*. Routledge.
- Gould, R. (2014). Hijab as commodity form: Veiling, unveiling, and misveiling in contemporary Iran. *Feminist theory*, 15(3), 221-240.  
<https://doi.org/10.1177/146470011454446>.

- Greenberg, Y. K. (2018). *The body in religion: Cross-cultural perspectives*. Bloomsbury Academic.
- Greve, A. (2021, 15. April). Det bør være forbudt med hijab i skolen når man er under 15 år. *Aftenposten*. <https://www.aftenposten.no/meninger/sid/i/eKr8eg/det-boer-vaere-forbudt-med-hijab-i-skolen-naar-man-er-under-15-aar>.
- Gullestad, M. (2002). *Det norske sett med nye øyne: kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt* (2. utg.). Universitetsforlaget.
- Haugseth, E. L. (2017). Hijab – hvorfor er det problematisk å nekte kvinner å bære hijab i arbeid? *Kritisk juss*, 35(1), 44-49. <https://doi.org/10.18261/ISSN2387-4546-2009-01-05>.
- Hawkins, S. (2007). Slørets betydning: Sløret som et bilde på islamske kvinner. I E. M. Caner (Red.), *Kvinner bak sløret: Islams verden sett med kvinneyne* (s. 99-115). Hermon Forlag AS.
- Hines, S. (2022). *Er kjønn flytende? En innføring for det 21. århundre*. Mangschou AS.
- Hjelm, T. (2021). Sociology of religion. I R.A. Segal & N.P. Roubekas (Red.), *The Wiley Blackwell companion to the study of religion* (s. 135-151). John Wiley & Sons Ltd. Dunlap.
- Moe, V. (2022). *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022: Befolkningsundersøkelse og minoritetsstudie*. Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter. [https://www.hlsenteret.no/aktuelt/publikasjoner/digitale-hefter/hl-rapport\\_13des-web.pdf](https://www.hlsenteret.no/aktuelt/publikasjoner/digitale-hefter/hl-rapport_13des-web.pdf).
- Hogg, M. A. & Abrams, D. (1988). *Social identifications: A social psychology of intergroup relations and group processes*. New York: Routledge.
- Holst, C. (2017). *Hva er feminisme* (2. utg.). Universitetsforlaget.
- Hovden, A. E. (2017). Så få nikab-brukere er det i Norge. *Bergens Tidene*. <https://www.bt.no/nyheter/brif/i/WVjag/saa-faa-nikab-brukere-er-det-i-norge>.

- Höpflinger, A.K. (2010). She even carried weapons: clothing, religion and identity. *Material religion*, 6(3), 374-376. <https://doi.org/10.2752/175183410X12862096296964>.
- Höpflinger, A.K. (2014). Clothing as a meaningful marker of space: A comparative approach to embodied religion from a cultural studies perspective. I M.K. George og D. Pezzoli-Olgiati (Red.), *Religious representation in place* (s. 177-192). Palgrave Macmillan New York.
- Howe, J. (2021). Introduction. I J. Howe (Red.), *The Routledge Handbook of Islam and Gender* (s. 1-21). Routledge.
- Hussaini, S. (2014). *Vil et forbud mot bruk av hijab på offentlige skoler være en krenkelse av religionsfriheten etter EMK art. 9?* [Masteroppgave, Universitetet i Oslo]. DUO vitenarkiv. <https://www.duo.uio.no/handle/10852/39495>.
- Integrerings- og mangfoldsdirektoratet. (2021, 15. Desember). *Negativ sosial kontroll og tvangsekteskap*. Integrerings- og mangfoldsdirektoratet. <https://www.imdi.no/om-integrering-i-norge/kunnskapsoversikt/negativ-sosial-kontroll-og-tvangsekteskap/>.
- Iversen, R. & Iversen, L. L. (2018). Vi bør snakke om religionsstatistikk! *Tidsskrift for religionslærerforeningen i Norge*, 30(2), 65-69. <https://www.religionsundervisning.no/l/vi-bor-snakke-om-religionsstatistikk/>.
- Jacobsen, C. M. (2011). *Islamic traditions and Muslim youth in Norway*. BRILL.
- Jouili, J. S. (2019). Islam and Culture: Dis/junctures in a modern conceptual terrain. *Comparative studies in society and history*, 61(1), 207-237. doi:10.1017/S0010417518000543.
- Katz, M. H. (2014). *Women in the Mosque: A history of legal thoughts and social practice*. Columbia University Press.
- Kavacki, E. & Kraepelin, C.R. (2017). Religious beings in fashionable bodies: The online identity construction of *hijabi* social media personalities. *Media, culture & society*, 39(6), s. 850-868. <https://doi.org/10.1177/0163443716679>.
- Korsvik, T. R. & Rustad, L. M. (2012). *Hva er kjønnsperspektiver i forskning? Eksempler fra tverrfaglige forskningsområder*. Kilden.

