

Konstruksjonen av kjønn i islamsk feminisme og salafisme:

En komparativ studie av samtidsbevegelser i islam

Elin Skramstad Arntsen

Masteroppgave i religionsvitenskap



Universitetet i Bergen

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

RELV350, Høst 2023

Abstract

This master's thesis is a qualitative study of the construction of gender in two contemporary movements in Islam, Islamic feminism and Salafism. The primary objective of the study is to understand how gender is constructed and understood in the respective movements. The study illuminates how distinct interpretive approaches, ideologies, and objectives impact the way religious sources are interpreted and shape the construction of what it means to be a man or a woman. Islamic feminism and Salafism, although rooted in the same religious tradition, advance different interpretations of gendered roles, rights, and responsibilities within the framework of Islam. Understanding how different approaches to and use of the religious sources affect interpretations is crucial for comprehending today's image of Islam and how contemporary Islamic movements use the Qur'an and *Hadith* to promote their personal and ideological views.

The comparison consists of a content analysis of selected works written by the Islamic feminists Asma Barlas (b. 1950) and Asma Lamrabet (b. 1961), and Salafist writers Yusuf al-Qaradawi (d. 2022) and Abul A'la Maududi (d. 1979). This is done to highlight how Salafists and Islamic feminists have developed their polarized positions on gender using the same religious sources. I have limited the study to examining their interpretations of gender in marriage, divorce, and sexuality, and thus emphasize how the authors relate to gender according to these institutions and practices.

The study has a theoretical basis in social constructionism in order to research how different constructions of gender come into being and which factors underlie them, among which language and discourse constitute essential concepts for the subject matter of this study. According to the overarching research question, “what kind of gender do Salafism and Islamic feminism construct based on their respective interpretations of the Qur'an and *Hadith*?”, the study found that the movements represent contrasting approaches to gender based on their interpretations, underlying ideologies, and objectives. Islamic feminism seeks to reinterpret and apply Islamic teachings in ways that promote gender equality and women's rights, while Salafism emphasizes patriarchal gender roles and conservative interpretations of the religious sources. Simultaneously, the study uncovered similarities between the movements, namely that they both have a rigid and fundamentally immutable view of gender, which essentially rejects understandings that differ from their own.

Forord

Denne masteroppgaven er et resultat av over fem år studier i religionsvitenskap, og markerer slutten på mine år ved Universitetet i Bergen. Arbeidet med oppgaven har både vært krevende, spennende, og ikke minst lærerikt. Å gjennomføre denne studien har vært en svært fin opplevelse, hvor jeg har kunnet fordype meg i mine faglige interesser og temaer som jeg brenner dypt for.

Først og fremst vil jeg takke min dyktige veileder, Christian Mauder. Dine råd og ekspertise har vært uvurderlig gjennom denne prosessen. Jeg er veldig takknemlig for din verdifulle innsikt og konstruktive tilbakemeldinger, som har bidratt betydelig under oppgavens forløp.

Jeg vil også takke venner og familie som har gitt meg oppmuntring og sårt trengte distraksjoner underveis. En spesiell takk til mine foreldre som har vist stor interesse for prosjektet fra første stund, og som har gitt meg oppløftende ord og støtte gjennom hele prosessen. Deres tro på mine evner, selv i de krevende arbeidsperiodene, har vært en kilde til stor motivasjon.

Bergen, 16. November 2023

Elin Skramstad Arntsen

Innholdsfortegnelse

Abstract	iii
1 INNLEDNING	1
1.1 Studiens tema og forskningsspørsmål	1
1.2 Studiens relevans og tidligere forskning	2
1.3 Avklaringer	4
1.4 Studiens struktur	5
2 TEORI	6
2.1 Sosial konstruksjonisme	6
2.1.1 Historie	6
2.1.2 Sosial konstruksjonisme i forskning	7
2.2 Teoretiske grunnsteiner	8
2.2.1 Kunnskapens sosiale opphav	9
2.2.2 Sosiale prosesser	10
2.2.3 Språk	11
2.3 Sosial konstruksjonisme og kjønn	14
2.3.1 Konstruksjon av kjønn	15
2.3.2 Sosial håndhevelse og legitimering	17
2.3.3 Kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet	18
2.4 Oppsummering	21
3 METODE	22
3.1 Kvalitativ forskning	22
3.2 Komparativ analyse	23
3.3 Kvalitativ innholdsanalyse	25
3.3.1 Komponenter i kvalitativ innholdsanalyse	26
3.3.2 Analyseenheter	27
3.3.3 Koding og kategorisering	28
3.4 Ulike fremgangsmåter i kvalitativ innholdsanalyse	29
3.5 Studiens analytiske prosedyrer	31
3.5.1 Analysegrunnlag	31
3.5.2 Analytiske prosedyrer	32
3.5.3 Fra koder til kategorier	34
3.6 Forskerkredibilitet	35
3.7 Mulige utfordringer	36
3.8 Oversettelser	37
3.9 Oppsummering	38
4 BAKGRUNN	38
4.1 De religiøse kildene	38
4.1.1 Koranen	38
4.1.2 Hadith	41
4.2 Islamsk Feminisme	43
4.2.1 Historisk utvikling	43

4.2.2 Begrep og utfordringer	45
4.2.3 Tolkning og metode	46
4.3 <i>Salafisme</i>	50
4.3.1 Historisk utvikling	50
4.3.2 Begrep og utfordringer	52
4.3.3 Tolkning og metode	54
4.4. <i>Presentasjon av forfatterne</i>	56
4.4.1 Asma Barlas	56
4.4.2 Asma Lamrabet	57
4.4.3 Yusuf al-Qaradawi	58
4.4.4 Abul A'la Maududi	60
5 ISLAMSK FEMINISME: ANALYSE	62
5.1 <i>Kjønnenes opprinnelse</i>	62
5.2 <i>Islamsk feministiske tolkninger av ekteskapet</i>	64
5.2.1 Ekteskapet og familie: System og funksjon	64
5.2.2 Ekteskapelige rettigheter og forpliktelser: Menn og kvinner	67
5.2.3 Polygami og dens funksjon	72
5.3 <i>Skilsmisse</i>	73
5.3.1 Skilsmisse prosessen	74
5.3.2 Kjønnenes rettigheter og plikter i skilsmisse	76
5.4 <i>Kjønnenes seksualitet ifølge islamsk feministisk tanke</i>	80
5.4.1 Forbudt og mislikt sex: Regler og konsekvenser	80
5.4.2 Seksuell natur og formålet med seksuelle relasjoner	82
5.4.3 Sex og bekledning: Regler og formål	84
5.4.4 Sex og atferd: Regler og formål	86
5.5 <i>Oppsummering</i>	87
6 SALAFISME: ANALYSE	89
6.1 <i>Kjønnenes opprinnelse</i>	89
6.2 <i>Salafistiske tolkninger av ekteskapet</i>	90
6.2.1 Ekteskapet og familie: System og sosial funksjon	90
6.2.2 Ekteskapelige rettigheter og forpliktelser: Menn og kvinner	93
6.2.3 Polygami og dens funksjon	97
6.3 <i>Skilsmisse</i>	98
6.3.1 Skilsmisse prosessen	98
6.3.2 Kjønnenes rettigheter og plikter i skilsmisse	101
6.4 <i>Kjønnenes seksualitet ifølge salafistisk tanke</i>	105
6.4.1 Forbudt og mislikt sex: Regler og konsekvenser	105
6.4.2 Seksuell natur og formålet med seksuelle relasjoner	107
6.4.3 Sex og bekledning: Regler og formål	108
6.4.4 Sex og atferd: Regler og formål	110
6.5 <i>Oppsummering</i>	112
7 DISKUSJON	114
7.1 <i>Diskurs om kjønn</i>	114
7.1.1 Ekteskap - Roller og praksis	115
7.1.2 Skilsmisse – atferd og praksis	117
7.1.3 Salafistisk og islamsk feministisk diskurs om seksualitet	118
7.2 <i>Konstruksjon – Språk og diskurs</i>	119

7.2.1 Diskursenes kjønnskonstruksjon.....	119
7.2.2 Sosialisering og språk	121
7.3 Konstruksjon på bakgrunn av ideologi og formål.....	125
7.3.1 Samfunns- og individ fokus	125
7.3.2 Ideologi og formål	126
7.4 Legitimering	129
7.4.1 Metoder	129
7.4.2 Diskursenes makt	132
7.5 Oppsummering	134
8 KONKLUSJON.....	137
8.1 Studiens funn	137
8.2 Studiens begrensninger.....	139
8.3 Videre forskning.....	140
Bibliografi	142
Vedlegg.....	150
Vedlegg A: Koranvers.....	150
Vedlegg B: Hadith	157
Vedlegg C: Kodebok	160

1 INNLEDNING

1.1 Studiens tema og forskningsspørsmål

I islam er forestillinger om kjønn og kjønnets praksis ofte formulert i religiøse termer, og hevdes å være guddommelig sanksjonert i Koranen og *hadith*. I denne studien skal jeg undersøke konstruksjonen av kjønn i salafisme og islamsk feminisme. Følgelig skal jeg studere og analysere perspektivene til islamske feminister og salafister på kjønn, og fordype meg i deres respektive tolkningsgrunnlag og ideologiske bakgrunner. Studien er begrenset til å undersøke hvordan salafistiske og islamsk feministiske tolkninger av og deres tilnærminger til Koranen og *hadith* påvirker deres konseptualisering av kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet. Tolkningstilnærmingene til salafisme og islamsk feminisme har ett sett med ulike antakelser og mål, som påvirker deres konseptualisering av kjønn. Det kan dermed tenkes at deres tolkninger resulterer i ulike normer og forventninger til kjønnsuttrykk og atferd i ekteskap, skilsmisse og seksualitet, som videre konstruerer forskjellige forestillinger om hva det vil si å være en kvinne eller mann i islam. Inspirasjonen for studiens tematikk har vært nysgjerrighet knyttet til islams mangfoldighet, og det faktum at det ikke finnes en universell oppfatning av kjønn i islam.

For å belyse dette vil det bli gjennomført en sammenligning bestående av en dybdeanalyse av utvalgt litteratur skrevet av de islamske feministene Asma Barlas (f. 1950) og Asma Lamrabet (f. 1961), og salafistiske forfattere Yusuf al-Qaradawi (d. 2022) og Abul A'la Maududi (d. 1979). Islamsk feminisme og salafisme er mangfoldige bevegelser, og tolkninger av de religiøse kildene kan variere mellom representanter for bevegelsene. Likevel var det nødvendig, med tanke på studiens omfang, å begrense utvalget til fire forfattere. Forfatterne har blitt utvalgt basert på kriterier om at de har skrevet om kjønn i islam og engasjert seg i denne diskusjonen, og at de også har presentert egne tolkninger av Koranen. Ettersom studien tar utgangspunkt i hvordan kjønn forstås i ekteskapet, skilsmisse og seksualitet, vektlegger jeg hvordan de fire forfatterne snakker om kjønn i henhold til disse praksisene. Gjennom en innholds- og komparativanalyse av ett til to verk av de utvalgte forfatterne, har studien som mål å generere en større forståelse av hvordan salafister og islamske feminister har utviklet forestillinger om kjønn og kjønnspraksis ved å bruke de samme religiøse kildene, og hvordan de konstruerer deres respektive versjoner av kjønn. Dette vil frembringe kunnskap om hvordan ulike islamske tradisjoner påvirker forestillinger om kjønn.

En forståelse av hvordan spesifikke tilnæringer til og anvendelser av Koranen og *hadith* påvirker tolkninger, er svært viktig for å begripe dagens oppfatning av islam og hvordan samtidens muslimer anvender Koranen og *hadith* for å fremme deres personlige og ideologiske syn. Gjennom studiens forløp skal derfor følgende forskningsspørsmål besvares: *Hva slags kjønn konstruerer islamsk feminisme og salafisme basert på deres tolkninger av Koranen og hadith og hvordan kan konstruksjonene være så ulike, når de er utledet fra de samme tekstuelle kildene.* Forskningsspørsmålene skal besvares ved å utforske hvordan de tilnærmer seg de religiøse kildene, hvilke metoder de anvender for å tolke dem og hvilke ideologiske tankesett og formål som ligger til grunn for fremgangsmåtene.

1.2 Studiens relevans og tidligere forskning

Denne studien har tilknytning til flere forskningsfelt; tolkning i islam og kjønn i islam. Det finnes omfattende litteratur om den islamske tolkningstradisjonen, samt forskning om hvordan ulike tolkninger av Koranen og *hadith* påvirker forestillinger om kjønn i islam. Noen undersøkelser fokuserer på hvordan tolkninger av de religiøse kildene og tradisjoner har utviklet seg over tid, og hvordan disse tolkningene har påvirket forestillinger om kjønnsroller i islamske samfunn (Leila Ahmed 1992). Andre undersøker hvordan islamsk lov konstruerer kjønn og hvorvidt like kjønnsrettigheter kan produseres i *sharia* (Ziba Mir-Hosseini 2003), eller hvordan islamsk rettsvitenskap tolker og anvender koranvers og *hadith* i forhold til kjønnsspørsmål i ekteskap, skilsmisse, arv og familielov (Kecia Ali 2006). I studien er det særlig nyere forskning innenfor feltene som har bidratt til oversikt og inspirasjon, og forskning som fokuserer på kjønnskonstruksjon.

Før jeg startet forskningsprosessen var det særlig spørsmålet om hvordan og hvorvidt de ulike tilnærmingene til tolkning, som kjennetegner salafisme og islamsk feminisme, påvirker deres konstruksjon av kjønn, som inspirerte min undersøkelse. Adis Duderija (2011) gjennomførte en lignende undersøkelse, hvor han tok for seg hvordan Neo-Traditional salafisme (NTS) og progressive muslimer konseptualiserer ulike versjoner av en religiøs ideell «troende» og «muslimsk kvinne». Duderijas formål var å finne og analysere de underliggende antakelsene som driver bevegelsenes forskjellige tolkingsmodeller, som fører til utviklingen av ulike forståelser av en ideell «muslimsk kvinne» og «troende». Duderija konkluderer med at NTS og progressive muslimer konstruerer ulike versjoner av «muslimsk kvinne» på bakgrunn av

forskjellige metodologier. Med sin undersøkelse viser Duderija hvordan ulike tilnærminger og tolkningsmodeller til Koranen og *hadith* kan påvirke tolkninger og konseptualiseringer av kjønn.

Det er nylig skrevet flere publikasjoner om islamsk feminisme som, i tillegg til å dokumentere bevegelsens historiske utvikling, undersøker den islamske feministiske hermeneutiske tilnærmingen og tolkningsmetoder. Lana Sirri (2021) studerte hvordan islamsk feministisk tankegang utfordrer paradigmer om identitets- og subjektdannelse, og hvordan islamske feminister konseptualiserer kategoriene islam, kjønn og seksualitet. For å gjøre dette sammenlignet hun arbeidet til to islamske feminister, Kecia Ali fra USA og Olfa Youssef fra Tunisia. Mest relevant for min studie er Sirris undersøkelse av ekteskapspraksiser i islam som et verktøy for å studere Youssefs og Alis konstruksjoner av religion, kjønn og seksualitet. Gjennom analysen kommer Sirri frem til at Youssef og Ali kritiserer den rådende konstruksjonen av islam og kjønn som preger den mannsdominerte islamsk vitenskapelige tradisjonen. Denne konstruksjonen definerer en klar maktdynamikk innenfor ekteskapet, der kvinner konstrueres som objekter for begjær og menn posisjoneres som deres eiere. Samtidig som Youssef og Ali nærmer seg disse spørsmålene fra forskjellige perspektiver, er deres konklusjoner like når de begge bestrider konstruksjonen av kvinner som seksuelle objekter. Med denne undersøkelsen retter Sirri fokus på hvordan islamsk feminisme er mangfoldig og at det er ulike metoder og tilnærminger til tolkning.

Aysha A. Hidayatullah (2014) foretok en kritisk undersøkelse av samtidige feministiske tolkninger av Koranen. Hun gransker hvordan feministiske akademikere og aktivister tilnærmer seg Koranen, og tolkningsmetodene som brukes av dem. Hun diskuterer hvordan disse feministene tolker spesifikke vers som tradisjonelt har forsterket patriarkalske kjønnsnormer, og hvordan de forholder seg til versene for å fremme alternative tolkninger som vektlegger likestilling. I undersøkelsen vektlegger Hidayatullah utfordringene og kontroversene knyttet til feministiske tolkninger av Koranen i muslimske samfunn.

Den eksisterende litteraturen om kjønn i islamsk feminisme og salafisme gir viktig innsikt i ulike perspektiver. Disse studiene representerer en rekke forskningstemaer innenfor det bredere feltet om tolkning av de islamske kildene og kjønnskonstruksjon i islam. Imidlertid er det ingen eksisterende studier som tar sikte på å identifisere og undersøke tolkningsgrunnlaget og de ideologiske bakgrunnene som kan være ansvarlige for konstruksjonen av menn og kvinner i islamsk feministisk og salafistisk tanke. Ved å sammenligne synspunktene til islamske

feminister og salafister, tar jeg sikte på å gi en nyansert forståelse av den komplekse diskursen rundt kjønn innenfor islam og bidra til den bredere samtalen om tolkning i samtidens islam.

1.3 Avklaringer

Studiens kjønnsperspektiv

Innledningsvis er det nødvendig å klargjøre min bruk av kjønnsbegrepet i studien. I denne studien er det konstruksjonen av sosialt kjønn som utgjør hovedfokuset. Det betyr ikke at biologisk kjønn ikke blir anerkjent, ettersom konstruksjoner av kjønn ofte referer til biologi for å oppnå legitimitet, og dermed blir det en del av diskusjonen. Likevel er ikke fokuset på biologiske forskjeller som genitalier, hormoner eller andre kroppslige ulikheter, men hvordan ideer om hva det vil si å være et spesifikt kjønn blir produsert innenfor et system av sosiale relasjoner og påvirkninger. På grunn av en mangel på en norsk ekvivalent tilsvarende oppdeling av kjønn på engelsk (*sex/gender*), vil jeg i denne studien referere til *gender* som «kjønn/sosialt kjønn» og *sex* som «biologisk kjønn».

Ifølge det teoretiske perspektivet som ligger til grunn for denne studien, er sosialt kjønn et organiseringsprinsipp for å klassifisere mennesker inn i to store kategorier, nemlig «menn» og «kvinner» (Lorber 2008, s. 531). Sally Haslanger, professor i filosofi ved Massachusetts Institute of Technology, argumenterer at sosialt kjønn bør bli forstått som en «social category whose definition makes reference to broad network of social relations, and it is not simply a matter of anatomical differences» (Haslanger 1995, s. 98). Det vil si, ifølge teorien, at biologiske forskjeller ikke bestemmer kjønn, kjønnssegenskaper eller kjønnsrelasjoner. Dette perspektivet strider med den salafistiske forståelsen av kjønn, som forstår menn og kvinner som biologiske realiteter bestemt av natur. Islamsk feminisme derimot, utfordrer kjønnsforståelser som blir tatt for gitt, og vektlegger i deres tankegang at kjønnsroller ikke utelukkende blir diktert av biologi, men blir påvirket av sosiale realiteter.

Ettersom jeg har valgt en teori som tar utgangspunkt i at kjønn er sosialt konstruert, og at det er et klart skille mellom sosialt kjønn og biologisk kjønn, er det tydelig at teorien stemmer mer overens med perspektivet proklamert i islamsk feminisme enn det i salafisme. Jeg har vært klar over dette forholdet under hele prosessen, slik at det skulle ha minst mulig påvirkning på analysen og resultatene. Likevel vil jeg hevde, på grunn av studiens utforming, at dette ikke har vært en nevneverdig utfordring. Dette kommer blant annet av teoriens forståelse av at antatte

biologiske realiteter påvirker konstruksjonen av kjønn, og følgelig har det vært naturlig å undersøke både sosiale og biologiske perspektiver på kjønn. I tillegg er det ikke denne studiens formål å kritisere eller opphøye noen former for konstruksjoner av kjønn som bedre enn andre, men å undersøke, gjennom sosial konstruksjonistisk teori, hvordan tolkninger av de samme religiøse kildene kan føre til ulike konstruksjoner av kjønn.

Koranen og appendiks

I denne studien har jeg valgt å anvende Einar Bergs (2000) oversettelse av Koranen. Bergs oversettelse ble først utgitt i 1980, og var den første fullstendige norske utgaven av Koranen. Jeg har valgt denne oversettelsen på bakgrunn av at den er på norsk, noe jeg mener vil føre til en bedre leseropplevelse fordi Bergs oversettelse gjør Koranen mer tilgjengelig for et norsktalende publikum. De aktuelle versene fra Koranen, og utdragene fra *hadith*, som ikke siteres direkte i teksten er samlet i vedlegg. Dette er gjort både på grunn av plassbesparende tiltak og for å gjøre teksten mest mulig leservennlig.

1.4 Studiens struktur

Studien består av åtte kapitler. I kapittel 2 presenteres studiens teoretiske utgangspunkt og jeg gjør rede for hva teorien innebærer. Videre skal jeg vise hvordan teorien belyser temaet og forskningsspørsmålene i min studie, samt hvordan teorien blir anvendt. I kapittel 3 redegjøres det for oppgavens metodiske fremgangsmåte og studiens forskningsdesign. Deretter presenterer jeg bøkene som er grunnlaget for analysen og hvilke analytiske prosedyrer som anvendes i tilnærmingen til tekstmaterialet. Videre vil jeg redegjøre for forskningskredibilitet, og til slutt diskutere mulige utfordringer. I kapittel 4 presenterer jeg de religiøse kildene islamsk feminisme og salafisme anvender og lener seg på for å fremme sitt spesifikke islamske budskap. Deretter fokuserer jeg på islamsk feminisme og salafisme ved å se på bevegelsenes historiske utvikling, utfordringer tilknyttet begrepene og viktige aspekter ved deres doktriner og tolkningstilnæringer. Avslutningsvis introduserer jeg forfatterne og hvorfor jeg har valgt dem som representanter for de respektive bevegelsene. Kapittel 5 og 6 er studiens analysekapitler hvor de utvalgte bøkene analyseres, og kapitlene tar utgangspunkt i forskningsspørsmålene med sikte på å undersøke hvordan forfatterne tilnærmer seg kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet, og hvordan de mener Koranen og *hadith* forholder seg til disse institusjonene og praksisene. I kapittel 5 er det de islamske feministene som analyseres, mens kapittel 6 er dedikert til salafistene. I det neste kapittelet, kapittel 7, vil jeg diskutere og sammenligne

funnene fra analysen av islamsk feministisk og salafistisk konstruksjon av kjønn, og koble dette opp mot studiens teoretiske utgangspunkt. Helt til slutt konkluderes studien i et eget kapittel, hvor jeg presenterer studiens hovedfunn.

2 TEORI

Den overordnede problemstillingen i studien – hvordan kjønn blir konstruert i salafisme og islamsk feminisme – legger noen teoretiske forutsetninger for undersøkelsen. Det impliserer for det første at kjønn er noe som blir konstruert, og for det andre at det finnes ulike konstruksjoner. For å kunne undersøke dette er det dermed nødvendig å se på hvordan slike konstruksjoner blir til og hva som ligger til grunn for dem. På bakgrunn av dette har jeg i denne studien valgt å anvende sosial konstruksjonistisk teori.

De siste tretti årene har det vært en rekke diskusjoner i ulike disipliner angående sosial konstruksjon, og det er mange forskjellige konsepter som blir forsket på i henhold til begrepet (Ásta 2018, s. 3). Fenomenet jeg ønsker å undersøke er hvordan kjønn konstrueres på flere plan. I den første delen av kapittelet skal jeg presentere sosial konstruksjonisme og viktige trekk ved dens teoretiske prinsipper, hvorav språk og diskurs utgjør vesentlige konsepter for denne studiens tematikk. Videre skal jeg se nærmere på teoriens bruk i undersøkelser spesifikt om konstruksjon av kjønn, og hvordan jeg skal bruke disse prinsippene i min studie. Ettersom hovedfokuset i denne studien er å undersøke konstruksjonen av kjønn i salafisme og islamsk feminisme gjennom ekteskap, skilsmisse og seksual praksiser, vil disse sosiale institusjonene og praksisene bli viet ekstra oppmerksomhet mot slutten av kapittelet, og jeg skal klargjøre hvordan de har stor innflytelse på konstruksjoner av kjønn.

2.1 Sosial konstruksjonisme

2.1.1 Historie

Sosial konstruksjonisme har sin bakgrunn i, og er påvirket av ulike disipliner og intellektuelle tradisjoner (Allen 2004, s. 36). Opprinnelsene til sosial konstruksjonisme kan blant annet spores tilbake til eksistensiell-fenomenologi, psykologi, sosiologi, hermeneutikk og sosialpsykologi (Galbin 2014, s. 87). Sosialpsykologen Kenneth Gergen, hevder at grunnlaget for sosial konstruksjonisme ble etablert gjennom sammenslåingen av tre intellektuelle grupper mot

slutten av 1960-tallet i USA og Vest-Europa (Gergen 2010, s. 108-109). Den første av disse gruppene identifiserer han som ideologiske kritikere, som stilte spørsmål ved sosiale realiteter som blir tatt for gitt, og satte søkelys på den politiske agendaen bak slike realiteter. Den andre grupperingen var en litterær/retorisk bevegelse som fokuserte på hvordan språk påvirker vår kunnskap om virkeligheten. Den siste var en kritikk av vitenskapelig praksis, ledet av den amerikanske vitenskapshistorikeren og filosofen Thomas Kuhn, som hevdet at vitenskap er påvirket av de spesifikke samfunnene der det produseres, og dermed er vitenskapelige funn representative for spesifikke virkeligheter og ikke én objektiv virkelighet. Selv om disse bevegelsene stort sett har sin opprinnelse innenfor separate vitenskapelige felt, hevder Gergen at forskere i økende grad fant fellestrekk mellom dem, som førte til utviklingen av en mer omfattende bevegelse, ofte identifisert som sosial konstruksjonisme (Gergen 2010, s. 109).

Til tross for at ideene som utgjør sosial konstruksjonisme har en lang og kompleks historie, er det likevel en generell konsensus om at sosial konstruksjonisme som vi kjenner til i dag, hadde sitt utspring i 1966 da sosiologene Thomas Berger og Peter Luckmann ga ut en banebrytende bok om kunnskapsutvikling med tittelen *The Social Construction of Reality*. Siden den tid har sosial konstruksjonisme blitt tatt i bruk og tilpasset en rekke disipliner (Allen 2004, s. 36-37).

2.1.2 Sosial konstruksjonisme i forskning

Siden 60-tallet har konstruksjonisme blomstret som et rammeverk for empirisk forskning, og det har vært en fruktbar teori for disipliner som psykologi, sosiologi, antropologi, statsvitenskap, kommunikasjon og andre lignende felt. Til tross for bruken av konstruksjonisme i ulike disipliner, hevder sosiologene Jaber F. Gubrium og James A. Holstein, at forskningen som anvender den har like motivasjoner og ambisjoner (Gubrium og Holstein 2008, s. 4-5). Gubrium og Holstein påpeker at konstruksjonistisk forskning hovedsakelig engasjerer seg i spørsmål om *hva* som er konstruert og *hvordan* konstruksjonsprosessen foregår, og i mindre grad om spørsmål som sentrerer seg rundt *hvorfor*. De mener at konstruksjonisme skiller seg fra andre teorier og metoder som fokuserer på sosial interaksjoner på grunn av denne spesifikke måten den ser på og stiller spørsmål ved den sosiale verden (Gubrium og Holstein 2008, s. 5). I min studie er *hva* som er konstruert kjønn, og jeg skal undersøke *hvordan* konstruksjonsprosessen av kjønn foregår.

Begrepet «sosial konstruksjon» brukes ofte for å antyde at noe som generelt har blitt antatt å være utenfor sosial innflytelse, faktisk er et resultat av spesifikke sosiale prosesser. På grunn av det har sosial konstruksjonisme blitt anvendt for å studere fenomener som ofte har blitt ansett som bestemt av uforanderlige naturlige eller metafysiske prinsipper, og følgelig sosio-historisk uforanderlige, som for eksempel kjønn, patologi, rase og seksualitet. Sosialkonstruksjonister har rettet fokus på den kulturelle relativiteten og den historiske spesifisiteten ved disse fenomenene (Weinberg 2014, s. 4). For formålet med denne studien kan dette perspektivet belyse hvordan salafister og islamske feminister konstruerer kjønn.

Et eksempel på sosial konstruksjonistisk studie finner man i avhandlingen *White women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (1993), skrevet av sosiologen Ruth Frankenberg (Berbrier 2008, s. 570). Frankenberg undersøker hvite kvinners plassering i rasestrukturen i USA på slutten av det tjuende århundre, og hun ser på hvite kvinners liv som ramme for både reproduksjon av rasisme og dens utfordringer (Frankenberg 1993, s. 1). Frankenberg mener at det er nyttig å se på rase som en sosialt konstruert kategori, snarere enn som noe medfødt. Hun argumenterer at rase bør anses som relatert til maktforhold og kampprosesser, og at dens betydning endres over tid (Frankenberg 1993, s. 11). I studien ønsket hun å vise at hvite mennesker «rases» på samme måte som menn er «kjønnede». Derfor, i en sosial kontekst der hvite mennesker ofte har oppfattet seg selv som rasenøytrale, hevder Frankenberg at det er avgjørende å undersøke «raseligheten» av hvit erfaring (Frankenberg 1993, s. 1).

2.2 Teoretiske grunnsteiner

Det er ikke ett spesifikt karaktertrekk som kan sies å identifisere en sosial konstruksjonistisk posisjon. Vivien Burr, professor i psykologi ved Huddersfield universitet, hevder at en sosial konstruksjonistisk tilnærming kan klarlegges hvis den aksepterer en eller flere av de følgende forutsetningene: en kritisk holdning til kunnskap som blir tatt for gitt; at måtene mennesker forstår verden på er historisk og kulturelt spesifikt; kunnskap blir opprettholdt av sosiale prosesser; og at kunnskap og sosial handling henger sammen (Burr 2015, s. 2-5). Det vil si at selv om sosial konstruksjonisme ikke er en ensartet teoretisk retning, eksisterer det noen grunnforståelser som samler mangfoldet (Lock og Strong 2014, s. 31).

2.2.1 Kunnskapens sosiale opphav

Ifølge sosialkonstruksjonister er kunnskap et produkt av sosiale prosesser (Allen 2004, s. 36). Det vil si at mennesker konstruerer kunnskap i samhandling med andre mennesker gjennom daglige interaksjoner. Kunnskap er dermed ikke basert på objektive observasjoner av verden, men heller sosiale prosesser og interaksjoner hvor mennesker er i konstant kommunikasjon med hverandre (Burr 2015, s. 4-5). Det sosialkonstruksjonistiske perspektivet retter fokus på hvordan kunnskap blir generert ved å kategorisere mennesker, erfaringer og virkelighet i kulturelle kontekster (Kang mfl. 2017, s. 16). Konstruksjonister hevder at klassifiseringer ikke bestemmes av hvordan verden er, men at det heller er praktiske måter å representere den på. De argumenterer at kunnskap om verden er konsekvensene av måtene mennesker forfekter verden på, altså at det er sosialt produsert og ikke naturlig gitt (Hacking 1999, s. 33).

Kontekst

Sosial konstruksjonisme er opptatt av kunnskapens historiske kontekster og hvordan den er forankret i kulturelle verdier og atferd. Kunnskap, ifølge dette konseptet, er dermed alltid flytende og dynamisk (Galbin 2014, s. 89). Dette kommer av at måtene mennesker forstår og tolker verden på, er historisk og kulturelt relative. Med andre ord er kunnskap ikke bare spesifikk for kulturer og historiske tider, det er også et resultat av kulturen og historien det oppstår i (Burr 2015, s. 4). Selv om teorien hevder at virkeligheten er konstruert, innebærer ikke det at virkeligheten som sådan ikke eksisterer. Det betyr bare at fra et menneskelig perspektiv, er virkeligheten avhengig og konstruert av de psykososiale og naturhistoriske kontekstene hvor kunnskap om den ekte verden blir samlet. Det vil si at produksjonen av kunnskap er avhengig av måtene kulturelle og historiske konstruksjoner formidler forestillinger om verden (Pfhol 2008, s. 646). Dette innebærer at man ikke kan anta at én måte å forstå verden på nødvendigvis er bedre enn andre (Burr 2015, s. 4).

Objektivitet

Sosial konstruksjonisme avviser ideen om objektive fakta. Ifølge teorien blir kunnskap skapt ved å se på verden fra spesifikke perspektiver, som tjenestegjør noen interesser over andre (Burr 2015, s. 9). Noen konstruksjonister setter faktisk ikke bare spørsmål ved om hvorvidt objektiv sannhet har menneskelig nytte, men også om objektiv sannhet er et riktig mål for undersøkelser (Weinberg 2014, s. 25). Darin Weinberg, professor i sosiologi ved Cambridge University, hevder at dette ikke betyr at teorien motsier objektivisme. I stedet innebærer det å erkjenne at

objektivitet er og må vurderes ulikt avhengig av tid og sted (Weinberg 2014, s. 155). For samtidig som konstruksjonister hevder at fenomener er konstruert i stedet for oppdaget, benekter de ikke at de utgjør noe virkelig i verden. For eksempel hevder ikke Berger og Luckmann at alt er en sosial konstruksjon og at ingenting kan eksistere med mindre det er sosialt konstruert (Hacking 1999, s. 25). Ifølge dem er samfunnet «faktisk i besittelse av objektiv faktisitet. Og samfunnet er faktisk bygget opp av aktiviteter som uttrykker en subjektiv betydning» (Berger og Luckmann 2006, s. 38).

2.2.2 Sosiale prosesser

Burr hevder at ting som blir tatt for gitt og som uforanderlig, kan gjennom undersøkelser vise seg å være sosialt konstruert og opprettholdt (Burr 2015, s. 51). Sosial konstruksjonisme mener, for eksempel, at fenomener som rase og seksualitet ikke er iboende biologiske trekk, men snarere sosiale konstruksjoner som er skapt og opprettholdt gjennom sosiale og kulturelle normer. Følgelig vektlegger teorien hvordan kulturelle kategorier som «menn» og «kvinner» blir konstruert og reproduisert gjennom historiske prosesser i samfunn og institusjoner (Kang mfl. 2017, s. 16). Dette baserer seg på forestillingen om at individer opplever og forstår verden hovedsakelig gjennom sosiokulturelle prosesser, som er forankret i menneskets historie snarere enn biologi (Lock og Strong 2014, s. 27). Videre antas det at kategorier som kjønn verken er «naturlige» eller statiske, men at de er i konstant endring fordi de utfordres og omtolkes i ulike historiske og samfunnsmessige kontekster (Kang mfl. 2017, s. 16).

Likevel blir slike fenomener ofte oppfattet som forhåndsgitte og fastlagte (Burr 2015, s. 51). Dette utfordres av Berger og Luckmanns anti-essensialistiske teori om sosialt liv (Galbin 2014, s. 88). De hevder at mennesker skaper og opprettholder alle sosiale fenomener gjennom sosiale prosesser (Berger og Luckmann 2006, s. 68). Berger og Luckmann identifiserer tre grunnleggende prosesser som er ansvarlige for dette, eksternalisering, objektivisering og internalisering (Berger og Luckmann 2006, s. 135). Eksternalisering er en prosess hvor mening blir overbragt og kommunisert til omverdenen og skaper et produkt eller en praksis (Berger og Luckmann 2006, s. 68). Dette kan for eksempel være raser, eller retttere sagt ideen om at det er biologiske forskjeller mellom mennesker basert på fysiske trekk som hudfarge. Med tiden blir ideen som praksisen eller produktet uttrykker en del av menneskers bevissthet, altså det blir *objektivert* og oppleves som en faktisk sannhet (Berger og Luckmann 2006, s. 75). Det vil si, for eksempel, at ideen om rasemessig overlegenhet blir oppfattet som et objektivt trekk ved

verden, og fremstår som naturlig i stedet for som et produkt av menneskelige sosiale prosesser. Denne kunnskapen blir videre *internalisert* av nye generasjoner, som er født inn i en verden der, for eksempel, denne ideen om rase allerede finnes og anses som objektiv kunnskap (Berger og Luckmann 2006, s. 76).

I forhold til kjønn er denne prosessen tydelig når det kommer til hva vi legger i det å være en mann eller kvinne. Mannens rolle som forsørger og kvinnens rolle som husholder og mor ble lenge antatt å være en naturlig del av deres biologi, altså en objektiv sannhet. Denne ideen har blitt internalisert av mennesker i hundrevis av år, og var dermed en del av menneskets virkelighetsforståelse. Dette har i nyere tid blitt utfordret, altså det har blitt satt spørsmål ved kunnskapen om kjønn som har blitt tatt for gitt. Den trefoldige prosessen, vist ovenfor, kan belyse konstruksjonen av kjønn i salafisme og islamsk feminisme. Salafismens forhold til kjønn kan sies å bygge på det som ofte kalles «tradisjonelle» kjønnsroller, altså en forståelse av kjønn som har blitt skapt og opprettholdt av eksternalisering, objektivering og internalisering over lang tid. Islamsk feminisme derimot, baserer seg på en kjønnsforståelse som utfordrer den såkalte «tradisjonelle» forståelsen. Dette innebærer likevel ikke at deres forhold til kjønn ikke er etablert og opprettholdt av sosiale prosesser. Tvert imot er deres konstruksjon av kjønn dyptgripende påvirket av sosiale prosesser, bare at disse prosessene er basert på andre ideer, som utfordrer den salafistiske kjønnsforståelsen.

2.2.3 Språk

Som vist er sosial konstruksjonisme basert på premisset om at sosiale prosesser produserer og opprettholder kunnskap, og blant disse prosessene er språk vesentlig (Allen 2004, s. 37). Ifølge sosial konstruksjonisme er språk et grunnleggende verktøy for å konstruere mening og forme vår virkelighetsoppfatning. Med andre ord reflekterer ikke språket bare den sosiale virkeligheten, men det er også fundamentalt for konstruksjonen av denne virkeligheten (Litosseliti 2006, s. 3). Lia Litosseliti, førsteamanuensis i lingvistikk ved London University, argumenterer for at hvem vi er stammer delvis fra måten vi bruker språk på, ettersom språk former hvordan vi ser på oss selv og verden rundt oss (Litosseliti 2006, s. 9). Dette konseptet er grunnleggende for all konstruksjonistisk tenkning, selv om noen konstruksjonister anerkjenner en viss uavhengighet til ting utenfor språket (Hjelm 2014, s. 59). Gergen hevder at språk følger visse regler og at det er disse reglene som bestemmer hvordan vi forstår verden. Det innebærer at språk ikke er nøytrale verktøy for å kommunisere, men er snarere dypt

forankret i sosiale og kulturelle kontekster og bærer med seg en rekke kulturelle og ideologiske betydninger (Gergen 2010, s. 109-110). Språk får dermed sin mening fra bruk i kontekst. For eksempel kan enkelte ord eller uttrykk ha forskjellige konnotasjoner avhengig av den kulturelle bakgrunnen til taleren eller lytteren (Burr 2015, s. 55). Som et resultat, argumenterer Gergen, bestemmer språk hva vi kan si så vel som våre inntrykk av hva vi føler og vet (Gergen 2010, s. 109).

Ifølge Brenda Allen, professor emeritus i kommunikasjon ved University of Colorado Denver, er språk et system vi bruker «to objectify subjective meanings and to internalize socially constructed meanings». Allen argumenterer at mennesker mottar og repeterer versjoner av «sannheten» om ulike sosiale grupper i daglige interaksjoner (Allen 2004, s. 38). Dette er ikke basert på objektiv kunnskap, men kunnskap som med tiden har blitt internalisert som «sannhet» gjennom språk. Denne ideen om at språk objektiverer subjektive meninger er svært relevant for denne studiens tematikk. I sammenligningen av to ulike konstruksjoner av kjønn blir det vesentlig å se på hvordan salafister og islamske feminister uttrykker sine meninger om kjønn, og hvordan de forsøker å legitimere sine versjoner av kjønn som objektiv «sannhet». Ettersom begge bevegelsene hevder å basere seg på de samme kildene, altså Koranen og *hadith*, vil språket de anvender, og ikke minst språk de motsetter seg, være viktig for å forstå deres konstruksjoner av kjønn.

Teorien om at måten man bruker språk på konstruerer spesifikke versjoner av den sosiale verden, innebærer et syn på språk som dynamisk, komplekst og foranderlig, snarere enn et fast system. Ifølge Litosseliti forutsetter dette at hver gang man bruker språk, tar man betydningsfulle valg ut fra de språklige ressursene som er tilgjengelige (Litosseliti 2006, s. 10). Denne prosessen innebærer at man må ta hensyn til konteksten, altså både situasjonen, hvem som taler, hva hensikten er og fra hvilket perspektiv, for å forstå språket. Ulike perspektiver vil reflektere og fremme ulike antakelser om kjønn, for eksempel om kjønnsroller, forventet atferd og syn på sex (Litosseliti 2006, s. 10). I min studie vil dette gå over flere lag da jeg ikke bare skal ta for meg det islamsk feministiske og salafistiske perspektivet på kjønn generelt, men jeg skal analysere perspektivet til to representanter fra hver bevegelse, hvor da konteksten til hver enkelt også må tas hensyn til. Det vil for eksempel være ulike kontekstuelle utgangspunkt for bøkene skrevet av Abul A'la Maududi (d. 1979) og Asma Lamrabet (f. 1961), hvorav boken *Purdah and the Status of Women* ble skrevet av Maududi i India i 1939 og *Women and men in the Qur'ān* skrevet av marokkanske Lamrabet i 2012. Det er dermed nødvendig å se utenfor

selve språket og på de bredere sosiale prosessene der språket brukes, for å forstå hvordan det er med på å konstruere og opprettholde sosiale relasjoner (Litosseliti 2006, s. 10).

Diskurs

Hvordan språk konstruerer ulike versjoner av den sosiale verden og kunnskap om ulike sosiale grupper eller kategorier er ofte innrammet av det som kalles «diskurser». Ifølge sosial konstruksjonisme referer diskurs til måtene språk brukes på for å konstruere mening og skape sosiale realiteter, samt hvordan det påvirker sosial praksis (Burr 2015, s. 73). Diskurser kan også bære med seg underliggende antakelser og ideologier, lokalisert språkbruk og i sosiale praksiser i samfunn (Burr 2015, s. 99, Gergen 2010, s. 109-110). Ifølge sosial konstruksjonisme er ikke diskurser bare viktige fordi de beskriver verden, men også fordi de påvirker hvordan vi handler og hva vi gjør. Diskursive praksiser er mer enn bare språklige handlinger, de har konsekvenser for menneskelig selvforståelse og sosial praksis (Burr 2015, s. 87). For eksempel posisjonerer diskurser om kjønn kvinner og menn på bestemte måter, noe som innebærer at diskursen produserer retningslinjer for hva det vil si å være en mann eller kvinne. Samtidig vil individer som forholder seg til den gitte diskursen innta de spesifikke kjønnsbaserte posisjonene, ofte ubevisst, ved å overholde retningslinjene gjennom sosial praksis (Litosseliti 2006, s. 58). På grunn av det har diskurser stor påvirkning på hvordan vi lever livene våre, hva vi kan gjøre og hva som kan gjøres med oss (Burr 2015, s. 87).

Det er ofte flere diskurser tilknyttet et fenomen eller en gruppe, og dermed oppstår det ulike og måter å representere det for verden (Burr 2015, s. 75). Dette er spesielt relevant for min studie, ettersom jeg skal undersøke hvordan kjønn konstrueres i to ulike islamske bevegelser. Det kan argumenteres at salafister og islamske feminister deltar i en slags overordnet, felles diskurs om kjønn i islam, fordi begge grupperingene engasjerer seg i denne diskusjonen fra et islamsk perspektiv. Samtidig, på bakgrunn av deres forskjellige ideologier og mål, blir det innenfor denne diskursen igjen etablert ulike diskurser om hva det faktisk innebærer å være en mann eller kvinne i islam. Dette går innunder det som kalles «interdiskursivitet», altså diskurser som opptrer i andre diskurser eller en sammenblanding av diskurser. Med det ser man at diskurser eksisterer i forhold til andre diskurser (Litosseliti 2006, s. 50).

Ifølge Litosseliti er kjønnsdiskurser med på å representere og opprettholde kjønnete sosiale praksiser, men samtidig kan diskurser også bestride slike praksiser (Litosseliti 2006, s. 49-50).

Tilstedeværelsen av flere diskurser tilknyttet en ting, gir opphav til ulike handlinger og sosiale praksis. Følgelig blir den dominante diskursen stadig utfordret og møtt med motstand (Burr 2015, s. 80). Diskurser har dermed makten til å både sette grenser for kjønnsatferd og å pålegge spesifikke posisjoneringer av kjønn i samfunnet, samtidig som de også kan ha makten til å utfordre dominerende diskurser. Den islamsk feministiske diskursen om kjønn vil falle under den andre klassifiseringen, ettersom de, ifølge deres perspektiv, utfordrer den patriarkalske tolkningen av islam som har regjert i århundrer. Det vil si at hvis kjønn er en diskursiv konstruksjon, kan endring av språket som brukes om kjønn påvirke forestillinger om hva det vil si å være et kjønn og av kjønnsroller (Hjelm 2014, s. 70).

I denne studien er dette samspillet mellom språk, kjønn og sosiale strukturer vesentlig. Kjønnsdiskursene i salafisme og islamsk feminisme avdekker deres forestillinger om hvordan man gjør kjønn korrekt, samt hva som ikke er korrekt, noe som konstruerer spesifikke former for kjønn. Deres forhold til sosiale strukturer er også viktig, da både hvordan de samarbeider med etablerte strukturer og eventuelt står i opposisjon til dem. Med sosiale strukturer mener jeg ikke her den sosiale strukturen i konteksten til hver enkelt salafist eller islamsk feminist, ettersom det går utover denne studiens fokus. Det jeg legger i sosial struktur i denne studien er det sosiale rammeverket i islam og hvordan salafisme og islamsk feminisme tar del i det.

2.3 Sosial konstruksjonisme og kjønn

Innad kjønnsforskning blir kjønn i økende grad ansett som en sosial konstruksjon som utføres i sosiale interaksjoner, snarere enn en fastsatt eller uforanderlig identitet (Berkowitz, Manohar og Tinkler 2010, s. 133). På grunn av det har sosial konstruksjonisme blitt viet mye oppmerksomhet innenfor studiet av kjønn. Sosial konstruksjonisme tar utgangspunkt i at det er et klart skille mellom sosialt kjønn og biologisk kjønn. Med det mener sosialkonstruksjonister at kjønn ikke bare er et spørsmål om biologi, men snarere en kompleks og dynamisk prosess som hele tiden blir produsert og redefinert. Dette skillet mellom biologisk og sosialt kjønn er sentralt for å undersøke hvordan kjønnsroller blir konstruert diskursivt, og hvordan individer ikke utelukkende blir formet av biologi. I stedet fokuseres det på at kjønn er noe som «gjøres», det vil si at det å være en mann eller kvinne er en aktiv praksis i sosiale interaksjoner (Hjelm 2014, s. 67).

2.3.1 Konstruksjon av kjønn

Konstruksjonen av kjønn starter ved fødsel når barnet blir tildelt en biologisk kjønnskategori basert på genitalier. Fra det øyeblikket blir det biologiske kjønn pålagt et sosialt kjønn gjennom navn, bekledning og bruken av andre kjønnsmarkører (Lorber 2011, s. 114). Det er likevel viktig å påpeke at det som er konstruert ikke er menneskelige individer, men kategoriene *menn* og *kvinner*. Denne spesifikke typen person er sosialt konstruert, eller rettere sagt, *ideen* om kvinnen og mannen er konstruert (Hacking 1999, s. 10). Haslanger hevder at det konseptuelle rammeverket rundt kjønn som generelt blir akseptert som «sunn fornuft», bare representerer ett perspektiv og at det alltid eksisterer andre synspunkter. Haslanger understreker at sosial konstruksjon av kjønn ikke betyr at kjønn ikke er «ekte», for selv om noen ideer om kjønnenes biologiske essenser og genetisk bestemmelse er, ifølge henne, fiksjon, har de vært med på å konstruere og opprettholde kjønnsvirkelighet (Haslanger 2017, s. 166). Å hevde at kjønn er sosialt konstruert reduserer heller ikke dens sosiale makt, fordi kategoriene påvirker mennesker på gjennomgripende måter gjennom sosiale praksiser (Lorber 2011, s. 118).

Sosiologen og kvinneforskeren, Judith Lorber, argumenterer for at kjønn er en menneskelig konstruksjon som er avhengig av praksis. Ifølge henne strukturerer kjønn sosialt liv og blir kontinuerlig skapt og gjenskapt i sosiale interaksjoner (Lorber 2011, s. 113-114). Jeg tar utgangspunkt i Lorbers modell om kjønn som en prosess og som en sosial struktur for å demonstrere hvordan kjønn fungerer som en flerdimensjonal sosial konstruksjon. Ifølge Lorber er kjønn som prosess og struktur både komplementære og i konflikt. De er komplementære i den forstand at prosess skaper og vedlikeholder strukturer, samtidig som de er i konflikt fordi strukturering avgrenser prosess (Lorber 2022, s. ix).