- Kulturdepartementet. (2020). Handlingsplan mot diskriminering av og hat mot muslimer 2020-2023. *Regjeringen*. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/handlingsplan-mot-diskriminering-av-og-hat-mot-muslimer-2020-2023/id2765543/>.
- Kurniawati, J., Ahimsa-Putra, H.S., Irawanto, B & Noviani, R. (2019). Selfie objectification: representation of hijabed women in Instagram. *KnE social sciences*, 3(20), 166-180. <https://doi.org/10.18502/kss.v3i20.4934>.
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2009). *Det kvalitative forskningsintervju* (2. utg.). Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Larsen, L. (2004). Tekst, tolkning og sosial endring. I N. Høstmæligen (Red.), *Hijab i Norge* (s. 52-66). Abstrakt Forlag.
- Likestillings- og diskrimineringsloven. (2010, 26. august). *Justisdepartementet bryter loven – må tillate hijab i politiet*. Likestillings- og diskrimineringsombudet. <https://www.ldo.no/arkiv/nyheitsarkiv/Nyheter-i-2010/Justisdepartementet-bryter-loven---ma-tillate-hijab-i-politiet/>.
- Likestillings- og diskrimineringsloven. (2017). *Lov om likestilling og forbud mot diskriminering* (LOV-2017-06-16-51). Lovdata. [https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2017-06-16-51#KAPITTEL\\_1](https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2017-06-16-51#KAPITTEL_1).
- Lingaas, C. (2022). Religious group identities in genocide: Social identity theory as a tool for disentangling law and religion. *Nordic journal of human rights*, 39(4), 440-457. <https://doi.org/10.1080/18918131.2021.2015148>.
- Luhrmann, T.M. (2022). Interview methods. I S. Engler & M. Stausberg (Red.), *The Routledge Handbook of Research methods in the Study of Religion* (2. utg., s. 345-364). Routledge.
- Lundgren, S. & Walaas, E. (1983). Kjønn og religion. I I. Blom (Red.), *Kjønnsroller og likestilling* (s. 61-71). Universitetsforlaget.
- Lorentzen, J. & Mühleisen, W. (2006). *Kjønnsforskning: en grunnbok*. Universitetsforlaget.
- Malterud, K., Siersma, V., & Guassora, A. D. (2021). Information power: Sample content and size in qualitative studies. I P. M. Camic (Red.), *Qualitative research in psychology:*

- Expanding perspectives in methodology and design* (s. 67-81). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000252-004>.
- Menneskerettsloven. (1999). *Lov om styrking av menneskerettighetenes stilling i norsk rett*. Lovdata. <https://lovdata.no/lov/1999-05-21-30/emkn/a9>.
- Mernissi, F. (1991). *The veil and the male elite: A feminist interpretation of women's rights in Islam*. Addison-Wesley Publishing Company.
- Mir-Hosseini, Z. (2011). Hijab and choice. I M. Kemrava (Red.), *Innovations in Islam: traditions and contributions* (s. 190-212). California University Press.
- Mohammadi, N. & Hazeri, A.M (2020). Two different narratives of hijab in Iran: *Burqa* and *niqab*. *Sexuality & culture*, 25(2), 680-699. <https://doi.org/10.1007/s12119-020-09789-3>.
- Moi, T. (1998). *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. Gyldendal.
- Mortensen, E., Egeland, C., Gressgård, R. E., Holst, C., Jegerstedt, K., Rosland, S. & Sampson, K. (2008). *Kjønnsteori*. Gyldendal.
- Moors, A. (2009). Fashion and Its Discontents: The Aesthetics of covering in the Netherlands. I E. Tarlo & A. Moors (Red.), *Islamic fashion and anti-fashion: New perspectives from Europe and North America* (s. 241-260). Bloomsbury.
- Moors, A. & Tarlo, E. (2013). *Islamic fashion and anti-fashion: New perspectives from Europe and North America*. Bloomsbury.
- Moors, A. (2011) «Islamic fashion» in Europe: Religious conviction, aesthetic style, and creative consumption. *Encounters*, 1(1), 175-201.
- Natvig, R. J. (2000). Islam på bergensk. Framveksten av muslimske organisasjoner i Bergen. I L. Mikaelsson (Red.), *Religionsbyen Bergen* (s. 175-199). Eide Forlag.
- Nilssen, V. (2012). *Analyse i kvalitative studier. Den skrivende forskeren*. Universitetsforlaget.

- NRK. (2022, 24. September). Brente hijaber i stor markering mot Iran foran Stortinget. *NRK*.  
<https://www.nrk.no/nyheter/brente-hijaber-i-stor-markering-mot-iran-foran-stortinget-1.16115730>.
- Owen, D. L. (2007). Koranen, *hadith* og kvinner. I E. M. Caner (Red.), *Kvinner bak sløret: Islams verden sett med kvinneøyne* (s. 65-99). Hermon Forlag AS.
- Pals, D. (2006). *Eight theories of religion*. Oxford University Press.
- Rahman, O. (2016). The hoodie: Consumer choice, fashion style and symbolic meaning. *International journal of fashion studies*, 3(1), 111-133. DOI: 10.1386/infs.3.1.111\_1.
- Raudvere, C. (2015). *Islam*. I.B.Tauris & Co.
- Repstad, P. (2007). *Mellom nærhet og distanse: Kvalitative metoder i samfunnsfag* (4. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Riaz, W. K. (2011, 20. oktober). Norske hijaber på catwalken. *Aftenposten*.  
<https://www.aftenposten.no/oslo/i/xPPjl/norske-hijaber-paa-catwalken>.
- Roald, A. S. (2001). *Women in Islam: The Western Experience*. Routledge.
- Roald, A. S. (2005). *Er muslimske kvinner undertrykt?* Pax Forlag A/S.
- Roald, A. S. (2012). *Islam*. Pax Forlag A/S.
- Ryen, A. (2002). *Det kvalitative intervjuet: Fra vitenskapsteori til feltarbeid*. Fagbokforlaget.
- Sandberg, S., Andersen, J.C., Gasser, T.L.U., Linge, M., Mohamed, I.M.M., Shokr, S.A. og Tutenges, S. (2020). *Unge muslimske stemmer: Om tro og ekstremisme*. Universitetsforlaget.
- Segal, R. A. (2012). Clifford Geertz's interpretive approach to religion. *Religion compass*, 6(12), 511-524. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2012.00358.x>.
- Selby, J. (2014). Hijab. I J. Cesari (Red.), *The Oxford Handbook of European Islam* (s. 701-742). Oxford University Press.
- Skumsvoll, N. F. & Lønnes, S. T. (2020, 28. Mars). Den usannsynlige supermodellen: Rawdah Mohamed er eksempelet på at alt er mulig. *NRK*.



<https://www.nrk.no/vestfoldogtelemark/xl/modell-rawdah-mohameds-vanskelige-vei-til-toppen-1.14936497>.

Sky, J. (2007). *Kjønn og religion*. Pax.

Stets, J. E. & Burke, P. J. (2000). Identity theory and social identity theory. *American sociological association*, 63(3), 224-237. <https://doi.org/10.2307/2695870>.

Strabac, Z., Aalberg, T., Jenssen, A. T. & Valenta, M. (2016). Wearing the veil: Hijab, Islam and job qualifications as determinants of social attitudes toward immigrant women in Norway. *Ethnic and racial studies*, 39(15), 2665-2682. <https://doi.org/10.1080/01419870.2016.1164878>.

Svendsen, L. (2004). *Mote: Et filosofisk essay*. Universitetsforlaget.

Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories: Studies in social psychology*. Cambridge University Press.

Tarlo, E. (2007). Islamic cosmopolitanism: The sartorial biographies of three Muslim women in London. *Fashion theory*, 11(2/3), 143-172. <https://doi.org/10.2752/136270407X202727>.

Tarlo, E. (2013). Meeting through modesty: Jewish-Muslim encounters on the internet. I R. Lewis (Red.), *Modest fashion: Styling bodies, mediating faith* (s. 67-90). I.B Tauris & Co Ltd.

Thagaard, T. (2009). *Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitativ metode* (3. Utg.). Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.

Thagaard, T. (2018). *Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitativ metode* (5. Utg.). Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.