Kjønn som en prosess

Gjennom hele livet lærer individer hva som forventes av deres kjønn. Denne kunnskapen blir brukt for å handle og reagere på forventede måter, og dermed konstrueres og opprettholdes kjønnsordenen. Kjønn er følgelig en prosess som skaper de sosiale forskjellene som definerer «kvinne» og «mann» (Lorber 2011, s. 116). Dette er en prosess som er i konstant aktivitet i menneskelige interaksjoner. Mennesker tilpasser sin atferd basert på det de har lært er egnet for deres kjønnsstatus, eller de kan eventuelt motsette seg og gjøre opprør mot disse normene, noe som resulterer i konstruksjon av ulike former for kjønn (Lorber 2011, s. 116).

Prosessene som ligger bak sosiale konstruksjoner av kjønn, blir som regel utført ubevisst. Lorber beskriver det som at ettersom vi er «gendered, we “do gender,” and doing constructs our behavior, identities, and work and family lives» (Lorber 2008, s. 532). Candace West, professor i sosiologi ved University of California Santa Cruz, og Don Zimmerman, forsker ved University of California Santa Barbara, hevder også at kjønn ikke er noe statisk som «bare er der», men at kjønn er noe som må etableres og at det er noe mennesker gjør (West og Zimmerman 1987, s. 126). De presenterer dette konseptet som «doing gender», og argumenterer at det å gjøre kjønn er «a complex of socially guided perceptual, interactional, and micropolitical activities that cast particular pursuits as expressions of masculine and feminine “natures”» (West og Zimmerman 1987, s. 126).

Forståelsen av at kjønn er noe man *gjør* i stedet for noe man *har*, finner man igjen i Judith Butlers kjønnsteorier. Butler, filosof og professor i sammenlignende litteratur og kritisk teori ved Universitetet i Berkeley, har utviklet kjønnsteorier som har vært viktige bidrag til dannelsen av en ny og banebrytende forståelse av kjønn. Butler hevder at kjønn er iboende performativt, og at det først og fremst er en konstruksjon som materialiseres gjennom regulerte praksiser (Butler 1988, s. 521). Betydningen av performativitet ligger ikke i selve aktiviteten, men i dens gjentakelse. Det vil si at når visse aktiviteter gjentas, endrer de gradvis samfunnets oppfatning av hva det vil si å være et kjønn, og normer blir dermed etablert. Performativitet er altså alltid en repetisjon av en norm, eller flere normer, og konvensjonene som står bak repetisjonene er skjult i den grad de får en etablert status (Butler 2011, s. xxi). Butler hevder at diskurser synliggjør regulerte praksiser, og at hvordan man forstår kjønn, ifølge hen gjelder dette både biologisk og sosialt kjønn, og kropp er et resultat av diskursive praksiser (Butler 2011, s. xii).

Ved å bygge på argumentet om at kjønn er diskursivt konstruert, som vist til tidligere i dette kapitlet, kan man se at kjønn som prosess er nært tilknyttet diskurser. Den diskursive konstruksjonen av kjønnsidentiteter oppnås gjennom en pågående prosess hvor mennesker tar valg fra diskursene om kjønn som er tilgjengelige og hensiktsmessige i gitte sosiale sammenhenger. Disse valgene er, ifølge Litosseliti, ikke frie valg, «but shaped by the highly contextualized enabling and constraining potential of ‘doing’ gender appropriately». Det vil si at kjønn blir oppfattet som en prosess, altså noe vi gjør, produserer, oppnår og utfører, i stedet for bare en sosial kategori (Litosseliti 2006, s. 63).

Kjønn som struktur

Som struktur utgjør og organiserer kjønn store deler av den sosiale ordenen. Lorber fastholder at struktureringen fører til at kjønn praksis (prosess) blir påtvunget gjennom institusjonaliserte interaksjonsformer, som er forankret i blant annet juridiske normer og reguleringer (Lorber 2022, s. 13). Som struktur hevder Lorber at kjønn «divides work in the home and in economic production, legitimizes those in authority, and organizes sexuality and emotional life», og dermed er kjønn en viktig komponent i strukturert ulikhet (Lorber 2011, s. 118).

Jeg bygger videre på Lorber sin ide om kjønn som struktur. I stedet for å utelukkende fokusere på hvordan kjønn påvirker strukturert ulikhet, er det også relevant for denne studien å fremheve kjønn som en struktur mer generelt. Dette er nødvendig for å forklare hvordan kjønn «gjøres» gjennom praksis. Kjønn er en av de viktigste sosiale institusjonene som mennesker bruker for å strukturere sine liv (Lorber 2011, s. 115). Kjønn deler samfunnet inn i to sfærer, mannsfæren og kvinnesfæren. Hva som legges i disse sfærene og hva slags praksis de innebærer, vil variere i stor grad avhengig av kontekst. Likevel, uavhengig kontekstuelle særegenheter, er denne funksjonen til kjønn som struktur grunnleggende for alle samfunn og virkelighetsforståelser, og fundamentalt for ulike konstruksjoner av kjønn.

2.3.2 Sosial håndhevelse og legitimering

For at kjønn skal fungere som prosess, struktur og komponent for organiseringen av samfunn, er det nødvendig at noen kontrollerer det. Dersom kjønnsatferd avviker fra de sosialt pålagte normene og forventningene til kvinner og menn, kan dette bli håndhevet enten gjennom uformelle sanksjoner fra andre i samfunnet, eller gjennom formell straff fra autoriteter (Lorber 2011 s. 116). På den måten blir kjønn produsert gjennom kravene til den sosiale ordenen. Det fører til at mennesker gjør kjønn fordi det å ikke gjøre det leder til at man risikerer å bli utstøtt som umandig eller ukvinnelig. Kjønnskonstruksjoner har dermed enorm makt, og spesielt når kjønn oppfattes som naturlige og uforanderlige biologiske realiteter (Lorber 2008, s. 533).

Religion

De moralske forordningene til religion og kultur er spesielt viktige for sikre at grensene mellom kjønn, altså at hva som er tillatt og tabubelagt for mennesker av hvert kjønn å gjøre, blir etterfulgt (Lorber 2011, s. 119). Religion har historisk sett vært det mest effektive verktøyet for å legitimere den eksisterende sosiale orden. Titus Hjelm, professor i religionsvitenskap ved

Universitetet i Helsingfors, hevder at religion gir den sosiale ordenen legitimitet i en «cosmic scale». Med andre ord blir ikke organiseringen bare oppfattet som et menneskelig produkt, men også som guddommelig vilje. Hjelm argumenterer videre at religion er et symbolsk univers, det vil si at det inneholder forklaringer som omfatter alle sider ved samfunnet. Ved å integrere alt innenfor religionens forklaringsramme, legitimerer universet den institusjonelle orden på høyest mulig nivå (Hjelm 2014, s. 27). Det innebærer at menneskelig eksistens blir forstått som en del av et større system (Hjelm 2014, s. 32).

På samme måte hevder Berger at religion legitimerer sosiale institusjoner ved å gi dem en endelig, gyldig ontologisk status, det vil si ved å plassere dem innenfor en hellig og kosmisk referanseramme (Berger 1969, s. 33). Religiøs legitimering fører til at individer oppfatter at deres roller, og den medfølgende praksisen, er mer enn bare foranderlige menneskelige produksjoner. Det innebærer at rollene som er avgrenset av religiøse mandater og sanksjoner får større legitimitet (Berger 1969, s. 38).

2.3.3 Kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet

Hvis kjønn er en sosial konstruksjon på bakgrunn av sosiale prosesser, vil det også medføre at sosiale institusjoner og praksiser hvor kjønn spiller en viktig rolle, som ekteskap, seksualitet og skilsmisse ikke bare er sosiale konstruksjoner i seg selv, men at de også har stor innflytelse på konstruksjonen av kjønn. Ekteskap, skilsmisse og seksualitet er måter å strukturere samfunnet på, og de regulerer kjønnets praksis gjennom normer og regler for akseptert atferd (Burr 2015, s. 88). Hva salafistiske og islamsk feministiske diskurser mener er riktig praksis for menn og kvinner i ekteskap, skilsmisse og seksualitet produserer spesifikke former for kjønnets praksis, og har stor påvirkning på deres konstruksjon av kjønn. Det påvirker ikke bare familieliv, men har også stor innflytelse på hva som er akseptert kjønnspraksis i samfunnet for øvrig.

Ekteskap

Forståelsen av ekteskap blir formet av flere ulike diskurser. Noen diskurser baserer seg på ideen om romantikk, hvor ekteskap blir sett på som den naturlige kulmineringen av kjærlighet og familieliv (Burr 2015, s. 85). Andre diskurser, som er mer nærliggende for denne studiens fokus, konstruerer ekteskap som den grunnleggende måten å opprettholde samfunnet på og som institusjonalisert av gud/er. Uavhengig forskjellene mellom diskursene, har de alltid en ting til

felles – de produserer kjønnliggjort praksis. Med andre ord generer ekteskapelige diskurser forventinger om kvinner og menn og deres sosiale praksis, som videre konstruerer kjønn.

Ifølge Berger og sosiologen Hansfried Kellner har det siden Emile Durkheim (d. 1907) vært en vanlig holdning i familiesosiologien at ekteskap beskytter individet fra normløshet. Det vil si at ekteskap, som en sosial institusjon, skaper en orden hvor individet kan oppleve livet som fornuftig (Berger og Kellner 1994, s. 19). De hevder dermed at ekteskap er en avgjørende normgivende institusjon i samfunnet (Berger og Kellner 1994, s. 22). Ved å være en normgivende institusjon er ikke ekteskapet bare en juridisk ordning mellom to personer, men den konstruerer også kjønnsroller i samfunnet. Samfunn gir individer forventinger til ekteskapet og sosialiserer dem til å innta ekteskapets gitte roller (Berger og Kellner 1994, s. 25).

Konstruksjonen av kjønn i ekteskapet er et resultat av sosiale og kulturelle forventninger som stilles til menn og kvinner. Denne konstruksjonen foregår på flere måter, blant annet kan den forsterke ideen om at menn og kvinner har forskjellige roller i samfunnet. Denne inndelingen har blitt støttet av samfunnsnormer og forventninger som har gått i arv gjennom generasjoner. Ifølge Berger og Kellner bærer hver rolle i ekteskapet med seg et univers av diskurs, som blir kontinuerlig realisert i samtalen mellom ekteskapspartnerne. Med andre ord innebærer ikke ekteskap bare å tre inn i nye roller, men i en ny verden (Berger og Kellner 1994, s. 32). I denne verden entrer individer et nytt nettverk, hvor de blir pålagt kjønns spesifikke roller som «ektemann» og «kone», som videre dikterer forventet kjønnspraksis.

Ekteskap og religion er ofte tett sammenvevd, og religiøse ritualer spiller gjerne en viktig rolle i konstruksjonen av ekteskapet som en sosial norm. Som en institusjon blir ekteskap ofte oppfattet som viktig på grunn av den biologiske nødvendigheten med reproduksjon. Dette er en realitet enhver kultur må forholde seg til, og ifølge Berger, har det resultert i at alle samfunn har utviklet «more or less restrictive “programs” for the sexual activity of its members» (Berger 1969, s. 90). Samtidig står samfunn ovenfor utfordringen med å legitimere hvorfor en bestemt ordning som har utviklet seg i en gitt kultur bør opprettholdes. En effektiv måte å løse problemet på, hevder Berger, er å mystifisere institusjonen i religiøse termer (Berger 1969, s. 90). Derfor ser man at samtidig som religiøse holdninger og praksiser knyttet til ekteskap varierer, inkluderer religioner vanligvis instruksjoner for ekteskap som omfatter ritualer og atferdsregler som regulerer seksualitet og reproduksjon (Greenberg 2018, s. 160).

Skilsmisse

Nært tilknyttet ekteskap og kjønnspraksisen det produserer, finner man skilsmisse. Det samme prinsippet om ekteskapsdiskurser gjelder også for skilsmisse og de ulike diskursene om konseptet. Diskursene styrer hva som er forventet og akseptert atferd av en mann eller kvinne i en skilsmisse og som skilt, noe som produserer sosialt kjønn praksis. Ekteskapelige forhold er som nevnt sterkt styrt av normer og forventninger som er avledet fra kultur. Det innebærer også at tilfredshet med ens ektefelle i stor grad er avhengig av hvilken grad ekteskapet oppfyller kulturelle forventninger av og forpliktelser til ektemenn og koner (Lucas mfl. 2008, s. 109). Berger og Kellner hevder at skilsmisse vanligvis ikke forekommer fordi ekteskap er mindre betydningsfullt. Det er heller fordi det er så viktig, at individer ikke vil nøye seg med et ekteskap som ikke oppfyller forventningene om et vellykket ekteskap (Berger og Kellner 1994, s. 33).

I mange kulturer spiller religion en viktig rolle i reguleringen av skilsmisseprosedyrer. Religion påvirker hvordan man skiller seg, og kan bestemme utformingen av skilsmisse og hva som anses som riktig praksis i en skilsmisse. Samtidig er det store forskjeller blant religioners syn på ekteskap og skilsmisse, noe som resulterer i svært variert praksis. Ifølge Dag Øistein Endsjø, professor i religionsvitenskap ved universitetet i Oslo, utgjør reglene for skilsmisse et viktig element i religiøs-seksuell regulering, blant annet fordi det er en praktisk måte for religioner å begrense antallet seksualpartnere folk kan ha (Endsjø 2009, s. 81). Kontroll over kvinners seksuelle atferd blir av de fleste religioner vektlagt mer enn menns, og følgelig kan skilsmissegeregler avsløre ulikhet mellom de religiøse og seksuelle rettighetene til menn og kvinner (Endsjø 2009, s. 81). Dette kan blant annet være sosiale normer som hindrer kvinner fra å søke skilsmisse, eller holdninger som prioriterer menns behov og ønsker fremfor kvinners. På den måten kan skilsmisseprosedyrer avsløre kjønnsmessige fordeler og ulemper, som videre produserer regler og normer for kjønn praksis som påvirker konstruksjonen av kjønn.

Seksualitet

Til forskjell fra ekteskap og skilsmisse, som ofte blir akseptert som menneskelig konstruerte praksiser, er seksualitet mer kompleks på grunn av den ofte antatte biologiske komponenten. Menn og kvinners seksualitet blir ofte forstått forskjellig på bakgrunn av deres ulike roller i reproduksjon, altså biologiske forskjeller. Ettersom seksualitet oppfattes som gitt av menneskelig natur, har det det også bragt med seg ideer om hva som er «normal» og «naturlig»

seksualitet for kjønnene. På grunn av det har det blitt utviklet moralske konnotasjoner rundt sex og hvordan mennesker skal oppføre seg i denne relasjonen (Burr 2015, s. 47).

Burr hevder at hvis sex bare handlet om reproduksjon, så ville det ikke eksistert den store graden av varierende seksualpraksis man finner blant mennesker (Burr 2015, s. 47). Seksualitet er nemlig fylt med mening, og disse meningene er sosialt produsert og sosialt delt (Burr 2015, s. 48). Det innebærer at seksuell praksis som er sosialt akseptert i et samfunn eller en gruppe, kan være sosialt forkastelig i et annet på bakgrunn av betydningen av sex i deres kultur. Religion har historisk sett hatt en enorm innvirkning på hva slags seksualpraksis som blir akseptert eller ikke i kulturer. Religion gir moralske rammer og retningslinjer som dikterer passende seksuell atferd for kjønnene (Endsjø 2009, s. 12). Ifølge Endsjø er det ingenting som er naturlig med hvordan religioner foreskriver eller forbyr, velsigner eller fordømmer ulike typer sex. Hvordan sex blir ansett er følgelig avhengig av den bestemte religionens definisjon (Endsjø 2009, s. 13).

Ifølge Berger og Luckmann indikerer det at enhver kultur har sine spesifikke seksualmønstre som regulerer seksuell atferd, at seksualitet er et produkt av sosiokulturelle prosesser, og ikke bestemt av en biologisk menneskelig natur (Berger og Luckmann 2006, s. 66). For selv om seksualitet har sitt opphav i biologiske drifter, er disse driftene, som nevnt, svært varierende hos mennesker. Det vil si at hva som blir sett på som riktig seksuell atferd blir bestemt gjennom sosialisering (Berger og Luckmann 2006, s. 180). Denne sosialiseringen har også en viktig kjønnskomponent, og Lorber hevder at seksuelle følelser og praksis er produsert av kjønnede normer og forventninger (Lorber 2011, s. 114). Dermed er seksualitet formet av mønstre som er kjønngiggjort, slik at seksuelle statuser også reflekterer kjønnsstatuser (Lorber 2011, s. 118). Seksualpraksis er med andre ord forankret i forestillinger om den sosialt aksepterte mann og kvinne, som regulerer hva som er «tillatt» og ikke i henhold til kulturelle kjønnsnormer.

2.4 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg tatt for meg sosial konstruksjonisme og vist hvordan den teoretiske orienteringen ser på hvordan sosiale fenomener skapes, opprettholdes og endres gjennom sosiale interaksjoner og kulturelle praksiser. Jeg har vist hvordan språk gir oss verktøy og rammer for å tolke og forstå verden, som videre genererer diskurser og sosiale konstruksjoner. På den måten spiller språk en viktig rolle i hvordan vi oppfatter og forstår virkeligheten. Dette er spesielt relevant for denne studien med tanke på at kjønn er utsatt for en rekke språklige

representasjoner, og diskurser legger grunnlaget for både hva man forventer av seg selv som mann eller kvinne og av andre som representanter for et kjønn, i tillegg til hva man anser som å gå «utenfor» rammene av gitt kjønn. Det vil si at selv om kjønn kan oppleves som individuelt, blir det formet av sosial praksis og kulturelle forventninger og normer (Lorber 2008, s. 532).

Grunnleggende for sosial konstruksjonisme er ideen om at virkeligheten vi opplever ikke er objektiv eller fast, men snarere sosialt konstruert. Følgelig er kjønn formet av sosiale interaksjoner, språk og sosial praksis, og forankret i forestillinger om den sosialt aksepterte mann og kvinne. Jeg har vist til Judith Lorbers modell om kjønn som en prosess og som en sosial struktur for å vise hvordan kjønn fungerer som en flerdimensjonal sosial konstruksjon. Ifølge dette perspektivet er kjønn det som strukturer sosialt liv. Det vil si at kjønn er en menneskelig konstruksjon som er avhengig av praksis. Jeg har også viet ekstra oppmerksomhet til kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet, som utgjør viktige elementer i denne studien, og jeg har vist hvordan disse institusjonene og praksisene har stor innflytelse på konstruksjonen av kjønn ved at de regulerer kjønnets praksis gjennom normer og regler for akseptert oppførsel.

3 METODE

I dette kapitlet skal jeg først presentere studiens forskningsdesign, hva kvalitativ innholdsanalyse innebærer og hva som kjennetegner metoden. Videre vil jeg redegjøre for de metodiske valgene jeg har tatt i studiet slik at leseren forstår hvordan jeg skal tilegne meg kunnskap. Jeg skal også presentere materialet som danner grunnlaget for analysen, samt de analytiske tilnærmingene jeg har benyttet i undersøkelsen av tekstmaterialet. Til slutt vil jeg diskutere potensielle utfordringer med studiens metodiske verktøy og forskerkredibilitet.

3.1 Kvalitativ forskning

Kvalitativ forskning er en vitenskapelig tilnærming ofte brukt for å undersøke sosiale konstruksjoner av virkelighet. Kvalitative studier kjennetegnes ved at analysen starter umiddelbart og fortsetter gjennom hele forskningsprosessen, og at studiens retning kan endre seg underveis (Nilssen 2012, s. 25). Det vil si at kvalitative undersøkelser er fleksible, og man kan endre og tilpasse forskningen samtidig som man samler inn og analyserer data (Schreier 2012, s. 24). Kvalitativ forskning omfatter et bredt spekter av studier som primært bruker ikke-numeriske data i form av ord, inkludert tekstanalyser av innhold, diskurs og narrativer.

Kvalitativ forskning undersøker ofte betydningen som mennesker tilskriver sosiale fenomener eller menneskelige handlinger (Jackson, Drummond og Camara 2007, s. 23).

I kvalitative tilnærminger utgjør tolkning kjerneaktiviteten i forskningen. Til forskjell fra kvantitativ forskning, hvor undersøkelser ofte er basert på numerisk data, er ikke dataen i kvalitativ forskning standardisert, men krever tolkning fra forskerens side. Styrkene ved kvalitative og kvantitative tilnærminger er forskjellige, og hvilken tilnærming som anvendes bør avgjøres av formålet med studien og hva slags kunnskap som søkes. Mens kvalitative tilnærminger ønsker å oppnå forståelse av fenomener gjennom tolkning, fokuserer kvantitative tilnærminger i hovedsak på numerisk data og tallfesting (Schreier 2012, s. 20). Samtidig er det ikke slik at tilnærmingene utelukker hverandre, og de blir ofte kombinert i ulike forskningsdesign (Engler og Stausberg 2022, s. 8).

De metodiske valgene tatt i denne studien er basert på hva som vil bidra til å belyse temaene og forskningsspørsmålene jeg ønsker å undersøke. I studien har jeg valgt kvalitativ tilnærming som forskningsdesign, ettersom jeg skal undersøke konstruksjonen av kjønn i islamsk feminisme og salafisme gjennom analyse og tolkning av utvalgte tekster. Det innebærer at dataen i denne studien ikke er standardisert, men blir produsert gjennom en tolkningsprosess. Tolkning, og derav den kvalitative forskningsmetoden, utgjør dermed en av hovedprosedyrene i denne undersøkelsen.

3.2 Komparativ analyse

En komparativ analyse er basert på ulike typer sammenligninger, og det kan brukes til å undersøke forskjeller og likheter mellom blant annet systemer, fenomener eller som i denne studien, konstruksjoner av kjønn. Ifølge Michael Stausberg, professor i religionsvitenskap ved universitetet i Bergen, er sammenligning kjernen i religionsvitenskapens kritiske, etiske og politiske selvutforming fordi det baserer seg på religioners pluralisme (Stausberg 2022, s. 16). Samtidig mener Stausberg at forestillingen om at sammenligning er én metode er misvisende. Han hevder at sammenligning ikke er begrenset til én metode fordi det er flere forskjellige typer komparative studiedesign. I tillegg er et komparativt perspektiv ofte bare en fremgangsmetode, og derfor anvendes komparativanalyse oftest ikke som en egen metode, men heller som et forskningsdesign. Det vil si som et rammeverk for innsamling og analyse av data, slik som det

gjøres i denne studien. På grunn av det blir komparativt forskningsdesign anvendt i en rekke ulike felt, og er kompatibelt med forskjellige metoder eller verktøy (Stausberg 2022, s. 29).

Oliver Freiberger, professor i asiatiske studier ved universitetet i Austin, mener at selv om utvalget for sammenligningen blir bestemt av det komparative forskningsspørsmålet, er ikke sammenligning en metode som kan eller bør brukes i den innledende presentasjonen og analysen av data. Freiberger foreslår i stedet å klassifisere komparativ analyse som en annenordens metode, forutsatt førsteordens metodologisk forskning (Freiberger 2018, s. 2). I min studie vil det bety at den komparative analysen fungerer som et andre steg, som etterfølger den første metoden jeg anvender på tekstmaterialet for å produsere data, nemlig kvalitativ innholdsanalyse. Den komparative analysen vil dermed ikke bli tatt i bruk før på et senere stadie i forskningen når innholdsanalysen er gjennomført.

Ifølge Freiberger inneholder sammenligning noen elementer som gjør at den kan sees på som en organisert og kontrollert prosedyre (Freiberger 2018, s. 2). Freiberger skiller mellom tre ulike elementer han mener utgjør et komparativt design. Han peker blant annet på *modes of comparison*, som utgjør generelle sammenligningsstiler. Freiberger hevder at det er visse svakheter ved noen komparative fremgangsmåter, og på grunn av det er det to metoder, eller *modes of comparison*, som er mest lovende for religionsstudier. Disse kaller han den *illuminative* og den *taxonomic* metoden (Freiberger 2018, s. 5). Ifølge Freiberger tar den *illuminative* tilnærmingen sikte på å belyse et bestemt element ved å sammenligne den med andre tilfeller. Denne fremgangsmåten er asymmetrisk fordi de andre tilfellene ikke blir studert i stor detalj i seg selv, men heller bidrar til å belyse fenomenet som er i hovedfokus. I *the taxonomic mode* derimot, blir alle tilfellene viet like mye oppmerksomhet og studert likt (Freiberger 2018, s. 5). Det er den siste fremgangsmåten som anvendes i denne studien, ettersom jeg skal sammenligne konstruksjonen av kjønn i salafisme og islamsk feminisme på lik basis og alle tekstene blir analysert og behandlet på samme måte.

Det andre elementet som Freiberger mener utgjør et komparativt design er *scales*. Dette referer til nivået av sammenligning, det vil si fra mikro- til makro-nivå (Freiberger 2018, s. 6). I relasjon til min studie, vil den falle innunder det Freiberger kategoriserer som en mikro-studie, siden jeg fokuserer på to spesifikke grupper og et spesifikt fenomen innad disse gruppene, for så å sammenligne dem. Den siste kategorien Freiberger identifiserer er *scopes*, som er distansen mellom elementene som sammenlignes. Denne distansen kan måles kontekstuellt, tverrkulturelt

eller transhistorisk. Forskning med kontekstuel fokus innebærer sammenligning av fenomener innenfor en gitt historisk eller kulturell kontekst. Tverrkulturelle studier derimot, overskrider forutinntatte kulturelle grenser. Transhistoriske studier er sammenligninger over tid og involverer alltid en av de to andre typene *scopes* (Freiberger 2018, s. 7). Min studie går innunder den kontekstuelle varianten fordi jeg sammenligner to elementer som tilhører et avgrenset kulturelt miljø, det vil si to bevegelser innad samtids islam.

Komparativ analyse er et forskningsdesign som er svært kompatibelt med innholdsanalyse. I et slikt design vil forskeren anvende samme innholdsanalyse på hver del som skal sammenlignes (Krippendorff 2012, s. 94). Selve sammenligningen i dette designet vil ikke utelukkende fokusere på forskjeller mellom tekstegenskaper, men forskjeller mellom konklusjonene man sitter igjen med etter gjennomført analyse (Krippendorff 2012, s. 95). I denne studien er det et todelt fokus for den komparative analysen. Et aspekt handler om hvordan salafistiske og islamske feministiske tolkninger av og deres tilnærminger til Koranen og *hadith* påvirker deres konstruksjon av kjønn, med utgangspunkt i ekteskap, skilsmisse og seksualitet. Det andre om hvordan de utvikler forskjellige syn på kjønn når de baserer seg på de samme tekstuelle kildene. Det er disse temaene som utgjorde utgangspunktet for dannelsen av kodingsreglene og den kvalitative innholdsanalysen.

3.3 Kvalitativ innholdsanalyse

Kvalitativ innholdsanalyse er en metode brukt for å systematisere, undersøke og tolke mening i større tekstmateriale (Schreier 2012, s. 1). Dette innebærer først å dele inn materialet i segmenter som kan kodes og kategoriseres, og deretter identifisere et mønster for hele datasettet ved å etablere sammenhenger mellom de ulike kategoriene (Jackson, Drummond og Camara 2007, s. 24). Kvalitativ innholdsanalyse er følgelig en metode for å tolke meningen i materialet som undersøkes. Denne meningen vil være spesifikk rettet mot det som undersøkes, og metoden fører ikke til at forskeren kan beskrive det fulle innholdet i materialet (Schreier 2012, s. 3).

Målene til innholdsanalyse vil variere etter hva studiens formål er, men blant annet har forskningen som mål å få innsikt i temaer eller mønstre som er sentrale for meningen til tekstene som undersøkes (Schreier 2012, s. 3). Temaene og mønstrene er ikke synlige gjennom tilfeldig lesing, men krever undersøkelser av teksten og de resulterende dataene. I innholdsanalyse er dermed dataen resultatet av metodene forskeren benytter for å besvare forskningsspørsmålet.

Med andre ord vil det si at data blir skapt, og ikke funnet iboende i materialet (Krippendorff 2012, s. 82).

Kvalitativ innholdsanalyse skiller seg fra kvantitativ innholdsanalyse ved at den blant annet legger mer vekt på tolkning og generelt meningen bak tekster, det vil si latent mening (Schreier 2012, s. 15). En kvantitativ innholdsanalyse derimot, vil ofte være en undersøkelse av forekomsten til spesifikke elementer i teksten, som blir nummerert før man utfører en statistisk analyse (Bratberg 2014, s. 84). Det vil si at fokuset ligger på det håndfaste og observerbare i teksten, kalt *manifest* mening (Bratberg 2014, s. 85). En annen forskjell mellom kvalitativ og kvantitativ innholdsanalyse er at den førstnevnte er bedre tilpasset åpen koding. Det vil si at man ikke har forhåndsdefinert kategorier eller koder når man starter analysen, som er et kjennetegn for den kvantitative metoden (Schreier 2012, s. 24-25). Samtidig betyr ikke det at den kvalitative innholdsanalysen ikke benytter seg av tilnæringer hvor kategorier og koder er forhåndsdefinerte. Dette kommer jeg tilbake til når jeg presenterer ulike fremgangsmåter som benyttes i kvalitativ innholdsanalyse.

3.3.1 Komponenter i kvalitativ innholdsanalyse

Kvalitativ innholdsanalyse bør, ifølge Hsiu-Fang Hsieh, filosof ved National Quemoy University, og Sarah E. Shannon, doktor i sykepleiefilosofi ved University of Washington Seattle, følge et system bestående av syv trinn. Disse omfatter å formulere forskningsspørsmålene, velge materialet som skal undersøkes, etablere kategoriene som skal brukes, planlegge kodingsprosessen og retningslinjer, utføre kodingen, fastslå validitet og til slutt analysere resultatene fra kodingen (Hsieh og Shannon 2005, s. 1285).

I «Content Analysis» i *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* blir det presentert en liknende steg-for-steg struktur, men med fem steg (Badzinski, Woods og Nelson 2022, s. 184-185). Det første steget innebærer at forskeren må velge materiale som er relevant for deres forskningsspørsmål. I steg nummer to må forskeren *unitize*, eller skille enhetene som skal kodes. Etter forskeren har identifisert enhetene, skal kategorier dannes, hvor enhetene kan bli plassert. Disse kategoriene skal være gjensidig utelukkende (Badzinski, Woods og Nelson 2022, s. 184). Det fjerde steget er å lage et rammeverk for kodingen slik at kodere kan identifisere den passende kategorien for hver kodeenhet. Det femte og siste steget er å presentere og forklare resultatene til analysen (Badzinski, Woods og Nelson 2022, s. 185).

Disse systematiske framgangsmåtene presenterer en tydelig steg-for-steg prosess. Det er noen forskjeller, men dette ligger mest i ordlyden og terminologien forfatterne bruker, som muligens er et resultat av det faktum at innholdsanalyse mangler en fastsatt terminologi. Det fører til at forskjellige begreper brukes for å beskrive de samme framgangsmåtene og prosedyrene (Nilssen 2012, s. 99). Forskjellene kan også komme av at det er ulike framgangsmåter forskere kan benytte seg av i kvalitativ innholdsanalyse. Selv om det er prosedyrer som er felles for de ulike framgangsmåtene, er det visse ulikheter når det gjelder rekkefølgen ting blir utført i, hva som blir vektlagt og ikke minst hvordan kodingsprosessen er utformet. Dette er tett knyttet til det faktum at metoden må tilpasses materialet som skal undersøkes og hva studiens formål er.

3.3.2 Analyseenheter

Ved studiens begynnelse må forskeren avklare hvilke temaer som skal prioriteres i analysen av materialet. Dette gjøres ved hjelp av forskningsspørsmålet som, sammen med forkunnskaper om det som skal undersøkes, utgjør grunnlaget for å vurdere hva slags datamateriale som er relevant (Grønmo 2016, s. 176). Etter dette har blitt bestemt og den systematiske gjennomgangen av materialet har begynt, vil forskeren dele opp datamaterialet i mindre enheter som videre skal kodes ved bruk av det fastlagte kodesystemet (Schreier 2012, s. 126).

Som retningslinje for datainnsamlingen i studien har jeg brukt Schreiers inndeling av enheter (oversatt *units*). Schreier hevder at det er tre typer enheter som er spesielt relevante i kvalitativ innholdsanalyse: analyseenhet, kodeenhet og kontekstenhet (Schreier 2012, s. 129). Analyseenhet er de enhetene forskeren har valgt å undersøke i innholdsanalysen (Schreier 2012, s. 130). For min studie vil det si bøkene jeg har valgt å analysere. Kodeenhetene er de spesifikke delene av analyseenhetene (det vil si bøkene) som tolkes ved bruk av kategoriene som har blitt utviklet i kodesystemet. Disse utgjør ofte mindre deler av materialet, og enhetene blir tilordnet en kode (Schreier 2012, s. 131). Størrelsen på kodeenhetene vil likevel variere etter hva studiens formål er, og de kan inneholde hele artikler og bøker, eller være mindre og fokusere på avsnitt eller setninger (Schreier 2012, s. 132). I min studie har fokuset vært på setninger. Dette var hensiktsmessig ettersom jeg analyserte bøker som inneholdt emner utenfor studiens tematikk, og dermed var det mest oversiktlig å forholde seg til mindre kodeenheter, samt fordi temaene i min studie er nært sammenkoblet og ulike kodeenheter ble ofte diskutert i samme kapitler og avsnitt. Den siste, kontekstenheten, utgjør det omkringliggende materialet som er nødvendig

for å forstå betydningen til gitte kodeenheter. Kontekstenhetene må ikke markeres i materialet slik som kodeenhetene, men samtidig er de essensielle i tilfeller hvor meningen til en kodeenhet er utydelig og konteksten kan brukes for å klargjøre det (Schreier 2012, s. 133).

Ved segmentering av materialet inn i kodeenheter, må spesifikke kriterier følges for å fastslå hvor en enhet slutter og en annen begynner. Schreier legger frem to typer kriterier som kan brukes til dette formålet; formell og tematisk (Schreier 2012, s. 134). Det formelle kriteriet baserer seg på strukturen som er iboende i materialet som undersøkes, for eksempel kapitler, avsnitt, eller setninger. En fordel med dette kriteriet er at det kan være tidsbesparende, ettersom det ofte er tydelig hvor en enhet begynner og slutter. Likevel kan det være utfordrende hvis enhetene ikke passer med kategoriene som forskeren har utformet (Schreier 2012, s. 134). I denne studien er det det tematiske kriteriet som blir brukt. Dette kriteriet er basert på tematiske inndelinger i materialet, hvor en endring i tematikk fastslår slutten på en enhet og begynnelsen på en annen (Schreier 2012, s. 136). I utførelsen av analysen var det dermed sentralt å identifisere delene i datamaterialet som belyser studiens tema og forskningsspørsmål. I denne studien har kodingen og kategoriseringen tatt utgangspunkt i temaene som er sentrale, og i analysen vil jeg i hovedsak behandle delene av tekstene som omhandler ekteskap, skilsmisse og seksualitet.

3.3.3 Koding og kategorisering

Koding og kategorisering av datamaterialet er kjerneaktiviteter i den kvalitative analyseprosessen. Prosessen kan begynne på ulike måter, for eksempel med overordnede kategorier dannet ut fra et hovedinntrykk, eller så kan man starte med en nærmere undersøkelse av materialet og kode ulike innholds- og tekstfragmenter (Anker 2020, s. 76). Generelt består koding av prosedyrer hvor deler av tekstmaterialet blir sortert i segmenter, som vist ovenfor, og navngitt, mens kategorisering er den systematiske grupperingen av koder i overordnede kategorier (Anker 2020, s. 75-76). Rekkefølgen for dannelsen av koder og kategorier vil variere avhengig av fremgangsmåten forskeren har valgt.

Ifølge Trine Anker, professor i religionsvitenskap med fagdidaktikk ved MF vitenskapelig høyskole, er det noen utfordringer som kan oppstå under koding. En av disse er å starte for bredt med å kode materialet, som resulterer i at man ender opp med for mange ulike koder. En løsning på dette er å se om noen av dem kan samles under det samme begrepet og dermed redusere

antall koder (Anker 2020, s. 76-77). En annen utfordring som kan oppstå, er at kodene blir for brede, det vil si at det blir for mye materiale som kan samles under samme kode. Disse bør da deles inn i mer spesifikke koder slik at de gir mening (Anker 2020, s. 77). Vivi Nilssen, førsteamanuensis i pedagogikk ved Høgskolen i Sør-Trøndelag, kaller koding for en «fram-og-tilbake-prosess», det vil si at det krever gjentatte gjennomlesninger av og arbeid med materialet (Nilssen 2012 s. 84).

3.4 Ulike fremgangsmåter i kvalitativ innholdsanalyse

Kvalitativ innholdsanalyse er en metode bestående av ulike analytiske tilnærminger. Disse varierer fra intuitive og fortolkende analyser til systematiske tekstanalyser som følger klare retningslinjer. Den spesifikke tilnærmingen en forsker velger er avhengig av hva som skal undersøkes og formålet med forskningen. Hsieh og Shannon påpeker at selv om denne fleksibiliteten har gjort innholdsanalyse til en nyttig metode, kan mangelen på en fast definisjon og fastlagte prosedyrer ha ført til at bruken av innholdsanalyse har blitt begrenset (Hsieh og Shannon 2005, s. 1277). De identifiserer tre anvendelser av innholdsanalyse, som de kaller for *conventional*, *directed*, og *summative*. Alle tre tilnærmingene brukes for å utlede mening fra tekster, men er ulike når det gjelder kodesystemet, hvordan koder dannes og hvordan de hevder validitet (Hsieh og Shannon 2005, s. 1277). Schreier operer med et sett liknende strategier, og deler analyseprosessen inn i konsept-drevet (deduktiv), data-drevet (induktiv) og en blanding av de to (Schreier 2012, s. 84). De to første tilnærmingene Schreier identifiserer, er tilsvarende de Hsieh og Shannon kaller for *conventional* og *directed*.

I denne studien er det de metodiske retningslinjene til den induktive, *conventional* tilnærmingen som anvendes. I *conventional* innholdsanalyse er koder utledet direkte fra tekstmaterialet, og den brukes oftest i studier hvor beskrivelsen av et fenomen eller fenomener er i hovedfokus (Hsieh og Shannon 2005, s. 1279). Denne tilnærmingen tar ikke utgangspunkt i ikke forhånds-definerte kategorier eller koder, men i stedet er datamaterialet utgangspunktet for dannelsen av koder og kategorier (Schreier 2012, s. 87). Dette står i kontrast til den *directed*, deduktive tilnærmingen som gjerne starter med teori eller tidligere forskning, som fungerer som utgangspunktet for dannelsen av koder og kategorier. Med andre ord baserer tilnærmingen seg på kunnskap man besitter *a priori*, det vil si før man tar for seg datamaterialet. Ved å anvende kunnskap om eksisterende teori eller forskning, begynner forskeren med å identifisere kategorier og koder forut analysen, i stedet for å la datamaterialet drive det frem, som i

conventional (Schreier 2012, s. 84-85). Ifølge Schreier er vanligst at den deduktive og induktive tilnærmingen blir kombinert i en eller annen form (Schreier 2012, s. 89). Dette blir også kalt abduktiv tilnærming (Anker 2020, s. 79). En typisk kombinasjon av disse er å identifisere viktige temaer basert på hva man allerede vet og å gjøre disse om til kategorier. Dette er da den deduktive delen. Det neste, induktive steget, er å danne koder basert på tekstmaterialet (Schreier 2012, s. 89).

I *conventional* tilnærming fordyper forskeren seg i materialet for å få ny innsikt, og videre utledet koder fra det. Kodene blir deretter sortert i kategorier, basert på hva kodene inneholder og hvordan de er relatert til hverandre (Hsieh og Shannon 2005, s. 1279). Denne prosessen blir også kalt åpen kodning. Åpen kodning er inspirert av forskningsmetoden «grounded theory» (Nilssen 2012, s. 78). «Grounded theory» ble utviklet for å fremstille nye teoretiske ideer direkte fra datamaterialet (Nilssen 2012, s. 79). I metoden består kodning av tre steg: åpen, aksial og selektiv kodning, og det er spesielt den åpne kodingen som er velegnet for den induktive tilnærmingen i kvalitativ innholdsanalyse (Schreier 2012, s. 111). Aksial og selektiv kodning er tett knyttet til målene til «grounded theory» og fokuserer i større grad på teoriutvikling, og er dermed ikke relevant for kodesystemet i kvalitativ innholdsanalyse (Schreier 2012, s. 112). Kodemetoder som er utviklet gjennom «grounded theory» blir anvendt i en rekke induktive studier. Samtidig innebærer ikke det at forskning som bruker åpen kodning er sammenfallende med «grounded theory» (Nilssen 2012, s. 79). Den åpne kodingen er bare en del av kodingsprosedyrene som blir anvendt i metoden, og i tillegg, når tilnærminger som er inspirert av «grounded theory» brukes i kvalitative innholdsanalyser, blir kodingsprosedyren tilpasset slik at den samstemmer med rammeverket i kvalitativ innholdsanalyse (Schreier 2012, s. 112). Det innebærer blant annet at fokuset ikke ligger på å danne kategorier som søker å forklare og forutse fenomener, som det gjøres i «grounded theory», men at fokuset heller er på å beskrive fenomener (Schreier 2012, s. 112).

Det er flere måter en *conventional* tilnærming kan anvendes på, og Schreier presenterer fire vanlige fremgangsmåter: oppsummering av materialet; *subsumption*, som innebærer å lete etter relevante konsepter og hvis konseptet er nytt blir det en kategori; generere kategorier som kan brukes for å sammenligne materiale fra to ulike kilder; og å tilpasse dataanalysen i *grounded theory* for å utvikle induktive kategorier (Schreier 2012, s. 88). Samtidig hevder Schreier at det er sjeldent i kvalitativ innholdsanalyse med et koderammeverk som er utelukkende utviklet gjennom en induktiv tilnærming, fordi studiens forskningsspørsmål spesifiserer et hovedfokus

som kan bli utviklet til kategorier. Likevel kan den induktive strategien ofte være nødvendig, ettersom forskeren ikke vet hva materialet sier om dette hovedfokuset (Schreier 2012, s. 87).

Jeg valgte *conventional* innholdsanalyse fordi jeg anser den mer åpne fremgangsmåten som fordelaktig for min studie. Før jeg startet analysen hadde jeg ingen klar oppfatning av hva jeg kom til å finne i datamaterialet som var relevant for forskningsspørsmålene, og i tillegg hvilke temaer som sto sentralt i hver tekst og hvordan de ble behandlet. På grunn av dette ble det fort tydelig at en mer strukturert tilnærming som bygger på ulike former for forhåndskunnskap, som kjennetegner en *directed* fremgangsmåte, ikke passet til studien jeg ønsket å utføre. Den *summative* tilnærmingen ble også relativt raskt lagt til side til fordel for *conventional*. En *summative* innholdsanalyse fokuserer på å skille ut bestemte ord og innhold i en gitt tekst for å forstå bruken av det (Hsieh og Shannon 2005, 1283). Det vil si at denne formen for analyse fokuserer på spesifikke ord og innhold i materialet, og forskeren undersøker og tolker bruken for å oppdage underliggende betydninger av ordene eller innholdet i henhold til kontekst (Hsieh og Shannon 2005, s. 1285). Selv om denne tilnærmingen tar utgangspunkt i datamaterialet for å identifisere innhold eller tekst som er relevant for det som skal undersøkes, anser jeg ikke ordtelling og bruk av ord som like fruktbart for min studie. Konstruksjoner av kjønn er en kompleks sosial prosess, og selv om hvordan spesifikke ord brukes og i hvilken kontekst kan fortelle noe om slike konstruksjoner, så er det ikke nødvendigvis like relevant å se på antall ganger ord blir anvendt. På grunn av disse forholdene falt valget på *conventional* tilnærming

3.5 Studiens analytiske prosedyrer

Ovenfor har det blitt redegjort for hva kvalitativ innholdsanalyse er, hva som kjennetegner det og ulike fremgangsmåter som brukes innad metoden. I denne delen skal jeg utdype hvordan jeg har brukt kvalitativ innholdsanalyse i min studie, og hvilke strategier og tilnærminger jeg har anvendt i analysen.

3.5.1 Analysegrunnlag

I denne studien analyseres seks bøker skrevet av velkjente representanter fra salafisme og islamsk feminisme. Bøkene ble valgt etter en prosess hvor jeg så etter tekster som var relevante for forskningsspørsmålene, og fant sted etter jeg hadde bestemt meg for forfatterne. Valgene er basert på kriterier om at tekstene skal være sentrale for forskningsspørsmålene, dekke alle temaer som går innunder dem og at forfatterne skal fremme sine egne tolkninger av Koranen

og eventuelt *hadith*. På grunn av dette ble noe av materialet lagt til underveis i analyseprosessen, ettersom det viste seg at det var nødvendig med mer informasjon om spesifikke temaer. For eksempel, under kodingen av *Purdah and the Status of Woman in Islam* av Abul A'la Maududi, ble det klart at Maududi ikke redegjør for skilsmisse i denne boken, noe som er nødvendig for min studie. På grunn av dette ble datamaterialet av Maududi utvidet til å inkludere boken *The Rights and Duties of Spouses*, hvor Maududi gir en omfattende presentasjon av skilsmisse. Forfatterne og deres forfatterskap diskuteres i mer detalj i kapittel 4.

Det er de følgende tekstene som har blitt utvalgt og som utgjør det empiriske materialet i studien:

- *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an* av Asma Barlas.
- *Women and Men in the Qur'an* av Asma Lamrabet.
- *Purdah and the Status of Woman in Islam* av Abul A'la Maududi.
- *The Rights and Duties of Spouses* av Abul A'la Maududi.
- *The Lawful and the Prohibited* av Yusuf al-Qaradawi.
- *The Status of Women in Islam* av Yusuf al-Qaradawi.

3.5.2 Analytiske prosedyrer

Alle former for kvalitativ innholdsanalyse krever, ifølge Hsieh og Shannon, et analytisk rammeverk tilpasset datamaterialet som skal undersøkes (Hsieh og Shannon 2005, s. 1277). Hvilket rammeverk som brukes avgjøres av forskerens tilnærmingen til koding, hvordan kodene dannes og utfordringer knyttet til validitet. Denne studien har, som nevnt, tatt utgangspunkt i den induktive eller *conventional* tilnærmingen. Det vil si at jeg ikke hadde forutbestemte koder eller kategorier, men utviklet dem gjennom arbeidet med datamaterialet, også kalt åpen koding (Anker 2020, s. 77). Samtidig betyr ikke det at jeg ikke ble påvirket av studiens hovedfokus, som spesifiseres av forskningsspørsmålet, for slik som Schreier påpeker, bestemmer forskningsspørsmålet fenomenene som skal forskes på (Schreier 2012, s. 87). Ettersom en induktiv tilnærming ikke baserer seg på en nøye strukturert plan, kan datainnsamlingen være uforutsigbar og planene kan endres i løpet av prosessen (Grønmo 2016, s. 175). Dette kan være svært fordelaktig fordi man tilnærmer seg datamaterialet med et åpent sinn og lar materialet tale, samt at det åpner opp for muligheten til at man kommer over aspekter eller innhold man opprinnelig ikke hadde forventet.

Valget av analyseenheter er et av de første stegene i den kvalitative dataanalyseprosessen, og som vist ovenfor, bruker jeg i denne studien Schreier sin inndeling av enheter. Etter valget av enheter hadde blitt tatt, gikk jeg videre til den åpne kodingen. Prosessen startet med en nøye gjennomgang av datamaterialet hvor jeg identifiserte utsagn om temaene som er relevante for studien. Det neste steget var å lese materialet på nytt og se etter mønstre for hvordan disse temaene ble omtalt. Dette ledet til at jeg først samlet inn materiale under større temaer for å få oversikt over mønstrene i tekstene. Disse temaene var, for eksempel, sortert som «sex», «plikter og rettigheter menn har» og «ekteskap». Innunder disse plasserte jeg alle utsagn fra tekstene som omhandlet den relevante tematikken. Dette gjorde det lettere å identifisere mønstre og temaer som gikk igjen i tekstene, og følgelig ble dannelsen av kodene enklere. På grunn av den åpne kodingen, ble prosessen utført med stor fleksibilitet, og koder ble lagt til og revidert gjennom hele prosessen.

I løpet av kodingsprosessen støtte jeg på utfordringer da flere av mine opprinnelige koder viste seg å være for brede. Det opprinnelige kodesystemet bar preg av å være påvirket av forskningsspørsmålene, det vil si at jeg lagde koder som var for tett knyttet opp til spørsmålene som jeg ønsker å besvare, og dermed ble flere av kodene for brede. Løsningen på dette var å splitte koden inn i flere nye koder. Dette innebar en prosess hvor jeg gikk gjennom alt materialet som var kodet under den opprinnelige koden og så etter mønstre og temaer som kunne utgjøre en ny kode. Dette var etterfulgt av en ny gjennomgang av alt materialet for å sjekke om det var mer som kunne samles innunder den nye koden. Dette skjedde for eksempel med koden som opprinnelig var kalt «sex og synlighet». Jeg innså, etter å ha kodet tre av bøkene, at denne koden var for bred og at materialet som ble kodet innunder den var for mangfoldig til å bli samlet under en kode. Etter en nøye gjennomgang av koden ble den splittet til tre nye koder; «sex og bekleddning», «sex og atferd», «formålet med bekleddning og begrensning av atferd». Disse kodene viste seg å være mer nyttige, da de er mer spesifikke og materialet som ble samlet innunder dem ble mer oversiktlig. Den siste koden ble etterhvert splittet på nytt til to nye koder; «formålet med bekleddning» og «formålet med begrensning av atferd».