Thorbjørnsrud, B. (2004). Motstand mot slør / motstand med slør. I N. Høstmæringen (Red.), *Hijab i Norge: Trussel eller menneskerett?* (s. 36-52). Abstrakt Forlag.

Turner, B. S. (1997). The body in western society: Social theory and its perspectives. I S. Coakley (Red.), *Religion and the body* (s. 15-42). Cambridge University Press.

- Utenriksdepartementet. (2005, 9. februar). *Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen (EMK)*. Regjeringen. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/den-europeiske-menneskerettighetskonvens/id88366/>.
- Vogt, K. (2004). Historien om et hodeplagg. I N. Høstmælingen (Red.), *Hijab i Norge* (s. 23-36). Abstrakt Forlag.
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*. Oneworld Publications.
- Walby, S. (1989). Theorising patriarchy. *Sociology*, 23(2), 213-234. <https://www.jstor.org/stable/42853921>.
- Waltorp, K. (2015). Keeping cool, staying virtuos. Social media and the composite habitus of young muslim women in Copenhagen. *MedieKultur: Journal of media and communication research*, 31(58), 49-67. <https://doi.org/10.7146/mediekultur.v31i58.19373>.
- Wilking, V. (2020). *Hijab in fashion: 1990-2020* [Masteroppgave, Fashion Institute of Technology]. <https://institutionalrepository.fitnyc.edu/item/528>.
- Zander, I.M., Brekke, A. & Ogre, M. (2018, 23. Mars). Slik blir forbudet mot ansiktsdekkende plagg. *NRK*. <https://www.nrk.no/norge/slik-bli-forbudet-mot-ansiktsdekkende-plagg-1.13976244>.
- Østby, L. & Dalgard, A.B. (2017, 22. November). 4 prosent muslimer i Norge? I *Statistisk Sentralbyrå*. Url: <https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/4-prosent-muslimer-i-norge--329115>.
- Aardal, B. (2019). *Påbod eller fritt valg?: Unge muslimske jenter sine grunnjernader og refleksjoner rundt å bruke hijab eller ikke* [Masteroppgave, Universitetet i Agder]. AURA. <https://uia.brage.unit.no/uia-xmlui/handle/11250/2632601>.

## 8. Vedlegg

### Vedlegg 1: Intervjuguide

#### 1. Introduksjonsspørsmål

- Kan du fortelle meg litt om bakgrunnen din?
- Hvordan ser en vanlig dag ut for deg?

#### 2. Spørsmål knyttet til det å være muslim i Norge

- Hvordan er det for deg å være muslim i Norge?
- Hvordan er det muslimske miljøet der du bor?
- Er det enkelt å komme i kontakt med andre muslimer der du bor?

#### 3. Spørsmål knyttet til bruken av *hijab* (hvis informanten bruker *hijab*)

- Når begynte du å bruke *hijab*?
- Hva var begrunnelsen din for å begynne å bruke *hijab*?
- Var det noen personer i livet ditt som inspirerte deg til å begynne å bruke *hijab*?
- Var det noen hendelser i livet ditt som inspirerte deg til å begynne å bruke *hijab*?
- Hva symboliserer *hijaben* for deg?
- Føler du at *hijaben* er frigjørende/befriende på noen måte?
  - Hvis ja, hvordan?
  - Hvis nei, hvorfor ikke?
- Noen mener at det å være troende muslim og feminist i *hijab* ikke lar seg kombinere. Hva tenker du om dette?
  - Hvordan forstår du begrepet feminisme?
  - Hva handler feminisme i islam om for deg?
  - Tenker du at det er likestilling i islam?
- Både i vesten og andre deler av verden har *hijab* blitt mote for mange unge muslimske kvinner. Hva tenker du om dette? Er *hijab* mote for deg?
  - Hvor kjøper du *hijab*?
  - Pleier du å style *hijaben* din på forskjellige måter?
  - Bruker du forskjellige farger på *hijaben*?
  - Har du noen forbilder innenfor (muslimsk) mote?

#### 4. Spørsmål knyttet til bruken av *hijab* (hvis informanten ikke bruker *hijab*)

- Hva er begrunnelsen din for å ikke bruke *hijab*?
  - Har du brukt *hijab* tidligere?
  - Er det noen personer i livet ditt som har påvirket deg til å ikke bruke *hijab*?
  - Er det noen hendelser i livet ditt som har påvirket deg til å ikke bruke *hijab*?
- Hva symboliserer *hijaben* for deg?
- Hva tenker du om kvinner som bruker *hijab*?
- Føler du at *hijaben* er frigjørende på noen måte?
- Noen mener at det å være troende muslim og feminist i *hijab* ikke lar seg kombinere. Hva tenker du om dette?
  - Hvordan forstår du begrepet feminisme?
  - Hva handler feminisme i islam om for deg?
  - Tenker du at det er likestilling i islam?
- Både i vesten og andre deler av verden ser jeg at *hijab* har blitt mote for mange unge muslimske kvinner. Hva tenker du om dette? Er *hijab* mote for deg?

## 5. Avslutningsspørsmål

- Er det noe du vil tilføye eller ønsker å si noe mer om?

## Vedlegg 2: Presentasjon av informantene

### **Julie**

Julie er i slutten av 20-årene og jobber innenfor offentlig virksomhet. Hun er født og oppvokst i Norge, og har norske foreldre. Hun konverterte til islam for et par år siden, og bruker *hijab* innimellom når hun føler for det. Julie liker å style *hijaben* på forskjellige måter, og varierer ofte mellom forskjellige farger og stoff på *hijaben*. Når jeg møter Julie bruker hun ikke *hijab*, men de gangene hun gjør det, forteller hun at hun liker å kle seg i løse *hijaber* som kan minne om sjal eller skjerf.

### **Leyla**

Leyla er i starten av 20-årene og studerer ved en institusjon for høyere utdanning. Hun er født og oppvokst i Norge, og har foreldre som kommer fra Tyrkia. Hun begynte å bruke *hijab* i begynnelsen av tenårene, og har brukt den siden. For Leyla er ikke *hijab* bare et hodeplagg som dekker håret; det er også et plagg som må samsvare med resten av klærne hun går med. Hun forteller at hun vanligvis bruker stramme *hijaber* som dekker både hår, hals og skuldre.

### **Nala**

Nala er i 40-årene og jobber i barnehage og skolesektoren. Hun er født og oppvokst i Somalia, og flyktet til Norge for et par år siden. Hun begynte å bruke *hijab* da hun var veldig liten, og har ikke tatt den av siden. Nala forteller at hun som oftest kler seg i mørke og stramme *hijaber* som også dekker hår, hals og skuldre.

### **Abdul**

Abdul er i starten av 30-årene og studerer ved en institusjon for høyere utdanning. Han er født og oppvokst i Syria, men flyktet til Norge for noen år siden. Han ser på *hijab* som et symbol på den muslimske kvinnen, og påpeker at bruken av *hijab* er et personlig valg. Han forteller at han respekterer kvinner som velger å kle seg i *hijab*.

### **Faiza**

Faiza er i starten av 30-årene og jobber i butikk. Hun er født og oppvokst i Syria, og flyktet til Norge for et par år siden. Hun begynte å bruke *hijab* da hun kom i puberteten, og har ikke følt et behov for å ta den av siden. Faiza forteller at hun som oftest kler seg i stramme *hijaber* som dekker både hår og hals, og som legger seg løst over skuldrene. Hun ser ikke på *hijab* som et moteplagg, men liker gjerne å variere mellom ulike farger på *hijaben*.

### **Habiba**

Habiba er i starten av 20-årene og studerer ved en institusjon for høyere utdanning. Hun er født og oppvokst i Norge, og har foreldre som kommer fra Tunisia. Hun begynte å bruke *hijab* da hun gikk på videregående, og har ikke tatt den av siden. Hun forteller at hun som regel kler seg i mørke *hijaber* som dekker alt av håret, og som legger seg som et sjal over skuldrene. Hun mener at *hijaben* absolutt kan være et moteplagg, og påpeker at hun liker å pynte og style sin egen.

### **Hande**

Hande er i 60-årene og jobber innenfor helsesektoren. Hun er født og oppvokst i Tyrkia, men flyttet til Norge for mange år siden. Hande har aldri brukt *hijab*, og har den heller ikke på når jeg møter henne. Ifølge henne er ikke *hijab* et fritt valg, og hun ønsker dermed ikke å bruke den selv. Hun forteller at hun ikke tenker på *hijaben* som et moteplagg, og presiserer at den kun er et middel for å presse en kvinne.