En annen utfordring med kodingsprosessen var å holde kodene avskilt fra hverandre. Kodene er ikke naturgitte, og dermed var det til tider vanskelig å lage koder som ikke overlappet med hverandre. Dette ble ytterligere utfordrende med tanke på at temaene i studien er nært knyttet til hverandre, og til tider avhengig av hverandre, og at det ikke er naturlig å, for eksempel, skille

mellom sex og ekteskap i islam. Dette ble likevel gjort fordi det er organisatorisk fordelaktig for studien, men det fører til at noen sitater kan være relevante for flere koder. Samtidig prøvde jeg i så stor grad som mulig å unngå dette, og kodesystemet reflekterer denne prosessen.

Jeg organiserte kodene ved bruk av kodebok, og ettersom tilnærmingen min førte til at koder ble lagt til og endret gjennom hele analysen, var dette en nyttig måte for å holde oversikt over kodene og når spesifikke koder ble lagd, endret og eventuelt fjernet. Jeg anser dette som viktig fordi det gir meg oversikt over utviklingen av analysen og hvordan den forandret seg i løpet av arbeidet med datamaterialet. Det viste seg, for eksempel, at kodene jeg produserte gjennom analysen av den første boken, *Believing Women in Islam* av Asma Barlas, selv om de var nyttige for å organisere innholdet, generelt sett var for brede, og de som er inkludert i den siste versjonen av kodeboken har blitt endret. I løpet av analysen utviklet kodeboken seg fra å inneholde de opprinnelige 8 kodene til 13, så til slutt 18, hvorav hver enkelt er beskrevet.

3.5.3 Fra koder til kategorier

Etter kodingsprosessen var det neste steget å se etter sammenhenger mellom kodene og begynne å utvikle kategorier. Som nevnt ovenfor, kan kategoriene være utvalgt og definert forut for analysen. I andre undersøkelser, som i denne studien, blir kategorier utviklet på grunnlag av det faktiske innholdet i materialet som analyseres, og gjennom sammenhengene mellom kodene som analyseprosessen resulterer i. Det vil si at jeg samlet disse kodene og undersøkte om de hadde noe til felles med sikte på å gruppere dem i ulike kategorier (Grønmo 2016, s. 179).

Det tok meg ganske lang tid før jeg fastsatte kategoriene. Det var ikke før etter jeg hadde blitt ferdig med utviklingen av alle kodene og all kodingen var gjennomført, at jeg tenkte på hvilke kategorier som kunne passe. Dette viste seg å komme mer naturlig enn jeg først hadde antatt, for selv om jeg var klar over at temaene i studien ville å ha en viss innvirkning på utformingen av kategoriene, innså jeg ikke hvor «kategoribasert» jeg hadde arbeidet med kodene før jeg var ferdig med dem. Etter kodingen var ferdig satt jeg igjen med koder som forholdt seg utelukkende til temaene kjønnetes opprinnelse, ekteskap, skilsmisse og seksualitet, og dermed ble det naturlig at disse er kategoriene som ligger til grunn for analysen. Et av premissene for kategorier er at de skal gi en overordnet fremstilling av studiens tematikk, og de fire kategoriene jeg har dannet gjør dette med tanke på at hovedfokuset er på hvordan kjønn blir konstruert i disse institusjonene og praksisene. I tillegg skal kategoriene være gjensidig utelukkende, noe

jeg også mener at jeg har oppnådd gjennom disse kategoriene. Det var, for eksempel, ikke noe vanskelig å avgjøre hvilke koder som skulle plasseres under hver enkelt kategori, ettersom kodene i seg selv er nært sammenkoblet med kategoriene.

3.6 Forskerkredibilitet

Reliabilitet og validitet er to kategorier som ofte brukes for å vurdere forskningskvalitet. Reliabilitet referer til at studien skal kunne utføres på nytt og ende opp med de samme resultatene. I kvalitativ forskning er ikke dette nødvendigvis et mål, og som Nilssen påpeker, kan en kvalitativ studie «aldri bli gjennomført akkurat på samme måte en gang til» (Nilssen 2012, s. 141). Likevel kan det anvendes som et kriterium for kvalitativ forskning, og innholdsanalyse spesifikt, ved å evaluere kvaliteten til kodesystemet som blir brukt (Schreier 2012, s. 166). I tillegg til å være en måte å vurdere en studie på, omhandler reliabilitet også graden dataen forskningen resulterer i er feilfri. I innholdsanalyse kan dette avgjøres ved å se på om kodingen er utført konsekvent gjennom hele analysen (Schreier 2012, s. 167). Ettersom denne studien forholder seg til en tydelig fremgangsmåte og kodeskjema, er det lettere å kvalitetssikre om kodingen har blitt utført konsekvent. Dette er grunnen til at jeg har inkludert kodeboken som er brukt i studiens analyse som et vedlegg, samt redegjort for de metodiske prosedyrene. Det må likevel bemerkes at det i denne studien er utført en svært fleksibel form for analyse, noe som gir mulighet for ulike tolkninger av kodeenheter.

Fleksibiliteten til kvalitativ innholdsanalyse fører til at man som forsker må tilpasse analyseprosessen til materialet som skal undersøkes. Dette er svært viktig for å oppnå validitet, altså gyldighet. En analyse vil bare være gyldig hvis forskeren studerer konseptene som skal undersøkes og som er definert av forskningsspørsmålet (Schreier 2012, s. 7). Dette vil også innebære at forskningens resultater blir akseptert som sanne. I innholdsanalyse er det hensiktsmessigheten til kodeskjemaet og hvordan den er tilpasset materialet som kodes, som bestemmer gyldighet (Badzinski, Woods Jr. og Nelson 2022, s. 184). I min studie ble dette gjennomført ved at jeg valgte materialet etter spesifikke retningslinjer tilknyttet temaene jeg ønsket å undersøke. Den åpne kodingen sørget også for at kodeskjemaet ble dannet med hensyn til det faktiske innholdet i materialet, noe som medfører at kodene og kategoriene som ble utvunnet fra materialet, representerer konseptene i forskningsspørsmålet (Schreier 2012, s. 7).

3.7 Mulige utfordringer

I kvalitativ forskning vil studier aldri være helt objektive eller frie for verdier, og forskerens erfaring, bakgrunn og kunnskap vil påvirke undersøkelsen (Nilssen 2012, s. 26). Sigmund Grønmo, professor emeritus i sosiologi ved Universitetet i Bergen, hevder at både valg av datamateriale og tolkningen av det, kan bli påvirket av forskerens perspektiv. Han mener at dette kan føre til at viktige aspekter blir oversett eller ignorert av forskeren (Grønmo 2016, s. 180). Hvilke deler av datamaterialet jeg vurderer som relevant, og hvordan jeg tolker det kan være påvirket av mine egne holdninger og verdier, samt min utdanningsbakgrunn i religionsvitenskap. Det at jeg er en relativt ung, ikke-muslimsk kvinne fra et vestlig land med et høyt nivå av likestilling, har påvirkning på hvordan jeg forholder meg til den vesentlige delen av denne studiens tematikk, nemlig kjønn og islam. Det at jeg også personlig identifiserer meg som en feminist, har påvirket utviklingen av mine meninger og holdninger, og var det som førte til at jeg ble interessert i kjønnsforskning i utgangspunktet. Samtidig er ikke målet med denne studien å kritisere eller opphøye noen kjønnskonstruksjoner som bedre enn andre, men å undersøke, blant annet, hvordan tolkninger av de samme tekstene, Koranen og *hadith*, kan føre til ulike konstruksjoner av kjønn. På grunn av dette har det vært viktig å være så objektiv som mulig i min tilnærming til datamaterialet og analysen av det, og spesielt i formidlingen av analyseresultatene. Likevel har jeg hele veien vært klar over min egen subjektivitet og posisjon i forhold til det som undersøkes, og hvordan det eventuelt påvirket utvelgelsen og mine tolkninger av materialet. Som nevnt ovenfor, fulgte jeg også visse kriterier da jeg valgte tekster, og samtidig som jeg var klar over hva jeg lette etter, var jeg åpen for andre perspektiver og undersøkte muligheten for bruk av andre tekster før jeg tok min endelige beslutning.

I tillegg til forskerens egen subjektivitet, er ikke innholdsanalyse en fullstendig objektiv metode. Dette kommer av at tekster ikke er objektive, og at forskeren har med seg meninger inn i teksten gjennom analyse (Badzinski, Woods og Nelson 2022, s. 183). Det vil si at mening ikke blir funnet i tekstene, men konstrueres gjennom tolkning. Det fører til at undersøkelser av den samme teksten, kan få ulike resultater ettersom forskere kan vektlegge forskjellige konsepter. Hvis noen uten forkunnskap om, for eksempel, islam eller religionsteori forsøker å gjenskape denne studien vil man muligens kunne få en annerledes tolkning av datamaterialet. Samtidig er det også en fordel med metoden at den ofte undersøker tekster som allerede eksisterer i stedet for å produsere dem selv, ettersom det kan redusere forskerens *bias*, eller forutinntatte mening (Badzinski, Woods og Nelson 2022, s.182).

En annen utfordring med kvalitativ innholdsanalyse er at man fokuserer på deler som tas ut av en helhet. På grunn av det kan man risikere å gå glipp av hele konteksten, og følgelig kan man overse viktige innholdsdelene. En konsekvens av dette kan være at funn ikke representerer dataene nøyaktig (Hsieh og Shannon 2005, s. 1280). Anker argumenterer at for å unngå dette «kan man la analysen veksle mellom å fokusere på små enheter og større sammenhenger» (Anker 2020, s. 40). Dette er noe som gjenspeiles i enhetene som anvendes i analysen, hvor jeg veksler mellom de mindre kodeenhetene og bruker kontekstenheter der hvor meningen til kodeenhetene ikke er tydelig nok eller viktig informasjon vil gå tapt uten konteksten.

3.8 Oversettelser

Store deler materialet jeg har analysert i denne studien er oversatte tekster. Både tekstene fra Lamrabet, Maududi og al-Qaradawi er oversatt til engelsk, og ble originalt skrevet på fransk, urdu og arabisk respektivt. Dette kan i seg selv være en utfordring ettersom det er mulig at innhold har gått tapt eller har blitt endret i oversettelsesprosessen. I utførelsen av innholdsanalyse kan dette ha en påvirkning med tanke på at hver enkelt setning blir analysert, og hvis det da er feiloversettelser kan det få konsekvenser for resultatene. Jeg var klar over denne mulige utfordringen da jeg valgte forfatterne, og jeg utførte dermed et bredt søk for å se om det fantes ulike oversettelser og for å undersøke oversetternes grunnlag for å kunne oversette tekstene troverdig. Det var en stor forskjell mellom bøkene om hva jeg kunne finne ut om oversettelsene. Dette var lettest med boken til Lamrabet, som ble oversatt av Muneera Salem-Murdock i 2018. Salem-Murdock har en doktorgrad i antropologi og en mastergrad i engelsk litteratur, og snakker flytende engelsk, arabisk og fransk (The National Coalition of Independent Scholars 2018). Oversettelsene av flere av bøkene til al-Qaradawi og Maududi var en større utfordring. Dette kommer blant annet av at de fleste oversetterne er mindre kjente, i hvert fall i Vesten, og derfor var det få kilder om dem og deres virke på engelsk. På grunn av disse utfordringene så jeg etter hvilke oversettelser og versjoner som er mest utbredt og som blir referert til og brukt mest av engelsktalende akademikere. Oversetteren av Maududis bok, *The Rights and Duties of Spouses*, er ukjent, og jeg har ikke funnet noen versjoner hvor oversetteren blir presentert. Samtidig er det versjonen som er publisert av Markazi Maktaba Islami Publishers, som brukes i denne studien, som er mest utbredt og anvendt.

3.9 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg presentert studiens forskningsdesign. Jeg har redegjort for kvalitativ innholdsanalyse, og dens ulike komponenter og fremgangsmåter. I tillegg har jeg klargjort mine analytiske tilnæringer, hvordan jeg har anvendt metoden i studien og prosessen med koding og kategorisering. I det neste kapittelet skal jeg se nærmere på bevegelsene som ligger til grunn for denne studiens tematikk, nemlig islamsk feminisme og salafisme.

4 BAKGRUNN

I dette kapittelet vil jeg først gjøre rede for de religiøse kildene islamsk feminisme og salafisme anvender for å fremme deres spesifikke islamske budskap. For å forstå hva salafistiske og islamsk feministiske tolkninger av islam innebærer, er det nødvendig å se på hvordan det har seg at det finnes ulike forestillinger om de religiøse kildene, hvorfor de er åpne for ulike tolkninger og hva slags rolle de spiller for bevegelsenes tolkning av islam. Videre skal jeg gjøre rede for islamsk feminisme og salafisme ved å se på bevegelsenes historie, utfordringer tilknyttet begrepene og viktige aspekter ved deres doktriner og tilnærming til tolkning. Ved å se nærmere på salafisme og islamsk feminisme, vil leseren få kunnskap om hva bevegelsene innebærer og hvordan de forholder seg til de religiøse tekstene og tolkning. Dette er nødvendig for å få et dypere innblikk i hvordan salafister og islamske feminister fremmer ulike forestillinger om kjønn ved bruk av de samme tekstene, og hvordan disse forestillingene konstruerer kjønn. Avslutningsvis vil de utvalgte salafistiske og islamsk feministiske forfatterne presenteres, og hvorfor jeg har valgt dem som representanter for bevegelsene.

4.1 De religiøse kildene

4.1.1 Koranen

I islam blir Koranen sett på som en hellig tekst, og ifølge muslimer inneholder den samlingen av åpenbaringene sendt fra gud til profeten Muhammad fra år 610 og frem til hans død i år 632 (Bøe 2019, s 35). Koranens trodde guddommelige opphav fører til at den har enorm autoritet i islam, og Koranen er den primære kilden for å forstå guds vilje for menneskeheten (Buck 2017, s. 27). Samtidig er Koranen en svært kompleks tekst og presenterer en rekke utfordringer for tolkere. Det blir stadfestet i selve Koranen at noen av versene har en «klar» betydning, mens andre er «tvetydige» (3:7), i den forstand at budskapet og språket trenger videre forklaringer.

Dette er noe som har preget islam siden det første muslimske samfunnet, hvor Muhammads følgesvenner ba han om å forklare spesifikke koranvers (Mir 2017, s. 98). Etter Muhammads død ble det med tiden utviklet metoder for å tolke Koranen, og det ble etablert en egen kommentarlitteratur til teksten kalt *tafsir* (Bøe 2019, s. 42-43).

Utfordringer med Koranen

Tematisk

Tematisk sett kan Koranen fremstå som tilfeldig organisert. Lengre surer kan tilsynelatende endre tema midt i, og det kan til tider være vanskelig å se sammenhengen mellom temaene som blir tatt opp i vers som kommer etter hverandre (Saeed 2017, s. 53). Koblingen mellom surene og versene i Koranen, og de komplekse tekstuelle relasjonene som utgjør dem, har lenge vært i fokus i den eksegetiske tradisjonen. Årsaken til tvetydighetene kan komme av at flere av versene består av fullstendige og uavhengige setninger som kommer etter hverandre, men som har få grammatiske koblinger, og følgelig er ikke forbindelsen mellom dem alltid opplagt (El-Awa 2017, s. 73). Koranfortolkere må derfor finne koblinger mellom vers og surer som ikke later til å ha noen tilknytning for å forstå budskapet i teksten (Neuwirth 2006, s. 101).

Koranen inneholder også flere meningslag, hvorav hvert lag kan tolkes forskjellig. Det vil si at det er mange forskjellige måter å forstå ett enkelt koranvers på, enten om det er bokstavelig, metaforisk eller esoterisk (Wild 2006, s. 274). For eksempel inneholder Koranen allegoriske historier, metaforer og lignelser som kan tolkes som å ha en dypere åndelig betydning utover den bokstavelige meningen (Buck 2017, s. 37).

Kontekst

Tradisjonelt har koranfortolkere ofte anvendt konteksten til surene og versene i et forsøk på å oppnå den korrekte forståelsen av budskapet (El-Awa 2017, s. 75). Likevel kan det være utfordrende å identifisere hvilke deler av suren som ble avslørt når, og årsaken til dens åpenbaring. Tidlige muslimske lærde som studerte og kommenterte Koranen, gjorde betydelige forsøk på å stadfeste når en bestemt sure, eller vesentlige deler av den ble avslørt (Saeed 2017, s. 54). Dette ledet til sjangeren som kalles «omstendighetene for åpenbaringen» (*asbab al-nuzul*), som beskriver konteksten til koranversene. Dette innebærer at tradisjonen knytter en historie om «anledningen» for overleveringen av hvert vers (Reinhart 2017, s. 528). *Asbab al-nuzul*-litteraturen er et vesentlig aspekt ved islamsk lære om Koranens mirakuløse natur som en guddommelig åpenbaring bestående av en evig og universell sannhet som kan tilpasses

skiftende forhold, og gir veiledning i alle situasjoner (Kinberg 2017, s. 543). Dette betyr at vers som kan ha blitt åpenbart for å adressere en bestemt situasjon, også kan anvendes på andre forhold. Denne fleksibiliteten tillater forskjellige tolkninger av samme vers avhengig av konteksten det brukes i (Madigan 2006, s. 79).

Tolkninger av Koranen er også påvirket av hvordan tolkeren forholder seg til og bruker konteksten til Koranen i sine lesninger. Samtidig som Koranens natur blir, som nevnt, tradisjonelt oppfattet som evig, universell og tilpasningsdyktig, er det visse uenigheter om viktigheten med kontekst blant ulike islamske retninger. Dette varierer fra diskusjoner om hvorvidt noen vers i Koranen er utelukkende kontekstuellet betinget til tiden da Koranen ble til, og derfor om disse versenes innhold ikke lenger er gjeldende i dagens kontekst, til grupperinger som mener at Koranen i helhet er kontekstuellet ubetinget og at den skal etterfølges uavhengig dagens kontekstuelle bekymringer. Representanter for det første synet finner man i islamsk feminisme, hvor mange hevder at Koranen er påvirket av den patriarkalske konteksten for dens åpenbaring, og følgelig bør Koranens innhold kontekstualiseres for å belyse versene som de mener ikke er normative, men heller deskriptive for den arabiske halvøy på 600-tallet (Sirri 2021, s. 45). Den andre tilnærmingen er et vesentlig kjennetegn ved salafismen, som mener at muslimer må oppføre seg nøyaktig som de første muslimske generasjonene, som beskrevet i Koranen og *hadith* (Meijer 2014, s. 4).

Moderne tolkninger

Den strukturelle og språklige kompleksiteten til Koranen har åpnet opp for ulike tolkninger og uttrykk av islam opp gjennom historien. I moderne tid har i koranfortolkning også blitt påvirket av ytre faktorer, blant annet av kolonialisme og fremkomsten av nasjonalstater, nye teknologier og medier, og store juridiske og sosiale endringer. Dette førte til at ideer av europeisk opprinnelse fikk større relevans i muslimske eksegetiske debatter, «whether they were considered progressive and potentially beneficial or morally corrupt and threatening» (Pink 2017, s. 479). Sentralt for flere av disse nye tilnærmingene er ideen om å vende «tilbake til kildene», som har blitt stadig mer fremtredende i løpet av det siste århundret. Denne ideen søker å minske eller fjerne avstanden mellom den moderne konteksten og den opprinnelige åpenbaringen, og ser i større grad bort fra de intellektuelle prestasjonene fra de mellomliggende århundrene (McAuliffe 2006, s. 202). Denne tanken har preget en rekke moderne bevegelser innad islam, som for eksempel feministisk orienterte og salafistiske korantolkninger. Felles for disse er et ønske om å finne tilbake til det de mener er den korrekte læren i Koranen. Samtidig

er ikke Koranen den eneste kilden til islamsk veiledning, og andre kilder, som *hadith*, rapporter om profeten Muhammads ord og handlinger, kan også påvirke tolkningen av Koranen. Dette betyr at ulike lærde og grupperinger kan ha forskjellige tolkninger av Koranen basert på deres forståelse av denne «tilleggskilden» til islamsk veiledning.

4.1.2 Hadith

Hadith er navnet på narrativer om profeten Muhammads liv og virke. Disse ble samlet av generasjonen av muslimer som levde sammen med profeten, kjent som følgesvennene, og som ønsket å bevare Muhammads ord og gjerninger, altså hans *sunna* (Brown 2018, s. 6). *Sunna* blir ofte oversatt til «tradisjon», og er en annen betegnelse som referer til Muhammads liv og virke (Bøe 2019, s. 38-39). Rapportene om Muhammad ble overlevert i muntlig og/eller skriftlig form fra generasjon til generasjon, inntil de ble kompilert i permanente samlinger. Hver *hadith* består av en fortellerkjede (*isnad*) som spesifiserer hvem som var vitne til hendelsen og dens videre overlevering, og av en tekst (*matn*) som beskriver Muhammads ord eller handlinger (Brown 2018, s. 6). Det kan være flere fortellerkjeder tilknyttet én rapport ettersom flere kan ha observert hendelsen, eller en følgesvenn kan ha overlevert fortellingen til mer enn en person (Brown 2018, s. 7). Samtidig er en *hadiths* pålitelighet påvirket av antall ledd for overleveringen og personenes troverdighet og nærhet til Muhammad (Bøe 2019, s. 39).

Hadith, og da Muhammads *sunna*, har blitt brukt og vært viktig for å forklare og utdype Koranen (Wiktorowicz 2006, s. 214). Jonathan Brown, Alwaleed bin Talal professor i islamsk sivilisasjon ved Georgetown University, hevder at *sunnaen* i den forstand har «ruled over the Quran, shaping, specifying, and adding to the revealed book» (Brown 2018, s. 3). Likevel har spørsmålet om autentisiteten til *hadith* vært en utfordring for muslimske lærde som henvender seg til *sunna* for å utdype den islamske tradisjonen (Brown 2018, s. 4). En *hadiths* pålitelighet avgjør om den kan anvendes som en kilde for å tolke Koranen, og om den kan brukes for å utlede *sharia*-lover (Bøe 2019, s. 39).

Moderne tilnærminger

På samme måte som koraneksegese, har rollen til *hadith* blitt debattert i den muslimske verden i moderne tid, påvirket av krefter som vestlig kolonialisme og islamske vekkelser- og reformbevegelser (Brown 2018, s. 277). Rollen til *hadith* ble diskutert av ulike grupperinger som frontet forskjellige tilnærminger til de religiøse tekstene. I andre halvdel av 1800-tallet og

utover 1900-tallet dukket det opp modernistiske bevegelser som tvilte på om *hadith* var en pålitelig kilde til Muhammads budskap, og det utviklet seg moderne retninger som utelukkende henviser til Koranen i sine tolkninger (Brown 2018, s. 281). Samtidig dukket det opp bevegelser som ønsket å gjenopplive det de mente var den rene islam fra profetens tid og rensa den for senere kulturelle eller intellektuelle påvirkninger, og som vektla *hadith* som en viktig kilde til islams opprinnelige storhet (Brown 2018, s. 279). En slik retningen er den salafistiske bevegelsen, som påstår å basere sine tolkninger utelukkende på Koranen og *sunnaen* (Pink 2017, s. 481).

Siden fremkomsten av de såkalte modernistiske bevegelsene, har betydningen til *hadith* i økende grad blitt bagatellisert av tilhengere av nye hermeneutiske tilnærminger, som foretrekker å fokusere på Koranen som den sentrale og udiskutable veiledningskilden (Pink 2017, s. 488). Moderne bevegelser som islamsk feminisme er preget av et slikt forhold til *hadith*, hvor mange er tilbakeholdne med å anvende den som en kilde i sine tolkninger, ettersom de mener det er utfordringer tilknyttet dens troverdighet og mannsdominerte natur. De fokuserer blant annet på det faktum at de fleste av fortellingene er videreført av menn, noe de mener har ført til at innholdet har blitt mer patriarkalsk gjennom årene. Dette har ført til at bevegelsen i all hovedsak vender seg til Koranen i deres tolkninger (Bøe 2019, s. 39).

Hvorvidt *hadith* blir brukt som et verktøy for å forstå og tolke Koranen, vil naturligvis påvirke tolkninger. Ettersom *hadith* har blitt brukt som en primærkilde for å utdype Koranen i flere århundrer, kan eksegese som utelukker denne kilden oppnå andre resultater enn de som anvender den. I tillegg vender slike tilnærminger ryggen til den århundrelange islamske tradisjonen som har sett på *hadith* som nødvendig for å tolke Koranens budskap. Tilnærminger til *hadith* kan også understreke det ideologiske synet til ulike grupperinger, enten om det er salafister som hevder at de, gjennom bruken av *hadith*, praktiserer den «sanne» islam som under de første muslimske generasjonene, eller islamske feminister som ofte ikke anvender *hadith* fordi de mener den bærer preg av patriarkalske holdninger (Bøe 2019, s. 39).

Til nå har jeg gitt en oversikt over de religiøse kildene i islam, Koranen og *hadith*, hvordan de blir anvendt i tolkninger og hvordan noen ulike bevegelser tilnærmer seg dem. I den neste delen skal jeg se nærmere på en bevegelse som har engasjert seg i denne diskursen, nemlig islamsk feminisme.

4.2 Islamsk Feminisme

Islamsk feminisme er en bevegelse som tar til orde for kjønnslikestilling innenfor islamsk kultur og teologi, og som ønsker å utfordre den patriarkalske tradisjonen i islam. Islamske feminister hevder at undertrykkelse av muslimske kvinner ikke er et resultat av islam i seg selv, men snarere av patriarkalske kulturelle praksiser og ideer som har blitt pålagt tradisjonen (Badran 2009, s. 247). På grunn av det søker de å ta tilbake og omtolke islamske tekster og tradisjoner på en måte som fremmer likestilling, og de jobber for å sikre kvinners rettigheter i islam (Bøe 2019, s. 18). I denne delen vil jeg først gi en historisk oversikt over utviklingen av islamsk feminisme og dens kjennetegn. Videre skal jeg redegjøre for begrepet islamsk feminisme og utfordringer rundt det, samt presentere noen sentrale aspekter ved retningens tilnærming til tolkningstradisjonen og hvordan de bruker den for å fremme sine egne tolkninger.

4.2.1 Historisk utvikling

Feminisme i islam er ikke et ensartet fenomen, men består av ulike varianter og retninger. Margot Badran, midtøstenhistoriker ved Georgetown University, hevder at muslimske kvinner historisk sett har produsert to store feministiske paradigmer, som kalles «sekulær feminisme» og «islamsk feminisme» (Badran 2009, s. 2). Den sekulære feminismen oppsto i lys av modernismen og den anti-koloniale og nasjonalistiske kampen som utspilte seg i Asia og Afrika fra slutten av 1800-tallet og i første halvdel av 1900-tallet (Badran 2009, s. 2-3). Dette hadde stor påvirkning på den feministiske diskursen i islam, blant annet begynte kvinner fra øvre- og middelklassen i Midtøsten å ta initiativ til diskusjoner om kvinners rolle og identitet i muslimske samfunn (Badran 2009, s. 224). Flere valgte å vektlegge frigjøring, og religion ble i stor grad lagt til side i den private sfæren (Mir-Hosseini 2019, s. 111). Disse kvinnene fant støtte hos modernistiske tenkere som Muhammad Abduh (d. 1905) og Sayyid Ahmad Khan (d. 1898), som tok til orde for kvinners rettigheter i samfunnet (Bøe 2019, s. 29). Røttene til islamsk feminisme blir ofte sporet tilbake til denne bevegelsen og den islamske modernismen (Sirri 2021, s. 36). Islamske feminister har noen av de samme aktivistiske målene som tidligere ble fremmet av sekulære feminister, som for eksempel endringer i ulike nasjonale muslimske personlige lovverk (Badran 2009, s. 246). Likevel har islamsk feminisme som en egen bevegelse, sitt utspring i andre halvdel av 1900-tallet. Dette var en periode hvor politisk islam og islamistiske bevegelser hadde fått større fotfeste i muslimske land (Badran 2009, s. 3).

Reaksjon på politisk islam

I andre halvdel av 1900-tallet økte islamisme i popularitet og flere ble tiltrukket av dens ønske om fornyelse av «tradisjonell» islamsk kultur. Dette kom blant annet av at mange opplevde at moderniteten førte til ujevn tilgang på nye muligheter og fordeler, og dermed var islam i denne ideologiske og politiserte formen et innbydende alternativ (Badran 2009, s. 302-303). Ifølge den juridiske antropologen, Ziba Mir-Hosseini, førte fremveksten av denne politiske islamske diskursen til en paradoksal konsekvens da den skapte en arena «within which Muslim women could reconcile their faith and identity with a struggle for gender equality» (Mir-Hosseini 2006, s. 639). Agendaen til politisk islam var å vende tilbake til *sharia*, slik den var forstått av islamistiske tenkere, og å gjeninnføre de tradisjonelle kjønnsforestillingene i islamsk lov i politikken. Dette fremprovoserte en økende kritikk av disse forestillingene blant mange kvinner (Mir-Hosseini 2006, s. 639). Islamsk feminisme var på den måten en respons til de voksende islamistiske bevegelsene, og på grunn av dens forbindelse til politisk islam har bevegelsen blitt beskrevet som «islamismens uønskede barn» (Bøe 2019, s. 18).

De tidligste initiativene som eksplisitt blir knyttet til islamsk feminisme, skjedde i Iran som en reaksjon på den iranske revolusjonen og den påfølgende opprettelsen av den islamske republikken i landet i 1979 (Bøe 2019, s. 18). Bevegelsen skilte seg fra tidligere feminisme i islam ved at den tok utgangspunkt i islamsk språk og kilder, samtidig som ambisjonene og kravene var feministiske (Mir-Hosseini 2006, s. 640). I tillegg var islamsk feminisme mer radikal enn den sekulære. Den sekulære feminismen fokuserte i stor grad på implementering av likestilling i den offentlige sfæren, slik som i utdanning, arbeid og politikk, og la lite vekt på å oppnå det samme i den private (Badran 2009, s. 3). Islamsk feminisme derimot, fremmer en egalitær modell for både familie og samfunn, og har ikke et tydelig skille mellom offentlig og privat (Badran 2009, s. 250). Innen slutten av 1980-tallet var det tydelige tegn på utviklingen av den nye diskursen som blir kalt «islamsk feminisme» (Mir-Hosseini 2006, s. 640). Det var ikke bare i Iran at dette tankesettet og kjønnsdiskursen gjorde sitt innrykk på denne tiden, også i andre land hvor islamisme og politisk islam var utbredt, som for eksempel i Egypt, dukket islamsk feminisme opp på omtrent samme tid (Badran 2009, s. 302). Siden den tid har islamsk feminisme spredt seg over hele verden, både blant muslimer i Afrika og Asia, og blant innvandrere og konvertitter i vestlige land (Badran 2009, s. 245).

4.2.2 Begrep og utfordringer

Diskusjoner om begrepet utenfra

Islamsk feminisme har siden dens introduksjon vært et omdiskutert begrep i den islamske verden (Bøe 2019, s. 146). Dette kommer blant annet av at det er et relativt nytt konsept som ikke er fullstendig definert eller akseptert, av både muslimer og ikke-muslimer (Badran 2009, s. 221). I Vesten blir begrepet ofte sett på som et oksymoron, og flere hevder at islam i seg selv ikke tillater feminisme (Badran 2009, s. 1). For andre beskriver begrepet en spesifikk bevegelse innad islam, som søker å utfordre patriarkalske tolkninger av islamske tekster og fremme likestilling (Sirri 2021, s. 36).

Strukturen og praksisen til islamsk feminisme leder til en rekke spørsmål om makt, autoritet og legitimitet, og de blir utfordret fra flere hold (Badran 2009, s. 221). Mir-Hosseini, som selv identifiserer seg som en feminist, mener at «kampen» til islamske feminister kan deles inn i to fronter. På den ene siden kjemper de mot religiøse ledere og grupper som hevder å representere autentisk islam, og som er skeptiske til feminisme og internasjonale menneskerettigheter. På den andre siden blir de utfordret av sekulære feminister og aktivister som ikke anerkjenner religiøse perspektiver på kvinnekamp. Mir-Hosseini hevder at mange av disse ser på islam i seg selv som en utfordring i deres arbeid for likestilling (Mir-Hosseini 2019, s. 113). Med det ser man at kritikken er begrunnet i forestillingen om at islam fører til undertrykking av kvinner (Bøe 2019, s. 146). Islamsk feminisme har også blitt kritisert for å ekskludere andre former for feminisme blant muslimer, da spesielt sekulære varianter, ettersom retningen har blitt frontet som en fellesløsning for alle muslimske kvinner (Bøe 2019, s. 147-148).

Selvidentifisering som en «islamsk feminist»

På grunn av mangfoldigheten til islamsk feminisme, er det en bevegelse med ulike intellektuelle og aktivistiske prioriteringer, og det finnes heller ingen enighet om hva retningen innebærer (Sirri 2021, s. 49). Dette starter allerede med begrepet islamsk feminisme og hvordan muslimske kvinner definerer og forholder seg til det, enten om de selv identifiserer seg som en islamsk feminist, er likegyldig til det, eller mener det er problemer tilknyttet begrepet.

Noen muslimske kvinner definerer enhver feminisme som oppmuntrer til nylesning av Koranen, og som hevder at islam har et iboende egalitært budskap som islamsk feminisme. Andre beskriver imidlertid dette heller som en kvinnesentrert nytolkning av de religiøse

tekstene (Badran 2009, s. 244). Det er mange muslimske feminister som ikke bruker begrepet islamsk feminist om seg selv og sitt arbeid. Flere velger heller å bruke betegnelser som «kvinnerettighetsaktivist» eller «troende kvinner»¹ (Bøe 2019, s. 148). En grunn til denne vegringen er det ambivalente forholdet muslimske land har hatt, og har, til feminisme. Da feminisme ble en del av kolonialismens politikk, ble muslimske kvinner plassert i en posisjon hvor det å prioritere kvinnelig frigjøring kunne bli sidestilt med forræderi, ettersom feminisme ble assosiert med nasjonal undergraving på grunn av dens vestlige tilknytning (Mir-Hosseini 2019, s. 111). I nyere tid har vestlig feminisme ofte blitt kritisert for å pålegge den europeiske modellen på resten av verdens kvinner i en slags ny-kolonialistisk diskurs. Dette har ført til at mange muslimske kvinner opplever det som problematisk å bruke begrepet «islamsk feminisme» i frykt for at retningen bare vil bli sett på som en fortsettelse av feminisme, noe de mener ville begrenset dens omfang (Sirri 2021, s. 22). På grunn av disse forholdene er det mange kvinnelige muslimer som motsetter seg, eller har et ambivalent forhold til begrepet feminisme (Sirri 2021, s. 26). Disse inkluderer noen av de mest anerkjente deltakerne i islamsk feministisk diskurs, noe som fører til at flere av dem som kan betegnes som islamske feminister ofte bare ser på seg selv som engasjerte, tenkende muslimer (Badran, 2009, s. 317).

Til tross for innvendingene mot begrepet «islamsk feminisme», er det flere muslimer som anerkjenner at deres arbeid blir omtalt som feministisk, og at islamsk feminisme er begrepet som brukes om denne diskursen. Noen motsetter seg også forestillingen om at feminisme er et vestlig konsept (Sirri 2021, s. 29). Alt tatt i betraktning er disse muslimene, uavhengig deres forhold til begrepet, forent gjennom deres motstand mot den dominerende tradisjonen innad islam, som de mener rettferdiggjør og konstruerer kjønnsforskjeller (Sirri 2021, s. 21).

4.2.3 Tolkning og metode

Grunnleggende for islamske feministers tilnærming til islam er at de mener kjønnsdiskriminering ikke var en del av islams opprinnelige budskap, men noe som kom utenfra og etter Muhammads levetid (Bøe 2019, s. 34). Islamske feminister hevder at diskriminering av kvinner ikke kommer fra selve Koranen, men heller de mannsdominerte tolkningene av den, altså dens *tafsir*. De mener følgelig at de patriarkalske forestillingene om kvinner har blitt rettferdiggjort av kilder eksterne til Koranen. På grunn av det ønsker islamske feminister å

¹ Bruken av «troende kvinner» er en referanse til en betegnelse som finnes i flere koranvers, for eksempel 9:71, som sier følgende: «De troende, menn og kvinner [...]».

formulere ny *tafsir*, som tar utgangspunkt i en likestilt lesning av Koranen og de andre religiøse kildene, og som søker å ta tilbake det de mener er den egalitære naturen til Islam (Sirri 2021, s. 43).

Islamske feminister jobber fra det Lana Sirri, professor i kjønn og religion ved Maastricht University, kaller en «faith-based» posisjon. Det vil si at de identifiserer seg som muslimer, og at deres arbeid hovedsakelig tar utgangspunkt i islamske tekster (Sirri 2021, s. 36). Islamske feminister anerkjenner det faktum at deres «kvinnekamp» må bli utført gjennom et religiøst rammeverk, og at det er nødvendig for å oppnå fremskritt for likestilling innad islam (Sirri 2021, s. 42). Hvordan dette blir gjort varierer, og noen kvinner fokuserer på tolkning av Koranen, andre på *hadith*, mens andre igjen undersøker formuleringer av *sharia*-støttede lover (Badran 2009, s. 247). Tilnærmingen innebærer at de religiøse tekstene blir tolket på nytt fra et feministisk ståsted, og som utfordrer forestillingen om at patriarkalske tolkninger representerer autentisk islam (Bøe 2019, s. 34). For å gjøre det tar de i bruk klassiske eksegetiske metoder brukt i *tafsir*-verk, og kombinerer de med blant annet lingvistikk, historie, sosiologi, antropologi og andre verktøy (Badran 2009, s. 247).

Ijtihad

Ijtihad er et arabisk begrep som refererer til prosessen med å ta en juridisk avgjørelse ved uavhengig tolkning av de islamske kildene, eller «independent intellectual investigation of the Qur'an and other religious texts» (Badran 2009, s. 3). Det har blant annet blitt brukt i det islamske rettssystemet for å ta avgjørelser om spesifikke temaer som det ikke finnes eksplisitte instruksjoner for i de religiøse kildene (Sirri 2021, s. 39). Tidligere var det en generell enighet blant islamforskere om at denne aktiviteten stoppet opp på 900-tallet, da de fire sunni-lovskolene ble etablert, men dette har i nyere tid blitt bestridt (Bøe 2019, s. 50). Islamske feminister har argumentert for en fornyelse av *ijtihad* og at det skal brukes aktivt i tolkningen av de religiøse tekstene (Sirri 2021, s. 39). For dem blir *ijtihad* sett på som et sentralt prinsipp i tolkning, og som et viktig verktøy for å tilpasse islam til endrede omstendigheter (Sirri 2021, s. 42). Gjennom bruken av *ijtihad* argumenterer islamske feminister for at den patriarkalske familiemodellen er i strid med Koranens prinsipper om likestilling og kjønnsrettferdighet (Badran 2009, s. 4). Det er likevel viktig å nevne at akkurat hva som kan kalles *ijtihad* er omdiskutert både blant muslimer og islam-forskere, og begrepet har blitt brukt for å forklare flere ulike prosesser (Bøe 2019, s. 50).

Det tawhidiske paradigmet

Tawhid er et sentralt konsept innenfor feministiske tolkninger av islam. *Tawhid* referer til guds enhet og troen på én gud, og innebærer at alle muslimer er underordnet gud og at det ikke er noe som er likt gud (Bøe 2019, s. 63). Det *tawhidiske* paradigmet er en metode som ble utviklet av den amerikanske islamske teologen, Amina Wadud (f. 1952), og tar utgangspunkt i *tawhid* for å tolke de religiøse tekstene (Bøe 2019, s. 63). Islamske feministe bruker *tawhid* for å klargjøre forholdet mellom mennesker og gud, noe som leder dem til å hevde at kjønnsdiskriminering er en form for avgudsdyrkelse (*shirk*). *Shirk* er et begrep som brukes for å beskrive praksiser som avviker fra guds enhet, som idoldyrking eller å hevde at personer har likheter med gud (Sirri 2021, s. 46). Islamske feministe hevder at tradisjonell eksegese foreskriver et kjønnshierarki hvor menn har en gudelignende eller overordnet rolle over kvinner, blant annet i ekteskapet hvor lydighet mot ektemenn blir sidestilt som lydighet mot gud (Sirri 2021, s. 46-47). De argumenterer at dette strider imot islams grunnleggende prinsipper om at lydighet og underkastelse er kun forbeholdt gud, og dermed utfordrer et slikt kvinnesyn *tawhid* (Lamrabet 2014, s. 81).

Som en del av det *tawhidiske* paradigmet blir det også poengtert at mennesker, til forskjell fra gud, har en rekke feil og mangler. Mennesker er preget av sine egne tolkninger av Koranen, betinget av deres spesifikke kontekst, og dermed kan de bare prøve å forstå guds budskap. På grunn av det kan mennesker aldri hevde å kjenne den «sanne» tolkning av Koranen, ettersom det ville være å hevde å ha guds kunnskap og plassere seg selv i guds rolle (Sirri 2021, s. 47). Derfor argumenterer islamske feministe at Koranen må være gjenstand for kontinuerlig og tilpasningsdyktig tolkning, fordi omstendighetene for tolkningen stadig endres. Videre hevder de at det må være et klart skille mellom Koranen og dens tolkning (Sirri 2021, s. 47).

Tekstuelle metoder

Marianne Hafnor Bøe, professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Stavanger, identifiserer noen felles tekstuelle tilnærminger som islamske feministe bruker i deres tolkning av Koranen, kalt historisk kontekstuell og intratekstuell metode. Den historisk kontekstuelle metoden tar utgangspunkt i å tolke Koranen i lys av omstendighetene hvor den ble til (Bøe 2019, s. 44). Grunnen til dette er at islamske feministe mener at Koranen ble påvirket og formet av 600-tallets Arabia, hvor den hadde sin opprinnelse (Sirri 2021, s. 44). Som en del av denne tilnærmingen skilles det på vers som beskriver praksis som er kontekstuell betinget den arabiske

halvøy på 600-tallet, og vers som har en universell natur (Bøe 2019, s. 44). Denne metoden inkluderer også undersøkelser av konteksten til tidlige eksegeter, ettersom islamske feminister hevder at eksegetene anvendte deres egne historisk betingede syn på kjønn i deres tolkninger, slik at disse holdningene ble pålagt Koranen (Sirri 2021, s. 44). Den intratekstuelle metoden derimot, går ut på å sammenligne vers med lik tematikk eller grammatikk. Det vil si at deler av Koranen anvendes for å forstå andre deler av den (Bøe 2019, s. 48). Dette kan innebære å undersøke ord i vers som kan tolkes på en kvinnediskriminerende måte, hvorpå tolkeren vil granske hele suren å analysere hvor ofte og i hvilken kontekst ordet blir brukt (Sirri 2021, s. 45). Metoden forutsetter et syn på Koranen som én helhet, og islamske feminister bruker det for å avvise hva de mener er snevre tolkninger som diskriminerer kvinner (Sirri 2021, s. 46).

Gjennom bruken av *tafsir*-metodene, har islamske feminister som formål å utfordre tradisjonelle tolkninger av islam og fremme likestilling som iboende i Koranen (Sirri 2021, s. 115). Islamske feminister fastholder at deres tolkninger blir legitimert gjennom denne bruken av de samme kildene og metodene som tilhører den eksegetiske tradisjonen i islam (Bøe 2019, s. 139). Likevel påpeker Bøe at det er utfordrende for moderne tolkere av Koranen å oppnå legitimitet i henhold til klassisk *tafsir*. Det kommer blant annet av at bruken av tradisjonelle metoder alene ikke er nok, men at resultater fra tidligere *tafsir* også må videreføres, det vil si at tolkningene må være tilstrekkelig forankret og autorisert i den islamske tradisjonen. Dette fører til at lesninger av Koranen som presenterer helt nye tolkninger vil ha problemer med å opprettholde legitimitet (Bøe 2019, s. 139-140). For de feministiske tolkningene kan dette være en utfordring fordi de kjemper mot konservative tolkninger som anses som å ha større autensitet, og følgelig står tolkningene deres ovenfor høyere krav for å bli betraktet som legitime (Bøe 2019, s. 143).

Ovenfor har jeg gjort rede for hva islamsk feminisme er, og hva bevegelsen innebærer. I den neste delen skal jeg gi en lignende oversikt over salafismens historie og de dominerende kategoriseringene av salafisme. Jeg skal også gjøre rede for begrepet salafisme og utfordringer rundt det, samt presentere sentrale aspekter ved retningen som skiller den fra andre strømninger innad islam.

4.3 Salafisme

Salafisme er en konservativ og puritansk bevegelse innenfor sunni-islam som vektlegger en tilbakevending til den opprinnelige praksisen og troen til de tidligste muslimske generasjonene. Begrepet salafisme stammer fra *al-salaf al-salih*, som kan oversettes til «de fromme forgjengere», ofte definert som de tre første generasjonene av muslimer (Wagemakers 2016, s. 1). Dette inkluderer perioden fra Muhammads tidlige liv til den siste etterfølgerens død, omtrent mellom 610-855 e.v.t. (Haykel 2014, s. 39). Bakgrunnen for dette er forestillingen om at de første generasjonene var nærmere den opprinnelige åpenbaringen, og følgelig den autentiske formen for islam (Haykel 2014, s. 34). Gjennom historien har en rekke islamske lærde forsøkt å etterligne de tidlige muslimske generasjonene i både juridiske og teologiske felt (Wagemakers 2016, s. 1).

4.3.1 Historisk utvikling

Det er vanskelig å spore opprinnelsen til begrepet salafisme. Enkelte trekker linjene tilbake til reformatorer fra sent 1800- og tidlig 1900-tallet som ønsket å «modernisere» islam, slik som Muhammad Abduh (d. 1905) og Rashid Rida (d. 1935) (Lauzière 2015, s. 4-5). Andre moderne forskere har identifisert fremveksten av salafisme som egen doktrine tilbake til ideene til middelalder teologen Ibn Taimiyyah (d. 1328) (Meijer 2014, s. 4). Mens andre igjen sporer idegrunnlaget tilbake til den teologiske gruppen *ahl al-hadith*, etablert under abbaside kalifatet, som hevdet at muslimer burde styre sine liv etter tradisjonene som ble tilskrevet Muhammad, og ikke etter de lærdes meninger, og irakiske Ahmad b. Hanbal (d. 855), som er en av de mest kjente representantene for denne gruppen og har gitt navnet til den sunnimuslimske hanbali-lovskolen (Meijer 2014, s. 4, Wagemakers 2016, s. 2-3).

To historiske retninger

Henri Lauzière, førsteamanuensis i moderne Midtøstenhistorie ved Northwestern University, hevder at den moderne bruken av begrepet salafisme refererer til to forskjellige retninger, som han kaller «modernist» og «purist». Den første typen dukket opp på slutten av 1800-tallet som en reformatorisk bevegelse som søkte å forene islam med moderne idealer gjennom bruken av fornuft (Lauzière 2015, s. 4-5). De krevde en tilbakevending til den opprinnelige praksisen og troen til de tidlige muslimene for å styrke det muslimske samfunnet, samtidig som de viste interesse for vestlig vitenskap (Haykel 2014, s. 46). Retningen blir ofte knyttet til den modernistiske reformatoren Muhammad Abduh, selv om det ikke er noe bevis for at han

identifiserte seg som salafist (Wagemakers 2016, s. 4), samt hans elev, Rashid Rida, som etter hvert begynte å se på salafistisk teologi som en del av reformbevegelsen og identifiserte seg med tiden som salafist (Lauzière 2015, s. 40).

Til forskjell fra den modernistiske salafismen, har ikke den andre typen salafisme, som Lauzière kaller «purist», som formål å modernisere islam, men heller å vende tilbake til *salaf* for å «rense» islam. Den blir ofte assosiert med Saudi-Arabia, og dens utspring blir sporet tilbake til 1700-tallet og avtalen Muhammad Ibn Abd al-Wahhabs (d. 1792) inngikk med stammelederen Muhammad b. Saud (d. 1765) (Wagemakers 2016, s. 4). Denne typen salafisme går ofte under navnet wahhabisme, men puristiske salafister har lenge avvist denne betegnelsen, både fordi de misliker begrepet og fordi de ikke tror at Muhammad Ibn Abd al-Wahhab skapte en ny religiøs orientering (Lauzière 2015, s. 6). Ifølge Joas Wagemakers, førsteamanuensis i islam og arabisk ved Utrecht University, kan wahhabisme betraktes som den første virkelige salafistiske bevegelsen på grunn av den klare teologien om etterfølgelse av *salaf*, til tross for at den ikke ble en verdensomspennende bevegelse før utover 1900-tallet (Wagemakers 2016, s. 4).