### **Mohamed**

Mohamed er i 40-årene og arbeidssøker. Han er født og oppvokst i Palestina, men flyktet til Norge for mange år siden. Han synes kvinner med *hijab* er vakre og flotte, og ønsker selv å finne en kone som bruker *hijab*. Han respekterer kvinner som bruker *hijab*, men legger vekt på at den må brukes med riktig intensjon og med et fritt valg. Han synes det er fint når kvinner pynter på *hijaben*.

### **Aaisha**

Aaisha er i starten av 20-årene og studerer ved en institusjon for høyere utdanning. Hun er født og oppvokst i Afghanistan, men flyttet til Norge da hun var barn. Aaisha begynte å bruke *hijab* da hun gikk på barneskolen, og har ikke følt et behov for å ta den av siden. Hun forteller at hun liker å kle seg i lyse og løse *hijaber*, og hun er opptatt av å holde seg oppdatert på mote og trender.

### **Khadija**

Khadija er i starten av 20-årene og studerer ved en institusjon for høyere utdanning. Hun er født i Afghanistan, men flyktet til Norge da hun var barn. Hun begynte å bruke *hijab* det siste året,

og forteller at hun som oftest kler seg i mørke *hijaber* som dekker alt av hår og hals. For henne er *hijab* først og fremst et symbol på islam, og hun ser ikke på den som mote.

### **Deniz**

Deniz er i slutten av 50-årene og jobber i barnehage og skolesektoren. Hun er født og oppvokst i Tyrkia, men flyttet til Norge for mange år siden. Deniz har aldri brukt *hijab*, og har den heller ikke på når jeg møter henne. Hun mener at Koranen aldri påtvinger en kvinne å bruke *hijab*, selv om det er viktig å dekke til enkelte kroppsdeler. Håret er derimot ikke en kroppsdeler, ifølge henne. Hun forteller også at *hijaben* kan være et moteplagg, og synes det er fint når en kvinne pynter på den.

### **Lars**

Lars er i starten av 20-årene og studerer ved en institusjon for høyere utdanning. Han er født og oppvokst i Norge, og har norske foreldre. Han konverterte til islam for noen år siden, og forteller at det først og fremst var *hijaben* og den muslimske klesstilen som gjorde han interessert i islam. Han synes det er viktig at muslimske kvinner bruker *hijab*, men poengterer at det må være av eget og fritt valg. Lars er skeptisk til om *hijab* og feminisme kan forstås i sammenheng, da han oppfatter *hijaben* som et religiøst plagg.

### **Lula**

Lula er i starten av 20-årene og studerer ved en institusjon for høyere utdanning. Hun har foreldre som kommer fra Somalia, men har selv vokst opp i Norge. Lula begynte å bruke *hijab* da hun gikk på videregående, og har ikke tatt den av siden. Når jeg møter Lula går hun kledd i en svart og løs *hijab* som dekker hår, men ikke hals, og hun forteller at hun liker å variere mellom ulike stiler på *hijaben*.

### **Zahi**

Zahi er i slutten av 30-årene og jobber i matindustrien. Han er født og oppvokst i Somalia, og flyktet til Norge for noen år siden. Han synes det er viktig at muslimske kvinner bruker *hijab*, men poengterer at ingen bør bli presset eller tvunget til å bruke den. Han mener at *hijab* først og fremst er et religiøst plagg, og ikke et moteplagg.