Disse to bevegelsene, modernistisk og puristisk, samhandlet og påvirket hverandre, og de delte en felles visjon om å gjenopprette den opprinnelige formen av islam (Brown 2018, s. 289). Dette innebar, for eksempel, avvise etterfølgelse av de fire lovskolene (*taqlid*), som de mente ble gjort ukritisk og «blindt», kritikk av sufismen, og en tilbakevending til Koranen og *sunna* (Lauzière 2015, s. 132). Samtidig var de splittet over ulike fremgangsmåter og holdninger til modernitet (Brown 2018, s. 289). I den siste delen av 1900-tallet ble de modernistiske salafistene mindre synlige i offentligheten, og de puristiske ble mer fremtredende. Denne utviklingen førte til betydelige endringer i diskursen om hva det innebar å være salafist. Modernistene fra tidlig 1900-tallet representerte en puristisk oppfatning av teologi, men i tillegg ønsket de å modernisere islam i andre felt. For salafister på slutten av det tjuende århundre derimot, betydde det å være salafist å slutte seg til en altomfattende puristisk religiøs orientering, som var strengere enn den tidligere formen (Lauzière 2015, s. 23). Siden 1950-tallet har den puristiske salafismen i Saudi-Arabia (wahhabismen) vært den viktigste faktoren i spredningen av retningen (Wagemakers 2016, s. 5).

Salafisme og politikk

Salafismens kobling til politikk utgjør et sentralt dilemma innad bevegelsen, og de er langt fra enhetlige i deres politiske engasjement og prioriteringer (Meijer 2014, s. 17). Professor i

midtøstenstudier ved Princeton University, Bernard Haykel, identifiserer tre forskjellige kategorier som han mener salafistenes politiske engasjement stort sett går innunder. Den første er salafistisk jihadisme, som defineres som grupper som støtter og deltar i voldelige handlinger mot politiske regimer og ledere, og som ønsker å opprette et kalifat. Den andre kategorien, som Haykel kaller aktivister, tar til orde for ikke-voldelig politisk aktivisme i muslimske og ikke-muslimske land. Deres politiske tilnærming og forsøk på å fremme politiske reformer har til en viss grad blitt inspirert av Det muslimske brorskap² (Haykel 2014, s. 48). Den siste kategorien, noen ganger referert til som «skolastisk salafisme», beskriver salafister som har en kvietistisk holdning og tar avstand fra alle former for åpenlyst politisk organisering og handling. De mener politisk aktivitet kan føre til splittelser i det muslimske fellesskapet (Haykel 2014, s. 49).

Lauzière er skeptisk til denne typen kategorisering fordi de fokuserer på forskjeller som han mener ikke utgjør kjernen i puristisk salafisme, nemlig politikk og voldsbruk. Av større viktighet, mener han, er hvor godt salafister unngår eller forsvarer seg mot anklager om epistemologisk, teologisk og juridisk «urenhet» fra deres likemenn (Lauzière 2015, s. 9). Videre påpeker han at de politiske kategoriene blir avvist av puristiske salafister fordi de mener det reduserer salafismens unike karakter. For dem er kategoriene i strid med deres syn om at det bare kan være én autentisk salafisme som er overlevert siden forgjengernes tid. Det er viktig i denne forbindelse å nevne at kategoriene har blitt utviklet som analyseverktøy, og at de ofte blir pålagt av utenforstående (Lauzière 2015, s. 9).

4.3.2 Begrep og utfordringer

Salafisme er, som vist, ikke et ensformig begrep, men refererer til flere retninger og bevegelser, fra kvietistiske strømninger til voldelige jihadistiske grupperinger (Wiktorowicz 2006, s. 208). Ifølge Thomas Hegghammer, professor i statsvitenskap ved Oxford University, er det grunnleggende problemet med begrepet salafisme at det i hovedsak beskriver en teologisk retning og ikke en politisk kategori. Det vil si at begrepet i seg selv ikke avslører de politiske preferansene til aktørene beskrevet som salafister (Hegghammer 2014, s. 250). Det er dette som fører til at «salafist» brukes som en identitetsmarkør av sunnimuslimer med forskjellige orienteringer (Hegghammer 2014, s. 249-250). Diskusjoner om begrepet salafisme inkluderer i tillegg flere ulike grupper, fra religionsforskere som ønsker å etablere en felles analytisk

² Det muslimske brorskap er en religionspolitisk organisasjon som tar til orde for en tilbakevending til Koranen og *sunna* som retningslinjer for et moderne islamsk samfunn, hovedsakelig gjennom ikke-voldelige metoder (Gul 2010, s. 904).

terminologi, til muslimske lærde og aktivister «who disagree among themselves and for whom the very notion of Salafism represents either a disruptive innovation or a nearly sacrosanct concept» (Lauzière 2015, s. 2).

Innenfra

Tvetydighetene rundt begrepet salafisme blir forsterket av det faktum at mange som betegner seg som salafister er uenige om hva det innebærer, og at det ikke finnes en universell akseptert definisjon (Hegghammer 2014, s. 249-150). Det er vanlig at selverklærte salafister anklager hverandre for å avvike fra salafismen, samtidig som de konkurrerer om samme betegnelse (Lauzière 2015, s. 9). Denne konkurransen er motivert av to forskjellige faktorer. For det første er begrepet salafisme, i både vestlige og muslimske medier, ofte forbundet med terrorisme og vold. Mange salafister fordømmer slike voldshandlinger og hevder at gjerningsmennene ikke er «ekte» salafister. For det andre er begrepet salafisme, gjennom dens referanse til det de første generasjonene av muslimer, en indikasjon på religiøs autoritet og legitimitet, noe som gjør det til en ønskelig karakterisering å ha (Wagemakers 2016, s. 2). I mange tilfeller brukes betegnelsen «salafist» som et synonym for «autentisk» (Hegghammer 2014, s. 249).

Utenfra

Fra et akademisk perspektiv er begrepet salafisme problematisk fordi det er, i dagens moderne forståelse, et relativt nytt begrep som ikke er godt definert, og som brukes for å beskrive et bredt spekter av islamske bevegelser og ideologier. Når akademikere omtaler salafisme refererer de ofte til ulike grupper og retninger som har en mer puritansk og strengere utøvelse av islam enn andre muslimer (Hegghammer 2014, s. 249). Wagemakers definisjon av moderne salafisme er et eksempel på en slik definisjon: «[salafism is a] worldwide trend in the 20th century, [that] represents those Sunni Muslims who claim to be “like the salaf” and, as such, say they emulate the “pious predecessors” as closely and in as many spheres of life as possible» (Wagemakers 2016, s. 1). Lauzière retter kritikk mot denne tilnærmingen og hevder at salafisme ofte blir gjort om til en bredere kategori for å få plass til de ulike variasjonene. Han mener at dette fører til at kategorien blir irrelevant fordi fellesnevnerne, som inkluderer å vise respekt for de tidligste generasjonene og tilbakevendelse til Koranen og *sunna*, ofte er for generelle og hvem som kan betraktes som salafister blir følgelig utvannet (Lauzière 2015, s. 12-13). Haykel på sin side, mener at salafisme er et begrep som er heuristisk nyttig, altså at det er formålstjenlig for å oppnå kunnskap. Han vektlegger at salafisme er en markør for en «distinctive form of engagement

with the world», og som mange muslimer anerkjenner som det (Haykel 2014, s. 35). I denne studien vil jeg forholde meg til Wagemakers sin definisjon av salafisme, som sitert ovenfor.

4.3.3 Tolkning og metode

Til tross for de ulike innvendingene mot begrepet og uenigheter om hvordan det skal brukes, er det visse fellesnevnerne som forener salafismens ulike retninger. Et av salafismens mest velkjente karaktertrekk er deres direkte og bokstavelige tilnærming til de religiøse tekstene. Dette har resultert i et trossystem (*aqida*) som skiller seg fra andre på flere måter, og som fokuserer på en streng forpliktelse til *tawhid* (guds enhet) og avviser alle former for menneskelig fornuft, logikk og begjær (Wiktorowicz 2006, s. 208-209).

Sentrale konsepter – Tawhid, shirk og bid‘a

Tawhid (guds enhet) er et grunnleggende konsept i det salafistiske trossystemet. Salafister tror at de, gjennom streng etterfølgelse av prinsippene til *tawhid*, bevarer islams sanne essensen og oppfyller forpliktelsene til deres tro (Wiktorowicz 2006, s. 208). Ifølge Quintan Wiktorowicz, professor i internasjonale studier ved Rhodes College, består den salafistiske forståelsen av *tawhid* av tre komponenter. Den første er at gud er den eneste herskeren over universet, og som et resultat er mennesker pålagt å følge guds lov, *sharia*, i sin helhet. Den andre komponenten innebærer at gud er unik og har ingen likheter med noe han har skapt. Og den tredje etablerer at det er gud alene som skal tilbes (Wiktorowicz 2006, s. 208-209). Den tredje komponenten innebærer at det å hedre religiøse figurer, eller å be til dem som mellommenn mellom mennesker og gud, er sett på som polyteisme (*shirk*). Salafister mener at kampen mot *shirk* er nødvendig for å beskytte *tawhid*. Fordi salafister hevder at alle livets aspekter må være sentrert rundt dette konseptet om guds enhet, vil atferd som avviker fra *tawhid* indikere underkastelse til noe annet enn gud, altså *shirk* (Wiktorowicz 2006, s. 209). Å ikke følge islams lover er derfor som å tilbe noen andre enn gud, og følgelig et brudd på *tawhid*. Ideen om at islam ikke kan følges delvis, men at alle guds forordninger må etterfølges og at alt annet enn det er *shirk*, er et sentralt kjennetegn ved det salafistiske trossystemet (Salomon 2014, s. 164).

For å rense doktrinen slik at den er i samsvar med *tawhid*, holder det ikke bare å kjempe imot *shirk*. Salafister hevder at enhver tro eller handling som ikke har presedens i de religiøse skriftene eller profetens eksempel er en innovasjon (*bid‘a*) som truer *tawhid* (Wiktorowicz 2006, s. 209). Salafister mener at *bid‘a* har blitt en del av islam på grunn av muslimers bruk av

andre kilder enn Koranen og *sunna*, noe som har resultert i at både sunni-doktrinen og islamsk lov har blitt besudlet (Wagemakers 2016, s. 10). På grunn av dette avviser de *taqlid*, eller det de mener er «blind etterfølgelse» av de fire sunni-lovskolene (Meijer 2014, s. 4). Ifølge salafismen har lovskolenes meninger blitt akseptert ukritisk og uten referanse til de religiøse kildene (Haykel 2014, s. 45). Salafister sporer også *bid'a* til islams ekspansjon til nye regioner, hvor islam og den lokale tradisjonen ble blandet. På grunn av det er kultur sett på som en trussel mot islam, og salafister ønsker å fjerne islam fra all kulturell påvirkning. Dette har ført til at prinsippene i salafistisk *aqida* ikke er tilknyttet spesifikke områder, tradisjoner eller religiøse autoriteter. Dette har blitt kalt for salafismens globale dimensjon (Wiktorowicz 2006, s. 210).

Metode

Hensikten til det salafistiske trossystemet er å sikre at religiøs kunnskap er basert på solide bevis fra de religiøse kildene, og at kunnskapen har blitt anskaffet på en metodisk forsvarlig måte. Dette er særdeles viktig ettersom salafister mener det bare er én rett tolkning, og trossystemet og metoden blir sett på som å produsere den «riktige» islamske forståelsen. All kunnskap som strider med det salafistiske synet er derfor feilaktig, og kommer av ytre påvirkninger som menneskelig resonnement eller mangel på religiøs kunnskap (Wiktorowicz 2006, s. 214). Salafister tror at Koranen og *hadith* er selvforklarende, og hvis den lærde har nok opplæring og kunnskap, så mener de at budskapet i de religiøse tekstene er klart og udiskutabelt. Med andre ord hevder salafister at man ikke trenger å anvende menneskelige logiske systemer når man engasjerer seg i en religiøs tekst (Wiktorowicz 2006, s. 214). Dette perspektivet fører til at tolkning har en mindre fremtredende posisjon, ettersom man trenger bare å forstå de religiøse kildene og anvende innholdet i dem (Wiktorowicz 2006, s. 210).

Anvendelsesmetoden av deres trossystem i praksis er noe som skiller salafister fra andre islamske retninger. Dette innebærer blant annet at salafister leser Koranen og de andre religiøse kildene bokstavelig og tar sjeldent i bruk ekstratekstuelle verktøy for å tolke dem (Wagemakers 2016, s. 11). Som nevnt ovenfor, er deres metode for religiøs praksis også annerledes, ettersom de stempler sedvaner som hedrer religiøse skikkelser og andre ritualer hvor mennesker sees på som mellommenn mellom mennesker og gud som *shirk*. En siste viktig del av deres metode er hvordan de tilnærmer seg samfunn og politikk. Dette er ikke noe som nødvendigvis skiller salafisme fra andre muslimer, men som i større grad belyser forskjeller blant salafister i hvordan de engasjerer seg i samfunnet og politiske spørsmål (Wagemakers 2016, s. 11). Eksempler på disse fraksjonene er de tre som Haykel deler dem inn i, jihadistisk, aktivistisk og kvietistisk,

som vist til ovenfor. Med andre ord vil det si at samtidig som fraksjonene deler det samme trossystemet, er de ulike når det gjelder tolkningen av den moderne tilstanden til muslimer og om fremgangsmåtene som skal brukes for å håndtere den (Wiktorowicz 2006, s. 208).

4.4. Presentasjon av forfatterne

Så langt har jeg presentert de religiøse kildene til islam, og undersøkt islamsk feministisk og salafistisk tankegang som spesifikke bevegelser innenfor islam. I denne delen skal jeg presentere de utvalgte forfatterne, deres forfatterskap og hvorfor jeg har valgt dem som representanter for de respektive bevegelsene.

4.4.1 Asma Barlas

Asma Barlas (f. 1950) er en amerikansk-pakistansk akademiker, som har bodd i USA siden 1983. Barlas har ingen tradisjonell islamsk utdanning, men hun har en doktorgrad i internasjonale studier ved universitetet i Denver og en mastergrad i journalistikk ved universitetet i Punjab i Pakistan (Bøe 2019, s. 17). Hun jobbet som professor i statsvitenskap ved Ithaca universitetet i New York fra 1991 til 2020, og grunnla senteret for studier av kultur, rase og etnisitet, hvor hun var direktør i flere perioder (ithaca collage).

I sitt arbeid vektlegger Barlas at kjønnslikestilling er en iboende del av islams budskap, og hun har skrevet flere bøker om islam og kjønn (Bøe 2019, s. 17). Hennes mest anerkjente verk er «*Believing Women in Islam*»: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān* (University of Texas Press, 2002), som er en av tekstene jeg skal analysere. Med denne boken ønsker Barlas å utfordre hva hun mener er kvinneundertrykkende tolkninger av Koranen, samtidig som hun vil vise at man kan kjempe for likestilling gjennom islams rammeverk (Barlas 2019, s. viiii). I boken benytter Barlas seg av flere av metodene presentert ovenfor, blant annet den historisk kontekstuelle og intratekstuelle metoden. Barlas argumenterer at den historiske konteksten til Koranen må tas i betraktning for å forstå budskapet, så vel som den historiske konteksten til dens tolkninger (Barlas 2019, s. 9). Barlas retter også kritikk mot klassiske tolkninger for å lese Koranens vers i isolasjon uten å vurdere hele sammenhengen i Koranen (Barlas 2019, s. 8-9). I *Believing Women in Islam* forholder Barlas seg også til prinsippet *ijtihad*. Barlas mener at diskriminering og urettferdighet ikke stammer fra Koranen, men fra *tafsir* og *hadith*. Hun argumenterer dermed at det er nødvendig å returnere til tolkning av de religiøse tekstene gjennom bruken av *ijtihad* (Barlas 2019, s. 4).

Det er visse utfordringer med å kategorisere Barlas' arbeid som feministisk, ettersom hun selv har et problematisk forhold til feminismebegrepet. Barlas bruker ikke begrepet feminist, men beskriver seg selv heller som en «believing woman», og vektlegger at hun baserer sin forståelse av likestilling og patriarkat i Koranen, i stedet for i feministiske tekster (Barlas 2008, s. 16). Selv om hun anerkjenner betydningen av islamsk feminisme sin innsats for likestilling, ser hun på den feministiske diskursen som både reduksjonistisk og imperialistisk i måten den utelukker muligheten for å teoretisere likestilling fra alternative paradigmer (Barlas 2008 s. 21-22).

Til tross for Barlas' innvendinger mot begrepet islamsk feminisme og feminisme generelt, har jeg valgt å anvende henne som en representant for bevegelsen ettersom hun ofte blir sett på som en av de mest anerkjente og innflytelsesrike islamske feministene, og fordi hennes arbeid har vært en inspirasjonskilde for mange muslimer og ikke-muslimer. Anitta Kynsilehto, forsker i statsvitenskap ved Tampere University, hevder at til tross for Barlas' vegring mot å bli kalt islamsk feminist, har hun «been widely cherished as the Islamic feminist *par excellence*» (Kynsilehto 2008, s. 10). Badran har også beskrevet Barlas' bok, *Believing Women in Islam*, som en banebrytende avhandling innad islamsk feministisk eksegetikk (Badran 2009, s. 324).

4.4.2 Asma Lamrabet

Asma Lamrabet (f. 1961) er en marokkansk biolog, utdannet i Rabat, hvor hun er født og oppvokst (Borillo 2016, s. 117). Likt som Barlas, har heller ikke Lamrabet en tradisjonell utdanning innad islamske studier, men hun har vært involvert i ulike initiativer og diskusjoner rettet mot å utfordre tradisjonelle tolkninger av islam, og for en mer rettferdig behandling av kvinner. Blant annet ble hun i 2008 valgt om leder for gruppen «International Group for Studies and Reflections on Women in Islam» (Borillo 2016, s. 118). Hun har også vært direktør for Center for Women's Studies in Islam of the Rabita Mohammadia des Oulémas au Maroc (The Mohammadia League of Moroccan Scholars) fra 2011 til mars 2018 (asma-lamrabet 2019).

Lamrabet har skrevet flere bøker og artikler om temaer som feminisme, islam og kvinners rolle i samfunnet. I sitt arbeid promoterer hun nylesninger av Koranen og *hadith*, som vektlegger likestilling og *ijtihad* for å tilpasse de islamske kildene til dagens virkelighet (Borillo 2016, s. 120). Det er hennes bok *Women and Men in the Qur'ān*, som utgjør grunnlaget for min analyse av Lamrabet. Den ble opprinnelig publisert på fransk under tittelen *Femmes et hommes dans le Coran: quelle égalité?* (Editions al-Bouraq, 2012). I boken ønsker Lamrabet å tolke og

identifisere betydningen til koranreferanser som støtter kjønnslikestilling, og hun gjør dette blant annet ved bruk av den historisk kontekstuelle og intratekstuelle metoden. Samtidig ønsker hun å dekonstruere tolkninger og ideer hun mener er feilaktige. Selv hevder hun at boken først og fremst er et beskjedent bidrag til den pågående debatten om likestilling i islam (Lamrabet 2018, s. 5).

I motsetning til Barlas, har ikke Lamrabet et problematisk forhold til begrepet feminisme. Lamrabet hevder at islam og feminisme ikke er uforenlige, og ifølge henne er feminisme et universelt begrep som bare er utformet forskjellig i ulike sammenhenger. Det er innad dette rammeverket at Lamrabet bruker begrepet «islamsk feminisme» (Lahsini 2017). Sara Borillo, forsker i historie om islamske land ved universitetet i Napoli, definerer Lamrabets arbeid som «Gender Jihad», blant annet fordi Lamrabet ønsker å stadfeste kvinners rett til å være autoritative i de islamske strukturene og i konstruksjonen av islamsk kunnskap, og fordi hun ønsker å bekrefte at Koranen består av egalitære og frigjørende prinsipper (Borillo 2016, s. 117). Bøe beskriver også Lamrabet som en markant stemme innenfor den feministiske bølgen i islam (Bøe 2019, s. 59). Peter Mandaville, professor i ledelse og politikk ved George Mason University, skriver i forordet til *Women and Men in the Qur'ān* at Lamrabet er en av dagens fremste intellektuelle som skriver om islam og kjønn (Lamrabet 2018, s. vii).

4.4.3 Yusuf al-Qaradawi

Yusuf al-Qaradawi (d. 2022) var en kjent islamsk lærd og en svært innflytelsesrik skikkelse i den muslimske verden. Han ble født i Egypt i 1926 og tok en formell utdanning i islam ved universitetet al-Azhar i Kairo. Al-Qaradawis karriere har hovedsakelig utspilt seg i Qatar, hvor han bodde fra 1962. Han var også en kjent islamsk tv-skikkelse og fast gjest i Al Jazeera's islamske program «Sharia and Life» (Stowasser 2001, s. 109).

Al-Qaradawis forfatterskap inkluderer over hundre titler. I denne studien er det bøkene *The Lawful and the Prohibited in Islam*, opprinnelig utgitt i 1960 under den arabiske tittelen *al-Halal wa-l-Haram fi l-Islam*, og *The Status of Women in Islam* som utgjør grunnlaget for min analyse av al-Qaradawi. *The Lawful and the Prohibited in Islam* er en av hans mest kjente og viktigste bøker (Polka 2019, s. 110). Den andre boken er mindre kjent, og jeg fant ikke året for dens første publisering eller hvilket forlag som publiserte den.

Al-Qaradawi og salafisme

Al-Qaradawi er nært tilknyttet ideen om *wasatiyya*, eller «middelvei». Han hevder at *wasatiyya*-filosofi representerer moderasjon og toleranse, og er en balanse mellom de to ekstremer; liberalisme og jihad-salafisme (Polka 2019, s. 4-6). Sagi Polka, professor i arabisk og islam ved Det hebraiske universitetet i Jerusalem, avviser dette og påpeker at *wasatiyya* ikke viser tegn til å imøtegå liberalisme, men anklager dem for vantro, samtidig som de deler visjonen om jihad-salafisme (Polka 2019, s. 53). *Wasati*-islam har flere likhetstrekk med salafisme da de deler ambisjonen om å vende tilbake til den «opprinnelige troen» til de første generasjonene, samt at *wasati* blir presentert som den sanne islam basert kun på de religiøse kildene (Polka 2019, s. 4-5). På bakgrunn av likhetstrekkene argumenterer Polka at *wasatiyya* kan betraktes som en gren av salafisme kalt «*wasati* salafisme». Samtidig hevder han også at den kan kategoriseres som en type jihadistisk salafisme, ettersom den forfekter visjonen om islams seier over alle andre religioner, men han påpeker likevel at den er *wasati* ved at den tar til orde for gradvis endring, pragmatisme og realisme (Polka 2019, s. 50).

Det utfordrende å plassere al-Qaradawi utelukkende i én kategori, både fordi han selv ikke identifiserte seg som en salafist, og fordi vestlige forskere er uenige om den ideologiske tilknytningen til al-Qaradawi. En del forskere ser ikke på al-Qaradawi som en salafist, mens andre kategoriserer han som det (Nafi 2004, s. 83). Dette kommer av at han hadde en salafistisk posisjon i visse saker, for eksempel vektla al-Qaradawi at de første generasjonene av muslimer hadde den beste forståelsen av islam og mente at muslimer som søker opplysning bør henvende seg til dem for veiledning. Han var også imot sekularisme og mente at hvis man aksepterer sekularisme avviser man *sharia*, det vil si når man anvender menneskeskapte lover i stedet for «guddommelige» (Polka 2019, s. 27). Disse holdningene er, som vist ovenfor, typiske for den salafistiske posisjonen. Mer relevant for denne studiens formål, har al-Qaradawis tilnærming mye til felles med den salafistiske når det gjelder kvinnespørsmål, ettersom begge har en bokstavelig tilnærming til de religiøse kildene (Polka 2019, s. 7). Ron Shaham, førsteamanuensis i islam- og midtøstenstudier ved det hebraiske universitetet i Jerusalem, hevder også at al-Qaradawi kan betegnes som en salafist. Han bygger på Jonathan Browns kategorier, «late Sunni traditionalist» og «modernist Salafi», og argumenterer at disse kan avvendes på al-Qaradawi (Shaham 2015, s. 121). Shaham påpeker også at ettersom al-Qaradawi definerte seg selv som en elev av Rashid Rida (d. 1935), som var en ledende skikkelse i modernistisk salafisme, utgjør al-Qaradawis virksomhet «[a] part of the creative import of this trend» (Shaham 2018, s. 1).

Det må presiseres at typen salafisme som knyttes til al-Qaradawi også vil variere. Al-Qaradawi har selv uttalt seg svært kritisk til jihadistisk salafisme og hevder at islam forbyr voldelige handlinger som resulterer i tap av uskyldige menneskeliv. Samtidig har han forsvart krigføring mot USA, og argumentasjonen hans er lik den al-Qaida brukte for å rettferdiggjøre terrorangrepene 11. september 2001 (Polka 2019, s. 33-34). Jeg velger å kategorisere al-Qaradawi et sted mellom jihad-salafisme og aktivistisk salafisme på bakgrunn av hans sterke politiske engasjement, som har samme visjon som jihad-salafisme, men som også tar til orde for gradvis endring gjennom utstrakt bruk av forkynnelse (*da'wa*) (Polka 2019, s. 49).

4.4.4 Abul A'la Maududi

Abul A'la Maududi (d. 1979), født i Aurangabad i India i 1903, var en islamsk lærd, filosof og politisk leder. Etter å ha fullført sin utdanning i islamske studier, jobbet han som journalist og ble stadig mer involvert i politisk og religiøs aktivisme (Sijapati 2012, s. 2-3). Han er anerkjent som en av de mest innflytelsesrike islamske tenkerne i moderne tid og som en pionér innen islamsk vekkelser. I 1941 grunnla han *Jamaat-e-Islami* («det islamske partiet»), en islamsk bevegelse og et politisk parti basert på Maududis prinsipper om islam, og som fortsatt er aktiv i Pakistan den dag i dag (Jackson 2010, s. 1).

I løpet av sitt liv produserte Maududi mange titalls bøker og artikler (Nasr 1996, s.128). Verkene hans ble i hovedsak skrevet på urdu, men har i senere tid blitt oversatt til en rekke språk. *Purdah and the Status of Women*, som jeg bruker i analysen, er blant hans mest kjente verk (Sijapati 2012, s. 3). Selv om den ble opprinnelig publisert i 1939, har den fortsatt stor innflytelse og fungerer som inspirasjon for nye tekster om emnet (Jackson 2010, s. 133). Jeg bruker også den mindre kjente boken *The Rights and Duties of Spouses*, originalt publisert på urdu med tittelen *Huqooq-e Zaujain*. Maududi skrev *The Rights and Duties of Spouses* i form av artikler fra 1935 og utover, publisert i flere utgaver i tidsskriftet *Tarjuman al-Quran*. I 1943 ble den utgitt i bokformat med noen endringer og tillegg (Cheema 2019, s. 40).

Maududi og salafisme

Maududis syn på og tilnærming til islam er i stor grad i tråd med salafistiske prinsipper. Dette kommer blant annet frem gjennom hans oppfatning av at islams sanne lære har blitt forvrengt av ulike ytre påvirkninger, hans ønske om å gjenopprette den opprinnelige praksisen til de første

muslimske generasjonene, hans kritikk av sufi- og sjia-praksiser, og hvordan han vektlegger den gjensidige avhengigheten mellom religion og styre (Sijapati 2012, s. 16). Likevel argumenterer Roy Jackson, førsteamanuensis i religion, filosofi og etikk ved University of Gloucestershire, at det er vanskelig å kategorisere Maududi ettersom hans tilnærming til islam ikke er fastsatt i en spesifikk tradisjon, men er en blanding av ulike tradisjoner (Jackson 2010, s. 95). Samtidig påpeker Jackson at Maududi har mange fellestrekk med salafisme, og han mener at Maududis salafistiske syn kan identifiseres blant annet gjennom hans bokstavelige tilnærming til Koranen og hans ønske om å fjerne innovasjoner som har blitt tilskrevet islam i løpet av historien (Jackson 2010, s. 112-114). Likt som med al-Qaradawi har det blitt påpekt at Maududis bokstavelige tilnærming til Koranen er spesielt fremtredende på området om familierett og kvinners status (Giunchi 1994, s. 361).

Maududis syn på politisk aktivisme og motstand drar også på salafistiske prinsipper. Han så på politisk aktivisme som et vesentlig aspekt ved islamsk praksis, og mente at det var nødvendig for å beskytte muslimers frihet og for å etablere et rettferdig samfunn (Nasr 1996, s. 69). Maududi hevdet at etableringen av en islamsk stat nødvendiggjør fjerningen av den rådende politiske strukturen, en prosess som vil inkludere bruk av noen former for direkte handling. Imidlertid hevder Jackson at helhetlig sett, til tross for tvetydigheter, later det til at Maududi ikke støttet voldelig revolusjon (Jackson 2010, s. 146). Samtidig påpeker Jackson at Maududis ideer om *jihad* er delvis ansvarlige for voldelige handlinger som har blitt begått i islams navn de siste tiårene, av blant annet al-Qaida (Jackson 2010, s. 176). Ifølge Joshua White, professor i the Practice of International Affairs ved Johns Hopkins University, og Niloufer Siddiqui, professor i statsvitenskap ved universitetet i Albany, kan Maududi tankesett sees på som en forløper til slike ekstremistiske organisasjoner (White og Siddiqui 2013, s. 151).

På bakgrunn av disse argumentene har jeg i denne studien valgt å kategorisere Maududis tankesett og tilnærming til islam som salafistisk. Når det gjelder den spesifikke salafistiske retningen Maududi representerer vil jeg, som med al-Qaradawi, plassere han mellom den jihadistiske og aktivistiske. Samtidig var Maududis ideer om jihad mer ekstreme enn al-Qaradawis, noe som er tydelig i og med at ideene har blitt brukt av jihadistiske organisasjoner som al-Qaida og Taliban, og al-Qaradawi har selv kritisert Maududi for å støtte en «offensive jihad» (Polka 2019, s. 21).

5 ISLAMSK FEMINISME: ANALYSE

I dette kapittelet skal jeg analysere de utvalgte bøkene til de islamske feministene, Asma Barlas og Asma Lamrabet. Analysen vil ta utgangspunkt i forskningsspørsmålene og ta sikte på å undersøke hvordan Barlas og Lamrabet tilnærmer seg kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet, og hvordan de mener Koranen og eventuelt *hadith* forholder seg til disse institusjonene og praksisene.

Undersøkelsen i denne studien har resultert i en stor mengde informasjon om de ulike forfatternes tolkning av kjønn, og det har derfor vært nødvendig å avgrense presentasjonen av funnene. De mest sentrale funnene blir oppsummert i slutten av kapittelet, og disse legges til grunn for sammenligningen i diskusjonskapitlet hvor forskningsspørsmålenes komparative del skal besvares.

5.1 Kjønnenes opprinnelse

Jeg vil starte analysen med en undersøkelse av utsagn i de utvalgte bøkene om kjønnenes opprinnelse i islam. Hensikten med dette er at historien om menneskets skapelse, og enda mer relevant, kjønnenes skapelse, ofte er med på å legge grunnlaget for syn på kjønn og hva som er riktige kjønnsroller.

Barlas

I sin diskusjon om Koranens fremstilling av menneskehetens opprinnelse, hevder Asma Barlas at Koranen bekrefter prinsippet om ontologisk likhet mellom kvinner og menn:

As the Qur`ān describes it, humans, though biologically different, are ontologically and ethically/morally the same/similar inasmuch as both women and men originated in a single Self, have been endowed with the same natures, and make up two halves of a single pair. (Barlas 2019, s. 157)

Barlas mener at Koranen proklamerer den ontiske likestillingen mellom kjønnene gjennom læren om at begge har samme *fitra* (natur), fordi de har sin opprinnelse i det samme Selvet (*nafs*) (Barlas 2019, s. 210). Barlas argumenterer at skapelseshistorien ikke hevder noen form for ulikhet i hvordan kjønnene ble skapt. Ifølge henne bør Koranens beretning om menneskets opphav i et enkelt Selv være tilstrekkelig for å etablere kvinner og menn som like. Likevel,

kritiserer hun, fortsetter muslimer å se på kjønnene som binære motsetninger og delvis ulike (Barlas 2019, s. 159). I tillegg hevder Barlas at muslimer leser Koranen som en prioritering av Adams skapelse, og derav også prinsippet om mannlig overlegenhet. Grammatisk sett, presiserer hun, er begrepet Adam et hebraisk og ikke et arabisk ord, og betyr «av jorden» (fra *adamah*: jorda). Følgelig argumenterer Barlas at, fra et grammatisk perspektiv, er det ingenting som tilsier at den første skapelsen var mannlig (Barlas 2019, s. 160).

Barlas vektlegger i sin tolkning hvordan skapelsesberetningen motsier forestillingen om mannlig overlegenhet, ettersom gud skapte kvinner og menn fra det samme Selvet og på samme tid (Barlas 2019, s. 258). Hun poengterer at hvis gud ikke skapte den biologiske mannen først, er det heller ikke noe grunnlag for å anta at gud kun ga kunnskap til mannen, eller bare utpekte mannen til å være guds vise-regent på jorden (Barlas 2019, s. 160). Ifølge Barlas er det ingen indikasjon i Koranen at menn og kvinner er forskjellige eller motsetninger på grunn av iboende biologiske forskjeller, eller at gud har utstyrt menn med evner og potensiale som kvinner ikke har (Barlas 2019, s. 168).

Lamrabet

Asma Lamrabet stiller seg også kritisk til hvordan skapelsesberetningen ofte har blitt tolket av muslimer, med forestillinger som at kvinnen ble skapt fra mannen og kvinnen som et symbol på synd (Lamrabet 2018, s. 35). Lamrabet argumenterer at Koranens skapelsesberetning står i stor kontrast til dette synet, noe som, ifølge henne, blir eksplisitt adressert i vers 4:1:

Thus, one notes that the Qur'ānic text plainly attest to the spiritual equality, symbolized, as highlighted in the verse [4:1], by the creation story of women and men from the same essence, an expression that can be translated as the “original single soul”. (Lamrabet 2018, s. 36)

Lamrabet fastholder dermed likt som Barlas at skapelsesberetningen i Koranen beskriver mannens og kvinnens felles opprinnelse i samme sjel eller Selv (*nafs*). Med den bakgrunnen argumenterer hun at kjønnene er likestilt, og at Koranen etablerer menn og kvinner som essensielt like (Lamrabet 2018, s. 36). Samtidig vektlegger Lamrabet at denne beretningen har blitt utsatt for hva hun mener er feilaktige tolkninger, påvirket av kristendommen og jødedommen, som har ført til at klassiske eksegeter ender opp

reproducing the same categorical statements, identifying the original soul as Adam, the first man, and Eve, the partner derived from one of his ribs since, in the consciousness of the era, Adam is presumed to represent the ideal standard of humanity. (Lamrabet 2018, s. 36)

Flere moderne muslimske lærde har, ifølge Lamrabet, satt spørsmål ved denne tolkningen av vers 4:1, og hevder at «Adam» er et generisk begrep som ofte brukes i Koranen i vid forstand og betyr «menneske». Lamrabet viser til den egyptiske lærde, Muhammad Abduhs (d. 1905) forklaring, der han fastholder at navnet «Adam» refererer til individet eller det menneskelige selvet (Lamrabet 2018, s. 36). Lamrabet mener denne nyere lesningen bekrefter at mennesker kommer fra en enkelt opprinnelse og en felles materie (Lamrabet 2018, s. 37).

5.2 Islamsk feministiske tolkninger av ekteskapet

I islam er ekteskapet sett på som fundamentalt for opprettholdelsen av samfunnet, og Koranen (samt *hadith*) vier mye oppmerksomhet til institusjonen gjennom regler og normer for korrekt atferd både før inngåelse av ekteskap, og for det ekteskapelige samarbeidet når giftemålet har blitt inngått. I denne delen skal jeg undersøke ulike aspekter ved ekteskapet i islam og hvordan Barlas og Lamrabet tolker disse. Jeg skal se på ekteskapet som et system og hvilken funksjon ekteskapet har ifølge forfatterne. Jeg vil også undersøke hva Barlas og Lamrabet mener er kvinner og menns rettigheter og plikter innenfor ekteskapet. Til slutt skal jeg se på hvordan de tolker Koranens lære om polygami og dets funksjon.

5.2.1 Ekteskapet og familie: System og funksjon

Barlas

Barlas lokaliserer det islamske ekteskapet i skjæringspunktet mellom den sosiale og den moralsk-religiøse sfæren. Hun hevder at ekteskapet er lokalisert i den sosiale sfæren på grunn av ekteskapskontrakten, og at det også er lokalisert i den religiøse sfæren siden ekteskapelige rettigheter blir gjort krav på gjennom utøvelse av tro (Barlas 2019, s. 198). I tillegg til at ekteskapet er en sosial og ikke en religiøs kontrakt, fastholder Barlas at den er «premised on the legal equality of men and women» (Barlas 2019, s. 209). Likevel hevder hun at kvinner og menn ikke blir behandlet som juridisk like i muslimske land, men understreker at kontrakten i utgangspunktet hadde som hensikt å gi kvinner like mye å si i dens bestemmelser, og sikre kvinners posisjon i samfunnet (Barlas 2019, s. 209-210).

Samtidig som Barlas vektlegger hvordan ekteskapskontrakten er viktig for å sikre like rettigheter mellom ektemann og kone, drar hun argumentasjonen tilbake til Koranens lære om menn og kvinners ontologiske likhet. Med bakgrunn i dette, hevder hun at likestilling mellom ektefeller ligger grunnleggende i Koranens lære om kjønnene fordi

spousal equality in the Qur'ān is a function not of (identical) entitlements or rights, but of the idea that women and men are ontologically the same/similar. And since the Qur'ān teaches the principle of the ontological equality of the sexes, it cannot logically teach the principle of the inequality of husbands and wives. (Barlas 2019, s. 210)

Den ontologiske likheten sørger følgelig for, ifølge Barlas, at Koranen ikke kan proklamere noen form for ulikhet mellom ekteskapspartnere, ettersom ideen om deres like natur ikke tillater det (Barlas 2019, s. 210).

I tillegg til å etablere ektepar som likestilt, fokuserer Barlas på det kjærlige aspektet ved ekteskap. I vers 30:21 retter Barlas spesielt fokus på ordet *sukun*, som hun oversetter til «kjærlighet» (Barlas 2019, s. 211, 178). Ifølge Barlas handler verset om gjensidig kjærlighet og seksuell oppfyllelse i ekteskapet. Samtidig understreker hun at dette ikke referer til overdreven seksuallyst eller praksis, ettersom Koranen vektlegger kyskheter i ekteskapet (Barlas 2019, s. 211). Barlas argumenterer at dette ikke bare gjelder kvinner, men er en praksis som også angår menn. Hun hevder at Koranens anbefaling til menn om å inngå ekteskap med kyske kvinner ikke har som hensikt å oppmuntre til kvinners «despoliation but to enable *the man also* to remain virtuous within the marriage, whose very purpose is to *avoid* lechery» (Barlas 2019, s. 181). Med det ser man at, ifølge Barlas, er ekteskapets funksjon å sørge for at individer unngår lyst, ettersom det kan lede til overtredelser av guds ord.

Samtidig som Barlas identifiserer mye likhet i ekteskapet, anerkjenner hun likevel at kanskje den eneste læren i Koranen som viser ulikhet er vers 4:34, som ofte blir tolket som at menn har rett til slå sine koner. Samtidig mener hun at en slik forståelse innebærer å lese verset fra nåtidens perspektiv, ettersom forestillingen om seksuell u/likhet er en moderne konstruksjon (Barlas 2019, s. 232). I et forsøk på å kontekstualisere verset, argumenterer Barlas for at det ikke kan ha vært et bevis på ulikhet på den arabiske halvøy i det syvende århundre. Tvert imot mener hun at det heller kan bli forstått som å begrense vold mot kvinner, noe hun mener profeten Muhammad også gjorde ved å advare menn mot å slå konene sine (Barlas 2019, s.

232). En mer detaljert diskusjon om Barlas sin tolkning av sure 4:34 vil bli presentert nedenfor under «mannens rettigheter og forpliktelser i ekteskapet».

Lamrabet

Lamrabet starter sin analyse av ekteskapet i Koranen ved å vise til sure 4:19-21, som hun mener presenterer overordnede konsepter om Koranens lære om ekteskap (Lamrabet 2018, s. 61). I vers 4:19 identifiserer Lamrabet hva hun mener er et av de fundamentale prinsippene om ekteskapelige forhold i Koranen, *ma'ruf*. *Ma'ruf* betegner, ifølge Lamrabet, det gode og det som i et gitt samfunn samsvarer med god moral (Lamrabet 2018, s. 68). Lamrabet hevder at *ma'ruf* er grunnlaget som det ekteskapelige forholdet må bygges på, og at det er fundamentalt for at ekteskapet skal fungere og være solid til tross for utfordringer som foreningen kan by på (Lamrabet 2018, s. 69). Lamrabet viser også til konseptene *taradhi* og *tashawur*. *Taradhi* betyr, ifølge Lamrabet, felles tilfredsstillelse og gjensidig enighet mellom ektefeller, mens *tashawur* betyr konsultasjon. Følgelig mener Lamrabet at Koranen vektlegger enighet og gjensidig konsultasjon mellom ekteparet i alle saker som omhandler ekteskapet (Lamrabet 2018, s. 72).

I vers 4:21 identifiserer Lamrabet ytterligere to konsepter som hun mener er viktige innad ekteskapet: *al-ifdha* og *al-mithaq al-ghalidh*. *Al-ifdha* refererer ifølge henne til det intime forholdet som forener ektefellene i en felles nærhet. Det andre konseptet, *al-mithaq al-ghalidh*, blir tradisjonelt behandlet som en ekteskapskontrakt (*'aqd*), og kan oversettes bokstavelig til «tung kontrakt». Lamrabet mener dette kommer av at den faktisk er tung i forhold til ansvar og omfang, samt at kontrakten er forpliktelsen som forener ektefeller (Lamrabet 2018, s. 70). Hun hevder også at bruken av begrepet «kontrakt» understreker at det er en «mutual agreement between two equal partners». Det vil si at Lamrabet mener referansen til en kontrakt innebærer at partene er likestilt, og at kontrakten blir tegnet opp på bakgrunn av en felles enighet mellom dem (Lamrabet 2018, s. 71).

Lamrabet uttrykker misnøye over hvordan muslimske samfunn generelt sett ikke reflekterer den ekteskapelige etikken som hun identifiserer i Koranen. Hun mener at opp gjennom historien har skikker blitt omgjort til religiøse prinsipper som må overholdes (Lamrabet 2018, s. 76). Ifølge henne er det ofte dette som gjenspeiles i *fiqh* når det gjelder ekteskapet, noe som har ført til innskrenkning av kvinners rettigheter (Lamrabet 2018, s. 77). Lamrabet mener at de ulike ekteskapelige konseptene, vist til ovenfor, og som hun mener reflekterer likestilling, har blitt

feiltolket av *fiqh* og klassisk eksegesi på en måte som endrer Koranens prinsipper om ekteskapet til «rigid customary codes in which the subjugation of women is in order and the abusive male authority is an irrefutable legal norm» (Lamrabet 2018, s. 184). Ifølge Lamrabet er det ingenting i Koranen som tilsier at ekteskap skal føre til diskriminering av kvinner, tvert imot er det en institusjon hvor harmoni kan og bør realiseres (Lamrabet 2018, s. 82).

Til nå har jeg diskutert Barlas' og Lamrabets forståelse av hvordan ekteskapet som system blir presentert i Koranen, og dens funksjon. De fokuserer på litt ulike aspekter, men den grunnleggende ideen om at Koranen proklamerer likhet mellom ektemann og kone knytter deres tolkninger sammen. Begge mener dette kommer til syne blant annet gjennom ekteskapskontrakten, hvis eksistens bekrefter for Barlas og Lamrabet at ekteskapet er en pakt hvor begge partnere har like rettigheter til å bestemme. I tillegg vier begge oppmerksomhet til det kjærlige aspektet ved ekteskapet og hvordan Koranen, ifølge deres syn, mener kjærlighet bør utgjøre grunnlaget for en ekteskapelig forening.

5.2.2 Ekteskapelige rettigheter og forpliktelser: Menn og kvinner

I denne delen skal jeg undersøke hvilke rettigheter og forpliktelser menn og kvinner har i ekteskapet ifølge Barlas og Lamrabet. Dette vil da inkludere både hva de mener er pliktene og rettighetene til menn og kvinner, samt deres kritikk av tradisjonelle forståelser av disse rollene.

Barlas: Menns rettigheter og forpliktelser i ekteskapet

Som vist tidligere i analysen, argumenterer Barlas for at Koranen proklamerer likhet i ekteskap, og at den behandler koner og ektemenn som likeverdige. Samtidig hevder hun at det er to vers som ofte brukes for å utlede temaene om seksuell ulikhet og ektemannsprivilegier fra Koranens lære, nemlig 4:34 og 2:228. Ifølge Barlas blir det første verset ofte tolket som at menn er kvinners formyndere eller ledere. Det andre verset blir ofte brukt for å hevde at gud har foretrukket menn og gitt dem et «fortrinn» over kvinner (Barlas 2019, s. 212). Det andre kommer jeg tilbake til under skilsmisdelene.

Barlas deler 4:34 inn i to meningsdeler, hvorav den første gjelder menns rolle som beskyttere og forsørgere av kvinner. Barlas mener at verset ikke fremstiller menn som kvinners formyndere eller herskere, men heller som deres beskyttere og forsørgere. Dette står i samsvar med den påfølgende delen av verset som sier «på grunn av det som Gud har utstyrt noen av

dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer» (Barlas 2019, s. 213). Barlas mener dette kan være en referanse til hvordan guds gaver er ulikt fordelt mellom menn, ettersom ikke alle menn har de samme «ressursene», eller mer enn alle kvinner. Barlas hevder at Koranens referanse til «eiendeler», samt dens forordning til menn om å forsørge kvinner, bør gjøre det innlysende at «ressurser» betyr økonomiske midler (Barlas 2019, s. 213-214).

Barlas kritiserer eksegese som etablerer menn som herskere over sin kone, eller som overhode for husstanden. Hun hevder at slike tolkninger ignorerer at Koranen utnevner kvinner og menn til hverandres *awliya*, eller gjensidige beskyttere. Hun mener at konseptet *awliya* utelukker at menn er overlegne kvinner og deres «ledere» (Barlas 2019, s. 214). Samtidig identifiserer Barlas tre begreper som ofte blir fremhevet i denne typen eksegese som bevis på mannens overordenhet: «*qawwāmūn*, which is read as “managers”; *qanitāt*, read as “the wife’s obedience to her husband”; and *nushūz*, read as “the wife’s disobedience to the husband.”». Likevel mener Barlas at disse tre tolkningene misvisende (Barlas 2019, s. 214).

Barlas viser til Amina Wadud (f. 1952), Azizah al-Hibri (f. 1943) og Riffat Hassan (f. 1943), som hevder at språklig sett betyr *qawwamun* «forsørgere» eller «de som har midler til rådighet» (Barlas 2019, s. 214-215). Følgelig mener Barlas at vers 4:34 referer til mannens plikt som forsørger gjennom «their economic resources in which they have been “preferred”», eller gitt mer av enn noen kvinner (Barlas 2019, s. 215). Barlas vektlegger at selv om Koranen pålegger menn å være forsørgere, blir ikke menn utpekt som leder av husstanden, og Koranen bruker ikke dette begrepet i dens beskrivelse av ektemenn (Barlas 2019, s. 215-216).

I lesningen av den andre meningsdelen i vers 4:34, som, ifølge Barlas, har blitt brukt for å sanksjonere ektemannens rett til å slå en ulydig kone, lener hun seg igjen på tolkningen til Wadud. Wadud argumenterer at ordet *daraba* i verset, som ofte tolkes som «å slå», også kan bety «å sette et eksempel». Selv om Barlas anerkjenner at dette ikke er den eneste måten å lese *daraba* på, mener hun at det er to gode grunner til å lese det som en begrensning av vold (Barlas 2019, s. 216). For det første mener hun at et annet eksempel i Koranen, det av Job og hans kone i vers 38:44, viser at *daraba* er en symbolsk og ikke en straffende handling (Barlas 2019, s. 216-217). For det andre, hevder Barlas at menn ikke trengte tillatelse til å være voldelige mot kvinner i tiden da Koranen ble til, og dermed kan dette verset bare ha vært en begrensning, ettersom Koranen gjorde *daraba* til den siste utveien før å løse ekteskapelig konflikt (Barlas 2019, s. 217). Hun argumenterer at en nylesning av 4:34 er mulig hvis man vektlegger læren i

Koranen som undergraver forestillingen om ensidig ektemannsautoritet. Barlas viser blant annet til læren om likhet, rettferdighet, kjærlighet og ektefellens gjensidighet, samt profeten Muhammads eksempel, og hevder at disse i det minste muliggjør andre tolkninger som ikke gir menn tillatelse til å slå koner, eller tvinger dem til å adlyde sine ektemenn (Barlas 2019, s. 221).