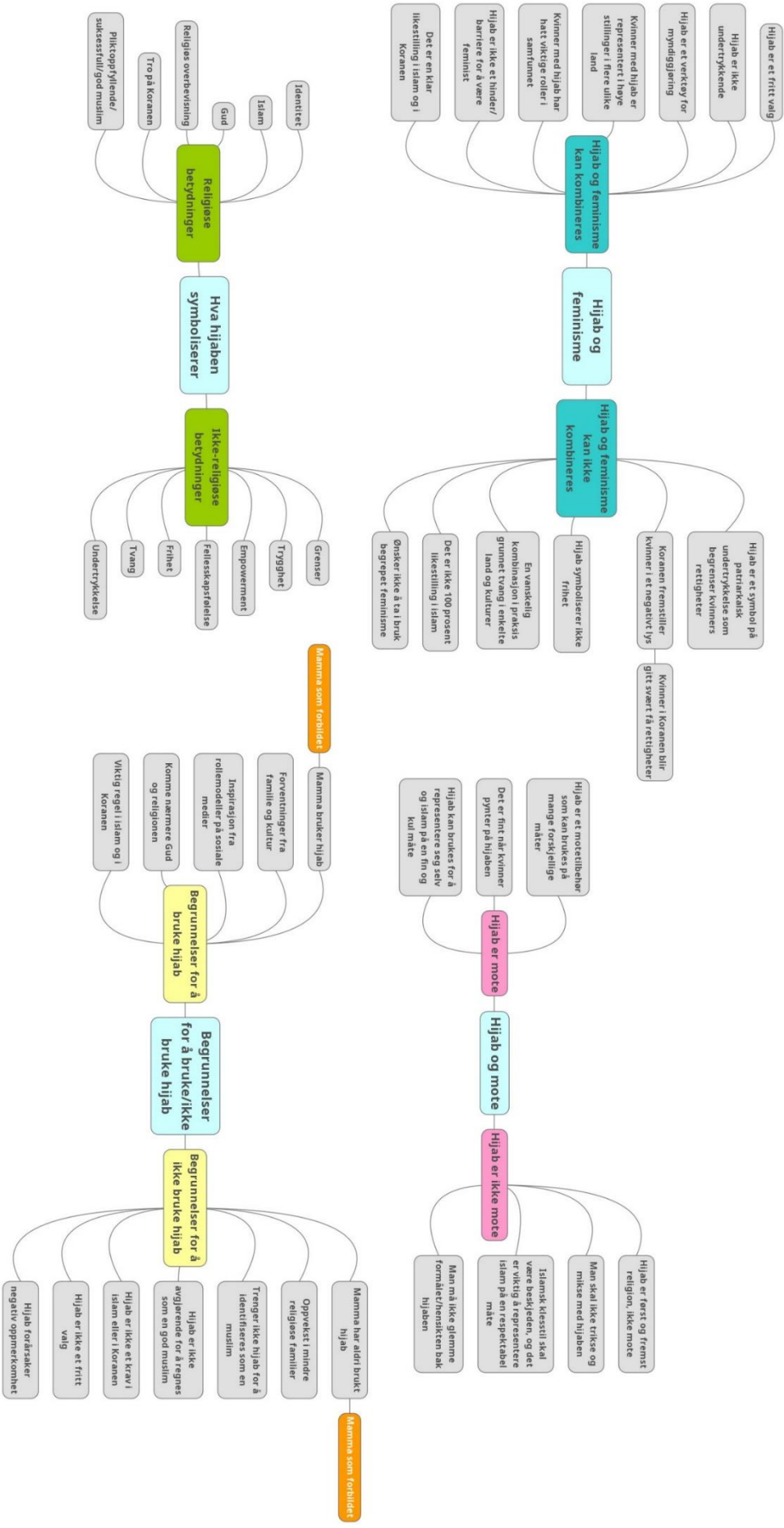
### **Safiye**

Safiye er i slutten av 20-årene og jobber innenfor offentlig virksomhet. Hun er født i Tyrkia da

hun har foreldre som kommer derfra, men hun er selv oppvokst i Norge. Safiye har aldri brukt *hijab*, og har den heller ikke på når jeg møter henne. Hun synes ikke det er nødvendig at en muslimsk kvinne bruker *hijab*, og påpeker at hun selv ikke trenger et hodeplagg for å identifisere seg som en muslim. Hun ser på *hijaben* som et moteplagg, så lenge en ikke går utenfor grensene av hva hodeplagget egentlig betyr.



Vedlegg 3: Tankekart



## Vedlegg 4: Informasjonsskriv

### *Hijab* i lys av feminisme og mote

Dette er et spørsmål til deg om å delta i et forskningsprosjekt hvor formålet er å utforske muslimske kvinner og menn sine ulike syn på *hijab* i lys av feminisme og mote. I dette skrivet gir jeg deg informasjon om målene for prosjektet og hva deltakelse vil innebære for deg.

#### **Formål**

I dette prosjektet vil jeg utforske hvilke syn muslimske kvinner og menn over 18 år har på *hijab* i sammenheng med feminisme og mote. Prosjektet vil bidra til økt kunnskap om religionsfrihet med et mål om å belyse *hijab* som et mangfoldig og komplekst fenomen i det norske samfunnet.

Jeg vil hovedsakelig stille seg spørsmål om ditt forhold til bruk av *hijab*. Jeg vil for eksempel stille deg spørsmål som:

- *Kan du fortelle meg litt om bakgrunnen din?*
- *Hva symboliserer hijaben for deg?*
- *Kan hijab være mote for deg?*

#### **Hvem er ansvarlig for forskningsprosjektet?**

Universitetet i Bergen er ansvarlig for forskningsprosjektet. Studien inngår i min masteroppgave i Religionsvitenskap. Christian Mauder er veileder for prosjektet.