Barlas: Kvinners rettigheter og forpliktelser i ekteskapet

Analysen ovenfor av Barlas' tolkning av menns rettigheter og forpliktelser i ekteskapet viser at hun er kritisk til tradisjonelle forståelser av mannen i ekteskapet. Samtidig, anerkjenner Barlas at kvinner og menn har visse ulike roller og det faktum at

men and women do not have identical responsibilities in a marriage (which is why they also have some different rights vis-à-vis one another), this is not because the social (marital) sphere is disconnected from the moral, or because women are unequal to men. Rather, I believe these rights have to do with the nature of gender relationships in the patriarchy the Qur'ān first addressed. Given that men, not women, were the locus of power, many of its verses seem to be aimed at protecting women by recognizing their sexual specificity and by moderating men's behavior toward them. (Barlas 2019, s. 175)

Barlas argumenterer at Koranen behandler kvinner og menn likt når det gjelder noen situasjoner relatert til familien og ekteskapet, mens i andre blir de behandlet forskjellig. Samtidig understreker hun at der Koranen behandler menn og kvinner annerledes, privilegerer den ikke nødvendigvis menn (Barlas 2019, s. 231). Tvert imot hevder Barlas at det later til at de fleste av forordningene skal beskytte kvinner og deres interesser, ettersom menn var i maktposisjoner på tiden da Koranen ble til (Barlas 2019, s. 175). Dette reflekteres i hennes tolkning av vers 4:34, som vist til ovenfor, hvor hun mener hensikten kan ha vært å begrense vold mot kvinner.

Ordet *qanitat*, som også brukes i vers 4:34, blir ifølge Barlas, tolket av de fleste muslimer som «konedydighet», altså konens plikt til å være lydige ovenfor ektemannen. Barlas argumenterer at i andre vers brukes dette ordet for å referere til menneskelig atferd mot gud. På grunn av det hevder hun at man ikke kan anta at begrepet bare refererer til koner. Barlas fastholder at Koranen aldri beordrer en kvinne til å adlyde sin ektemann. Hun påpeker at ikke en gang profeten Muhammads koner ble pålagt å adlyde han (Barlas 2019, s. 216).

Ifølge Barlas er Koranens anerkjennelse av kjønnsroller avgjørende for at den skal kunne beskytte kvinners rettigheter, spesielt i tilfeller hvor kvinner kan bli utsatt for urett eller overgrep (Barlas 2019, s. 233). I tillegg understreker Barlas at ektefellers rettigheter i Koranen ikke er betinget av kjønn til partneren. Koner er, ifølge Barlas' tolkning, individer i sin egen rett, og har krav på rettigheter og sikkerhet i ekteskapet. Det er dette hun mener ligger i prinsippet om gjensidighet i ekteskapet (Barlas 2019, s. 235-236). Likevel, hevder Barlas, blir de egalitære aspektene ved Koranens lære om kvinners rettigheter oversett av muslimer, som heller fortsetter å lese Koranens bestemmelser som tidløse (Barlas 2019, s. 233).

Lamrabet: Menns rettigheter og forpliktelser i ekteskapet

Lamrabet hevder at muslimske kulturer generelt sett ikke reflekterer Koranens ideal om ekteskapelig partnerskap (Lamrabet 2018, s. 76). Dette inkluderer blant annet *ma'ruf*, som ifølge Lamrabet, ikke bare utgjør grunnlaget som det ekteskapelig forholdet må bygges på, men pålegger også ektemenn å oppføre seg bra og vennlig ovenfor sine koner (Lamrabet 2018, s. 68). Til tross for dette, hevder hun at det i virkeligheten heller eksisterer en diskurs sentrert rundt ektemannens hegemoniske makt, hans rett til å bestemme og å oppheve ekteskap, samt menns rett på «legitimitet» utelukkende fordi de er menn. Alt dette er, ifølge Lamrabet, fremmed for Koranen (Lamrabet 2018, s. 76).

I likhet med Barlas, fokuserer Lamrabet på konseptet *qiwama* i vers 4:34. Ifølge Lamrabet har begrepet *qiwama* blitt mye brukt av *ulama* (lærde) og andre muslimer som bevis på mannlig makt og menns overlegenhet. Lamrabet argumenterer at dette tankesettet har ført til ideer om at Koranen forordnet ektemenns absolutte autoritet over deres koner (Lamrabet 2018, s. 115). I tillegg blir *qiwama* sett på som et «privilegium» og en gudommelig gunst gitt til menn (Lamrabet 2018, s. 120). I sin tolkning søker Lamrabet å kontekstualisere begrepet og dens betydning. Hun mener at selv om det generelt har blitt antatt at *qiwama* betyr «autoritet», på bakgrunn av at menn er kvinners finansielle forsørgere, tilsier versets kontekst at *qawwamun* mer nøyaktig betyr «forsørge» eller «støtte» (Lamrabet 2018, s. 124). Lamrabet argumenterer at denne tolkningen underbygges av fortsettelsen av verset som omhandler utgiftene menn har. Dette mener hun er en klar referanse til Koranens sosiale kontekst, ettersom det var menn som hadde ansvaret for familiens økonomi og ble betraktet som hjemmets overhode (Lamrabet 2018, s. 124). Lamrabet understreker at når vers 4:34 blir undersøkt kontekstuellet og lest på nytt i lys av andre vers, spesielt Koranens konsepter angående ekteskap, vil man forstå at

in fact, this *qiwāma* is not a privilege accorded by the Creator to men; it is rather an obligation in the sense that the husband is assigned the moral and material responsibility of satisfying the needs of his entire family, including his wife. (Lamrabet 2018, s. 124-25)

Lamrabet argumenterer følgelig for at *qiwama* ikke blir tildelt ektemannen bare fordi han er en mann, det er heller basert på hans evne til å forvalte de økonomiske ressursene til husholdningen og forsørge den (Lamrabet 2018, s. 125). Hun konkluderer med at den reduksjonistiske tolkningen av *qiwama* som ektemannens autoritet er et brudd med «the spiritual principles of the Qur'ānic message concerning the ethic of the conjugal union», og hevder at det dermed er åpenbart at muslimer må slutte å redusere begrepet til dette (Lamrabet 2018, s. 130).

Lamrabet: Kvinners rettigheter og forpliktelser i ekteskapet

Lamrabet fastholder at *qiwama* er et likestillingsprinsipp fordi det også innebærer kvinnes rett til finansiell støtte (Lamrabet 2018, s. 130). Denne retten gjelder uavhengig om kvinner har egne finansielle midler eller ikke (Lamrabet 2018, s. 128). Hun mener at *qiwama* i denne forstand er en referanse til det økonomiske fritaket som gis til kvinner (Lamrabet 2018, s. 124). Samtidig legger hun til at *qiwama* ikke utelukkende er en manns rett eller oppgave. Hvis ektemannens økonomiske situasjon endrer seg og han ikke lenger kan forsørge familien, mener Lamrabet at dette ansvaret kan falle på kona, hvorpå hun får funksjonen som den som utøver *qiwama* (Lamrabet 2018, s. 125). Likevel er kvinners generelle unntak fra det økonomiske ansvaret en måte å balansere visse oppgaver i ekteskapet. Her referer Lamrabet spesielt til kvinners oppgave med å føde og oppdra barn (Lamrabet 2018, s. 127). Formålet med *qiwama* er derfor å sikre kona moralsk og materielt på grunn av hennes spesifikke ansvar, men Lamrabet mener det i stedet har blitt feiltolket som mannens autoritet (Lamrabet 2018, s. 128-129).

Nært tilknyttet den klassiske forståelsen av *qiwama* i vers 4:34, finner man også konseptet om kvinnens lydighet, eller *ta'a*. Ideen bak det, hevder Lamrabet, er at «since men have the authority as custodians of their families, of which the wife is a member, in gratitude, she must categorically and merrily submit to his masculine authority» (Lamrabet 2018, s. 122). Lamrabet mener at forestillingen om *ta'a* er så inngrodd i islamsk diskurs at det blir tolket som grunnlaget for ekteskapet. Samtidig understreker Lamrabet at det ikke er noe i Koranen som antyder at en kone må adlyde sin ektemann, tvert imot mener hun at denne forestillingen strider imot de grunnleggende ekteskapelige prinsippene i Koranen (Lamrabet 2018, s. 78). Lamrabet anerkjenner at det finnes *ahadith* som antyder at *ta'a*-konseptet er legitimt, men likevel

argumenterer hun at man må kontekstualisere dem for å forstå deres hensikt og ikke bare akseptere den bokstavelige meningen (Lamrabet 2018, s. 78). Lamrabet diskuterer videre at konseptet *ta'ā* også strider imot en av de grunnleggende læresetningene i islam, nemlig *tawhid* (guds enhet), ettersom «obedience and submission are due to God and God only – and [*ta'ā*] undermines the principle of the oneness of God (*tawhid*), the foundation on which rests the entire spiritual dimension of Islam» (Lamrabet 2018, s. 122). Det vil si at selv om koner har rett på forsørgelse og å bli ivaretatt, understreker Lamrabet at det med dette ikke medfølger en plikt om lydighet ovenfor ektemannen, ettersom det strider imot Koranens lære.

5.2.3 Polygami og dens funksjon

Barlas

Polygami, hevder Barlas, har ofte blitt tolket som en praksis som skal sikre at menns seksuelle behov blir tilfredsstilt. Dette mener hun strider imot Koranens lære om kyskheter både utenfor og innad ekteskapet (Barlas 2019, s. 178). Barlas understreker at

the Qur'ān itself does not refer to the sexual nature, or needs, of women or men in dealing with polygyny; it refers only to the need to ensure justice for orphaned girls and “helpless children.” Arguably, then, polygyny does not serve a sexual function in the Qur'ān. (Barlas 2019, s. 224)

Barlas argumenterer at den egentlige funksjonen til polygami var å sikre rettferdighet for foreldreløse jenter, og at dette kommer frem i vers 4:1, som nevner polygami i referanse til verger og foreldreløse jenter. På grunn av det hevder Barlas at Koranen ikke gir alle muslimske menn rett til å gifte seg med flere kvinner, men bare de som er foreldreløse jenters formyndere, og som frykter at de ikke vil kunne å utøve sin plikt som verge rettferdig utenfor ekteskapet. Dette mener hun også etableres i vers 4:127 (Barlas 2019, s. 223).

Videre hevder Barlas at polygami bare er tillatt dersom det ikke fører til urett mot koner. Hvis det er en slik risiko, fastslår vers 4:1 at menn bare bør gifte seg med én kvinne. Samtidig understreker hun at det står i Koranen at menn «vil ikke være i stand til å behandle deres hustruer likt, hvor meget dere enn forsøker å holde på det» (4:129³) (Barlas 2019, s. 224). Med andre ord hevder Barlas at Koranen etablerer at menn ikke kan være rettferdige ovenfor flere koner. Her viser hun også til vers 33:4, som lyder «Gud gir ikke en mann to hjerter i brystet»,

³ Barlas referer til feil vers i teksten, hun viser til 4:125, som ikke er verset hun siterer.

noe hun mener kan tolkes som at en mann ikke kan elske to kvinner likt. På grunn av dette anser Barlas det slik at disse versene kan leses som et argument mot universell polygami (Barlas 2019, s. 224). Hun understreker også at polygami ikke bør bli forstått som et privilegium gitt til menn, fordi det strider imot dens funksjon til å ivareta jenter under forholdene som tillater polygami, samt koners rett på likeverdig behandling i et slikt ekteskap (Barlas 2019, s. 231).

Lamrabet

Lamrabet tolker versene i Koranen som omhandler polygami (4:2-3) som anbefalinger om hvordan man skal behandle enker og foreldreløse jenter (Lamrabet 2018, s. 25). Hun mener at formålet med disse versene var å endre en eksisterende praksis hvor menn giftet seg med enker og foreldreløse jenter med hensikt om å ta arven deres, og følgelig ble antall aksepterte ekteskap redusert til fire (Lamrabet 2018, s. 25-26). På grunn av dette argumenterer hun at versene om polygami ikke bør oppfattes som lovgivende til evig tid, men heller som en tillatelse gitt på det tidspunktet for å løse et samfunnsproblem (Lamrabet 2018, s. 26).

Samtidig mener Lamrabet at denne tillatelsen ikke er ubetinget. Den krever at menn behandler konene rettfærdig og likt, og hvis dette ikke er mulig hevder Lamrabet at Koranen anbefaler at menn bare har én kone. Likt som Barlas, hevder Lamrabet at Koranens uvilje rettet mot polygami blir demonstrert i vers 4:129, hvor det blir kunngjort at det er umulig å behandle flere koner likt. Med andre ord tolker Lamrabet dette verset som at det eksplisitt anbefaler monogami fordi bare det kan sikre rettfærdighet og ekteskapeleg stabilitet (Lamrabet 2018, s. 26). Til tross for dette, hevder Lamrabet at det ikke er slik det har blitt praktisert i virkeligheten (Lamrabet 2018, s. 26-27). Hun mener blant annet at jurister har tolket versene om polygami som en tillatelse for å ha flere partnere og som seksuelle goder tillatt for menn. Dette er stikk i strid med hva Lamrabet tolker som hensikten bak Koranens vers om polygami, som hun mener var beskyttelsen av kvinner, enker og foreldreløse barn, og har ingenting å gjøre med menns seksualitet (Lamrabet 2018, s. 27).

5.3 Skilsmisse

I islam er skilsmisse en alvorlig, men tillatt handling som kan utføres under visse omstendigheter. Koranen understreker viktigheten av ekteskap og familiestabilitet, samtidig som den gir retningslinjer for å løse ekteskapelege konflikter, og tilrettelegger for skilsmisser når det anses som nødvendig. I denne delen skal jeg undersøke visse aspekter ved skilsmisse i

islam og hvordan Barlas og Lamrabet tolker disse. Hovedvekten skal ligge på hva deres tolkninger om skilsmisse avslører om menn og kvinners spesifikke posisjoner i en skilsmisse.

5.3.1 Skilsmisse prosessen

Barlas

Barlas mener at det er Koranens forordninger om skilsmisse som etablerer verdien av tolerant og etisk oppførsel fra begge ektefeller. Hun hevder at Koranens anbefaling om medfølelse og toleranse selv i vanskelige situasjoner som skilsmisse, avslører Koranens dypt egalitære natur (Barlas 2019, s. 225). Barlas viser blant annet til vers 2:237, og hevder at hvis et ekteskap skulle ende i skilsmisse «it [the Quran] is insistent that spouses not forget “Liberality between yourselves”» (Barlas 2019, s. 226). Ifølge Barlas etablerer Koranen en rekke tiltak ektefeller bør ta før de beslutter å skille seg fra hverandre. Det første som Koranen anbefaler, er familiemekling i vers 4:35. Barlas påpeker at ektefellene også kan komme til enighet seg imellom, uten mekling utenfra. Hun mener at Koranens anbefaling om ekteskapelig harmoni kommer tydeligst frem i diskusjonen om det siste alternativet i vers 4:128 (Barlas 2019, s. 225).

Barlas undersøker flere tolkninger av vers 2:228 og identifiserer fire temaer om skilsmisse i dens forskjellige lesninger; ventetiden på tre måneder i tilfelle graviditet, muligheten for forsoning, vennlighet og ektefellenes like rettigheter. Hun legger til at ektefellene er likestilt «except that the husband has a degree, or advantage, over the wife, the nature of which the Qur’ān does not specify» (Barlas 2019, s. 229). Barlas er heller ikke eksplisitt i hva hun tolker som «fortrinnet» ektemenn har i forhold til koner, men hun mener det er en referanse til menns rettigheter i en skilsmisse. Hun understreker imidlertid at «fortrinnet» ikke refererer til den ontologiske statusen til menn, eller til deres rettigheter over kvinner. Barlas mener at verset har som hensikt å oppmuntre til mer og ikke mindre vennlighet mot kvinner (Barlas 2019, s. 230).

Koranen begrenser også antall ganger en mann kan skille seg fra sin kone til to. Dette mener Barlas ble innført på grunn av en før-islamisk praksis hvor menn kunne skille seg fra sin kone, late som han tok henne tilbake, for så å skille seg fra henne igjen med mål om at hun ga fra seg medgiften, eller for å hindre henne fra å gifte seg på nytt (Barlas 2019, s. 230). Hvis en mann likevel skiller seg fra en kvinne for en tredje gang, tolker Barlas det slik at de ikke kan gifte seg på nytt før kvinnen har inngått et annet ekteskap og blitt skilt (Barlas 2019, s. 230-231). Barlas mener at disse begrensingene gjør skilsmisse og gjengifte vanskelig i islam. Hun retter kritikk

mot muslimer som sier at skilsmisse i islam er lett og privilegerer menn, og hevder at de ikke forstår eller ignorerer Koranens lære (Barlas 2019, s. 231).

Lamrabet

Lamrabet har et annet utgangspunkt enn Barlas i sin analyse av Koranens vers om skilsmisse. Lamrabet identifiserer tre situasjoner hvor hun mener at Koranen presenterer forskjellige typer skilsmisser: skilsmisse med gjensidig samtykke, skilsmisse på ektemannens forespørsel og skilsmisse på konas forespørsel (Lamrabet 2018, s. 86).

Skilsmisse med gjensidig samtykke er, ifølge Lamrabet, beskrevet i vers 4:35 og 4:130 (Lamrabet 2018, s. 86). Hun hevder at disse versene omhandler harmoni og gjensidig forståelse, noe som utgjør kjernen av Koranens lære om ekteskapelige forhold. Sann som Barlas, viser Lamrabet til Koranens anbefaling om å vente med å ta den endelige beslutningen om separasjon før etter man har forsøkt forsoning (Lamrabet 2018, s. 87). Som et steg i dette, mener Lamrabet at vers 4:35 anbefaler at det involveres en mekler fra hver av ektefellens familie når det oppstår konflikt mellom ekteparet. Hvis meklingen lykkes med å løse konflikten vil parets samliv gjenopptas (Lamrabet 2018, s. 87-88). Hvis alle forsøk på mekling og forsoning feiler, er skilsmisse det gjenværende alternativet. I en slik situasjon kan, ifølge Lamrabet, skilsmisse initieres av både kona og ektemannen. Lamrabet mener prosedyren blir etablert i vers 4:130 og hun hevder at verset «could not have been any clearer. Describing the divorce by mutual consent as being the best way of parting, in kindness and composure» (Lamrabet 2018, s. 89).

Når det gjelder prosessen for skilsmisse på mannens forespørsel, deler Lamrabet den inn i tre punkter, som hun identifiserer i vers 65:1-2. Det første innebærer en venteperiode på tre måneder for å etablere om kvinnen er gravid. Når denne perioden er over, er skilsmissen endelig og kvinnen står fritt til å gifte seg på nytt (Lamrabet 2018, s. 91-92). Det andre punktet Lamrabet identifiserer er forbudet mot å kaste kona ut av hjemmet under skilsmissen (Lamrabet 2018, s. 92). Det tredje og siste punktet finner sted når venteperioden er over og ektemannen må avgjøre om han skal ta kona tilbake eller separere seg fra henne. Dette skal, ifølge Lamrabet, gjøres foran to vitner (Lamrabet 2018, s. 94). Uansett utfall mener hun at Koranen gjør det klart at

the process must be conducted with an eye to excellence, decorum, propriety, and a sense of fairness and justice, all summed up in the notion of *ma'rūf*, which should accompany the interaction of a couple whether they decide to stay together or move apart. (Lamrabet 2018, s. 94)

Den tredje typen skilsmisse som Lamrabet identifiserer, er den som kona ber om, kalt *khul'a*. Denne skilsmisseformen blir, hevder hun, etablert i vers 2:229, som ble åpenbart for å endre en praksis hvor menn kunne skille seg fra sine koner og ta de tilbake så mye de ønsket. Likt som Barlas, mener Lamrabet at verset begrenset skilsmisse til to ganger ved å forby å ta en kvinne tilbake for en tredje gang, bortsett fra i tilfeller hvor et nytt ekteskap har blitt inngått og avsluttet (Lamrabet 2018, s. 97-98). Lamrabet spesifiserer at *khul'a* er en skilsmisse mot kompensasjon, selv om Koranen ikke utdyper hva kompensasjonen skal være eller hvor mye. Til tross for at denne typen skilsmisse er betydelig mindre praktisert, hevder Lamrabet at den alltid har vært anerkjent i islamsk rettsvitenskap. Dermed konkluderer hun med at denne skilsmissetypen er en anerkjent juridisk prosess som lar kvinner oppheve ekteskap (Lamrabet 2018, s. 98).

5.3.2 Kjønnenes rettigheter og plikter i skilsmisse

I analysen ovenfor kommer det tydelig frem at både Barlas og Lamrabet vektlegger at skilsmisse er en prosess bestående av flere ledd som man er pliktig til å følge. I deres tolkninger presenteres det er noen spesifikke retningslinjer basert på kjønnnet til ektefellen og som dikterer hva en ektemann eller kone bør gjøre hvis de befinner seg i en situasjon hvor skilsmisse er en mulighet. I denne delen skal jeg presentere i mer detalj hva Barlas og Lamrabet mener er menn og kvinners rettigheter og forpliktelser i en skilsmisse.

Barlas: Menns rettigheter og plikter

Ifølge Barlas er de fleste versene i Koranen som omhandler skilsmisse adressert til menn. Hun hevder at det kan komme av at Koranen ønsket å endre menns oppførsel i skilsmisser, og ettersom menn i før-islamske tider hadde den absolutte autoriteten i skilsmisseprosedyrer, anser Barlas dette som logisk (Barlas 2019, s. 225). Barlas fastholder at Koranen gir klare råd til menn om hvordan de skal oppføre seg under en skilsmisse. Dette omhandler gjerne anstendig og rettferdig atferd under alle stadiene, altså fra når og hvordan menn kan skille seg fra en kone, til måten de skal forsørge og behandle henne på både under og etter prosessen (Barlas 2019, s. 226). Barlas understreker at Koranen instruerer menn om å behandle konene sine anstendig og ikke trakassere, såre eller kaste dem ut av huset (Barlas 2019, s. 227).

Barlas retter også oppmerksomhet på den økonomiske plikten som er pålagt menn. Hun viser til vers 65:6-7⁴, og tolker den som at menn som planlegger å skille seg har en forsørgelsesplikt ovenfor kona. Barlas hevder at uansett om kvinnen har egne penger eller ikke, «the Qur'ān places on the man the obligation to support her during and after the divorce, and its recommendations are radically enlightened, even by modern standards» (Barlas 2019, s. 227).

Som vist til ovenfor, anerkjenner Barlas at menn i en skilsmisse har et «fortrinn» over kvinner. Hun tolker dette som rettigheter menn har i skilsmisse, men spesifiserer det ikke noe mer på bakgrunn av at Koranen heller ikke eksplisitt sier hva det betyr. Gitt dette faktum, påpeker Barlas at eksegeter tolker verset ulikt. Hun viser blant annet til Waduds lesning, som innebærer at ektemenn har fordelen av å kunne uttale skilsmisse uten mekling eller bistand (Barlas 2019, s. 229). Videre henviser hun til Asad, som mener at verset referer til ektemenns fordel av å kunne oppheve en skilsmisse i makt av hans rolle som familiens forsørger. Barlas hevder at Asads tolkning kan være mer passende enn Waduds, på bakgrunn av at Koranen også nevner vennlighet og muligheten for forsoning i dens vers om skilsmisse (Barlas 2019, s. 229-230).

Barlas understreker at Koranen ikke tillater menn å skille seg fra koner fritt eller ensidig, slik hun mener det ofte blir praktisert i mange muslimske samfunn. Ifølge henne er det ingen koranvers som støtter skilsmissepraksisen eller retten som tildeles menn i muslimske land i dag (Barlas 2019, s. 230). Barlas hevder også at praksisen med å uttale skilsmisse tre ganger på en gang, er «simply an abuse of the Qur'ān's teachings» (Barlas 2019, s. 302).

Barlas: Kvinnens rettigheter og plikter

De økonomiske pliktene som ektemenn har, gjenspeiles i flere av skilsmisserettighetene til kvinner. Som nevnt tolker Barlas det slik at menn er forpliktet til å ivareta koner økonomisk under en skilsmisse, uavhengig om kvinnens økonomiske status. Kvinner har, ifølge Barlas, også rett på å bli ivertatt på andre vis, slik som å bli boende i huset ektefellene har delt til skilsmissen er over (Barlas 2019, s. 227).

Som vist ovenfor henviser Barlas blant annet til Waduds lesning av «fortrinnet» menn har over kvinner, som ifølge Wadud, betyr ektemannens fordel av å kunne uttale skilsmisse uten mekling eller bistand. Wadud mener videre at dette kommer av at mekling anses som nødvendig for

⁴ Barlas referer til feil koranvers i boken, hun siterer 65:6-7, men referer til 65:5.

kvinner for å bli skilt. Barlas er enig med Wadud når hun påpeker at bestemmelsen om at kvinner må ha mekling for å kunne bli skilt ikke stammer fra Koranen. Ifølge dem sier ikke Koranen at kvinner ikke skal ha noen makt til å oppheve ekteskap, men den referer heller til det faktum at kvinner ikke hadde det på tiden da Koranen ble til (Barlas 2019, s. 229). Barlas utelukker ikke kvinners rett til å initiere skilsmisse, for selv om kvinner ikke hadde den retten da Koranen ble til, mener hun at ekteskapsavtalen legger grunnlaget for at kvinner kan sette vilkår for og kreve skilsmisse (Barlas 2019, s. 210).

Selv om kvinner muligens ikke hadde de samme rettighetene som menn på tiden Koranen ble til, mener Barlas at flere av forordningene om skilsmisse hadde som hensikt å beskytte kvinner. Blant annet hevder hun at begrensningen av antallet ganger menn kan skille seg fra koner, var en måte å beskytte kvinner på. Som vist ovenfor mener Barlas at muligheten for å kunne skille seg utallige ganger ble misbrukt av menn med negative konsekvenser for kvinner. Begrensningen hadde dermed, ifølge Barlas, som mål å beskytte kvinners interesser (Barlas 2019, s. 230). Barlas hevder også at vers 65:1 betegner skade påført en kone som man er i en vanskelig situasjon med, som en overtredelse mot guds grenser, mens 2:231 omtaler det som å krenke ens egen sjel (Barlas 2019, s. 227).

Lamrabet: Menns rettigheter og plikter

Som nevnt ovenfor, tolker Lamrabet det slik at ektemannen må respektere flere stadier før skilsmissen blir juridisk gyldig (Lamrabet 2018, s. 91). Hun mener versene (65:1-2) som tar for seg skilsmisse på ektemannens anmodning, angir flere prinsipper som hun oppsummerer som

the respect for a period of waiting to reflect on what might have happened or likely to happen; the prohibition of the expulsion of the wife from her conjugal home; the importance of the ethic of excellence and fairness, whether in reconciliation or divorce; and the necessity of legalizing all of these actions and decisions in front of competent witnesses. (Lamrabet 2018, s. 97)

Lamrabet fastholder følgelig at ektemenn må forholde seg til en klar ramme for både atferd og handlinger for å oppnå en gyldig skilsmisse. Samtidig hevder hun at dette ikke alltid blir etterfulgt. Eksempelvis mener Lamrabet at mange menn tror de har retten til å kaste ut sin kone fra det ekteskapelige hjemmet i det øyeblikket de bestemmer seg for å skilles. Ifølge Lamrabet strider dette med vers 65:1, som etablerer at menn ikke kan gjøre dette med mindre kona «have committed a voluntary act of notorious shame (*fāhisha mubayyina*), which most exegeses

interpret as adultery» (Lamrabet 2018, s. 92). Denne forordningen mener hun henger sammen med Koranens anmodning om at ektepar skal skilles på en hederlig måte (*ma' ruf*) (Lamrabet 2018, s. 94). Ifølge Lamrabet blir menn pålagt i vers 2:241 til å alltid være respektfulle overfor sine koner, uavhengig av om omstendighetene fører til forsoning eller skilsmisse (Lamrabet 2018, s. 95). Hun fastholder at vers 2:241 også etablerer at menn skal gi fraskilte kvinner sin rett, i form av forsørgelse (Lamrabet 2018, s. 94-95). Hvis det er kona som initierer skilsmisse, derimot, hevder Lamrabet at menn ikke kan ta imot en kompensasjon som er høyere enn det han selv ga sin kone som medgift (Lamrabet 2018, s. 99-100).

Lamrabet hevder at islamsk rettsvitenskap alltid har gitt menn muligheten til skilsmisse, både uten noen begrunnelse og uten kravet om vitner. Hun mener det kan føre til situasjoner der en kone må leve i en uavklart situasjon i lang tid, ettersom menn var og fortsatt er den som har rettslig myndighet til å beholde eller skille seg fra sin kone (Lamrabet 2018, s. 96). Med tanke på det klare rammeverket for å få en gyldig skilsmisse som Lamrabet identifiserer i Koranen, konkluderer hun med at ektemenn ikke har en absolutt og vilkårlig rett til skilsmisse, til tross for at slik praksis fortsatt er generelt akseptert i muslimske land (Lamrabet 2018, s. 97). Lamrabet hevder at dette skyldes av at den patriarkalske makten endret skilsmisse slik det ble forfektet i Koranen, og heller opprettholdt de før-islamske rettsnormene om ensidig skilsmisse, etablert som ektemannens vilkårlige rett og underlagt hans autoritet (Lamrabet 2018, s. 101).

Lamrabet: Kvinnens rettigheter og plikter

Som vist ovenfor mener Lamrabet at Koranen presenterer en type skilsmisse som er tilgjengelig for koner (*khul'*) i vers 2:229 (Lamrabet 2018, s. 97). Verset indikerer, ifølge Lamrabet, muligheten for kona til å be om skilsmisse ved å tilby mannen en kompensasjon (Lamrabet 2018, s. 98). I lys av dette verset og en *hadith*⁵, hevder Lamrabet at islam gir kvinner tillatelse til å skille seg uten å måtte gi en detaljert begrunnelse. Kompensasjonen som blir pålagt koner, er noe Lamrabet mener er rimelig, spesielt hvis ektemannen ikke hadde noe ønske om å skille seg (Lamrabet 2018, s. 99). Samtidig understreker hun at kvinner ikke skylder sin ektemann noen form for erstatning dersom hun har blitt utsatt for dårlig behandling (Lamrabet 2018, s. 100). Når det gjelder gjensidig skilsmisse, eller på ektemannens forespørsel, understreker Lamrabet at Koranen etablerer forsørgelse som en rettighet som må tildeles fraskilte koner, særlig når det er ektemannen som ber om skilsmisse og uten god grunn (Lamrabet 2018, s. 95).

⁵ Se vedlegg B, nr. 1.

Lamrabet hevder at de fleste *fiqh*-bøker beskriver kvinners rett til skilsmisse som «eksepsjonell». Grunnlaget for dette, som hun mener blir nevnt i alle *fiqh*-bøker, er ideen om den medfødte svakheten til kvinner, som ofte blir beskrevet som ustabil og ubesluttsom, og dermed er kvinner ute av stand til å håndtere ekteskapelige konflikter. Ifølge slike tolkninger er ikke kvinner i en posisjon hvor de kan ta seriøse valg som skilsmisse, fordi de ikke har ansvaret for hjemmet og familien på samme måte som menn (Lamrabet 2018, s. 102). Lamrabet hevder at det er et ideologisk gap mellom «the Qur'ānic prescriptions concerning divorce and the provisions of the Islamic law (*Fiqh*) that institutionalized a set of bylaws (*ahkām*) that benefit husbands and constrain wives» (Lamrabet 2018, s. 85). Med dette kommer det tydelig frem at Lamrabet lokaliserer den ulike behandlingen av kvinner og menn i skilsmisse i *fiqh* og andre juridiske tolkninger, og ikke i Koranen eller *hadith*. Tvert imot hevder hun at Koranen og *hadith* bekrefter partnernes likhet når det gjelder skilsmisse. *Fiqh* derimot, er ifølge Lamrabet, ansvarlig for å ha redusert skilsmisse til et «restrictive juridical concept, namely repudiation, unilateral, and available only to the husband» (Lamrabet 2018, s. 101). Samtidig anerkjenner hun at *fiqh* har gitt kvinner noen muligheter og rettigheter, hvorav den mest fremtredende er tillatelsen til å inkludere en klausul i ekteskapskontrakten som gir kvinner rett på en skilsmisse kalt *tamlik*. Denne klausulen tillater kvinner å oppløse ekteskap hvis de har en berettiget grunn, for eksempel mangel på forsørgelse, dårlig behandling eller brudd på et av avtalens krav (Lamrabet 2018, s. 103). Lamrabet er likevel kritisk til disse bestemmelsene, som hun mener er «konstruert» for kvinner, ettersom hun fastholder at Koranen gir kvinner nøyaktig de samme rettighetene som menn i skilsmisse (Lamrabet 2018, s. 104).

5.4 Kjønnenes seksualitet ifølge islamsk feministisk tanke

I denne delen skal jeg undersøke hvordan Barlas og Lamrabet tolker Koranens (og *hadiths*) forordninger om seksualitet og hva denne praksisen etablerer om kjønn. Først skal jeg ta for meg forbudt og mislikt sex for å etablere hva Barlas og Lamrabet mener er korrekt seksuell praksis. Videre skal jeg se på hva de mener er Koranens standpunkt om seksuell natur og formålet med seksuelle relasjoner. Til slutt undersøker jeg relasjonene mellom sex og bekledning, samt sex og atferd.

5.4.1 Forbudt og mislikt sex: Regler og konsekvenser

Barlas

Ifølge Barlas forbyr Koranen utenomekteskapelig sex ved å anbefale «those who do not have the means to get married to “Keep themselves chaste, until God gives them means”» (24:33) (Barlas 2019, s. 180). Barlas mener at kyskhets står svært sentralt i Koranens forordninger om ekteskap, som hun hevder er betinget av kysk oppførsel og unngåelse av ukontrollerbar eller voldelig sex/lyst (Barlas 2019, s. 180).

I vers 2:222-223 presenteres det, ifølge Barlas, visse forordninger om seksuell praksis. I vers 2:222 blir det konstatert at menn må «gå til dem [kvinner] slik Gud har anordnet det». Barlas tolker det slik at dette er en generell referanse til Koranens forbud mot lyst og derav også forbudet mot seksuell vold og tvang (Barlas 2019, s. 188). Den spesifikke betydningen derimot, tolker Barlas som Koranens forordning om tillatte seksuelle stillinger: «since the “Allah hath enjoined” in the preceding *āyah* [verse] rules out “unnatural’ practices,” the reference seems to be to natural (vaginal) intercourse, also suggested by the metaphor of sowing, or *harth* and the menstruation taboo» (Barlas 2019, s. 188). Ordet *harth* kan oversettes til «field» eller «åker». Ifølge Barlas blir dette begrepet i vers 2:223 ofte brukt av de som hevder at ektemenn har rett til å ha sex med sine koner når og hvordan de måtte ønske, noe som gjør koner til menns seksuelle eiendom (Barlas 2019, s. 187). Til tross for tilstedeværelsen av begrepet *harth*, argumenterer Barlas at Koranen ikke tolererer nedverdiggende eller voldelig seksuell atferd, og at Koranen på ingen måte etablerer kvinner som menns seksuelle eiendom. Barlas konkluderer sin tolkning av vers 2:222-223 med at tillatelsen Koranen gir til ektemenn om å «gå til dem slik Gud har anordnet» ikke er så simpel som det kan se ut til, hun hevder tvert imot at verset gjør det klart at menn ikke kan ha sex med konene sine når og hvor de vil (Barlas 2019, s. 188).

Lamrabet

I likhet med Barlas, viser Lamrabet til vers 2:223, og hun fokuserer også på tolkninger av verset som hun mener er nedsettende. Blant annet kommenterer hun sammenligningen av en kvinne med *harth*. Generelt sett, hevder Lamrabet, blir uttrykket ofte tolket bokstavelig «to denote “a field to cultivate,”», som noen mener gir menn autoriteten til å bruke kvinner som de vil (Lamrabet 2018, s. 74-75). Dette er en tolkning som Lamrabet mener er nedsettende og fornærmende ovenfor kvinner, og i tillegg fører til en negativ forståelse av det seksuelle samlivet (Lamrabet 2018, s. 75). Ifølge Lamrabet beskriver Koranen ekteskapet som hjemmet til *maʿruf*, hvor brutalitet, vulgær atferd og respektløshet ikke aksepteres (Lamrabet 2018, s. 83). Følgelig kan ikke seksuell atferd som nedverdiggende kvinner eller baserer seg på en aggressiv

mannlig seksualitet være tillatt. Lamrabet mener derfor at Koranen ikke gir menn retten til å bruke sin kone som de ønsker seksuelt.

Vers 2:223, hevder Lamrabet, ble åpenbart som en respons på en overtro blant befolkningen i Medina, som gikk ut på at samleie hvor mannen er posisjonert bak kvinnen resulterer i barn som skjeler (Lamrabet 2018, s. 75). Verset hadde dermed som hensikt å forsikre muslimer om at mannens stilling under handlingen ikke er vesentlig, og ikke at kvinners er menns seksuelle eiendom. Lamrabet understreker likevel at dette ikke betyr at islam aksepterer sodomi. Forbudet mot dette er, ifølge henne, bekreftet i flere *hadith* (hun spesifiserer ikke hvilke), hvor muslimer blir instruert om å unngå slik praksis (Lamrabet 2018, s. 75).

5.4.2 Seksuell natur og formålet med seksuelle relasjoner

Barlas

Barlas mener at Koranen etablerer at kvinner og menn har like seksuelle naturer og behov (Barlas 2019, s. 28). Koranen, ifølge henne, behandler sex som naturlig og ønskelig for begge kjønn, forutsatt at den seksuelle praksisen foregår innenfor grensene som er foreskrevet av gud (Barlas 2019, s. 154). I vers 30:21 identifiserer Barlas hva hun mener er Koranens grunnleggende oppfatning av seksualitet og forholdet mellom menn og kvinner. Hun påpeker blant annet at verset proklamerer at seksuelle/ekteskapelige forhold skal være basert på gjensidig kjærlighet, harmoni og tilfredstilte. Barlas tolker dette som at både menn og kvinner har seksuelle behov og rett til å få dem dekket (Barlas 2019, s. 179). Hun mener videre at dette innebærer at Koranen etablerer sex som en positiv og målrettet aktivitet i seg selv som bidrar til *sukun* (kjærlighet). Det vil si at selv om sex har et åpenbart formål i og med at det er nødvendig for fysisk reproduksjon, er det, ifølge Barlas, ikke det eneste (Barlas 2019, s. 179).

Barlas fokuserer i stor grad på hva hun mener er Koranens positive innstilling til seksualitet. Likevel er det ikke alltid denne positive fremstillingen av seksualitet som blir praktisert. Ifølge Barlas skyldes dette at muslimske patriarkater har adoptert kristne og jødiske forestillinger om sex. Dette inkluderer blant annet syn på sex som urent og farlig, samt antakelsen om at kvinner er seksuelt korrupte og umettelige. Menn derimot, oppfattes ofte som å ha en overaktiv sexlyst, som nødvendiggjør polygami og fører til at kvinner blir sett på som passive mottakere av menns seksuelle nytelse (Barlas 2019, s. 177). Barlas hevder at slike syn tilskriver spesifikke former for seksuell lyst eller tilbøyelighet for kjønnene som strider imot Koranens lære, som hun mener

ikke inneholder noen nedsettende påstander om kvinner og sex. Tvert imot fastholder hun at Koranen utfordrer «the misogyny in which such claims and representations are embedded» (Barlas 2019, s. 178). Samtidig anerkjenner hun at Koranens vektlegging av kyskhets avslører noen bekymringer rundt sex, men understreker at det ikke innebærer at Koranen behandler sex i seg selv som farlig eller urent. Barlas mener at kyskhets simpelthen referer til seksuell praksis som holder seg innenfor de moralske rammene foreskrevet av gud (Barlas 2019, s. 178).

Lamrabet

Som vist ovenfor anser Lamrabet tolkninger av vers 2:223 som refererer til kvinner som «a field to plow», som en negativ forståelse av den seksuelle akten. Ifølge henne var Koranens hensikt å frigjøre det seksuelle forholdet til ektepar, og ikke å antyde at kvinner kan brukes seksuelt av deres ektemann (Lamrabet 2018, s. 75). Hva Lamrabet mener med «frigjøring» av det seksuelle forholdet blir ikke nevnt eksplisitt. Likevel, hvis man bygger på det hun tolker som grunnleggende for det ekteskapelige forholdet, er det sannsynlig at hun mener at det seksuelle forhold skal være basert på kjærlighet, gjensidighet og harmoni. Dette står også i samsvar med det Lamrabet kritiserer i tolkninger av vers 2:223, ettersom en ektemanns rett til å ha sex med sin kone når og hvordan han vil, strider imot konseptene hun identifiserer som fundamentalt for parets samliv.

I et forsøk på å kontekstualisere begrepet «*harth*» fra vers 2:223, viser Lamrabet til den libanesiske lærde, Muhammad Hussein Fadlallahs (d. 2010) forklaring av begrepet. Fadlallah ser på begrepet som en metafor som uttrykker livets fruktbarhet og rikdom. Lamrabet hevder dette stemmer overens med hvordan datidens arabere brukte begrepet *harth*, og at det generelt ble anvendt positivt for å beskrive det som er fruktbart og produktivt. Derfor, argumenterer Lamrabet, bør ordet *harth* tolkes ut fra betydningen som «livets kilde», og ikke som «en åker å dyrke». Med andre ord mener hun at tolkningen av verset antyder at «your wives are for you a source of life and richness. Go, then to this source as you like (freely)» (Lamrabet 2018, s. 75-76). Dette er en tydelig referanse til kvinners evne til å skape liv, og det Lamrabet mener er menneskehetens guddommelige plikt til å befolke jorden (Lamrabet 2018, s. 42). Lamrabet hevder også at oversettelsen av *harth* til «livets kilde», stemmer overens med Koranens lære om kvinner, partnerskap og harmonien i et samliv (Lamrabet 2018, s. 76). Det kommer dermed tydelig frem at Lamrabet tolker det slik at likheten mellom ekteparet gjenspeiles i det seksuelle forholdet, hvor da gjensidighet og fellesskap vektlegges.

5.4.3 Sex og bekledding: Regler og formål

Barlas

Barlas hevder at konservative lesninger av vers 33:59-60 og 24:30-31 har resultert i ideer om at muslimske menn har rett til å tvinge kvinner til å dekke seg til med alt fra *hijab* til *burka*. Begrunnelsen som ofte blir gitt for bekleddingen er, ifølge Barlas, at den kvinnelige kroppen er skamfull og seksuelt korrumpert, og muslimske menn må dermed skjermes fra den. Barlas argumenterer at ingen av disse forestillingene har rotfeste i Koranens lære, tvert imot hevder hun at de stammer fra tidlig muslimsk eksegese (Barlas 2019, s. 58).

Barlas mener at funksjonene til «sløret» eller bekleddingen i 33:59-60 og 24:30-31 er ulike, og deler de inn i den spesifikke modellen og den generelle modellen (Barlas 2019, s. 58). Fra et kontekstuellt perspektiv, argumenterer Barlas at 33:59-60 ikke hadde som hensikt å skjule frie muslimske kvinner fra muslimske menn. Formålet til *jilbab* (bektedding) var tvert imot ment å gjøre kvinner iøynefallende og synlige for *jahili*⁶-menn for å beskytte dem. I den tidlige islamske tiden var seksuelle overgrep mot kvinner, og spesielt slaver, utbredt, derfor mener Barlas at hensikten med *jilbab* var å skille «free, believing women from slaves, who were presumed by Jāhili men to be nonbelievers and thus fair game» (Barlas 2019, s. 59).

Den generelle modellen presentert i vers 24:30-31, referer ifølge Barlas, til to ulike forestillinger om «slør», hvorav den ene gjelder øynene/blikket og den andre kroppen/bektedding, vist til gjennom begrepet *khimar*, som hun oversetter til sjal (Barlas 2019, s. 183). Barlas mener at formålet med *khimar* er å skjule brystet og private deler, ikke ansiktet som mange konservative tolkninger hevder (Barlas 2019, s. 184). Barlas konkluderer med at Koranen ikke pålegger bektedding som dekker til ansiktet, hodet, hendene eller føttene i noen vers, og at bektedding heller ikke blir diskutert i relasjon til kvinners angivelige seksuelt korrumperte kropp eller natur (Barlas 2019, s. 59). Hun argumenterer at Koranen krever at både menn og kvinner kler seg beskjedent. Hva Koranen legger i «beskjedent» er, ifølge Barlas, beskrevet «rather sparingly as the covering of private parts» (Barlas 2019, s. 184). Den eneste forskjellen mellom menn og kvinner i Koranen når det kommer til bektedding, hevder Barlas, er at den referer til kvinners klær og «pynt», men ikke til menns (Barlas 2019, s. 184). Videre viser Barlas til delen i 24:30 som sier «de [menn] skal dempe sine øyekast» Dette verset, argumenterer hun, gir bare mening hvis menn og kvinner faktisk kan se på hverandre offentlig,

⁶ Begrep brukt om før-islamske arabiske samfunn.

noe som utelukker både kjønnssegregering og bekledding som dekker ansiktet. Hun hevder at hvis det var slik at kjønne var segregert eller at kvinners ansikt var tildekket, ville ikke denne forordningen vært nødvendig (Barlas 2019, s. 183-184).

Lamrabet

I likhet med Barlas, mener Lamrabet at tradisjonell islamsk diskurs om kroppen og bekledding har generelt et overdrevent fokus på kvinnelige kropp (Lamrabet 2018, s. 144). I vers 24:31 identifiserer Lamrabet begrepet som hun mener tilsvarer sjal, nemlig *khimar*. Verset, hevder hun, ber kvinnelige troende om å bruke sjalet på en måte som skjuler brystet når de er offentlig. Kvinner blir også oppfordret til ikke å vise frem sin skjønnhet og «pynt», bortsett fra det som normalt forblir synlig (Lamrabet 2018, s. 157). Lamrabet hevder at det er ingenting i Koranen som underbygger forestillingen om at kvinner bør dekke seg til fullstendig, inkludert ansiktet og hendene, fordi hele kvinnekroppen er «ulovlig» å se. Verset om *khimar* er, ifølge henne, eksplisitt, og inneholder ikke slik informasjon om kvinnelig bekledding (Lamrabet 2018, s. 157-158). Lamrabet nevner også at tildekning av ansiktet til kvinner strider imot Koranens forordning om å vike med blikket, ettersom det ikke gir mening å anbefale overholdelse av denne praksisen hvis ansiktet er skjult (Lamrabet 2018, s. 158).

Lamrabet hevder at den vanlige forvekslingen mellom *hijab* og *khimar* har store konsekvenser for kvinner. Hun mener at Koranen fastslår kvinners sosiale deltakelse og synlighet gjennom *khimar*, men at *hijab* symboliserer nedgraderingen av kvinner til den private sfæren. I tillegg argumenterer Lamrabet at den vanlige forståelsen av referansen til *hijab* i Koranen, har ført til at den kvinnelige kroppen blir forstått i relasjon til *fitna* (fristelse, forførelse) og *'awra* (frekkhet og skam) (Lamrabet 2018, s. 159).

Lamrabet viser også til vers 33:59 og ordet *jilbab*, som hun hevder betegner alle klesplagg som brukes over andre klær, som en kappe eller en lang frakk. Lamrabet er kritisk til tolkningen om at verset hadde som hensikt at bare frie kvinner skulle dekke seg til med *jilbab* for å beskytte seg selv, fordi det indikerer at kvinnelige slaver ikke hadde noen rettigheter og at overfall av dem ikke var moralsk forkastelig (Lamrabet 2018, s. 151). Lamrabet mener det faktum at verset ikke gjør forskjell på frie kvinner og slaver, indikerer at det hadde som formål at alle datidens kvinner brukte *jilbab*. Lamrabet understreker samtidig at versets anbefaling om tildekning bør forstås som kontekstuellet betinget og ikke tolkes universelt. Samtidig mener hun at det

opprinnelige formålet til verset er tidløst, nemlig det å beskytte de sårbare og utsatte i samfunnet, som hun mener i denne konteksten var kvinner (Lamrabet 2018, s. 152).

Gjennom versene som vist til, mener Lamrabet at Koranen tydeliggjør islams etikk angående menneskekroppen. Hun argumenterer at den henvender seg til kvinner og menn likt, bortsett fra de to versene som nevner *khimar* og hijab. Ifølge Lamrabet er dette de eneste versene i Koranen som nevner bekledningsetikk, men uten detaljene som ofte sees i verk rettet mot muslimske kvinner (Lamrabet 2018, s. 161).

5.4.4 Sex og atferd: Regler og formål

Barlas

Som nevnt ovenfor, identifiserer Barlas i vers 24:30 et annet type «slør», nemlig det som har med blikket/øynene å gjøre. Ifølge Barlas kommer det frem i verset at det virkelige «sløret» er i blikket, og Koranen utelukker alle former for «scopic activity by censoring the gaze itself, and it does so in the context of its discussion of “the veil,”». Med andre ord tolker Barlas det slik at Koranen foreskriver en praksis for menn og kvinners blikk. Hun hevder at denne praksisen bør bli forstått i sammenheng med Koranens lære om kyskhhet, som er nært tilknyttet forordningene om seksuell praksis (Barlas 2019, s. 183). Kyskhhet, ifølge Barlas, er en funksjon av en persons atferd og dermed av de moralske og seksuelle valgene man tar, og ikke seksuell identitet eller natur (Barlas 2019, s. 180-181). Hun understreker også at Koranen ikke utelukkende vektlegger kvinnelig kyskhhet, tvert imot argumenterer Barlas at forordningene om kyskhhet anses som like gjeldende for både menn og kvinner (Barlas 2019, s. 180).