#### **Hvorfor får du spørsmål om å delta?**

Du blir spurt om å delta fordi din religiøse bakgrunn er viktig for kunnskapsinformasjonen i denne studien. Ca. 10-15 muslimske kvinner og menn over 18 år vil delta i prosjektet, hvorav flertallet vil være kvinner. Jeg ønsker å snakke med informanter som bor på to ulike steder i Norge, nemlig Bergen kommune og en mindre distriktskommune på Vestlandet.

#### **Hva innebærer det for deg å delta?**

Hvis du velger å delta i prosjektet, innebærer det at du deltar på et intervju. Intervjuet vil ta rundt 60-90 minutter, avhengig av hvor lenge du ønsker å snakke. Intervjuet vil foregå som en samtale med spørsmål hvor du kan snakke fritt om dine erfaringer og tanker om temaet. Vi kan sammen gjøre en avtale på hvor og når intervjuet skal foregå ut ifra hva som passer best for

deg. For å sikre at jeg siterer deg riktig, ønsker jeg å gjøre lydopptak. Disse opptakene er det bare jeg som vil høre, og de vil slettes når oppgaven er ferdig. Lydopptakene vil også bli lagret på en konfidensiell måte. Transkriberingen av materialet vil anonymiseres slik at de ikke kan spores tilbake til deg.

### **Det er frivillig å delta**

Det er frivillig å delta i prosjektet. Hvis du velger å delta, kan du når som helst trekke samtykket tilbake uten å oppgi noen grunn. Alle dine personopplysninger vil da bli slettet.

### **Ditt personvern – hvordan vi oppbevarer og bruker dine opplysninger**

Vi vil bare bruke opplysninger om deg til formålene vi har fortalt om i dette skrivet. Vi behandler opplysninger konfidensielt og i samsvar med personvernregelverket. Vi vil ikke dele din informasjon med andre. Det er bare student som har tilgang til informasjonen. Jeg sletter lydopptak fra intervjuet når jeg har skrevet ned alt som vi har snakket om. Navnet og kontaktopplysningene dine vil erstattes med en kode som lagres på eget område. Ved fremtidig dokumentasjon av arbeidet vil ikke enkeltpersoner kunne gjenkjennes.

### **Hva skjer med opplysningene dine når vi avslutter forskningsprosjektet?**

Masteroppgaven ferdigstilles etter planen i juli 2023. Etter prosjektslutt vil datamaterialet med dine personopplysninger, inkludert lydopptak, slettes.

### **Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?**

Vi behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke. På oppdrag fra Universitetet i Bergen har Personverntjenester vurdert at behandlingen av personopplysninger i dette prosjektet er i samsvar med personvernregelverket.

### **Dine rettigheter**

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

- Innsyn i hvilke opplysninger vi behandler om deg, og å få utlevert en kopi av opplysningene
- Å få rettet opplysninger om deg som er feil eller misvisende
- Å få slettet personopplysninger om deg
- Å sende klage til Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger

Hvis du har spørsmål til studien, ta kontakt med:

- Christian Mauder ved Universitetet i Bergen. Tlf: 55589439. Epost: christian.mauder@uib.no
- Masterstudent Ingeborg Sollesnes. Tlf: 47625455. Epost: wat008@uib.no.
- Vårt personvernombud: Janecke Helene Veim. Tlf: 55582029. Epost: Janecke.Veim@uib.no.

Hvis du har spørsmål knyttet til NSD sin vurdering av prosjektet, kan du ta kontakt med NSD – Norsk senter for forskningsdata AS på epost (personverntjenester@nsd.no) eller på telefon: 55 58 21 17.

Hvis du har spørsmål knyttet til Personverntjenester sin vurdering av prosjektet, kan du ta kontakt med:

- Personverntjenester på epost eller på telefon

Ønsker du å delta i prosjektet? Ta kontakt med Ingeborg Sollesnes, tlf: 47625455, epost: [wat008@uib.no](mailto:wat008@uib.no)

Med Vennlig Hilsen

Christian Mauder

Ingeborg Sollesnes  
(Masterstudent)

---

### **Samtykkeerklæring**

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet. Jeg samtykker til:

- Å delta i intervju

Jeg samtykker til at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet

---

(Signert av prosjektdeltaker, dato)