Lamrabet

Lamrabet lokaliserer også atferdsprinsipper i vers 24:30-31, som hun mener er tilknyttet både «blikket» og seksualitet. Hun hevder at det å vike med blikket i møte med det motsatte kjønn er et tegn på beskjedenhet, og spesielt fordi det er «closely connected to the following injunction calling for *hifdh al-farj*, which means chastity in the sense of self-control» (Lamrabet 2018, s. 148). På samme måte som Barlas, understreker Lamrabet koblingen mellom «blikket» og viktigheten med kyskhhet (Lamrabet 2018, s. 148). Lamrabet argumenterer at selv om *hifdh al-farj* ofte blir oversatt til «kyskhhet», er det mer korrekt å forstå uttrykket som «regulering av seksualitet». Det innebærer, ifølge Lamrabet, at Koranen kommer med påbud slik at man skal

kunne kontrollere menneskelige impulser. Dermed er forordningen om å «vike med blikket» og det å kontrollere begjær nært sammenkoblet (Lamrabet 2018, s. 149).

Lamrabet mener disse påbudene gjelder både for menn og kvinner (Lamrabet 2018, s. 148). Ifølge henne er det åndelige budskapet i disse versene sentrert rundt læren om en relasjonell etikk som er sunn og balansert, og som søker «the humanization of their [the genders] relations» (Lamrabet 2018, s. 150). På grunn av det er hun kritisk til den klassiske islamske diskursen, som hun hevder ser på alle relasjoner mellom kvinner og menn med skepsis. Hun mener at dette fører til at den relasjonelle etikken i Koranen blir redusert til en begrenset forestilling om «beskjedenhet», som blir spesielt pålagt kvinner (Lamrabet 2018, s. 150).

5.5 Oppsummering

I dette kapittelet har jeg presentert Asma Barlas' og Asma Lamrabets syn på og tolkninger av visse aspekter ved ekteskap, skilsmisse og seksualitet, og disses relasjon til kjønn. Som nevnt innledningsvis ga analysen av Barlas' og Lamrabets bøker en stor mengde informasjon og det har dermed vært nødvendig å avgrense presentasjonen av funnene til det mest vesentlige.

I starten av kapittelet blir det presentert hvordan både Lamrabet og Barlas mener at kvinner og menn har en felles opprinnelse i det samme Selvet eller sjel. Dette er en grunnleggende forestilling for deres videre diskusjoner og tolkninger av kjønnenes behandling i Koranen. Deres utgangspunkt er at Koranen har etablert menn og kvinner som like, noe som synliggjøres i deres tolkninger om ekteskapet, skilsmisse og seksualitet. For eksempel argumenterer Barlas at på grunn av at kjønnene er ontologisk like, kan ikke læren i Koranen forordne ulikhet mellom ektefeller. Gjennom analysen blir det tydelig at hun forfekter de samme ideene når det gjelder skilsmisse og seksualitet, ettersom hun vektlegger kjønnenes likhet og deres like behandling.

Helt grunnleggende for likestillingen som Barlas og Lamrabet identifiserer i Koranen er ekteskapskontrakten. Som presentert ovenfor mener begge at ekteskapskontrakten sørger for at ektemenn og koner har like rettigheter, selv om, som de kritiserer, dette ikke har blitt praktisert i særlig grad. Kontrakten, hevder de, legger også grunnlaget for at ektefellene har like rettigheter i skilsmisse. Begge to vektlegger harmoni og gjensidighet som grunnleggende for den ekteskapelige tilværelsen. Dette synliggjøres også i deres synspunkter om seksualitet, hvor ektefellene forenes gjennom harmoni og felles tilfredsstillelse. Barlas er eksplisitt i hennes

forståelse av seksualitet og hevder at Koranen tydeliggjør at menn og kvinner har like seksuelle naturer og behov. Lamrabet derimot, er ikke like tydelig, men hennes vektlegging av konsepter som likhet, gjensidighet og harmoni i forholdet mellom mann og kvinne i ekteskapet indikerer hva hun mener er grunnleggende for den seksuelle foreningen, i tillegg til hennes kritikk mot ideer om at kvinner er mannens seksuelle eiendom.

Samtidig som de hevder at Koranen etablerer menn og kvinner som likestilt, betyr ikke det at de ikke anerkjenner kjønnsroller. Barlas og Lamrabet hevder at flere av Koranens forordninger hadde som hensikt å beskytte kvinner, ettersom de var en utsatt gruppe da Koranen ble til og hadde andre behov enn menn. Dette kommer blant annet frem i deres tolkning av polygami og bekledning. Andre kjønns spesifikke plikter/rettigheter som er viktig for deres lesninger, er kritikken de retter mot den tradisjonelle forståelsen av *qiwama* som mannens autoritet eller lederskap i ekteskapet. Gjennom dette kapittelet har det blitt klarlagt at de heller mener begrepet referer til mannens rolle som forsørger og hans plikt for å ivareta familien økonomisk. Dette betyr imidlertid ikke at dette er et privilegium gitt til mannen fordi han har egenskaper kvinnen ikke har. Ifølge Barlas er det i stedet en referanse til den sosiale konteksten til Koranen, mens Lamrabet understreker at *qiwama* også kan bli tildelt kona hvis ektemannen ikke kan forsørge familien økonomisk. Den klassiske forståelsen av at koner skal være lydige mot deres ektemenn som et resultat av ektemannens funksjon som den som utøver *qiwama*, blir også avvist av Barlas og Lamrabet. Gjennom deres argumentasjon hevder de at Koranen på ingen måte etablerer dette som en kones plikt, men at denne forståelsen heller er et resultat av klassisk eksegese.

Fundamentalt for både Barlas' og Lamrabets argumentasjon er kritikken de retter mot tolkninger som hevder en ulikhet mellom kjønnene, og som resulterer i nedgraderingen av kvinner og fokus på mannens overlegenhet og autoritet. De er veldig like i sin kritikk, og mener at hvordan islam har blitt/blir praktisert i relasjon til kjønn ikke stammer fra Koranen, men er heller en konsekvens av klassisk eksegese og *fiqh*. De hevder dermed at når den forstås i sin rette historiske og sosiale kontekst, etablerer Koranens lære om ekteskap, skilsmisse og seksualitet et grunnlag for å redefinere tradisjonelle kjønnsroller og maktdynamikk.

6 SALAFISME: ANALYSE

I dette kapitlet skal jeg analysere de utvalgte bøkene til salafistene Yusuf al-Qaradawi og Abul A'la Maududi. Analysen vil foregå på samme måte som i det foregående kapitlet, og belyse al-Qaradawis og Maududis tilnærming til kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet, og deres tolkning av Koranen og *hadith* i henhold til disse institusjonene og praksisene. I likhet med analysen av feministene, resulterte undersøkelsene av Maududis og al-Qaradawis bøker i en stor mengde informasjon. Derfor var det nødvendig å begrense presentasjonen av funnene, og de mest sentrale vil bli oppsummert i slutten av kapitlet.

6.1 Kjønnenes opprinnelse

Som i det foregående kapitlet, starter jeg analysen med å undersøke utsagn i de utvalgte bøkene om kjønnenes opprinnelse i islam. Som nevnt er dette perspektivet viktig fordi det ofte ligger til grunn for tolkninger og forståelser av kjønnenes natur og kjønnsroller.

Al-Qaradawi

Al-Qaradawi fastholder at islam ble avslørt i en tid hvor kvinners menneskelighet ofte ble benektet, eller hvor kvinner ble betraktet som en ting skapt for å tjene menn. Til forskjell hevder al-Qaradawi at islam anerkjente kvinnen som et verdig menneske med lik menneskelighet som mannen. Ifølge han er mannen og kvinnen to grener av et enkelt tre, og to barn fra samme far, Adam, og mor, Eva (al-Qaradawi 1997, s. 3). Al-Qaradawi mener det faktum at kvinner og menn ble skapt fra et enkelt individ eller Selv blir etablert i vers 4:1, og at deres «single origin, their general human traits, their responsibility for the observation of religious duties with the consequent reward or punishment, and the unity of their destiny all bear witness to their equality from the Islamic point of view» (al-Qaradawi 1997, s. 3).

Al-Qaradawi tolker dette Selvet som en kjerne bestående av en iboende motpart skapt av gud (al-Qaradawi 1997, s. 3-4). Her viser han til vers 7:189, som, ifølge hans lesning, etablerer at Adam ble skapt først, og at Eva ble skapt etter han og fra han. Al-Qaradawi hevder at gud skapte Eva slik at Adam ville slå seg ned og finne ro med henne (al-Qaradawi 1997, s. 22). I relasjon til dette identifiserer al-Qaradawi forestillingen om kjønnskomplesmentaritet. Han mener at kvinner er forskjellig fra menn fordi kvinner utfyller menn, og at menn gjør det samme med kvinner. Han hevder at Koranen understreker denne forskjellen i vers 3:36 med ordene «for hankjønn er ikke som hunkjønn». Samtidig presiserer al-Qaradawi at denne forskjellen ikke

betyr at de er motstandere på noen måte, fordi menn og kvinner oppstår fra hverandre og er for hverandre (al-Qaradawi 1997, s. 23). Det vil si at selv om han er av den oppfatning at kvinnens menneskelighet har samme opphav som mannens, og at han er fra henne og hun fra han, er de komplementære og dermed ikke skapt for de samme rollene (al-Qaradawi 1997, s. 18).

Maududi

Maududi tar utgangspunkt i at menn og kvinner er likeverdige som mennesker, og at de sammen utgjør menneskeheten som dens like komponenter (Maududi 2011, s. 112-113). Maududi hevder at det var profeten Muhammad som først bragte med seg læren om at kvinner er like menneskelige som menn, noe han mener blir presentert i vers 4:1 med ordene: «Han som har skapt dere av et enkelt individ. Av dette skapte Han dets make». Videre fastholder han at gud ikke skiller mellom menn og kvinner, og at det blir etablert i vers 4:32 (Maududi 2011, s. 154).

Likt som al-Qaradawi, viser Maududi til kjønnskomplementaritet. Den islamske sivilisasjonen, mener han, segregerer menn og kvinner og «employs them respectively for the purposes Nature has created them for, affording them equal opportunities of attaining success and honour and progress in their own natural spheres» (Maududi 2011, s. 157). Det vil si at selv om Maududi forholder seg til at menn og kvinner er like som mennesker, at de er skapt likt og at gud ikke skiller mellom dem, innebærer ikke det at de har like naturer eller oppgaver. Disse ulike naturene er, ifølge Maududi, til fordel for menneskeheten. Han påpeker blant annet at kvinner er skapt mer emosjonelle og tilbøyelig til ekstremer, men at dette er hennes fordel, og ikke svakhet, ettersom egenskapen kan gagne samfunnet (Maududi 2011, s. 155).

6.2 Salafistiske tolkninger av ekteskapet

I denne delen skal jeg undersøke ulike aspekter ved ekteskapet i islam, og hvordan al-Qaradawi og Maududi tolker disse. Jeg skal se på ekteskapet som system og hvilken funksjon ekteskapet har ifølge forfatterne. Jeg vil også undersøke hva al-Qaradawi og Maududi mener er kvinner og menns rettigheter og plikter innenfor ekteskapet. Til slutt skal jeg se på hvordan de tolker Koranens lære om polygami og dets funksjon.

6.2.1 Ekteskapet og familie: System og sosial funksjon

Al-Qaradawi

Familielivet er, ifølge al-Qaradawi, helt grunnleggende for samfunnet, og det er bare innenfor en stabil familie at kjærlighet og barmhjertighet kan utvikle seg. Følgelig argumenterer han at hvis det ikke var noe familiesystem «there would have been no society through which mankind would be able to progress toward perfection» (al-Qaradawi 1994, s. 149). Ekteskapet er fundamentalt for dette, og al-Qaradawi fastholder at islam ikke bare oppfordrer til ekteskap, men anser det som et tegn og bevis på gud i universet⁷ (al-Qaradawi 1997, s. 65). Det er derfor ikke passende, mener han, at en muslimsk mann forblir ugift på grunn av frykt for fattigdom, eller at han ikke kan utføre forpliktelsene ekteskapet medfører (al-Qaradawi 1994, s. 173).

Al-Qaradawi ser på ekteskapet som et sterkt bånd og en bindende kontrakt mellom to individer. Han hevder at gud har forordnet at ekteskapet skal være en kilde til hengivenhet og barmhjertighet mellom ektefellene (al-Qaradawi 1994, s. 188). Ifølge han forfekter islam at en god kone er den beste «skatten» en mann kan ha i sitt liv (etter troen på gud og hans befalinger), og kona regnes som nøkkelen til lykke (al-Qaradawi 1997, s. 66). Ekteskapet har, hevder al-Qaradawi, både spirituelle og samfunnsmessige mål, og Koranen understreker de spirituelle målene for ekteskapet og gjør dem til grunnlaget for ekteskapelig liv. Disse målene realiseres

in the peace of mind which comes through wholesome sexual experience with the spouse whom one loves, in the enlargement of the circle of love and affection between the two families united through marriage, and in the nurturing of affection and tenderness among the children under the loving care of their parents. (al-Qaradawi 1994, s. 193-194)

Det er også i samfunnets interesse, mener al-Qaradawi, å beskytte menn og kvinner fra promiskuitet gjennom ekteskap. Promiskuitet, argumenterer han, er både umoralsk og umenneskelig (al-Qaradawi 1997, s. 103-104). Samtidig understreker al-Qaradawi at Koranen ikke neglisjerer det intime og fysiske forholdet mellom ektemann og kone. Tvert imot hevder han at Koranen veileder mennesker til den beste veien, som både oppfyller det seksuelle behovet og unngår skadelig eller avvikende praksis (al-Qaradawi 1994, s. 194).

Maududi

Maududi fastholder at det ekteskapelige forholdet er grunnsteinen for menneskelig kultur (Maududi 2006, s. 8). Ikke bare utgjør det grunnlaget for familielivet ved at det forener menn

⁷ Se vedlegg B, nr. 2.

og kvinner, men Maududi hevder at det også etablerer sinnsro, styrke og utholdenhet i individers liv. I tillegg mener han at familiebåndet som etableres gjennom ekteskapet fører med seg kjærlighet, fred og brorskap, noe han mener er fundamentalt for utviklingen av nye generasjoner (Maududi 2011, s. 52).

Ekteskap, fastholder Maududi, er en sosial forpliktelse, og individer kan ikke selv bestemme om de skal gifte seg eller ikke. En person som nekter å gifte seg uten en god grunn, er etter Maududis mening illojal mot samfunnet (Maududi 2011, s. 95). Han argumenterer at unngåelse av ekteskap enten innebærer at man ikke vil oppfylle naturens mål, og at man dermed kjemper imot den, eller så resulterer det i at man blir overveldet av sine instinkter og tilfredsstiller behovene på ulovlige måter. Begge disse utfallene er, ifølge Maududi, onde (Maududi 2011, s. 143). I bakgrunnen for dette ligger Maududis syn på ekteskap som en sosial disiplin, som sørger for korrekt samarbeid mellom kjønnene, slik at man ikke hengir seg til umoralsk og ansvarsløs seksuell tilfredsstillelse. Han hevder at det bare er ekteskapsloven og familiesystemet som kan «tame this monster [sexual desire] and turn it into an agent for lifelong co-operation between the husband and wife, and thus help in the building up of community life» (Maududi 2011, s. 93). Ifølge Maududi kan man ikke kontrollere samfunnet hvis man ikke kontrollerer seksuell lyst. På grunn av det, hevder han at islam organiserte forholdet mellom kjønnene og gjorde det om til et system (Maududi 2011, s. 141). Ekteskapets hensikt er følgelig ikke bare beskyttelsen av menneskelig moral og kyskhet, men også å beskytte sivilisasjonen mot kaos (Maududi 2006, s. 13).

Maududi identifiserer også et annet mål med ekteskapsloven, nemlig at ekteskapet skal være basert på kjærlighet og barmhjertighet. Ektefellene er skapt for at de skal kunne nyte ro i hverandres selskap, noe som Maududi mener blir presentert i vers 30:21, 7:189 og 2:187 (Maududi 2006, s. 16). Vers 2:187 etablerer, ifølge han, at ektefellens sinn og sjeler bør være så nært knyttet at de gir et dekke for hverandre (Maududi 2006, s. 17). Dette hevder han er viktig slik at ekteparet kan utføre sine sosiale plikter, som er hensikten med ekteskapet, samtidig som paret lever lykkelig sammen og fremmer høyere kulturelle verdier (Maududi 2006, s. 16). Selv om Maududi anerkjenner at formålene med ekteskap er viktig for individer og utviklingen av menn og kvinners bånd, mener han at ekteskapet tilknyttet et større og helt fundamentalt formål, nemlig det av samfunnets og menneskehetens overlevelse.

5.2.2 Ekteskapelige rettigheter og forpliktelser: Menn og kvinner

I denne delen skal jeg se nærmere på al-Qaradawis og Maududis forståelse av menn og kvinners rettigheter og forpliktelser i ekteskapet. Som vist ovenfor, mener begge at menn og kvinner er komplementære av natur, og derav er også det ekteskapelige forholdet basert på en forståelse av kjønnsrollene som komplementære.

Al-Qaradawi: Menns rettigheter og plikter

Al-Qaradawi tolker det slik at gud forordner menn som kvinners formyndere gjennom vers 4:34. Han mener at det blir konstatert to grunner for dette i verset, hvorav den første er menns større styrke, som er en del av hans naturlige evner. Mens den andre er menns rolle som familiens forsørger, som al-Qaradawi hevder at gud har pålagt menn (al-Qaradawi 1997, s. 19-20). På grunn av mannens rolle som forsørger argumenterer han at menn er pliktige til å ta vare på sin kone, og sørge for at alle hennes behov blir dekket. Han understreker imidlertid at dette bør gjennomføres i henhold til ektemannens miljø og forutsetning (al-Qaradawi 1997, s. 68).

På grunn av mannens naturlige evner og rolle som forsørger, argumenterer al-Qaradawi at mannen er husets og familiens overhode. Ifølge han har menn dermed rett på at kona er lydige og samarbeider, og protester mot ektemannens autoritet fra hennes side er ikke tillatt (al-Qaradawi 1994, s. 205). Hvis en kone likevel protesterer, og dermed presser ektemannen til å disiplinere henne, tolker al-Qaradawi vers 4:34 det slik at islam befaler ektemenn å behandle sin ulydige kone med visdom «progressing bit by bit from leniency without weakness, to firmness, without violence» (al-Qaradawi 1997, s. 78). Men hvis alle forsøk og tilnærminger mislykkes, hevder al-Qaradawi at det er tillatt for mannen å slå kona forsiktig med hendene (al-Qaradawi 1994, s. 205). Samtidig understreker han at ektemenn ikke har lov til å slå sin kone på en måte som fører til smerte eller skade. Spesielt anser han slag mot ansiktet, eller andre deler av kroppen som lett blir skadet, som ulovlig. På samme måte har ikke mannen lov til å snakke stygt til eller si fornærmende ting til sin kone (al-Qaradawi 1994, s. 203-204).

Til tross for retten til å disiplinere kona, fastholder al-Qaradawi at ektemenn bør være tålmodige ovenfor sine koner hvis de misliker noe ved dem. Han viser til vers 4:19, og tolker det slik at menn må akseptere at deres koner er mennesker med naturlige mangler, og heller fokusere på hennes gode egenskaper (al-Qaradawi 1994, s. 204). Al-Qaradawi hevder også at kvinners og menns rettigheter er likeverdige. Likevel gjelder ikke det for situasjoner som er spesifikt rettet

mot menn på grunn av deres naturlige posisjon. Dette identifiserer han i vers 2:228 og referansen til mannens «fortrinn» over kvinner. Dette «fortrinnet» konstaterer al-Qaradawi, er relatert til menns rolle som forsørgere og ledere av familien (al-Qaradawi 1994, s. 203).

Al-Qaradawi: Kvinnens rettigheter og plikter

Ifølge al-Qaradawi er medgiften, eller *mahr*, som menn er pliktig til å gi en kvinne som han skal gifte seg med, kvinnens første rettighet i ekteskapet. Den andre rettigheten al-Qaradawi identifiserer, er konas rett til å bli ivaretatt og forsørget av sin ektemann (al-Qaradawi 1997, s. 68). Den tredje rettigheten han mener blir gitt til kona, er at menn skal leve hederlig med dem og behandle dem bra. Dette hevder han blir poengtert i vers 4:19 (al-Qaradawi 1997, s. 69). Til gjengjeld for disse rettighetene, fastholder al-Qaradawi at en kone er pliktig til å

obey her husband in everything except disobeying Allah. She is obliged to take care of his money, not to spend it except with his permission; and of his house, not to allow anyone in, even though they be a relative, except after asking him. (al-Qaradawi 1997, s. 70)

Al-Qaradawi hevder at disse forpliktelsene er rimelige i henhold til rettighetene som blir gitt kona (al-Qaradawi 1997, s. 70). Videre viser al-Qaradawi til en *hadith*⁸ som han mener foreskriver at kvinner ikke bør gå ut av huset hvis ektemannen misliker det, eller adlyde noen som motsier mannens ordre. Koner skal heller ikke avstå fra å dele ektemannens seng, eller utøve vold mot han. I tillegg tolker han det slik at islam pålegger koner å gjøre sitt ytterste for å glede sin ektemann (al-Qaradawi 1994, s. 204).

Al-Qaradawi mener at islam sørget for at kvinnens rolle som kone ble opphøyd, og kvinnens utførelse av ekteskapelige forpliktelser blir ansett som *jihad* (åndelig anstrengelse) (al-Qaradawi 1997, s. 67). Disse pliktene blir i hovedsak utført i hjemmet, som al-Qaradawi argumenterer er kvinnens domene. Han hevder at kvinner er instinktivt forberedt på arbeid innenfor «feltet» ekteskapelig liv og morskap (al-Qaradawi 1997, s. 118). Kvinnens arbeid i hjemmet, oppfostring av barn og håndtering av ektemannens affærer, er dermed, ifølge han, en form for tilbedelse (*ibadah*) og *jihad* (al-Qaradawi 1997, s. 113).

⁸ Se vedlegg B, nr. 3.

Maududi: Menns rettigheter og plikter

Maududi fastholder at det er mannen som har ansvaret for familien og er dens forsørger (Maududi 2011, s. 144). Det innebærer, ifølge Maududi, at ektemannen er pliktig til å betale for alt av konas utgifter (Maududi 2006, s. 25). Samtidig understreker han at det er mennens økonomiske forutsetning som avgjør størrelsen på levekostnadene (Maududi 2006, s. 79). I tillegg til å forsørge kvinnen økonomisk i ekteskapet, er mannen også pliktig til å gi kona en medgift (*mahr*) ved inngåelsen av ekteskapet (Maududi 2006, s. 24). Ifølge Maududi blir det klargjort i vers 4:21, 4:24 og 2:237 at medgiften blir gitt på grunn av utbyttet ektemannen får i form av seksuell omgang (Maududi 2006, s. 78).

Maududi mener at Koranen etablerer at ektemenn er overlegen koner, spesifisert i vers 2:228, og at omfanget av «fortrinnet» menn har over kvinner i ekteskapet blir utdypet i vers 4:34 (Maududi 2006, s. 23). Han tolker det slik at 4:34 rettferdiggjør menns høyere status på grunn av de økonomiske utgiftene de har, i form av både *mahr* og levekostnader (Maududi 2006, s. 26). Denne plikten ligger, ifølge Maududi, implisitt i mannens formynderskap, og som han beskriver som følgende: «Qawwam is a person who looks after and takes care of a thing and by virtue thereof has an authority over it» (Maududi 2006, s. 25-26).

Maududi fastholder at på grunn av mannens rolle som forsørger og leder av familien, bør de andre familiemedlemmene adlyde han (Maududi 2011, s. 159). I tilfeller hvor en kone er ulydig, har derfor ektemannen rett til å bruke sin autoritet over henne (Maududi 2006, s. 34). På samme måte som al-Qaradawi, viser Maududi til vers 4:34, og prosessen som blir beskrevet i det, for håndteringen av en ulydig kone. Maududi hevder at verset først anbefaler at ektemannen bør gi kona råd. Hvis dette steget feiler, kan han til å ty til en strengere tilnærming (Maududi 2006, s. 35). Samtidig understreker han at det bare er to former for straff som er tillatt. Den første er at ektemannen slutter å ha sex med sin kone, mens den andre straffen, som kan utføres hvis de andre forsøkene viser seg ineffektive, innebærer at ektemannen forsiktig slår sin kone. Denne siste utveien, påpeker Maududi, er kun tillatt i tilfeller av uhørt oppførsel (Maududi 2006, s. 79-80), og når ektemannens egne rettigheter har blitt overskredet (Maududi 2006, s. 36).

Maududi hevder at autoriteten som har blitt gitt til menn som familiens leder ikke skal misbrukes (Maududi 2011, s. 150). Ifølge han har ektemenn blitt instruert om å bruke autoriteten «with discretion in a large-hearted and magnanimous manner», som han mener blant annet blir presentert i vers 4:19 og 2:237 (Maududi 2011, s. 151). Maududi argumenterer at

vers 2:237 advarer menn om ikke å bruke ekteskapet for å plage kvinner og frata dem deres rettigheter. Det strider imot den islamske loven, som, ifølge han, ønsker at ektefellene skal ha et lykkelig liv sammen (Maududi 2006, s. 81).

Maududi: Kvinnens rettigheter og plikter

Maududi fastholder at vers 2:228 bekrefter at kvinner er likeverdige med menn i sine rettigheter (Maududi 2011, s. 144). Samtidig understreker han at det ikke innebærer at deres rettigheter og plikter er like. Slik Maududi ser det, bør en rettferdig sivilisasjon anerkjenne kvinners sosiale og økonomiske rettigheter, respektere den naturlige arbeids-inndelingen, og derav utelukkende pålegge kvinner husholdningsansvar, som er deres rettmessige plass i samfunnet (Maududi 2011, s. 121).

Vers 4:34 konstaterer ifølge Maududi, at forsørgelse er koners rett, og som vist ovenfor, tolker han det slik at denne utbetalingen er til gjengjeld for de ekteskapelige rettighetene mannen har på henne (Maududi 2006, s. 79). Kona har som nevnt også rett på en medgift fra mannen sin, og Maududi hevder at det en kone mottar er hennes egen eiendom og at hun kan disponere den slik hun ønsker (Maududi 2011, s. 150-151). Selv om vers 4:34 også gir menn tillatelse til å disiplinere kona, understreker Maududi at ektemenn ikke har rett til å være unødvendig streng med kona, verken verbalt eller fysisk. Hvis ektemannen likevel har en slik atferd, har kona krav på rettslig beskyttelse (Maududi 2006, s. 99).

Som nevnt ovenfor mener Maududi at det er obligatorisk for en kone å adlyde sin ektemann, så lenge at det ikke fører til ulydighet ovenfor gud eller profeten Muhammad (Maududi 2011, s. 144). Ifølge Maududi skal koner støtte sine ektemenn, og han hevder at vers 30:21 med ordene «for at dere kan finne ro hos dem»

allude to the fact that woman is the source of peace and comfort for man and that the natural function of the woman is to provide for the man a place of peace and comfort in this world, which is ridden with struggle, toil and hardship. (Maududi 2011, s. 138)

Selv om en kone blir pålagt adlyde, samt å bli tatt vare på av mannen sin, poengterer Maududi at dette ikke fratar kvinner handlings- og viljefrihet (Maududi 2011, s. 149). Ifølge han er det sosiale systemet organisert slik at kona er «dronningen av huset», og at det er hennes plikt å

vedlikeholde hjemmet med ektemannens inntekt (*hadith*⁹) (Maududi 2011, s. 145). Maududi tolker at vers 4:34 pålegger kvinner å passe på alt som tilhører ektemannen i hans fravær, inkludert hans eiendom, hemmeligheter, hans ære, barn og renheten i hans avstamning (Maududi 2006, s. 33).

6.2.3 Polygami og dens funksjon

Al-Qaradawi

al-Qaradawi mener det er foretrukket i islam at menn bare har én kone for å unngå utfordringer. Likevel argumenterer han at det er visse humane hensyn for individet og samfunnet som førte til tillatelsen for polygami i islam (al-Qaradawi 1997, s. 91). På et individuelt plan påpeker al-Qaradawi at utfordringer med infertilitet fra kvinnens side, kan være en grunn til polygami. Han mener at det er mer respektabelt for kona at mannen inngår et ekteskap med en annen, slik at han kan realisere sitt ønske om barn, samtidig som den første kona beholder sine rettigheter som en gift kvinne. I ekteskap hvor for eksempel, ektemannen har større seksualdrift enn sin kone, hevder al-Qaradawi at det også er bedre at mannen tar en kone til, både slik at han ikke må skille seg fra sin første kone, eller begår synd (al-Qaradawi 1997, s. 95). For samfunnet mener al-Qaradawi at polygami kan være en løsning i tider hvor antall kvinner overgår det av menn, for eksempel etter en krig. Han argumenterer at dette kan være i samfunnets interesse, samt for kvinnene selv, ettersom det er å foretrekke å være andre-kone i stedet for å leve livet som ugift (al-Qaradawi 1997, s. 95-96).

Samtidig er det flere vilkår for at en mann kan ha flere enn en kone. Al-Qaradawi mener at dette innebærer at mannen må behandle konene rettferdig og likt, både når det gjelder utgifter og i fordelingen av ektemannens tid mellom dem. Hvis mannen ikke kan oppfylle disse kravene, hevder al-Qaradawi at vers 4:3 konstaterer at det er forbudt for mannen å gifte seg med flere enn én (al-Qaradawi 1994, s. 191). Likevel argumenterer han at kravet om likhet bare gjelder konenes rettigheter, og ikke pålegger at mannen har lik kjærligheten for dem (al-Qaradawi 1994, s. 192). Al-Qaradawi fastholder at vers 4:129 indikerer at dette ikke er mulig ettersom menn ikke kan kontrollere kjærlighet eller seksuell lyst (al-Qaradawi 1997, s. 106).

⁹ Se vedlegg B, nr. 4.

Maududi

Maududi nevner ikke spesifikt hvorfor Koranen tillater polygami eller hvilken funksjon det har, enten i dag eller på tiden da Koranen ble til, men han fastholder at polygami blir beskrevet tydelig i Koranen, og dermed er det en praksis som er tillatt i islam (Maududi 2011, s. 20). Maududi mener at tillatelsen gjelder under forutsetning om at konene blir behandlet rettferdig når det gjelder levekostnader, sosial kontakt og andre ekteskapelige forhold (Maududi 2006, s. 31-32). Hvis menn ikke er i stand til dette, fastholder Maududi at vers 4:3 etablerer at de bør holde seg til én kone (Maududi 2006, s. 31). Han mener også at vers 4:3 stadfester at hvis en mann ikke behandler konene sine rettferdig, og favoriserer en av dem på bekostning av de andres rettigheter, er han en undertrykker (Maududi 2006, s. 32). Han hevder at Koranen erklærer dette som ulovlig i vers 4:129 med ordene: «Men vis ingen klar preferanse, og la andre bli hengende i et tomrom» (Maududi 2006, s. 31). En mann som ikke kan overholde dette, har, ifølge Maududi, «no right to avail of the permission for more than one wife. The law should force such a man to have only one wife. The rest of his wives should have the legal rights to get rid of him» (Maududi 2006, s. 32). Likt som al-Qaradawi, fastholder Maududi at kravet om rettferdighet ikke gjelder kjærlighet, fordi det ikke er naturlig for menn å praktisere likhet i kjærlighet, og de er heller ikke er forpliktet til å gjøre det (Maududi 2006, s. 32).

6.3 Skilsmisse

I denne delen skal jeg undersøke ulike aspekter ved skilsmisse i islam og hvordan al-Qaradawi og Maududi tolker disse. Hovedvekten skal ligge på hva deres tolkninger avslører om menn og kvinners spesifikke posisjoner i en skilsmisse, og hvilke rettigheter og plikter kjønnene har i slike situasjoner.

6.3.1 Skilsmisse prosessen

Al-Qaradawi

Al-Qaradawi hevder at den islamske loven har som hensikt å begrense omfanget av skilsmisse for å beskytte familien og dens etablering. Han argumenterer at skilsmisse bare er gyldig hvis det blir utført gjennom en viss ytring, på et bestemt tidspunkt og med en spesifikk intensjon (al-Qaradawi 1997, s. 89). I tillegg understreker han at Koranen forordner at skilsmisser bør foretas med verdighet og vennlighet, uten at noen av partene påfører den andre skade eller krenker den andres rettigheter (Qaradawi 1994, s. 215).

Al-Qaradawi mener at skilsmisse er ulovlig i islam hvis det ikke er nødvendig, og man ikke forsøker å løse konflikten først (al-Qaradawi 1994, s. 212). Han hevder at når det oppstår konflikt mellom ekteparet, blir det forordnet i vers 4:35 at samfunnet må etablere mekling bestående av pålitelige slektninger, slik at de kan forsøke å løse konflikten (al-Qaradawi 1997, s. 78-79). Hvis meklingen feiler og skilsmissen blir gjennomført, understreker al-Qaradawi at dette ikke betyr at ekteskapet er oppløst til evig tid. Ifølge han blir det presisert i Koranen at menn kan ta kona tilbake to ganger og forsøke å løse situasjonen. Hvis de to forsøkene ikke leder til forsoning, er den tredje skilsmissen den siste og avgjørende. Al-Qaradawi tolker det slik at etter denne tredje skilsmissen, kan de ikke gifte seg på nytt før kvinnen har vært gift med en annen mann og blitt skilt fra han (al-Qaradawi 1997, s. 81). Samtidig må ekteparet gjennom en venteperiode kalt *'iddah*, før skilsmissen er fullstendig. Hvis de forsones i denne perioden, mener al-Qaradawi at det ikke er nødvendig for paret å gifte seg på nytt. Hvis venteperioden utløper uten forsoning derimot, blir de fullstendig skilt, og begge kan gifte seg med noen andre eller på nytt med hverandre, men da kreves det en ny ektepakt (al-Qaradawi 1994, s. 216). Al-Qaradawi understreker at det å ytre tre skilsmisser på en gang, og dermed ikke overholde *'iddah*, strider imot Koranens forordninger om skilsmisse (al-Qaradawi 1997, s. 81).

Ifølge al-Qaradawi er det heller ikke slik at skilsmisse kan initieres når som helst. Han hevder at det er forbudt å initiere skilsmisse når kona har menstruasjon, eller er i barselperioden. Grunnen til dette, fastholder han, er at det er forbud mot seksuell omgang i slike perioder, og seksuell frustrasjon kan føre til at menn vurderer skilsmisse. Derfor hevder al-Qaradawi at menn oppfordres til å vente med å skille seg fra deres koner til de er «rene» (al-Qaradawi 1994, s. 213). Samtidig anser han det også som forbudt med skilsmisse hvis ektemannen har hatt sex med sin kone etter hennes forrige menstruasjon. Dette kommer av muligheten for graviditet, noe som kan føre til at mannen ønsker å forbli gift med kvinnen av hensyn til det ufødte barnet. Al-Qaradawi hevder at det bare er utenom disse periodene at menn kan fastslå at deres ønske om skilsmisse er et resultat av dyptliggende motvilje (al-Qaradawi 1994, s. 213). Samtidig mener han at et stort antall muslimer har misbrukt skilsmisse og utført det til feil tid og sted, og bruker det for å plage kona (al-Qaradawi 1997, s. 89).

Maududi

Maududi fastholder at det, ifølge *sharia*, er forkastelig å oppløse ekteskap så lenge forholdet kan opprettholdes med moralsk renhet, kjærlighet og medfølelse (Maududi 2006, s. 56). Ekteskapet, ifølge dette prinsippet, kan bare oppløses når alle mulige løsninger er prøvd. Derfor

tolker Maududi det slik at skilsmisse bare bør vurderes etter grundig overveielse (Maududi 2006, s. 62). Hvis det oppstår rift mellom ektefellene, og de ikke klarer å komme til enighet, mener han at vers 4:35 etablerer at det skal utnevnes to meklere, en representant for hver, som skal prøve å løse tvisten på en fredelig måte. Hvis det viser seg at de ikke klarer dette, hevder Maududi at det da blir myndighetenes ansvar å avgjøre konflikten (Maududi 2006, s. 80).

Maududi fastholder at det er tre former for separasjon som er tillatt. Den første er skilsmisse, den andre er *khul'a* (skilsmisse krevd av en kone) og dens siste er rettens dekret (Maududi 2006, s. 39). Maududi understreker at skilsmisse ikke er en beslutning som skal tas forhastet. Han tolker at det bør være tre skilsmisser, fordelt på tre menstruasjonsperioder, slik at partene skal få tid til å overveie situasjonen (Maududi 2006, s. 40). De to første skilsmisseuttalelsene er foreløpige, og ekteparet kan fortsatt gjenopprette det ekteskapelige forholdet. Den tredje uttalelsen derimot, resulterer i ekteskapets oppløsning (Maududi 2006, s. 84). Etter tre skilsmisser, hevder Maududi at mannen ikke kan gifte seg med kvinnen på nytt med mindre hun gifter seg med en annen og han skiller seg fra henne (Maududi 2006, s. 44). Maududi anser praksisen med å ytre tre skilsmisser på en gang som en synd, og at det strider imot den islamske loven og overskrider guds grenser, som erklært i vers 65:1-2 (Maududi 2006, s. 43).

I likhet med al-Qaradawi, mener Maududi at skilsmisse ikke er tillatt når kvinnen menstruerer, og dermed bør skilsmisse utføres i renhetsperioden (Maududi 2006, s. 41). Grunnen til dette påbudet, hevder Maududi, er at under menstruasjon gjennomgår den kvinnelige kroppen endringer som fører til at deres atferd er annerledes, og derfor anses ikke konflikter mellom ektepar under denne perioden som tilstrekkelig grunn for skilsmisse. I tillegg er det et forbud mot seksuell omgang i denne perioden, noe Maududi hevder kan påvirke tilknytningen mellom ekteparet. Når det intime forholdet kan gjenopptas, mener han at ideer om separasjon sannsynligvis forsvinner (Maududi 2006, s. 42).

Når det gjelder *khul'a* viser Maududi til vers 2:229, og han tolker det slik at prosedyren innebærer at kona først må presentere kravet om separasjon for ektemannen (Maududi 2006, s. 57). Det vil si at *khul'a* ikke blir innvilget med en gang kvinnen ytrer ønsket om skilsmisse og tilbakebetaler det hun har fått ektemannen, men ektemannen må også være villig til å ta imot betalingen og akseptere konas ønske (Maududi 2006, s. 47). Vers 2:229 viser, ifølge Maududi, at *khul'a* bare krever gjensidig enighet mellom ektefellene (Maududi 2006, s. 48). Han fastholder at det kun er i tilfeller hvor ektefellene ikke blir enige om *khul'a*, at saken bør

henvises til myndighetene (Maududi 2006, s. 58). Uavhengig uenigheter, vektlegger Maududi at ektefeller alltid bør skilles på en vennlig måte, og konflikter mellom ektepar skal aldri utvikle seg til større problemer som påvirker familier og samfunnet negativt (Maududi 2006, s. 61).

6.3.2 Kjønnenes rettigheter og plikter i skilsmisse

Ovenfor har jeg presentert hvordan al-Qaradawi og Maududi tolker Koranens direktiver om skilsmisseprosedyrer. I henhold til deres perspektiver, er det visse kjønns spesifikke forordninger som fastslår hva en mann eller kone kan og bør gjøre under skilsmisser. I denne delen skal jeg gjøre rede for hva al-Qaradawi og Maududi mener er menns og kvinners rettigheter og plikter i en skilsmisse.

Al-Qaradawi: Menns rettigheter og forpliktelser

Som vist ovenfor fastholder al-Qaradawi at menn må forholde seg til tydelige retningslinjer hvis de ønsker en skilsmisse. Han mener at skilsmisse bare er tillatt ifølge Koranen og *sunna* når ektemannen ikke forhaster seg og velger et passende tidspunkt (al-Qaradawi 1997, s. 80). Skilsmisse, argumenterer al-Qaradawi, blir initiert av menn fordi det er menn som har ansvaret for familien, betaler medgift og andre utgifter, og dermed etablerer familien (al-Qaradawi 1997, s. 84). Al-Qaradawi hevder også at menns autoritet i skilsmisse kommer av at menn forhaster seg mindre ettersom de ikke er like påvirket av følelser som kvinner, som ifølge han er svært emosjonelle, spesielt under menstruasjon (al-Qaradawi 1997, s. 85).

Al-Qaradawi identifiserer likevel en rekke retningslinjer for hvordan ektemenn skal behandle sine koner både under og etter skilsmissen. For det første mener han at ektemannens hensikt bør være å skille seg fra kona og faktisk bli separert fra henne. Al-Qaradawi fastholder at skilsmissen ikke er gyldig hvis ektemannen bruker det for å utpresse eller true kona (al-Qaradawi 1997, s. 80-81). Blant annet hevder han at vers 2:231 etablerer at det ikke er tillatt at menn tar kona tilbake rett før *'iddah* skal utløpe med hensikt om å forlenge ventetiden og frata kvinnen muligheten til å gifte seg med noen andre (al-Qaradawi 1994, s. 217). Ifølge han er det også forbudt å mishandle koner for å tvinge dem til å søke skilsmisse slik at ektemannen kan kreve å få tilbake eiendelene han har gitt til kona. Al-Qaradawi mener at dette bare kan gjøres hvis kona er skyldig i umoral (al-Qaradawi 1994, s. 219). I vers 65:1 identifiserer han enda et forbud, nemlig at det ikke er tillatt for ektemannen å kaste kona ut av hjemmet under en skilsmisse (al-Qaradawi 1997, s. 82). Disse forbudene samstemmer med hans tolkning av

skilsmisse nevnt ovenfor, nemlig at i en skilsmisse må ektemannen enten forsone seg med kona på en hederlig måte og vende tilbake til henne, eller skille seg fra henne i vennlighet uten å skape konflikt (al-Qaradawi 1994, s. 217).

Al-Qaradawi: Kvinnens rettigheter og forpliktelser

Al-Qaradawi fastholder at islam etablerer en rekke forordninger som skal regulere ektemannens behandling av kona under skilsmisse og sørge for at hennes rettigheter ikke blir overskredet. En av de grunnleggende rettighetene til kvinner i skilsmisse, hevder han, er at kvinnen fortsatt skal bli forsørget i perioden hun forblir uten ekteskap (*'iddah*) (al-Qaradawi 1997, s. 82). Kvinnen har også rett på *mut 'a*¹⁰, noe al-Qaradawi mener blir lovfestet i vers 2:241 og ble foreskrevet for å blidgjøre og kompensere kvinner (al-Qaradawi 1997, s. 83). Samtidig hevder al-Qaradawi at *sharia* forordner at fraskilte kvinner må bli boende i ektemannens hjem under venteperioden, og at det ikke er tillatt for dem å flytte fra huset (al-Qaradawi 1994, s. 215).

Samtidig som al-Qaradawi mener at skilsmisse er en rett som blir tildelt menn, understreker han at islam har gitt kvinner flere muligheter til å oppløse ekteskap hvis de blir dårlig behandlet av ektemannen (al-Qaradawi 1997, s. 88). Kvinner kan for eksempel inkludere en klausul i ekteskapskontrakten som gir de rett på skilsmisse (al-Qaradawi 1997, s. 85). En annen skilsmisseform som er tilgjengelig for kvinner, er den som beskrives i vers 2:229 og kan oppnås ved å betale løsepenger (*khul'*). Al-Qaradawi beskriver dette som en prosedyre hvor kvinnen gir tilbake medgiften til ektemannen, og følgelig frigjør seg fra ekteskapsbåndet. Han mener denne prosessen er rettferdig ettersom det er kona som ønsker skilsmisse og dermed bør mannen bli kompensert (al-Qaradawi 1997, s. 86). Han poengterer likevel at mannen ikke bør kreve en kompensasjon som er større enn det han selv ga som medgift (al-Qaradawi 1994, s. 218).

Selv om kvinner kan oppløse ekteskapet, mener al-Qaradawi at det ikke er tillatt med mindre de har blitt utsatt for mishandling, eller har en annen akseptabel grunn som krever separasjon av ektefellene (al-Qaradawi 1994, s. 219). En slik situasjon, argumenterer al-Qaradawi, oppstår hvis en ektemann avstår fra seksuell omgang med sin kone i en periode på mer enn fire måneder. Hvis perioden utløper og ektemannen ikke har vendt tilbake til sin kone, fastholder al-Qaradawi at ekteparet blir skilt «as a just punishment for his neglect of her rights» (al-Qaradawi 1994, s. 220). I situasjoner hvor en kvinne blir utsatt for skade eller blir dårlig behandlet av ektemannen,

¹⁰ *Mut 'a* er en gave eller kompensasjon som blir gitt på en gang i stedet for pågående underholdsbidrag.

for eksempel ved mangel på forsørgelse, argumenterer al-Qaradawi at kvinnen kan be en dommer om skilsmisse. Dommeren kan i slike tilfeller, ifølge han, skille ekteparet for å stanse den urettferdige behandlingen av kvinnen (al-Qaradawi 1997, s. 87).

Maududi: Menns rettigheter og forpliktelser

Maududi mener at Koranens forordninger om skilsmisse tillegger handlingen menn, og derfor er det menn som har fått fullmakten til å skille seg fra eller beholde sine koner (Maududi 2006, s. 83). Maududi fastholder at dette er naturlig ettersom menn får ekteskapelige rettigheter ved å bruke penger på sin kone, og dermed er det menn som har makten til å gi fra seg disse rettighetene (Maududi 2006, s. 37). Samtidig understreker han at ektemenn må følge flere retningslinjer. Blant annet må de

forgo the dower he gave her; he is not to divorce her during the menstrual course; he should give three divorces during three periods of cleansing; he should keep her with him during this period of waiting and when at last the three divorces have been pronounced he should not remarry her unless she has had conjugal relations with and divorced by another husband. (Maududi 2006, s. 46)

Maududi hevder at skilsmisseretten ikke kan gis til kvinner, ettersom det hadde ført til at kvinner ble overmodige, som fort hadde resultert i overtredelser av ektemannens rettigheter. Dette mener han kommer av at kvinner ikke har investert penger i ekteskapet, og følgelig vil de ikke beskytte ektemannens interesser hvis de ble gitt retten til skilsmisse (Maududi 2006, s. 37). At mannen har fått denne retten fører ikke bare til beskyttelsen av mannens rettigheter, men ifølge Maududi sikrer det også at antallet skilsmisser kontrolleres (Maududi 2006, s. 37-38).

Selv om mannen står fritt til å utøve retten til skilsmisse, hevder Maududi at det er forordninger som etablerer at denne retten bare bør brukes som en siste utvei. Vers 4:19 fastslår, ifølge han, at menn må gjøre sitt ytterste for at ekteskapet skal opprettholdes, selv om de misliker sin kone (Maududi 2006, s. 40). Dette innebærer ikke at ektemenn kan behandle koner de misliker slik de vil. Hvis, for eksempel, ektemannen avstår fra seksuell omgang med sin kone for å straffe henne, hevder Maududi at vers 2:226 etablerer at mannen har fire måneder på å vende tilbake til sin kone, hvis ikke blir de separert (Maududi 2006, s. 26).

Maududi: Kvinners rettigheter og forpliktelser

Retten til å oppløse et ekteskap blir, ifølge Maududi, gitt til kvinner av *sharia* gjennom *khul'a*. Samtidig innebærer denne rettigheten noen begrensninger, som han mener blir presentert i vers 2:229 (Maududi 2006, s. 46). Han fastholder blant annet at verset gjør det klart at *khul'a* blir like mye mislikt som skilsmisse, og følgelig kan det bare rettferdiggjøres hvis det fryktes at guds grenser kan bli brutt. I tillegg mener Maududi at verset presiserer at kvinnen er pliktig til å gi tilbake deler av, eller alt hun har mottatt av ektemannen (Maududi 2006, s. 47). Som nevnt, mener Maududi at ektemannen må akseptere konas ønske om *khul'a* og godta tilbakebetalingen av medgiften, men samtidig, hvis mannen ikke gjør dette, kan kona ta saken til retten (Maududi 2006, s. 48). Maududi hevder at dommeren kan forsøke å overtale kvinnen til å bli værende i ekteskapet, men understreker at dommeren ikke kan tvinge henne til det, fordi *khul'a* er en

right granted to her by Allah. If she expresses the fear that she will not to be able to keep within the limits of Allah, in case she stays tied to the man, no one has the right to tell her that she must pull on with the man, no matter what happens to the limits of Allah. (Maududi 2006, s. 52-53)

Med andre ord hevder Maududi at kvinners ønske om *khul'a* bør bli akseptert uavhengig grunn (Maududi 2006, s. 53). Han mener at hvis en kvinne som krever *khul'a* kan bevise at hun har blitt dårlig behandlet av ektemannen, eller kan vise til andre forståelige grunner for kravet, bør det bare pålegges at hun gir tilbake halve medgiften eller mindre (Maududi 2006, s. 55). Ifølge Maududi er gyldige grunner blant annet hvis ektemannen plager og undertrykker kona, noe han mener overskrider guds grenser og forbys i Koranen (Maududi 2006, s. 31). Andre grunner er hvis mannen er impotent, evnukk, eller har en funksjonsnedsettelse (Maududi 2006, s. 59). Samtidig poengterer Maududi at hvis kvinnen ikke kan bevise slike tilfeller, bør hun bli pålagt å returnere hele eller størstedelen av medgiften (Maududi 2006, s. 55).

Maududi fastholder at konseptet *khul'a* gjør det klart at islamsk lov opprettholder en balanse mellom rettighetene til menn og kvinner. Han mener det er en «error on our part that we have, in actual practice, deprived women of the right of *khula*» (Maududi 2006, s. 55). Ifølge Maududi, har kvinners rett til *khul'a* blitt fratatt dem på bakgrunn av ideer om at gud har overlatt prosedyren til ektefellene alene, og at domstolen ikke har noe med det å gjøre. Han argumenterer at dette har resultert i at det er ektemannen som kan gi eller nekte kvinnen *khul'a*, Maududi understreker at dette strider imot guds forordninger, som ikke hadde som hensikt at en av ektefellene har all kontroll, mens den andre er maktesløs (Maududi 2006, s. 56).

6.4 Kjønnenes seksualitet ifølge salafistisk tanke

I denne delen skal jeg undersøke al-Qaradawis og Maududis forståelse av Koranens og *hadiths* forordninger om seksualitet og kjønnenes seksuelle praksis. Jeg skal starte med å se på forbudt og mislikt sex, og hva al-Qaradawis og Maududis tolkninger avslører om deres syn på seksuell praksis. Videre skal jeg ta for meg hva de tolker om seksuell natur og formålet med seksuelle relasjoner. Til slutt undersøker jeg relasjonene mellom sex og bekledding og sex og atferd.

6.4.1 Forbudt og mislikt sex: Regler og konsekvenser

Al-Qaradawi

Al-Qaradawi mener at islam anerkjenner viktigheten med seksualitet og legger til rette for at det seksuelle behovet skal bli dekket gjennom lovlig ekteskap (al-Qaradawi 1994, s. 148-149). På grunn av det fastholder han at islam forbyr praksiser som askese og klosterliv, fordi det strider imot de naturlige instinktene og behovene til mennesker (al-Qaradawi 1997, s. 23). I tillegg hevder al-Qaradawi at det står i konflikt med guds plan og formål (al-Qaradawi 1994, s. 148). Han understreker likevel at dette ikke innebærer at islam tillater seksuell praksis utenfor ekteskapet (al-Qaradawi 1997, s. 23).

Al-Qaradawi fastholder at islam forbyr utroskap og alle former for løssluppen atferd (al-Qaradawi 1997, s. 23-24). Han viser til koranvers 17:32, og hevder at gud beskriver utroskap som en alvorlig synd (al-Qaradawi 1997, s. 107). Hvis en gift person begår *zina*¹¹ offentlig, er straffen, ifølge al-Qaradawi, døden. Det kreves imidlertid at det er minst fire vitner til hendelsen som kan avlegge vitnesbyrd (al-Qaradawi 1994, s. 326). Når det gjelder utukt, mener al-Qaradawi at islam «has filled in all the gaps that could lead to these acts, thus providing protection for men and women from all factors of seduction and lust» (al-Qaradawi 1997, s. 24). Med andre ord påstår han at islam forbyr alle former for ulovlige seksuelle forhold og alt som kan lede til det (al-Qaradawi 1994, s. 169). Al-Qaradawi mener at dette er av ytterst viktighet for samfunnet, ettersom seksuell promiskuitet resulterer i svekket av moral og kyskheter, samt mangel på tilbakeholdenhet hos begge kjønn. Som konsekvens, hevder han at begjær og dyriskhet vil ta over menneskeheten, noe som gir opphav til et internt forstyrret samfunn (al-Qaradawi 1997, s. 41). Straffen for de som bedriver utukt blir, ifølge al-Qaradawi,

¹¹ Ulovlig seksuell atferd, som kan inkludere både utroskap, homofili, prostitusjon og utukt.

etablert i vers 24:2, som foreskriver hundre piskeslag for både kvinner og menn (al-Qaradawi 1994, s. 187).

Maududi

Maududi fastholder at *sharias* formål er at seksuelle relasjoner skal begrenses kun til ekteskap, og at alt som kan lede til seksuelt anarki skal hindres (Maududi 2011, s. 143). Forbudet mot seksuelle relasjoner utenfor ekteskapet er, ifølge Maududi, svært nødvendig. Han argumenterer at uten dette tiltaket kan ikke naturens hensikt oppfylles, som han mener er ekteskapet, og som videre fører til stiftelsen av familien (Maududi 2011, s. 96).

Sex utenfor ekteskapet er ikke den eneste trusselen, for likt som al-Qaradawi, fastholder Maududi at det er skadelig for mennesker å undertrykke det seksuelle behovet. Sølibat og klosterliv strider, ifølge han, derfor med menneskelig natur (Maududi 2011, s. 89). Videre argumenterer han at det å dempe den seksuelle driften «is in fact curbing humanity itself». Noe han mener leder til undertrykkelsen av menneskets intellektuelle og praktiske krefter, fordi «the chief motivating force in man is his sexual power and ability» (Maududi 2011, s. 89-90).

Det seksuelle livet må likevel kontrolleres, og Maududi hevder at vers 17:32 etablerer et forbud mot utroskap (Maududi 2011, s. 141-142). Han mener at slik praksis blir utøvd under impulsen fra menneskets dyriskhet og strider imot menneskelig natur (Maududi 2011, s. 161). De dyriske instinktene er, ifølge Maududi, ikke bare tilstede hos en som bedriver utroskap, han fastholder at utukt også stammer av at den dyriske naturen har tatt overhånd. En person som bedriver utukt, argumenterer han, er ikke lenger egnet til å leve som et dydig menneske i samfunnet, og er moralsk sett den verste forbrytelsen et menneske kan utføre (Maududi 2011, s. 168).

Maududi argumenterer at familiesystemet ikke kan fungere i samfunn hvor seksuelle forhold er utelukkende rettet mot å tilfredsstille seksuell lyst, og hvor mennesker har glemt ekteskapets formål (Maududi 2011, s. 52). Ifølge han oppløser utukt samfunnet og skader det moralsk, materielt og sosialt (Maududi 2011, s. 98). Maududi oppfatter det dermed slikt at utukt er en forbrytelse mot hele menneskeheten (Maududi 2011, s. 100). Likt som al-Qaradawi, mener Maududi at straffen for utukt er hundre piskeslag, og at dette blir etablert i vers 24:2. Maududi utdyper det og hevder at straffen gjelder uavhengig om det blir begått andre lovbrudd samtidig, som bruk av vold eller overtredelse av andres juridiske rettigheter (Maududi 2011, s. 168).

6.4.2 Seksuell natur og formålet med seksuelle relasjoner

Al-Qaradawi

Al-Qaradawi fastholder at Koranen vektlegger det fysiske forholdet mellom ektemann og kone, og at den tilrettelegger for praksis som oppfyller det seksuelle behovet til mennesker (al-Qaradawi 1994, s. 194). Han hevder at de spirituelle formålene med ekteskapet blir realisert blant annet gjennom «the peace of mind which comes through wholesome sexual experience with the spouse whom one loves» (al-Qaradawi 1994, s. 193). I vers 2:223 identifiserer al-Qaradawi hva han mener ble åpenbart om det sanselige forholdet. Han viser til den indiske lærde Waliullah Dehlavis (d. 1762) forståelse av verset, som hevder at det ble åpenbart som en respons på jødernes restriksjon av sexstillinger uten guddommelig autoritet (al-Qaradawi 1994, s. 195). Verset, ifølge Dehlavi, hadde som hensikt å forsikre muslimene om at hvilke stillinger de har samleie i, ikke er av betydning (al-Qaradawi 1994, s. 196).

Det kommer tydelig frem i al-Qaradawis tolkninger at han mener det seksuelle forholdet i ekteskapet er vesentlig, både for ekteparet og individet. Det synliggjøres blant annet gjennom hans argumentasjon vist til tidligere, om at menn kan gifte seg med en kone til om deres første kone ikke har like stor seksuell lyst som ektemannen, eller at kvinner har rett på skilsmisse hvis deres ektemann ikke har seksuell omgang med dem over en lengre periode. Dette samstemmer med hans forståelse av at islam anerkjenner viktigheten med seksualdriftens rolle og sørger for dens tilfredsstillelse gjennom lovlig ekteskap (al-Qaradawi 1994, s. 148-149).

Maududi

Maududi hevder at det seksuelle forholdet som er forbudt utenfor ekteskapet ikke bare er lovlig innenfor ekteskapet, men blir også ansett som noe godt (Maududi 2011, s. 142). Det naturlige formålet til det seksuelle forholdet blir, ifølge Maududi, presentert i vers 42:11 og 2:223. Vers 42:11 hevder han, presenterer parforholdet og at formering er et naturlig resultat av det. I vers 2:223 derimot, fastholder han at det blir indikert at forholdet mellom menneskeparet er det samme som det tilhørende jordbrukeren og hans åker. Dette mener han er en passende beskrivelse av det biologiske forholdet mellom menn og kvinner (Maududi 2011, s. 135). Maududi hevder likevel at seksuell lyst ikke bare har formering som formål. Tilfredsstillelse og nytelse er, ifølge han, heller ikke et mål i seg selv (Maududi 2011, s. 85). Han argumenterer derimot at hensikten med det seksuelle forholdet er å forene menn og kvinner i et livslangt forhold, noe Maududi understreker er grunnleggende for dannelsen av samfunnssystemet

(Maududi 2011, s. 86). Elementet av nytelse, hevder han, er der for å «allure man into the service of the real ideal, viz., the creation of a civilised community life» (Maududi 2011, s. 88).

Maududi fastholder at kvinner og menn har ulike roller i det seksuelle forholdet. Han argumenterer at menn er den aktive partneren, mens kvinner er den passive (Maududi 2011, s. 120). Den aktive parten, hevder Maududi, må være dominerende og effektiv. I motsetning, skal en passiv partner være ettergivende og mottakelig (Maududi 2011, s. 133-134). Maududi mener at menn, som den aktive partneren, blir ansett av islam som overlegen kvinner, og viser til vers 2:228 (Maududi 2011, s. 144). Samtidig understreker han at den aktive og passive funksjonen er like viktige for sexforholdet (Maududi 2011, s. 133).

Til tross for at Maududi ser på det seksuelle forholdet som grunnleggende for etableringen av samfunnet, hevder han at behovet for sex er menneskets svakeste punkt. Han argumenterer at seksuell lyst er en anti-sosial trang som produserer

selfishness, egoism and anarchy. It lacks stability and sense of responsibility and urges man to temporary pleasure only. It is, therefore, no easy job to subdue it and press it into the service of community life, which demands patience and perseverance, devotion and sacrifice, constant toil and responsible behaviour. (Maududi 2011, s. 93)

Maududi hevder at islams formål er at den seksuelle kjærligheten og tiltrekningen utelukkende skal brukes for å skape og etablere familien (Maududi 2011, s. 143). Det er dette han legger i tjenestegjøring for samfunnslivet og fellesskapet.

6.4.3 Sex og bekledning: Regler og formål

Al-Qaradawi

Al-Qaradawi tar utgangspunkt i vers 24:30-31 i sin diskusjon om bekledning. Han fastholder at det er flere forordninger i disse to versene, hvorav to av dem gjelder både menn og kvinner, nemlig å vike med blikket og verne om kjønnsorganene, mens resten er utelukkende rettet mot kvinner (al-Qaradawi 1994, s. 152). Det islam krever at skal dekkes til av kroppen foran andre, blir, ifølge al-Qaradawi, betegnet som *'awrah*. For menn gjelder dette fra navlen til kneet (*hadith*¹²). Med hensyn til en mann som ikke er kvinnens *mahram*¹³, tolker al-Qaradawi det slik

¹² Se vedlegg B, nr. 5.

¹³ Familiemedlemmer som det er ulovlig å inngå ekteskap med.

at kvinners *'awrah* er hele kroppen bortsett fra ansiktet og hendene (al-Qaradawi 1994, s. 154). Når det gjelder *mahram*-slektninger, hevder han at kvinner kan vise håret, ørene, nakken, øvre del av brystet, armer og legger. De andre delene av kvinnekroppen kan bare vises foran ektemannen (al-Qaradawi 1994, s. 160).

Al-Qaradawi mener at vers 24:31 pålegger kvinner å kle seg på en anstendig måte og dekke til deres kropp, hals og bryst (al-Qaradawi 1997, s. 26). Samtidig hevder han at det er uenigheter blant lærde om hva forordningen «ikke vise sin pryd, unntatt det av den som kommer til syne» i verset betyr. Han understreker at han selv foretrekker det han mener er tolkningen til Muhammads følgesvenner og deres nærmeste tilhengere, som anser det slik at kvinner kan vise ansiktet, hender og vanlige utsmykninger, sånn som kajal og en ring (al-Qaradawi 1994, s. 156). I diskusjonen om hvorvidt kvinner skal dekke til ansiktet, viser al-Qaradawi til vers 24:30 og ordene «Si til de troende menn at de skal dempe sine øyekast». Han argumenterer at denne forordningen tilsier at kvinners ansikt på profetens Muhammads tid ikke var tilslørt, ettersom påbudet ikke ville vært nødvendig hvis ansiktene deres var tildekket (al-Qaradawi 1994, s. 157). Likevel mener han at det i dagens samfunn, hvor det er utpreget umoral og lettferdighet i etterfølgelsen av de islamske forordningene, er å foretrekke at muslimske kvinner også dekker til ansiktet, og spesielt hvis kvinnen er vakker (al-Qaradawi 1994, s. 157-158).

Al-Qaradawi mener at forordningen til muslimske kvinner om å dekke seg til har som hensikt at de skal skille seg fra ikke-troende og løse kvinner (al-Qaradawi 1994, s. 160). Ifølge al-Qaradawi ble vers 33:59 åpenbart fordi noen kvinner i *jahiliyyah*-perioden gikk offentlig med de attraktive delene av kroppen synlige, som førte til at uanstendige menn fulgte etter dem. Han hevder at vers 33:59 derfor befalte troende kvinner om å dekke seg til for å signalisere at de er kyske, troende kvinner, og dermed beskytte seg fra uønsket oppmerksomhet (al-Qaradawi 1994, s. 160-161). Al-Qaradawi hevder dermed at årsaken til forordningen ikke handler om mistillit til kvinner eller frykt for kvinners dårlige oppførsel, men at det heller er rettet mot å beskytte muslimske kvinner fra uanstendige menn (al-Qaradawi 1994, s. 161).

Maududi

Maududi fastholder at islam pålegger både menn og kvinner å dekke til delene av kroppen deres som er attraktive for det motsatte kjønn (Maududi 2011, s. 166). Maududi bruker betegnelsen *satar* om denne delen av kroppen. Likt som al-Qaradawi, mener han at for menn er *satar* mellom navlen og kneet, som innebærer at denne delen verken skal vises foran andre, eller

beskues (*hadith*¹⁴). For kvinner argumenterer Maududi at *satar* inkluderer hele kroppen, unntatt ansiktet og hendene. Han hevder at dette gjelder foran alle mennesker, inkludert alle mannlige slektninger, utenom ektemannen, og underbygger det med flere *ahadith*¹⁵ (Maududi 2011, s. 173). Samtidig fastholder Maududi at å tillate kvinner å bevege seg fritt med ansiktet utildekket strider imot de islamske målene. Han argumenterer at ansiktet er den mest attraktive delen ved kvinner og har stor seksuell tiltrekningskraft (Maududi 2011, s. 197). Til tross for dette, er det ifølge Maududi, ikke pålagt å dekke til ansiktet på samme måte som *satar*, og kvinner kan vise ansiktet hvis de har et genuint behov for det (Maududi 2011, s. 198).

Samtidig som anstendig bekledning gjelder begge kjønn, hevder Maududi at det er flere forordninger som bare er rettet mot kvinner. Den første, mener han, er at kvinner ikke skal vise frem «pynten» sin til andre enn hennes *mahram* og kvinner som de har en nær relasjon til (Maududi 2011, s. 185-186). Med «pynt» tolker Maududi at det referer til blant annet ornamenter, glamorøse klær og bruk av henna. Han fastholder at denne begrensingen har som hensikt å redusere «the chances of emotional excitement or sexual anarchy on account of the female charms and decorations» (Maududi 2011, s. 187). Den islamske loven, hevder Maududi, har med disse restriksjonene som formål å forhindre seksuelt anarki og spredning av farlige følelser i samfunnet (Maududi 2011, s. 197-198).

6.4.4 Sex og atferd: Regler og formål

Al-Qaradawi

Som nevnt ovenfor identifiserer al-Qaradawi en forordning i vers 24:30-31 som gjelder både menn og kvinner, nemlig det å vike med blikket. Han fastholder at profeten Muhammad forbød enhver person fra å se på en annen persons *'awrah*, uavhengig kjønn, med eller uten begjær (al-Qaradawi 1994, s. 154). Blikk på andre deler av kroppen derimot, er tillatt, forutsatt at blikket er fritt for begjær og at ingen fristelse fryktes (al-Qaradawi 1994, s. 154-155). Hensikten, ifølge al-Qaradawi, er å unngå utukt eller utroskap, ettersom han mener at øynene er «the key to the feelings, and the look is a messenger of desire» (al-Qaradawi 1994, s. 151-152). Han hevder at profeten Muhammad betegnet det lystige blikket som *zina*, fordi det gir seksuell nytelse og tilfredsstillelse på en ulovlig måte (al-Qaradawi 1994, s. 153). Al-Qaradawi argumenterer at det som er forbudt å se på, er det også ulovlig å ta på eller være nær (al-Qaradawi 1994, s. 154).

¹⁴Se vedlegg B, nr. 6-9.

¹⁵ Se vedlegg B, nr. 10-16.

Derfor hevder han at det ikke er lov for menn og kvinner å omgås med hverandre slik at deres kropper berører hverandre, som han mener ofte skjer i dagens samfunn på blant annet kinoer, universiteter og busser (al-Qaradawi 1994, s. 164).

Al-Qaradawi tolker det slik at forordningen om å vike med blikket er koblet til beskjedenhet. Han mener at den mest verdifulle kvaliteten til en kvinne er «modesty, and the best expression of modesty is in the lowering of the gaze» (al-Qaradawi 1994, s. 164). Han presenterer i tillegg en rekke andre restriksjoner som kvinner bør etterfølge, blant annet at kvinner bør snakke og gå på en verdig måte, samt forbys kvinner i vers 24:31 fra å tiltrekke seg menns oppmerksomhet til deres skjulte pryde ved å trampe med føttene (al-Qaradawi 1994, s. 166). I tillegg, for å unngå tanker om synd og risikoen for ryktespredning, skal ikke kvinner være alene med menn som ikke er ektemannen eller *mahram* (al-Qaradawi 1997, s. 28). Grunnen til restriksjonen, hevder al-Qaradawi, er ikke på grunn av mangel på tillit, men å sørge for at menn og kvinner beskyttes fra syndige tanker og seksuelle følelser, som han mener naturlig oppstår mellom kjønnene når de er alene uten frykt for å bli oppdaget (al-Qaradawi 1994, s. 150).

Islam, fastholder al-Qaradawi, pålegger kvinner å vike med blikket og bevare deres kyskheter og renhet med formål om å beskytte kvinners moral og anstendighet. Han hevder at forordningene sikrer kvinners kyskheter fra syndige tanker og rykter som kan bli spredt om henne, og dermed også hennes omdømme (al-Qaradawi 1997, s. 25-26). Al-Qaradawi mener at restriksjonene ikke bare beskytter kvinner, men i tillegg sørger de for at menn unngår bekymring og avvik, og at familien og samfunnet ikke forfaller og går i oppløsning (al-Qaradawi 1997, s. 29).

Maududi

Maududi fastholder at det onde blikket er den verste synderen når det kommer til skjulte motiver, og at både Koranen, i vers 24:30-31, og *hadith*¹⁶ vektlegger dette (Maududi 2011, s. 163). Maududi understreker at det ikke betyr at man alltid skal vike med blikket og aldri skal se opp, hensikten er heller å advare mot «øynenes utroskap» (Maududi 2011, s. 180). Likevel påpeker han at det er forskjell mellom kjønnene når det kommer til blikket. Han argumenterer at menn av natur er aggressive, og hvis en mann finner noe attraktiv vil det oppstå et begjær i han for å få tak i det. Kvinner derimot, mener Maududi, har ikke den aggressive naturen og vil ikke ta det første steget mot menn de finner tiltrekkende. På grunn av det hevder han at gud

¹⁶ Se vedlegg B, nr. 17.

ikke anser kvinners blikk på menn som like skadelig som en mann som ser på kvinner (Maududi 2011, s. 182). Kvinner kan derfor se på menn uten et genuint behov, forutsatt at det ikke er en risiko for ugagn (Maududi 2011, s. 184-185).

Samtidig fastholder Maududi at kvinner må etterfølge flere forordninger (Maududi 2011, s. 180). Blant annet mener han at vers 33:32 forbyr kvinner fra å snakke med en myk stemme, slik at uanstendige menn ikke skal få falske forhåpninger (Maududi 2011, s. 200). Kvinner skal, ifølge Maududi, heller ikke gå på en måte som kan tiltrekke andres oppmerksomhet (Maududi 2011, s. 201). Likt som al-Qaradawi, viser Maududi også til forordningen i vers 24:31 som tilsier at kvinner ikke skal trampe med føttene slik at deres skjulte pryde blir synlig (Maududi 2011, s. 165). Forskriftene rettet mot kvinner har, ifølge Maududi, som formål å beskytte deres moral. Derfor er det ikke nok at de bare viker med blikket og verner om sine kjønnsorganer slik som menn også er pålagt, men kvinner må etterfølge flere forordninger (Maududi 2011, s. 180).

Maududi hevder at ingen menn bortsett fra ektemannen har lov til å være alene med en kvinne og berøre hennes kropp, uansett hvor nære de er i slekt (Maududi 2011, s. 176-177). Han understreker at dette bare gjelder for unge kvinner, og at det er tillatt å sitte sammen med eldre kvinner og berøre dem (Maududi 2011, s. 177). Ifølge Maududi understreker forskjellen mellom unge og eldre kvinner det faktum at det underliggende formålet med restriksjonene er å unngå sammenblanding av kjønn, noe som kan føre til negative konsekvenser. Han hevder at fri sosialisering mellom kjønn fører til umoral, løssluppenhet og seksuell perversjon, som ødelegger verdiene til hele samfunnet (Maududi 2011, s. 3).

6.5 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg analysert Yusuf al-Qaradawis og Abul A'la Maududis perspektiver på og tolkninger av ekteskap, skilsmisse og seksualitet, med hovedfokus på kjønnsaspektet. Som nevnt innledningsvis, har undersøkelsen resultert i en betydelig mengde materiale, og derfor var det nødvendig å begrense presentasjonen av funnene til det viktigste.

I starten av kapitlet redegjøres det for al-Qaradawis og Maududis syn på kjønnetes opprinnelse. Som nevnt er dette perspektivet viktig fordi det ofte ligger til grunn for hvordan man oppfatter kjønnetes natur og kjønnsroller. Både Maududi og al-Qaradawi fastholder at Koranen etablerer at menn og kvinner har lik menneskelighet og at det blir konstatert at de

oppsto fra samme individ eller Selv. Samtidig innebærer ikke det at kjønnene har like naturer og begge forfatterne hevder at menn og kvinner er komplementære. Dette synspunktet er grunnleggende for deres videre tolkninger av kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet.

Som vist forholder både al-Qaradawi og Maududi seg til den tradisjonelle kjønnsinndelingen, hvor ektemannen er forsørger og lederen av familien, mens kona sine hovedoppgaver utføres i hjemmet. Både al-Qaradawi og Maududi tolker det slik at menn og kvinner er likeverdige i sine rettigheter, men poengterer at dette ikke innebærer at de er like. Begge argumenterer at Koranen konstaterer at menn har et «fortrinn» over kvinner, som de hevder kommer av menns rolle som forsørger og de økonomiske midlene de bruker på *mahr* og levekostnader. Som forsørger argumenterer begge to at ektemannen har rett på å bli adlyd, og hvis det forekommer opprørskhet fra konas side, kan mannen ta i bruk ulike fremgangsmåter for å disiplinere henne.

Maududi og al-Qaradawi vektlegger hvor grunnleggende ekteskapet er for samfunnet. Al-Qaradawi fastholder at ikke bare er det et sterkt bånd mellom to mennesker bestående av kjærlighet og barmhjertighet, men det beskytter også samfunnet og individet fra kaos som etterfølger seksuell promiskuitet. Maududi har en lignende argumentasjon som baserer seg på at ekteskapet er en sosial disiplin som organiserer forholdet mellom kvinner og menn på den riktige måten, slik at samfunnets formål kan nås. For samtidig som begge forstår det slik at det seksuelle forholdet mellom menn og kvinner er naturlig og ønskelig, fastholder de at det er en trussel og skadelig for samfunnet utenfor ekteskapet. Dette tydeliggjøres også i deres forståelse av korrekt bekledning og atferd, som de vektlegger er fundamentalt for at menn og kvinner skal unngå fristelser, og spesielt for at kvinner skal beskytte deres moral og kyskheter.

Som en utvidelse av menns rolle som forsørger og leder av familien, mener begge at retten til skilsmisse også er forbeholdt menn. Samtidig har kvinner også mulighet til å skille seg gjennom andre former for separasjon. Her er det en forskjell mellom Maududi og al-Qaradawis forståelse, ettersom Maududi argumenterer at kvinner har rett på *khul'a* uavhengig grunn, men al-Qaradawi hevder at kvinner bare har denne retten hvis de har blitt utsatt for dårlig behandling.

Fundamentalt for både Maududis og al-Qaradawis tolkninger av ekteskap, skilsmisse og seksualitet, er hvordan de knytter det opp mot samfunnet. Selv om de gjennomgående anerkjenner individers behov og rettigheter, fastholder de koblingen til det større sosiale bildet. Riktig atferd og opptreden innad de ulike institusjonene og praksisene er fundamentalt for

samfunnets overlevelse. For som vist hevder de at det bare er gjennom etableringen av familielivet at kjærlighet og barmhjertighet utvikles, og Maududi understreker også hvordan det er viktig for videre generasjoner. Skilsmisse på sin side, bør, ifølge al-Qaradawi, i hovedsak unngås for å beskytte familielivet, mens Maududi fastholder at så lenge ekteskapet kan bevares med moralsk renhet er det forkastelig å oppløse det. Det kommer derfor frem i deres tolkninger at skilsmisse kan potensielt være skadelig for samfunnet, hvis det praktiseres feil og i stort omfang. Ekteskapet, og da vedlikehold av ekteskapet, er den korrekte praksisen for mennesker slik at samfunnet opprettholdes, seksualitet kontrolleres og skilsmisser unngås.

7 DISKUSJON

I dette kapittelet skal jeg diskutere og sammenligne de mest sentrale funnene fra analysen, presentert i de to foregående kapitlene. Gjennom analysen har det blitt gjort rede for de ulike forståelsene av skapelsen av kjønn, kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet, og hvordan forfatterne bygger opp sin forståelse gjennom tolkninger av Koranen og eventuelt *hadith*. Videre skal jeg se på språkets rolle i diskursene og hvordan salafistene og de islamske feministene anvender dette i deres konstruksjon av kjønn. I tillegg vil jeg diskutere hvordan bevegelsenes ideologier og formål påvirker diskursene og hvordan det kan forme deres tolkninger av de religiøse kildene. I den siste delen skal jeg se på hvordan salafistene og de islamske feministene legitimerer deres diskurser om kjønn gjennom tolkningsmetoder og diskursens maktpotensial.

I henhold til studiens forskningsspørsmål skal diskusjonen sentreres rundt hvordan islamsk feminisme og salafisme konstruerer kjønn basert på deres tolkninger av de religiøse kildene, og hvordan konstruksjonene kan være forskjellige når de er basert på de samme tekstuelle kildene. I tillegg vil jeg fokusere på hvordan de legitimerer sitt syn på kjønn. Diskusjonens hovedfokus vil være på disse spørsmålene og diskuteres opp mot studiens teoretiske utgangspunkt, som presentert i kapittel 2. Avslutningsvis vil jeg oppsummere studiens hovedfunn.

7.1 Diskurs om kjønn

I kapittel 2 argumenterte jeg for at salafister og islamske feminister deltar i en slags overordnet, felles diskurs om kjønn i islam fordi begge bevegelsene engasjerer seg i denne diskusjonen fra et islamsk perspektiv. Samtidig, på bakgrunn av deres forskjellige ideologier og mål, blir det

innenfor denne diskursen igjen etablert ulike diskurser om hva det faktisk innebærer å være en mann eller kvinne i islam. Ifølge det sosial konstruksjonistiske perspektivet har de ulike diskursene alltid en ting til felles, nemlig at de produserer kjønnliggjort praksis. I denne delen skal jeg sammenligne den islamsk feministiske og salafistiske diskursen om kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet.

7.1.1 Ekteskap - Roller og praksis

Komplementaritet

Som analysen i de to foregående kapitlene viser, retter forfatterne fokus på kjønnes komplementære roller. Dette er tydeligst hos Maududi og al-Qaradawi, som hevder at kjønne har blitt skapt som komplementære, og derav er kjønnes roller fra naturens side ulike. Barlas og Lamrabet uttrykker ikke et slikt grunnleggende syn på kjønne, de argumenterer tvert imot at skapelsen ikke etablerer noen form for ulikhet mellom menn og kvinner. Det betyr ikke at feministene ikke anerkjenner kjønnsroller eller visse biologiske ulikheter, men heller at det ikke har noe med at kjønne ble skapt forskjellig, eller at kvinnen ble skapt av eller etter mannen. Disse ulike utgangspunktene mellom salafistene og de islamske feministene er vesentlig for deres konstruksjon av kjønn.

Kjønnsroller i ekteskapet

De islamske feministenes og salafistenes forståelse av kjønn i ekteskap baserer seg på mange av de samme konseptene. Som vist i de foregående kapitlene vektlegger de fire forfatterne, med ulikt utgangspunkt, konsepter som forsørger, lydighet, familieoverhode, mannens fortrinn over kvinner, økonomi, beskyttelse og god behandling. Samtidig er det grunnleggende ulikheter i deres oppfatning av hva disse innebærer, hva hensikten var og hvordan det bør praktiseres.

Fra det salafistiske perspektivet er kjønnsrollene i ekteskapet legitimert gjennom biologiske kapasiteter, som avgjør hva kjønnes rettigheter og plikter er, samt hvordan det forventes at de skal utføre dem. Både Maududi og al-Qaradawi tolker det slik at menn har oppgaver som reflekterer deres overlegne natur, som innebærer at de både har ansvar for å forsørge og å styre over familien. Til gjengjeld skal kvinner adlyde deres ektemenn og ta vare på familien fra hjemmet. Samtidig fastholder de at kvinnens rolle er av like stor viktighet, men at hennes ansvar er tilpasset kvinnens natur. Kjønne har, ifølge dem, dermed ikke like oppgaver og ansvar i

ekteskapet, og de hevder at det blir fordelt slik sånn at begge kjønn kan gjøre sin del for samfunnet.

Barlas og Lamrabet tar utgangspunkt i en lignende forståelse av kjønnsroller, og anerkjenner at menn og kvinner ikke har like oppgaver og ansvar i ekteskapet. Samtidig, til forskjell fra salafistene, mener ikke de islamske feministene at det er biologiske kapasiteter som ligger til grunn for forskjellene. De hevder heller at det er relatert til den sosiale konteksten til Koranen, hvor det var menn som var i maktposisjoner og hadde ansvaret for familien. Barlas argumenterer at forordningene hadde som hensikt å beskytte kvinner ved å anerkjenne deres særegenhet og regulere menns atferd mot dem (Barlas 2019, s. 175). Lamrabet mener at det ulike ansvaret også har som hensikt å balansere oppgaver i ekteskapet, blant annet at menn er pålagt å forsørge koner, slik at kvinner kan fokusere på å føde og oppdra barn (Lamrabet 2018, s. 127). Samtidig er ikke denne rollefordelingen urokkelig, og den kan endre seg avhengig av omstendigheter.

Det kommer tydelig frem i analysen at forsørgerrollen står sentralt i diskursen om menn i ekteskap. De fire forfatterne viser alle til koranvers 4:34 i deres tolkning av ektemannens plikter og rettigheter. De islamske feministene fastholder at denne rollen er utelukkende koblet til mannens økonomiske plikter, og har ikke noe med ektemannsprivilegier eller mannens autoritet å gjøre. Salafistene derimot, hevder at vers 4:34 ikke bare klargjør menns oppgave som forsørger, men også deres formynderskap og funksjon som familiens overhode. Salafistene fastholder at det er de økonomiske pliktene pålagt menn som resulterer i deres «fortrinn» over kvinner, som presentert i vers 2:228, og at denne rollen gir menn både rett til å bli adlydt av kona og til å disiplinere henne hvis hun ikke gjør det. Dette er stikk i strid med de islamske feministenes tolkning, som hevder at koner ikke må adlyde ektemenn og at lesninger av vers 4:34 som sanksjonerer vold mot koner ikke nødvendigvis gjør det hvis man leser verset i henhold til Koranens kontekst og dens andre vers.

De islamske feministene konstaterer at gud, gjennom Koranen, har sørget for flere rettigheter for kvinner, og at rettighetene er likestilt med de tilhørende menn. Barlas hevder at dette ligger i prinsippet om gjensidighet i ekteskapet (Barlas 2019, s. 235-236). Salafistene mener at rettighetene til kvinner er likeverdige med menns, og at dette blir stadfestet i vers 2:228. Samtidig, til forskjell fra de islamske feministene, fastholder Maududi og al-Qaradawi at pliktene koner har er til gjengjeld for rettighetene de blir gitt. I hovedsak betyr det de

økonomiske rettighetene kvinner har i form av medgift og forsørgelse. På grunn av det argumenterer salafistene at kvinner er forpliktet til å ta vare på ektemannens hus og affærer. Barlas og Lamrabet forfekter ikke et slik syn på koners rettigheter.

7.1.2 Skilsmisse – atferd og praksis

Både de islamske feministene og salafistene understreker at skilsmisse er en alvorlig handling i islam, men at det likevel er tillatt hvis det anses som nødvendig og hvis man har prøvd å løse konflikten først. Når det kommer til mulighetene for kvinner og menn i skilsmisse, er det visse forskjeller mellom deres tolkninger, samtidig fastholder de fire forfatterne at begge kjønn har mulighet til å oppløse ekteskapet, om enn i ulik grad.

I analysen kom det frem at salafistene forstår det slik at menn og kvinner ikke har de samme mulighetene til oppløsning av ekteskap på grunn av biologiske kjønnskapasiteter og inndelingen av kjønnsroller. Menn, i makt av deres rolle og deres økonomiske investering i ekteskapet, har blitt skjenket av Koranen retten til å skille seg fra eller beholde sin kone. Samtidig mener Maududi og al-Qaradawi at Koranen forordner at menn skal behandle sine koner med vennlighet og ikke misbruke deres autoritet. Al-Qaradawi begrunner den forskjellen mellom kjønnene med at kvinner er mer følsomme enn menn, og dermed kan de risikere å ta forhastede avgjørelser (al-Qaradawi 1997, s. 85), mens Maududi hevder at hvis kvinner blir gitt en slik rett ville de blitt overmodige og fryktløse, med det resultat at ektemannens rettigheter kan bli overtrådt (Maududi 2006, s. 37).

Samtidig er det kvinnens rett som muligens er den delen som forfatterne er mest enige om, selv om det er visse forskjeller. Maududi, al-Qaradawi og Lamrabet fastholder at kvinner har rett på *khul'a*. Barlas nevner ikke *khul'a* eksplisitt, men gjennom hennes tolkninger kommer det frem at hun mener kvinner er likestilt med menn i deres muligheter for skilsmisse. Det er Lamrabet og Maududi som er mest like i deres forståelse av *khul'a*. De tolker det slik at kvinner kan få innvilget *khul'a* uavhengig grunn, så lenge det blir betalt en kompensasjon til ektemannen. Til motsetning er al-Qaradawi av den mening at koner som ønsker å oppløse ekteskapet må ha en akseptabel grunn, slik som mishandling eller overtredelse av rettigheter. På den måten mener al-Qaradawi at kvinner ikke har samme mulighet som menn til å oppløse ekteskap.

Til forskjell fastholder de islamske feministene at ekteskapsavtalen legger grunnlaget for menn og kvinners like rettigheter i og til skilsmisse. Ifølge deres tolkninger er det ingenting som antyder at Koranen skiller mellom kjønnene når det kommer til skilsmisse. Både menn og kvinner skal kunne initiere til oppløsning av ekteskapet hvis de er i et forhold som ikke fungerer. Barlas og Lamrabet stiller seg kritisk til tolkninger som hevder at menn har absolutt og vilkårlig rett til skilsmisse på grunn av deres natur, og hevder at slik praksis ikke finner støtte i Koranen. Barlas anerkjenner i sine tolkninger at Koranens vers om skilsmisse er adressert til menn, men hevder at dette hadde som hensikt å endre menns behandling av kvinner i slike situasjoner. I tillegg kontekstualiserer hun versene, og hevder at Koranen ikke hadde som formål at kvinner ikke skal ha noen makt til å oppløse ekteskap, men den referer heller til det faktum at kvinner ikke hadde den retten på tiden da Koranen ble til (Barlas 2019, s. 229). Lamrabet, på sin side, argumenterer at det er *fiqh* som har redusert skilsmisse til et konsept som bare er tilgjengelig for ektemannen (Lamrabet 2018, s. 101).

7.1.3 Salafistisk og islamsk feministisk diskurs om seksualitet

Analysen viser at forfatterne har ulike perspektiver på seksualitet, og det er forskjeller på hva de vektlegger som viktig i diskusjonen om seksualitet. Både de islamske feministene og salafistene tar utgangspunkt i at sex er en naturlig og viktig del av det ekteskapelige forholdet, og anerkjenner at begge partene har seksuelle drifter og rett på å få disse tilfredsstilt i et kjærlig og harmonisk partnerskap.

I deres tolkninger vektlegger Barlas og Lamrabet det gjensidige aspektet i det seksuelle forholdet, og argumenterer mot forestillinger om kvinner som mannens seksuelle eiendom. Begge fastholder at det strider imot Koranens forordninger om seksualitet. I motsetning argumenterer Maududi at ektemenn får seksuelle rettigheter gjennom de økonomiske midlene de bruker i ekteskapet (Maududi 2006, s. 78). Han hevder også at det biologiske forholdet mellom menn og kvinner er det samme som forholdet mellom jordbrukeren og hans åker, i den forstand at jordbrukeren tar vare på, men også eier åkeren (Maududi 2011, s. 135). Al-Qaradawi fastholder at kvinner ikke skal avstå fra å dele ektemannens seng (al-Qaradawi 1994, s. 204).

Selv om salafistene mener at seksualitet er naturlig og en god ting, viser analysen at de også ser på sex og kroppen som potensielle kilder til dyrisk atferd og seksuelt anarki. Dette tydeliggjøres blant annet gjennom deres standpunkt på utukt og hvordan utukt kan føre til alvorlige

konsekvenser for samfunnet. De islamske feministene klargjør også at sex utenfor ekteskapet ikke er tillatt i islam, men vektlegger ikke at seksualitet har slike farlige egenskaper. Tvert imot hevder Barlas at Koranen ikke behandler sex som noe farlig eller urent (Barlas 2019, s. 178).

Salafistenes fokus på det farlige potensiale til seksualitet kommer også til syne i deres tolkninger av bekledning og atferd, hvor de hevder at overholdelse av forordningene er vesentlig for å unngå seksuell korrupsjon. Salafistene har dermed en annen oppfatning av bekledning og atferd enn de islamske feministene. For samtidig som alle forfatterne forholder seg til konsepter om moral og beskjedenhet, som gjelder begge kjønn, vektlegger Maududi og al-Qaradawi i større grad hvordan dette fører til forordninger rettet mot kvinner for å sikre deres beskyttelse. I motsetning kontekstualiserer Barlas og Lamrabet disse forordningene, og hevder at dette var grep tatt for å beskytte kvinner fra datidens sosiale utfordringer, og følgelig bør de ikke oppfattes som gjeldende i dag. De islamske feministene argumenterer i tillegg at Koranen ikke foreskriver noen forskjell for kvinner og menn når det kommer til atferd og bekledning, men pålegger begge kjønn å opptre beskjedent og å være kyske. Samtidig retter de sterk kritikk mot tolkninger som utelukkende fokuserer på kvinners kropp og seksualitet.

7.2 Konstruksjon – Språk og diskurs

Salafismens og islamsk feminisms diskurser om kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet produserer sosiale forventinger til og retningslinjer for hva det vil si å være mann eller kvinne. På grunn av det blir kjønnene posisjonert på bestemte måter og deres rolle blir forstått som «sannheter». Ifølge sosial konstruksjonisme, konstruerer ikke diskurser bare kjønnspraksis, men også kjønn i seg selv. I denne delen skal jeg diskutere hva slags kjønn diskursene konstruerer, og følgelig hva salafisme og islamsk feminisme mener utgjør den muslimske kvinnen og mannen. I tillegg skal jeg se på hva slags språk forfatterne anvender og hvordan språk og diskurs forholder seg til hverandre.

7.2.1 Diskursenes kjønnskonstruksjon

Islamsk feminisme

De islamske feministene fremmer en forståelse av kjønn som understreker kvinners likestilling med menn, både ontologisk, religiøst, moralsk og sosialt. Kvinneforståelsen er basert på forutsetningen om at kvinner, i likhet med menn, er autonome mennesker, og at kvinners identitet ikke er avhengig av lydighet eller tilfredsstillelse av mannens krav. Den islamsk

feministiske konstruksjonen anser ikke kjønnssegregering, kvinners fullstendige tildekning eller en manns overlegenhet over sin kone som religiøst legitimert eller sanksjonert. Kvinner har likevel noen andre funksjoner og oppgaver enn menn, men det er ikke begrunnet i kvinners underordenhet eller biologiske faktorer. Islamske feministe avviser oppfatningen av kvinner i tradisjonell islamsk kommentarlitteratur, som etter deres syn representerer et fordreid syn på kvinnelig natur og rolle. I stedet konstruerer de kvinner som like menn.

Den islamske feministiske konstruksjonen av menn baserer seg også på likestillingsprinsippet de identifiserer i de religiøse kildene. Forestillinger om at menn fra naturens side har blitt skapt med evner kvinner ikke har, blir avvist av de islamske feministene. Menn har hovedsakelig det økonomiske ansvaret for familien, men andre forestillinger om menns makt eller autoritet er ikke religiøst sanksjonert. Slike ideer referer heller til Koranens kontekst, og er ikke tidløse forordninger. Det innebærer at den islamske feministiske konstruksjonen av kjønn er historisk kontekstuell betinget. Med andre ord forholder de seg til kjønnsforestillinger og kjønnspraksis som de anser som riktig i dagens samfunn. De islamske feministene konstruerer følgelig et kjønnsforhold som er basert på gjensidighet og likhet, og hvor kvinner og menn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet er likestilt.

Salafisme

Den salafistiske forståelsen av kvinner er i stor kontrast til den islamske feministiske. Sentralt står forestillingen om at kvinner skal være tildekket og tilbaketrukket, og at deres funksjon hovedsakelig ligger i deres rolle som kone og mor. Følgelig betrakter de kvinnens oppgaver i hjemmet som en form for tilbedelse. Kvinner er religiøst forpliktet til å adlyde sin ektemann i alt, så lenge det ikke fører til overtredelser av guds ord, og de skal sørge for å glede ektemannen og at han finner ro i livet. Menn på sin side, er overlegne kvinner i deres rolle som forsørger og leder av familien, noe som de mener blir bestemt fra naturens side. Som analysen i kapittel 6 viser, blir kvinner i hovedsak oppfattet som individer som skal sikre menn, og gi dem ro og barn, noe som synliggjøres av forståelsen om at menn, gjennom deres økonomiske «investering» i ekteskapet, er kvinner overlegne og at kvinner er underlagt menns autoritet.

Det kommer tydelig frem i analysen at salafistene konstruerer et dikotomisk forhold mellom kvinner og menn. Deres forståelse av ekteskapet, skilsmisse og seksualitet gir opphav til gjensidig avhengige, kjønnsbaserte rettigheter og forpliktelser. Dette har resultert i opprettelsen av et hierarkisk forhold mellom kjønnene basert på mannlig privilegium. Forholdet mellom

kvinner og menn blir organisert på en slik måte sånn at kjønnene skal samarbeide med hverandre, men samtidig ikke overskride kjønnsgrensene på en måte som forstyrrer pliktene til det motsatte kjønn (Maududi 2011, s. 159). Det vil si at menn og kvinner blir konstruert som to ulike enheter, med et begrenset område for praksis og utfoldelse, som ifølge salafistene har blitt etablert slik av hensyn til menneskets natur. Det er menn som har blitt valgt av gud til å være ledere og er, ifølge dette perspektivet, de som er naturlig skikket til denne jobben (Maududi 2006, s. 24). Den normative konstruksjonen av kvinner er konstruert i forhold til dette perspektivet på menn. Dette utgjør en særdeles viktig del av den salafistiske forståelsen av kjønnene, fordi det innebærer at forestillinger om menn også dikterer hva som er forventet praksis av kvinner. Eksempelvis vil det si at ettersom menn er forventet å være autoritære og ledere, forventes det at kvinner er passive og underordnet. Med det blir kvinnelige normer produsert på bakgrunn av hva som er komplementært i henhold til mannens rolle.

7.2.2 Sosialisering og språk

Hva som anses som riktige atferd for menn og kvinner, blir ifølge sosial konstruksjonisme bestemt gjennom sosialisering (Berger og Luckmann 2006, s. 78). I kapittel 2 redegjorde jeg for Judith Lorbers kjønnsmodell og hennes forståelse av kjønn som en prosess og som sosial struktur. Lorber fastholder at kjønn er en menneskelig konstruksjon som er avhengig av praksis, og at kjønn stadig skapes og fornyes gjennom sosialisering og menneskelig interaksjon, og er det som strukturerer det sosiale livet (Lorber 2011, s. 113-114).

Lorber hevder at kjønn som prosess er i konstant aktivitet i sosiale interaksjoner, som tillærer mennesker atferd passende for deres kjønn. Man kan enten oppføre seg i henhold til disse normene, eller motsette seg og gjøre opprør mot dem. Lorber hevder at dette resulterer i at ulike varianter av kjønn blir konstruert (Lorber 2011, s. 116). Den salafistiske og islamsk feministiske diskursen viser hvordan man kan enten oppføre seg i henhold til etablerte kjønnsnormer, eller motsette seg og gjøre opprør mot dem, og hvordan det resulterer i at kjønn i ulike former blir konstruert. Som en prosess er kjønn også nært tilknyttet diskurser. Ifølge teorien synliggjør diskurser regulerte praksiser, samt hvordan kjønnsforståelser alltid er en effekt av visse diskursive praksiser (Butler 2011, s. xii). Den salafistiske og islamsk feministiske diskursen om kjønn tydeliggjør dette ved at diskursene påskriver spesifikke forestillinger om og atferd for menn og kvinner, som etablerer ulike kjønnsforståelser. Med andre ord legger diskursene grunnlaget for kjønnskonstruksjon gjennom sosialisering.

Når det gjelder for struktureringen av samfunnet, er kjønn grunnleggende for alle samfunn og virkelighetsforståelser, og fundamentalt for ulike konstruksjoner av kjønn. Det den salafistiske og islamsk feministiske diskursen fremmer som korrekt praksis for menn og kvinner i ekteskap, skilsmisse og seksualitet påvirker ikke bare familieliv, men resulterer i spesifikke kjønnede sosiale ordener som kan opprettholde forskjeller mellom menn og kvinner, eller eventuelt ta utgangspunkt i kjønnes likhet. Ulike kjønnede normer og forventninger produserer spesifikke former for praksis, som er strukturert inn i to sfærer basert på kjønn, som videre konstruerer spesifikke former for kjønn i det øvrige samfunnet.

Språk

Språk er en vesentlig del av sosialiseringen, og ifølge det teoretiske perspektivet, brukes det for å konstruere mening og skape sosiale realiteter (Burr 2015, s. 73). Som omtalt i kapittel 2, er språk følgelig ikke bare et passivt kommunikasjonsverktøy, men en aktiv agent i konstruksjonen av kjønn. Kjønn er i den forstand betydelig påvirket av språket som anvendes, og det har innflytelse på kjønnskonstruksjonen ved at det kategoriserer mennesker, og definerer og forsterker kjønnsroller og forventninger til kjønn. Eksempelvis er ikke begrepet «forsørger» bare et ord, men innbefatter en rekke forventninger og praksis, som blir forstått ulikt i henhold til kontekst. Blant annet kan det omfatte forventninger om at man skal være i arbeid og ha økonomiske ressurser slik at man kan ta vare på sin familie, eller forventninger om at som forsørger er man også familiens overhode. Når salafistene sammenstiller begreper som forsørger, leder og autoritet med menn, konstruerer det en spesifikk forestilling om menn og forventninger til mannlig praksis. Til motsetning har den islamsk feministiske konstruksjonen et språklig utgangspunkt i kjønnslikhet, som kontrollerer språkbruken og derav diskursen som blir produsert. Når slike assosiasjoner til kjønn overføres gjennom språk, blir kjønnsnormer og forventninger forsterket, og når mennesker gjentatte ganger blir utsatt for disse språklige assosiasjonene, påvirker det deres forståelse av hva det vil si å være kvinne eller mann, samt deres atferd og selvidentitet. Som nevnt i kapittel 2, fordi begge bevegelsene hevder å basere seg på de samme kildene, altså Koranen og, i varierende grad, *hadith*, er språket de anvender og språket de motsetter seg viktig for å identifisere deres spesifikke konstruksjoner av kjønn. Det vil si at språket deres kan avsløre hva som skiller bevegelsenes oppfatning av kjønn, med tanke på at de har det samme utgangspunktet for deres konstruksjoner, altså de religiøse kildene. Hvilket språk de anerkjenner og anvender i deres tolkninger og forståelser av kjønn, kan følgelig også diktere hvilke kjønnskonsepter de aksepterer og identifiserer i de religiøse kildene.

Salafistenes språkbruk

I den salafistiske diskursen er det en grunnleggende forestilling om at kjønnene er motsetninger og komplementære, hvor menn og kvinner blir sett på som halvdeler av en helhet, der de har distinkte roller. Språket som etableres gjennom denne forestillingen ligger til grunn for deres tolkninger og formuleringer av kjønn. I den salafistiske diskursen om kjønn reflekterer språket patriarkalske kjønnsroller og normer. En av måtene dette oppnås på er gjennom bruk av kjønnnet språk. Ord som «formynder» og «leder» for å beskrive menn, understreker menns rolle som beskyttere og forsørgere av kvinner. Til motsetning blir kvinner ofte referert til som «lydige» og «underordnet». Disse begrepene er ikke bare beskrivende, men har normative implikasjoner og former forventningene som stilles til individer avhengig av deres kjønn. På samme måte forsterker kjønnsbaserte narrativer og konsepter forestillingen om at en dydig kvinne er lydige mot mannlig autoritet og overholder patriarkalske kjønnsroller. Språket fremhever likeledes egenskaper som lederskap og autoritet som mannlige, som fører til konstruksjonen av en form for maskulinitet som samstemmer med patriarkalske kjønnsforventninger. Som et resultat opprettholder diskursens språk patriarkalske forståelser av kjønn, og forsterker betydningen av komplementaritet, lydighet og beskjedenhet. Diskursen fremhever blant annet begrepet «beskjedenhet» som grunnleggende for kjønnsrelasjoner. Beskjedenhet blir som vist oppfattet som en dyd for både menn og kvinner, men likevel håndheves det strengere for kvinner, blant annet gjennom tildekning og retningslinjer for atferd.

Disse språklige forestillingene om kjønnskategoriene har stor sosial betydning, og påvirker alt fra forventet bekledning og atferd, til økonomi og seksuell aktivitet. Dette blir også påvirket av at det salafistiske språket hviler på et antatt biologisk fundament. Det vil si at språket deres er forankret i forestillingen om at menn og kvinner er forskjellige fra naturens side, og følgelig at deres ulike praksis er bestemt av biologiske realiteter. Både Maududi og al-Qaradawi referer mye til biologi i deres argumentasjon, og dette språket brukes både for å rettferdiggjøre og legitimere deres forestillinger om kjønn. På grunn av det kan det også ha innvirkning på mulighetene for individuell selvutfoldelse. For eksempel forsterker begreper som «aktiv» og «passiv» seksualitet ideen om at bestemte atferder er iboende knyttet til ens kjønn, og kan følgelig begrense individuell handlefrihet.

Islamsk feministenes språkbruk

De islamske feministene har et annet utgangspunkt enn salafistene, ettersom deres diskurs i all hovedsak sentrerer seg rundt ideen om likestilling i de religiøse kildene. Den islamsk feministiske diskursen konstruerer kjønn gjennom spesifikke konsepter og narrativer om likhet. Sentralt står narrativen om at Koranens budskap har blitt endret opp gjennom historien ved at både Koranen og *hadith* har blitt feiltolket, med negativt utfall for kvinner. Språket som utvikles gjennom denne narrativen, som tar utgangspunkt i at patriarkalske forestillinger har blitt integrert i islams budskap, tillater islamsk feminisme å avfeie utallige tidligere korankommentarer og kjønnskonstruksjonen de har resultert i, og i stedet danne sin egen. De vektlegger konsepter som «kjønnsulikhet», «mannlig privilegium» og «patriarkat» for å kritisere kjønnsforestillingene forankret i tradisjonell eksegesi. Denne narrativen er ikke bare beskrivende, men har konsekvenser for deres oppfatning av kjønn.

Ettersom de islamske feministene motsetter seg den tradisjonelle diskursen om kjønn og produserer egne tolkninger, ofte med utgangspunkt i kritikk, så utgjør det tradisjonelle språket også en del av deres kjønnskonstruksjon. Dette kommer både av at kritikken krever at de artikulere alternative forståelser, men også fordi det tradisjonelle språket har fungert som et slags springbrett for deres eget. Med andre ord har de dannet et språk som tar utgangspunkt i det tradisjonelle i form av kritikk, med formål om å dekonstruere kjønnskonstruksjonen det har resultert i. For eksempel, ved å argumentere at begreper som tradisjonelt blir forstått som «kjønnet» faktisk ikke er det, men at de har blitt feiltolket, dekonstruerer islamsk feminisme også det tradisjonelle språket. Ord som *qiwama* og *qanitat*, som ofte blir fortsatt som mannlig og kvinnelig ord respektivt, blir av de islamske feministene tillagt en annen betydning, som ikke er spesifikt rettet mot ett kjønn. De fastholder at *qanitat* ikke referer til kvinnelig lydighet fordi det strider mot Koranens prinsipper, og Barlas hevder at det brukes i andre situasjoner for å referere til menneskelig atferd ovenfor gud (Barlas 2019, s. 216). Mens *qiwama*, som ofte har blitt tolket som mannlig autoritet eller overlegenhet, blir forstått som en referanse til mannens forsørgerrolle. Lamrabet mener i tillegg at *qiwama* ikke nødvendigvis er en plikt utelukkende pålagt menn, men at også kvinner kan påta seg dette ansvaret (Lamrabet 2018, s. 125).

I tillegg til å utfordre konsepter i det tradisjonelle språket, som de islamske feministene mener fører til nedgradering av kvinner, vektlegger de språklige konsepter som egalitarisme, likestilling, og gjensidighet. De identifiserer disse begrepene i Koranen og integrerer de som en fundamental del av deres eget språk, og med det ønsker islamske feministe å utfordre det de

mener er diskriminerende språk og diskurs. Terminologien fører til dannelsen av et språk som er eksplisitt likestillingsorientert, og som avviser andre språk som ikke stemmer overens med deres eget språks overbevisning.

Det kan argumenteres at språket de islamske feministene anvender til en vis grad begrenser deres tolkning av Koranen, i og med at et språk med utgangspunkt i likhet og egalitarisme ikke kan forfekte at Koranen forordner praksis som nedgraderer kvinner eller privilegerer menn, ettersom det vil stride imot de underliggende antakelsene og ideologiene nedfelt i språkbruken. Det faktum at de blant annet forfekter at Koranen ikke kan forordne kvinnekriminerende praksis på bakgrunn av kjønnetenes ontologiske likhet, resulterer i et fastsatt bilde på menn og kvinner som likestilte. Det vil si at språket de anvender også dikterer hvilke kjønnskonsepter de aksepterer. På bakgrunn av det, kan kjønnsoppfatningen til islamske feministe oppfattes som minst like rigid og uforanderlig som salafistenes. Det vil si at bevegelsenes ulike diskurser deler et statisk og prinsipielt uforanderlig syn på kjønn, til tross for forskjellene mellom dem, noe som blant annet synliggjøres gjennom deres språkbruk.

7.3 Konstruksjon på bakgrunn av ideologi og formål

Ovenfor har jeg diskutert hvordan språkbruk skaper og avslører grunnleggende forskjeller mellom salafisme og islamsk feminisme, og hvordan det påvirker de ulike diskursene om kjønn. I tillegg til å ha innflytelse på diskursene, fremmer sosial konstruksjonisme en forståelse av at språk også kan bære med seg underliggende antakelser og ideologier, som produserer og former diskurs (Burr 2015, s. 99, Gergen 2010, s. 109-110). I denne delen skal jeg ta for meg hvordan diskursene til salafisme og islamsk feminisme relaterer seg til samfunn og individer, og hva slags fokus de to bevegelsene har når det gjelder disse konseptene i henhold til deres ideologi og formål.

7.3.1 Samfunns- og individ fokus

Som presentert i kapittel 2, tar sosial konstruksjonisme utgangspunkt i at kunnskap om verden er et resultat av hvordan mennesker skaper den, det vil si at det er sosialt konstruert i stedet for naturlig gitt (Hacking 1999, s. 33). Kunnskap blir dermed skapt ved å se på verden gjennom spesifikke perspektiver som tjenestegjør noen interesser fremfor andre (Burr 2015, s. 9). Perspektivene til salafisme og islamsk feminisme er ulike i den forstand at de har, som vist i kapittel 4, forskjellige ideologier og mål, noe som er grunnleggende for deres tolkninger av de

religiøse kildene. Samtidig ser man at bevegelsene har et felles ønske om å vende tilbake til de religiøse kildene for å finne islams opprinnelige og «riktige» budskap, men på grunn av ulikhetene mellom dem resulterer det i forskjellige oppfatninger av kjønn.

I analysen kom det frem at salafistene i stor grad retter fokus på hvordan kjønnenes atferd og praksis er relatert til samfunnet. Salafistene vektlegger hvordan alle former for kjønnspraksis påvirker samfunnet og at alle forordningene presentert i de religiøse kildene må overholdes slik at samfunnet ikke faller i kaos og risikerer kollaps. Som nevnt i forrige kapittel, er denne frykten spesielt assosiert med seksualitet og sammenblanding av kjønn. Dette skaper en diskurs om kjønn som konstruerer menn og kvinner som hovedsakelig samfunnsborgere og som essensielle deler av et større system, hvorav dette systemets opprettholdelse er avhengig av at alle oppfører seg i henhold til påkrevet kjønnspraksis.

De islamske feministene uttrykker ikke en slik vektlegging av samfunnet i sine tolkninger. De har i større grad et fokus på spesifikke grupper i samfunnet, altså kvinner, og individer. Dette kan komme av at deres mål er å sikre flere rettigheter for kvinner og bevise deres likestilling med menn i islam, og derav retter de mer fokus på individers rettigheter og selvutfoldelse enn hvordan all praksis påvirker samfunnet som helhet. Samtidig innebærer ikke det at den islamsk feministiske diskursen ikke fokuserer på samfunn, for som vist er det nettopp endring i samfunnet de ønsker, men fremgangsmåten har et større fokus på individer og individers rettigheter. De islamske feministene forholder seg heller ikke til forestillinger om at feilaktig kjønnspraksis kan føre til samfunnets kollaps. Likevel kan det argumenteres at de mener den tradisjonelle kjønnsforståelsen på et vis allerede har skadet samfunnet for kvinner, i og med at de mener slik praksis strider imot Koranens forordninger om kjønnenes natur og organisering. Diskursen deres fokuserer i hovedsak på å fikse delene av samfunnet som de mener har blitt utsatt for patriarkalsk kontroll, og de gjør dette ved å vektlegge kvinners rolle og rettigheter.

7.3.2 Ideologi og formål

Denne grunnleggende ulikheten har bakgrunn i ideologiene og formålene som ligger til grunn for salafisme og islamsk feminisme. Bevegelsene forfekter ulike verdenssyn, noe som kommer tydelig frem i deres tolkninger av kjønn. Salafistene fokuserer på det som er potensielt farlig for samfunnet, det vil si kjønnspraksis som ikke overholder deres forestilling om korrekt atferd. De islamske feministene derimot, fokuserer på tolkninger og praksiser som de mener har vært,

og er, truende for muslimske kvinners plass i samfunnet, og som har ført til dårlig behandling av dem. Som vist hevder de islamske feministene at mange av Koranens forordninger opprinnelig hadde som hensikt å beskytte kvinner. Salafistene på sin side, understreker at forordningene ikke bare skal beskytte kvinner, men at de også har som formål å beskytte samfunnet. Dette ser man eksempelvis i forfatternes ulike tolkninger av bekledningsforordningene. De islamske feministene fastholder at retningslinjene skulle beskytte datidens kvinner mot overgrep. Salafistene deler denne forståelsen, bare at de ikke mener forordningen er kontekstuellet betinget, og samtidig vektlegger de hvordan det er koblet til samfunnet i helhet. Den salafistiske og islamsk feministiske diskursen har dermed ulike utgangspunkt, men samtidig fastholder begge bevegelsene at de representerer en tilbakevending til islams opprinnelige budskap og derav praksis. Den salafistiske diskursen har som formål, gjennom tilbakevendelsen, å skjerme samfunnet fra kaos og hindre dens kollaps, mens den islamsk feministiske hevder at samfunnet allerede har vært «kaotisk» i flere århundrer og at den egalitære naturen i islam må tas tilbake for å fikse dette.

Ettersom sosial konstruksjonisme tar utgangspunkt i at språk skjuler underliggende ideologier og antakelser, og at språk igjen produserer og former diskurser, kan man dedusere at det er disse antakelsene og ideologiske perspektivene som i stor grad ligger til grunn for kjønnskonstruksjonen i salafisme og islamsk feminisme. Det innebærer at bevegelsene har en overbevisning som de ønsker å bekrefte gjennom tolkninger av de religiøse kildene. Det kan argumenteres at islamsk feminisme gjør dette i en større grad enn salafisme, fordi deres forståelse av kjønn og ideologi strider mer med den etablerte tradisjonen, og krever derfor bedre argumenter. Islamske feminister bedriver ikke bare en kritisk nytolkning av Koranen og *hadith*, men de stiller også spørsmål ved legitimiteten til tradisjonelle tolkninger som generelt anses som autentiske. De må dermed kunne underbygge deres egen oppfatning gjennom solid argumentasjon, samtidig som det innebærer at de også må bevise at tradisjonelle tolkninger er mindre legitime enn deres egne, slik at deres overbevisning kan bli bekreftet som sann. En slik tilnærming medfører at kildene taler i mindre grad for seg selv, men er avhengig av subjektive lesninger for å få mening. Følgelig er det disse subjektive lesningene som skaper kunnskapen om kjønn som fremholdes av bevegelsene. Dette samstemmer med teoriens forståelse av hvordan kunnskap er utledet fra å se på verden fra spesifikke, det vil si subjektive, perspektiver (Burr 2015, s. 9).

Dette konseptet tydeliggjøres eksempelvis i forfatterens behandling av seksualitet. Barlas og Lamrabet kritiserer praksis de mener har resultert i kvinners nedgradering seksuelt, enten som mannens seksuelle eiendom eller forestillinger om kvinners passivitet. Det er slike forestillinger de islamske feministene mener er resultatet av feiltolkninger og ønsker å endre, sånn at de stemmer overens med den egalitære naturen de hevder eksisterer i Koranen. På grunn av de ideologiske føringene som ligger til grunn for islamsk feminisme, kan de ikke akseptere tolkninger og praksis som potensielt innebærer urettferdig behandling av kvinner, eller opphøyer mannens rettigheter på bekostning av kvinnens. Maududi og al-Qaradawi derimot, setter diskursen om seksualitet opp mot dens farlige egenskaper for samfunnet, og tolker Koranens forordninger om seksualitet og *hadith* i lys av dette. Ifølge al-Qaradawi regulerer islam seksualdriften på en slik måte at samfunnet og individer blir beskyttet (al-Qaradawi 1997, s. 24). Han argumenterer at fri seksualpraksis og utukt kan få katastrofe konsekvenser for samfunnet og dermed er det forbudt (al-Qaradawi 1997, s. 41). Maududi tolker det slik at restriksjonene har som formål å kontrollere seksualitet slik at samfunnet ikke oppløses (Maududi 2011, s. 98). Det innebærer at salafistene rettferdiggjør deres tolkninger av seksualitet med forestillingen om dens skadelige potensiale.

Retorikk

Til tross for disse forskjellene, er det en viss likhet i det retoriske grunnlaget for deres diskurser. For selv om den salafistiske kjønnsforståelsen og verdensbilde stemmer mer overens med den hegemoniske diskursen i islam enn den tilhørende islamsk feminisme, er begge bevegelsene av den forståelse at islam budskap har blitt fordreid. På grunn av det anvender både salafisme og islamsk feminisme et slags «trusselbilde» i deres kjønnsdiskurser, som tar utgangspunkt i at islam er truet av eksisterende eller spesifikke praksiser. Det vil si at de opplever at det islamske budskapet står ovenfor en trussel, enten på bakgrunn av feiltolkninger eller mindre vektlegging av islams budskap, som har resultert i feil praksis eller endringer som oppfattes som å stå i strid med det korrekte budskapet. Denne retorikken er vesentlig for begge bevegelsenes forståelse av islam, og utgjør en viktig del av deres kjønnskonstruksjon ettersom det anvendes for å begrunne deres oppfatning av kjønn og riktig kjønnspraksis. Argumentasjonen til salafisme og islamsk feminisme er følgelig preget og formet av en overordnet overbevisning om at «trusselen» mot islam må avverges, eller at endringer må til for å stanse den. Her er det likevel visse forskjeller mellom islamsk feminisme og salafisme. Salafisme bruker dette «trusselbilde» for å fremme en tilbakevendelse til islams «opprinnelige» budskap gjennom bokstavtro, og følgelig få menn og kvinner til å holde seg til den patriarkalske påskrevne kjønnspraksisen og

etterfølge disse normene og reglene. Til motsetning bruker islamsk feminisme denne retorikken for å oppmuntre til et større brudd med tradisjon, og mener at det er viktig at muslimer følger deres kjønnskonstruksjon slik at den egalitære naturen til islam kan bli tatt tilbake og endringene de jobber for kan oppnås.

Som nevnt, hevder sosial konstruksjonisme at kategorisering av virkeligheten ikke bestemmes av hvordan verden er, men heller praktiske måter å representere den på (Hacking 1999, s. 33). På bakgrunn av ideologiene til bevegelsene, kan man se hvordan deres syn på samfunn og retorikken som påvirker diskursene, er praktiske for deres formål. Med praktiske måter mener jeg at verden blir konstruert gjennom spesifikke perspektiver som er praktiske for formålene til bevegelsene. Dette resulterer i at bevegelsene har ulike utgangspunkt i deres tolkning av de religiøse kildene.

7.4 Legitimering

Tolkningene til de islamske feministene og salafistene resulterer i to svært ulike diskurser om menn og kvinner. I sammenligningen av de to diskursene er det vesentlig å se på hvordan de forsøker å legitimere sine versjoner av kjønn som objektiv sannhet. For å gjøre det, vil jeg først diskutere hvilke metoder som ligger til grunn for forståelsene og hvordan de anvender dem. Videre skal jeg se på hvordan diskursene kan hevde makt.

7.4.1 Metoder

I kapittel 4 presenterte jeg tolkningsmetodene som kjennetegner og anvendes i de respektive bevegelsene. Både salafisme og islamsk feminisme mener at islam har blitt besudlet, eller at budskapet har blitt endret. Begge bevegelsene tar avstand fra *taqlid*, og proklamerer en tilbakevendelse til de religiøse kildene for å ta tilbake det «opprinnelige» religiøse budskapet. Følgelig viser de i hovedsak til de religiøse kildene i deres argumentasjon og forståelse av kjønnsroller og praksis. Det vil si at begge bevegelsene søker å legitimere kjønnskonstruksjonene i en kosmisk målestokk og som den opprinnelige guddommelige vilje gjennom deres metoder og tilnærminger (Hjelm 2014, s. 27).

Metoder islamsk feminisme

De islamske feministene ønsker å befeste sin legitimitet ved å vise en helhetlig forståelse av Koranen, både kontekstuell og av dens tematiske innhold. I tillegg ved å ta i bruk konsepter

som *ijtihad* og *tawhid*, som er godt understøttet i den islamske tradisjonen. Som omtalt i kapittel 4, fastholder islamske feminister at bruken av de samme kildene og metodene som tilhører tolkningstradisjonen i islam, fører til at deres tolkninger blir legitimert (Bøe 2019, s. 139). Gjennom metodene til de religiøse kildene, hevder de at Koranens forordninger kan tilpasses endrede behov og krav, i henhold til historiske og samfunnsmessige omstendigheter (Sirri 2021, s. 47). Ved å bruke *ijtihad* argumenterer Barlas og Lamrabet for at patriarkalske tolkninger strider imot Koranens prinsipper om likestilling og rettferdighet. Islamske feminister bruker tilnærmingen for å underbygge deres påstand om at tradisjonelle tolkninger ikke representerer autentisk islam, og er grunnleggende for deres krav om legitimitet (Sirri 2021, s. 43).

Videre kom det frem i analysen at Barlas og Lamrabet referer gjennomgående til Koranens og, i begrenset grad, *hadiths* kontekst, og leser de i lys av de sosiale forutsetningene på deres egen tid og behandler forordningene fra datidens perspektiv for å klargjøre hvordan de er relevante i dagens omstendigheter. Det vil si at de anvender den historisk kontekstuelle metoden. Dette kommer blant annet til syne i deres tolkning av vers 4:34, hvor de viser til den historiske konteksten til Koranen for å avvise tradisjonelle forestillinger om ektemannens autoritet, eller tillatelse til å slå sin kone. Det blir også anvendt i tolkningene av vers 33:59, for å argumentere at forordningene om kvinners tildekning er kontekstuellet betinget i en tid da kvinner ble utsatt for overgrep av ikke-muslimske menn.

For å underbygge argumentasjonene og tolkningene, anvender de også den intratekstuelle metoden. Dette er en tradisjonell tilnærming i islamsk eksegesi, og innebærer å tolke Koranen gjennom Koranen. Barlas leser blant annet vers 4:34 i lys av andre vers i Koranen for å sammenligne bruken av begrepet *daraba* (Barlas 2019, s. 216-217). Lamrabet tar i bruk samme metode for å etablere at *qiwama* ikke betyr autoritet hvis man tar hensyn til ordets bruk i andre vers (Lamrabet 2018, s. 124-125). Lamrabet argumenterer også at tolkninger av vers 4:34 som resulterer i forestillinger om kvinners lydighet, strider imot *tawhid* (Lamrabet 2018, s. 122)

Metoder salafisme

Som omtalt i kapittel 4, avstår salafister generelt fra å anvende noen former for ekstratekstuelle metoder eller verktøy. De forholder seg til Koranen og *hadith* gjennom en direkte og bokstavelig tilnærming, og mener tekstene er selvforklarende i den forstand at hvis den lærde har tilstrekkelig opplæring og kunnskap, er budskapet i de religiøse kildene tydelig og udiskutabelt (Wiktorowicz 2006, s. 214). Det innebærer at legitimitet er avhengig av at

tolkningene blir utført av noen som har gjennomgått islamsk opplæring, og har nok kunnskap til å lese de religiøse kildene og anvende deres innhold.

Selv om både Maududi og al-Qaradawi argumenterer for og begrunner de fleste av deres tolkninger, fører den bokstavelige tilnærmingen til at argumentasjonen har en annen form enn de islamske feministenes. Mens de islamske feministene i stor grad argumenterer for hvorfor spesifikke forordninger ga mening på Koranens tid og hvorfor de eventuelt ikke gjør det i dag, eller bør tolkes på nytt, avstår salafistene fra å diskutere de religiøse kildene fra en slikt perspektiv. De fastholder at konteksten til de religiøse kildene ikke er av stor viktighet for å avgjøre forordningens relevans i samtiden, ettersom forordningene er universelle og tidløse. Endringer av det islamske budskapet er, ifølge dette prinsippet, innovasjon (*bid'a*) og truer *tawhid* (Wiktorowicz 2006, s. 209). Eksempelvis, i diskusjonen om bekledning, henvender al-Qaradawi seg til Koranens kontekst i sin tolkning av vers 33:39, men til forskjell fra de islamske feministene, gjør han ikke dette for å hevde forordningens kontekstuelle betingethet. I stedet har han som formål å forklare bakgrunnen for forordningen og underbygge hvorfor den også er viktig i samtiden (al-Qaradawi 1994, s. 160-161). I diskusjonen om polygami argumenterer Maududi at ettersom det står i Koranen at det er tillatt med opptil fire koner i islam, så gjelder dette til enhver tid, og følgelig skal det ikke endres på bakgrunn av kontekstuelle forandringer (Maududi 2011, s. 20). Ettersom han ikke viser til konteksten for forordningen, later det heller ikke som han mener at dette er av stor viktighet eller relevant for å underbygge hvorfor polygami er tillatt. Med det ser man at salafisme anvender en slags dekontekstualisert tilnærming som ikke søker å skille mellom mulige spesifikke vers og universelle.

Til forskjell fra de islamske feministene, kan salafistenes kjønnskonstruksjon hevde en viss legitimitet på bakgrunn av den islamske tradisjonen. Dette kommer av at de salafistiske tolkningene i større grad stemmer overens med kjønnsforestillingene som har vært akseptert av mange muslimer opp gjennom historien. Derav kan deres tolkninger vise til praksis som har vært anerkjent i flere århundrer. Samtidig mener salafister at både sunni-doktrinen og islamsk lov har blitt besudlet gjennom innovasjoner (Wagemakers 2016, s. 10). På grunn av dette avviser de, som nevnt, *taqlid*, eller etterfølgelse av de fire sunni-lovskolene (Meijer 2014, s. 4). Dermed vil bevegelsen praktisk sett, i mindre grad vise til tidligere eksegetikk for å hevde legitimitet, men i all hovedsak til Koranen og *hadith*.

Syn på tolkninger

Salafister og islamsk feminister har i stor grad motstridende tolkninger av guds hensikt med oppdelingen av mennesker i to kjønn og hva det innebærer for kjønnene, men likeledes er begge bevegelsene av den oppfatning at de i hvert fall har mer rett i deres tolkninger av kjønn enn andre alternativer. Her eksisterer det likevel en grunnleggende forskjell mellom salafistene og de islamske feministene. Salafistene er av den forestilling at det bare er én tolkning av Koranen og *hadith* som er korrekt, og at det er deres som representerer den. Dette fører til en diskurs som utelukker andre forståelser og som opphøyer egne tolkninger som den eneste «sannhet». Til forskjell proklamerer ikke Barlas og Lamrabet at deres tolkninger er de eneste korrekte tolkningene, men de er åpne for at det er flere måter å lese de religiøse kildene på. Islamske feminister argumenterer at ettersom omstendighetene for tolkning endrer seg stadig, må Koranen være åpen for kontinuerlig og dynamisk tolkning (Sirri 2021, s. 47). Likevel, på grunn av kritikken de retter mot klassisk eksegesi, er det tydelig at de mener at deres tolkninger, og derav kjønnskonstruksjon, i hvert fall samstemmer mer med Koranens tiltenkte budskap enn den tradisjonelle. Dette fører til at både den salafistiske og islamsk feministiske diskursen styres av en forståelse av at deres tolkninger er mer riktige enn andre, imidlertid i ulik grad, og derav at deres kjønnsforståelse samsvarer mer med guds opprinnelige budskap.

7.4.2 Diskursenes makt

Som omtalt i kapittel 2, har religion, ifølge sosial konstruksjonisme, historisk sett vært det mest effektive verktøyet for å legitimere og stadfeste eksisterende sosiale ordener (Hjelm 2014, s. 27), som kjønn blir produsert av. Når oppfattelsen av kjønn blir fortsatt i relasjon til religion og guddommelig skapelse, kan diskurser og konstruksjoner få mer makt, samt bli vanskeligere å motsi. Ettersom ideologien og målene til salafisme og islamsk feminisme er såpass ulike, samt hvordan de forholder seg til den islamske tradisjonen, utarter den potensielle makten til diskursene seg også forskjellig.

Litosseliti hevder at diskurser har makt i den forstand at de pålegger og opprettholder spesifikk kjønnsatferd for menn og kvinner (Litosseliti 2006, s. 49-50). Denne makten er likevel avhengig av at diskursen i en viss grad blir legitimert som «sannhet». Dette kan som vist ovenfor gjennomføres gjennom språk, hvor da diskursen om kjønn, og konstruksjonen det resulterer i, blir internalisert som objektiv kunnskap. Makt kan også oppnås ved at diskursen kan vise til eksisterende praksis eller tradisjon. I denne delen skal jeg se på hvordan bevegelsenes diskurser

kan hevde makt, og følgelig hvordan deres forståelse av kjønn kan bli legitimert gjennom dens evne til å hevde en form for makt. Med makt mener jeg hvordan kjønnskonstruksjonene kan oppleves som sannhet, og dermed styre forståelser av og forventinger til spesifikke former for kjønnspraksis, eller eventuelt ha potensiale til å endre oppfatninger av kjønn.

Islamsk feminisme og diskursens makt

Den islamsk feministiske konstruksjonen av kjønn strider mer med den hegemoniske diskursen og kjønnsforståelsen i islam, enn den salafistiske. Samtidig betyr ikke det at den ikke kan ha makt eller at den ikke påvirker individer og samfunn. Sosial konstruksjonisme fastholder at ettersom det alltid er flere diskurser tilknyttet en ting, fører det til at den dominante diskursen stadig blir utfordret og møter motstand. Med andre ord har diskurser makt til å utfordre dominerende diskurser (Burr 2015, s. 80). Den islamsk feministiske diskursen om kjønn har dette som formål, og deres diskurs utfordrer som vist etablerte og generelt aksepterte forståelser av kjønn i islam. Det vil si at en av de mest grunnleggende måtene kjønnsdiskursen i islamsk feminisme kan utøve makt på, er ved å utfordre tradisjonelle tolkninger av religiøse tekster og fremme alternative perspektiver. Ved å dekonstruere og nytolke de religiøse kildene, vil islamske feminister bestride autoriteten til den patriarkalske tradisjonen, som i hovedsak har formet tolkninger. Dette innebærer at de ønsker et skifte i maktdynamikk hvor kvinner har mulighet til å påvirke hvordan det islamske budskapet oppfattes og tolkes, noe som ifølge islamske feminister vil gi rom for en mer inkluderende og rettferdig kjønnsdiskurs i islam.

Dette kan forsterkes av det faktum at islamske feminister, som vist ovenfor, anvender tolkningsmetoder som er anerkjent innenfor tradisjonell islamsk eksegetikk, som videre kan føre til at diskursen oppfattes som å ha mer makt. Metodene leder til at de kan begrunne sine forståelser av kjønn gjennom verktøy som i århundrer har blitt akseptert som legitime for religiøs tolkning og lovgivning. Samtidig, som det ble nevnt i kapittel 4, kan det være vanskelig for feministiske tolkninger å oppnå legitimitet fordi de konkurrerer med konservative tolkninger som anses som mer autentiske (Bøe 2019, s. 143). Til tross for det, har den islamsk feministiske diskursen blitt spredt til flere deler av verden og anvendt av flere mennesker de siste tiårene (Badran 2009, s. 245). Det innebærer at diskursen har potensiale til å endre forståelser av og forventinger til kjønnspraksis.

Salafisme og diskursens makt

Den salafistiske diskursen om kjønn er mer nærliggende den tradisjonelle i islam, noe som ikke bare fører til at den til en viss grad kan hevde mer legitimitet enn den islamsk feministiske, men som også resulterer i at den kan oppfattes som å ha større makt. Det vil si at diskursen i større grad har evnen til å styre oppfatningen til mennesker om hva som er riktig kjønnspraksis. Samtidig, selv om den salafistiske diskursen om kjønn har flere likheter med den hegemoniske kjønnsforståelsen i islam enn islamsk feminisme, fører bevegelsens ideologi og formål til at også den kan anses som å utfordre den dominerende diskursen i islam. Til motsetning til islamsk feminisme, innebærer ikke dette en radikal endring av maktdynamikk, men heller en strengere patriarkalsk og konservativ kjønnspraksis.

Ifølge Judith Lorber har kjønnskonstruksjoner mer makt når det blir trodd at kjønn er basert på naturlige og uforanderlige biologiske forskjeller (Lorber 2008, s. 533). Den salafistiske diskursen vektlegger som vist kjønnes biologiske kapasiteter i deres kjønnskonstruksjon. De mener at alle plikter og rettigheter til menn og kvinner er basert på og tilrettelagt deres biologi. Når slike kjønnskonstruksjoner oppfattes som sannhet, resulterer det i en kjønnsvirkelighet som kan være vanskeligere å motsi. Kjønnsdiskursen i salafisme opprettholder følgelig forestillinger om at kjønnes komplementaritet og mannens overlegenhet dikteres av biologi, og derav også en hierarkisk forståelse av kjønn. Selv om teorien tar utgangspunkt i at konstruksjonen av kjønn er sosialt produsert, anerkjenner den at forståelser av at kjønne blir bestemt av biologi i stor grad er med på å konstruere og opprettholde kjønnsvirkelighet (Haslanger 2017, s. 166). Det vil si at diskurser som referer til kjønnes biologiske kapasiteter, kan ha mer makt enn andre diskurser hvis den blir akseptert som sannhet.

7.5 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg sammenlignet kjønnsdiskursene i salafisme og islamsk feminisme med utgangspunkt i funnene fra analysen. Jeg har diskutert hvordan språk påvirker diskursene, og hvordan salafisme og islamsk feminisme bruker språk i deres konstruksjon av kjønn. Jeg har videre sett på hvordan diskursene deres forholder seg til samfunn og individer, og hvordan det spiller en rolle i diskusjonene. Samt hvordan ideologi og formål styrer og former diskursene, og i tillegg avslører både likheter og forskjeller mellom salafisme og islamsk feminisme. Diskusjonen har så sentrert seg rundt hvordan bevegelsene legitimerer diskursene, både gjennom tolkningsmetoder og hvordan de forholder seg til den islamske tradisjonen, samt

hvordan diskursene kan hevde en form for makt. Alle disse konseptene utgjør kjønnsdiskursen i bevegelsene og ligger til grunn for deres konstruksjon av kjønn.

Konstruksjon gjennom tolkning

I henhold til det overliggende forskningsspørsmålet, «*hva slags kjønn konstruerer islamsk feminisme og salafisme basert på deres respektive tolkninger av Koranen og hadith*», kom det frem i analysen at bevegelsene representerer kontrasterende tilnærminger til kjønn basert på deres tolkninger. Islamsk feminisme søker å nytolke og anvende islamsk lære på måter som fremmer kjønnes likestilling og kvinners rettigheter, mens salafisme i større grad vektlegger patriarkalske kjønnsroller og konservative tolkninger av de religiøse kildene. Likevel, til tross for forskjellene mellom dem, resulterer deres tolkninger og diskurser i rigide og prinsipielt uforanderlig syn på kjønn.

De ulike tolkningene av og tilnærmingene til Koranen og *hadith* former deres diskurs og konstruksjon av kjønn og kjønnsroller. Den patriarkalske og konservative tankegangen innad salafisme fører til at kjønnskomplesmentaritet blir vektlagt, med menn som forsørgere og ledere og kvinner primært som omsorgspersoner i hjemmet. Salafister argumenterer for separasjon av menn og kvinner i ulike aspekter av livet, inkludert i offentligheten, hjemmet og i sosiale interaksjoner. Denne separasjonen er ofte rettferdiggjort av behovet for å forhindre fristelser og bevare moral, både privat og i samfunnet generelt. I islamsk feminisme derimot, blir det framlagt at kjønnes er like i alle livets aspekter, og at de religiøse tekstene ikke forfekter noen grunnleggende forskjeller mellom menn og kvinner. De identifiserer likestillingsprinsipp i Koranens skapelsesberetning og i dens forordninger om både ekteskapet, skilsmisse og seksualitet.

Bakgrunn for ulike konstruksjoner

Studiens andre spørsmål, «*hvordan kan konstruksjonene være så ulike når de er utledet fra de samme tekstuelle kildene*», har blitt diskutert i lys av studiens teoretiske utgangspunkt. Som vist tar jeg det teoretiske utgangspunktet i at språk former og styrer diskursene som ligger til grunn for kjønnskonstruksjonene. Jeg har sett på hvordan den salafistiske og islamsk feministiske diskursen konstruerer og forsterker spesifikke forestillinger om kjønn gjennom språk, med fokus på terminologien, konseptene og narrativene som brukes innenfor de respektive rammeverkene. Den salafistiske diskursen om kjønn, forankret i konservative tolkninger av de

religiøse kildene, bruker språket som et verktøy for å forme og opprettholde en binær forståelse av kjønn, med distinkte roller og ansvar for menn og kvinner. Islamsk feminisme derimot, bruker språklige konsepter og narrativer om likestilling, samt dekonstruksjon av tradisjonell terminologi og tolkning, for å underbygge ideen om kjønnenes likhet. Gjennom dette språket ønsker de også å etablere hvordan ulike roller og ansvar for menn og kvinner ofte er kontekstuell betinget, i hovedsak ment for å beskytte kvinner, og er ikke privilegier gitt til menn.

Jeg har videre argumentert at ideologiene og formålene til bevegelsene også dikterer hva slags språk som blir anvendt, og følgelig former diskursene. Dette samstemmer med teoriens forståelse av at verden blir konstruert gjennom spesifikke perspektiver og praktiske måter å representere verden på. Med praktiske måter mener jeg hva som er praktisk for formålene til bevegelsene. Salafistene ønsker tilbakevendelse til og strengere overholdelse av patriarkalske kjønnsforståelser, og konstruerer et bilde hvor kjønn og kjønnspraksis blir satt sammen med samfunnets overlevelse. De islamske feministene derimot, som utfordrer tradisjonelle patriarkalske tolkninger og praksis med sikte på å fremme likestilling og kvinner rettigheter i islam, forfekter at Koranens budskap har blitt fordreid og at den tiltenkte organiseringen og forståelsen av kjønnene er blitt borte.

Jeg har videre diskutert hva bevegelsene hevder legitimerer deres kjønnsforståelse og hvordan de tilnærmer seg Koranen og *hadith* for å oppnå denne legitimeringen. Salafisme anvender en direkte og bokstavelige tilnærming til de religiøse tekstene, som fokuserer på en streng forpliktelse til *tawhid* (guds enhet) og avviser alle former for ekstratekstuelle metoder og fremgangsmåter (Wiktorowicz 2006, s. 206-207). Til forskjell proklamerer islamske feminister en konstruksjon av kvinner som likestilt med menn ved å ta i bruk anerkjente islamske tolkningsmetoder, med utgangspunkt i selvstendig tolkning (*ijtihad*) og kontekstuell og intratekstuell tilnærming i deres tolkninger av Koranen og til dels *hadith*.

Bevegelsenes tolkninger av de religiøse kildene foreskriver spesifikke roller og atferd for menn og kvinner. Som diskutert, resulterer dette i diskurser som kan brukes til å opprettholde eller utfordre eksisterende kjønnsforestillinger. Kjønnsdiskursen i islamsk feminisme har makt i den forstand at den utfordrer patriarkalske og tradisjonelle tolkninger, og fremmer alternative lesninger som kan påvirke kjønnsforståelsen i islam. Ved å omtolke religiøse tekster, søker islamske feminister å gi kvinner religiøs legitimitet, samt underbygge ideen om likestilling fra et religiøs rammeverk. Den salafistiske diskursen kan både oppfattes som å ha makt ved å vise

til eksisterende praksis eller tradisjon, spesielt gjennom deres forståelse av kjønnetes biologiske komplementaritet, samt ved at den utfordrer den hegemoniske diskursen gjennom en proklamering av strengere patriarkalsk kjønnspraksis.

8 KONKLUSJON

8.1 Studiens funn

I denne studien har det blitt anvendt kvalitativ innholdsanalyse for å kode, kategorisere og analysere bøker skrevet av to islamske feminister, Asma Barlas og Asma Lamrabet og salafistiske forfattere Yusuf al-Qaradawi og Abul A'la Maududi. Forskningsspørsmålene, «hvordan islamsk feminisme og salafisme konstruerer kjønn basert på deres tolkninger av de religiøse kildene», og «hvordan konstruksjonene er så forskjellig når de er basert på de samme tekstuelle kildene», har fungert som utgangspunkt for undersøkelsen. Forskningsspørsmålene har blitt besvart i studien gjennom bruken av kvalitativ innholdsanalyse og den teoretiske forankringen i sosial konstruksjonisme. Jeg har gjort rede for konstruksjonene som ble avdekket i analysen i et større perspektiv og diskutert dem i lys av studiens teoretiske utgangspunkt. Studiens sentrale funn har blitt beskrevet og diskutert i et komparativt perspektiv, med det formål å avsløre hvilke bakenforliggende faktorer som fører til ulike tolkninger av de religiøse kildene, og følgelig til ulike konstruksjoner av kjønn i bevegelsene.

Studien har avdekket at, i henhold til den islamsk feministiske forståelsen, er kvinner og menn like både ontologisk, religiøst, sosialt og moralsk. De islamske feministene konstruerer kvinner som like menn ved å vektlegge hva de mener er Koranens egalitære budskap og ved å behandle Koranens kontekst som fundamentalt for å avgjøre forordningenes gyldighet i samtiden. De avviser den tradisjonelle forståelsen av menn som autoriteten og overhode i familien, og forkaster alle forestillinger om mannens privilegium. De avviser også den patriarkalske forestillingen om at full tildekning og kjønnssegregering er vesentlige komponenter for å opprettholde den riktige kjønnspraksisen i islam.

Jeg har hevdet og diskutert at den salafistiske konstruksjonen av kjønn blir etablert rundt ideen om kjønnetes komplementaritet og deres iboende forskjeller fra naturen side. Ifølge denne forståelsen er kjønnene skapt ulike slik at alle samfunnets krav skal bli dekket, og med det følger det en organisering av kjønnene basert på deres naturlige evner og styrker. Menn er blitt

pålagt å være forsørgeren og lederen av familien, og har dermed blitt gitt plikter og rettigheter som understreker menns ansvar for å ta vare på familien økonomisk, samtidig som de har privilegier og skal adlydes. Kvinner skal ta vare på hjemmet og sørge for at mannens behov blir tilfredsstilt. I tillegg må kvinner forholde seg til strengere beklednings og atferdsregler enn menn, for å bevare beskjedenhet og moral. Jeg konkluderte med at den normative forståelsen av kvinner i salafisme blir konstruert i henhold til deres forståelse av menn og menns rolle, i den forstand at kvinnelige praksis blir produsert på bakgrunn av hva som er komplementært i henhold til mannens rolle.

Som det har blitt klargjort i studien, utgjør islamsk feminisme og salafisme to distinkte og ofte motstridende tilnærminger innenfor det bredere spekteret av islamsk tankegang. De delene av de religiøse kildene som brukes av salafistene for å legitimere deres tolkninger av kjønn, blir forstått og tolket svært annerledes av de islamske feministene. Jeg har diskutert denne ulikheten opp mot studiens teoretiske utgangspunkt. Jeg har ønsket å vise og argumentere for hvordan språk spiller en sentral rolle i å konstruere og forsterke spesifikke forestillinger om kjønn, og hvordan språk former og samhandler med kjønnsdiskursen i bevegelsene. Jeg har også klargjort hvordan diskursene i salafisme og islamsk feminisme i stor grad blir påvirket og formet av bevegelsenes ideologi og formål, noe som resulterer i at bevegelsene har ulike utgangspunkt i deres tolkninger av de religiøse kildene. Islamsk feminisme sikter på å tolke og anvende det islamske budskapet på måter som fremmer likestilling og kvinners rettigheter. Til motsetning ønsker salafistene, gjennom deres tolkninger, en tilbakevending til og strengere tilslutning til patriarkalske kjønnsforståelser.

Analysen har også redegjort for flere likhetstrekk ved islamsk feminisme og salafisme. Blant annet deler de ønsket om å vende tilbake til det de mener er islams «opprinnelige» budskap, og de fremmer følgelig en tilbakevendelse til de religiøse kildene. Dette perspektivet har resultert i at begge bevegelsene tar i bruk et retorisk grep sentrert rundt ideen om at islam er truet av spesifikke kjønnspraksiser eller kjønnsforståelser. Studien har likevel vist at det er ulikheter mellom salafisme og islamsk feminisme når det gjelder hvorfor de anvender dette «trusselbilde» og hva de ønsker å oppnå med det. Islamsk feminisme har som formål å oppmuntre til et større brudd med tradisjon og patriarkalske forståelser av islam, som de mener har vært og er truende for islams opprinnelige budskap, og de argumenterer for nødvendigheten med at den egalitære naturen til islam blir tatt tilbake, slik at endringene de jobber for kan oppnås. Til motsetning, anvender salafisme dette «trusselbilde» for å understreke viktigheten

med en tilbakevendelse til det de hevder er islams «opprinnelige» budskap, som preges av en streng patriarkalsk forståelse av de religiøse tekstene, og derav også kjønnspraksis.

For å konkludere har jeg hevdet at de ulike tilnærmingene, tolkningsmetodene, forholdet mellom språk og diskurs, ideologier og formål som ligger til grunn for de ulike konstruksjonene av kjønn i salafisme og islamsk feminisme, har resultert i to fastsatte og prinsipielt uforanderlige syn på kjønn. Begge bevegelsene har forestillinger og ideer om kjønn i islam som i mer eller mindre grad utelukker alternative forståelser. Salafisme er mer eksplisitt utelukkende ettersom bevegelsen fastholder at det bare er én korrekt tolkning av de religiøse kildene, og derav vil andre tolkninger avvises. De islamske feministene derimot, argumenterer for en åpen og dynamisk tolkning, samtidig som de retter sterk kritikk mot tradisjonelle tolkninger som ikke samstemmer med deres oppfatning av kjønn. Begge bevegelsene proklamerer dermed en grunnleggende rigid forståelse av kjønn i islam, som dikterer hvilke kjønnsstolkninger de aksepterer og ikke, noe som har resultert i et fastsatt bilde av kvinner og menn og deres praksis.

8.2 Studiens begrensninger

Gjennom forskningsprosessen har det blitt tatt beslutninger og utført modifikasjoner som har påvirkning på studien og kan begrense den. I undersøkelser og analyser av salafisme og islamsk feminisme, er det viktig å merke seg at bevegelsene ikke er ensartete. Islamsk feminisme og salafisme reflekterer mangfoldet i islam angående kjønnsprospørsmål, og tolkninger av islamsk lære kan variere mellom representanter for bevegelsene. Jeg har tidligere vist til visse uenigheter og sentrale debatter innad islamsk feminisme og salafisme for å understreke det faktum at bevegelsene ikke er ensformige eller statiske, men kan bestå av ulike synspunkter, som reflekterer det generelle mangfoldet av tolkninger i islam. Samtidig har jeg også vektlagt at det også er generelle fellestrekk, felles mål og tolkningstilnærminger innad islamsk feminisme og salafisme. Mitt utvalg av forfattere reflekterer disse generelle verdiene og metodene i de respektive bevegelsene.

I henhold til oppgavens omfang, måtte jeg avgrense datamateriale til bøker skrevet av fire forfattere. Ettersom bevegelsene er, som nevnt, preget av visse uenigheter, kan det tenkes at et alternativ utvalg av forfattere kunne resultere i andre funn. I tillegg, hvis studien hadde inkludert flere forfattere, kunne flere perspektiver blitt belyst og diskutert, og dermed beriket studien. Likevel fant jeg det mer givende, innenfor studiens tidsramme, å foreta dybdeanalyser av fire

forfattere i stedet for å inkludere flere, og følgelig risikere at analysen ble overfladisk. Fokuset på to representanter fra hver bevegelse ga, i denne studiens format, verdifull innsikt i hva islamske feminister og salafister fremhever i sin tolkning av de religiøse kildene og hva de forfekter som riktig kjønn og kjønnspraksis i islam. Samtidig som utvalget kan føre til at generaliserbarheten til funnene kan være begrenset, bidrar resultatene til å utvide den eksisterende kunnskapen på dette feltet.

Studien kan også tenkes å være begrenset av de metodologiske valgene jeg har tatt underveis i forskningsprosessen. Innholdsanalyse er ikke en fullstendig objektiv metode, ettersom tekster ikke er objektive, og som diskutert i kapittel 3, bringer forskeren med seg meninger inn i teksten gjennom utførelsen av analyse (Badzinski, Woods og Nelson 2022, s. 183). Mening blir med andre ord ikke funnet iboende i tekstene, men skapes gjennom tolkning. Dette betyr at ulike forskere kan legge vekt på ulike kontekster og begreper i sine analyser av de samme tekstene, som kan føre til forskjellige resultater. I denne studien har den åpne kodingen også ført til en svært fleksibel form for analyse, noe som muliggjør ulike tolkninger av koder og kodeenheter. Likevel har formålet vært å skape et oversiktlig system som kunne brukes til en sammenligning. Jeg har følgelig brukt mye tid på å utvikle et kode- og kategorisystem for å kunne avdekke og sammenligne spesifikke konsepter i de utvalgte tekstene på best mulig måte.

8.3 Videre forskning

Gjennom forskningsprosessen har jeg behandlet og undersøkt betydelig mer materiale enn det som er tatt med i den ferdigstilte versjonen. Studien er basert på et utvalg av spesifikke praksiser og institusjoner som jeg mener ville gi den mest interessante undersøkelsen, og reflekterer derfor et begrenset utvalg av mulige forskningsområder. Ettersom studien i all hovedsak har hatt et tredelt fokus på kjønn, det vil si kjønn i ekteskap, skilsmisse og seksualitet, er det potensiale for annen forskning som vektlegger andre konsepter eller praksiser hvor kjønn spiller en markant rolle, blant annet arvelover, kjønn i arbeidslivet, homofili eller som religiøse ledere. Det er i tillegg et potensiale for forskning som fokuserer utelukkende på ett av fenomenene jeg har undersøkt. Som nevnt var det store mengder materiale som ikke ble tatt med i den ferdigstilte versjonen av studien, og det er dermed muligheter for å gjennomføre liknende undersøkelser med et betraktelig mer avgrenset fokusområde.

Forskning på tolkninger av de religiøse tekstene i islam er et givende felt med et enormt potensiale for ulike undersøkelser. Videre studier kunne belyst nye aspekter ved tolkning i samtidens islam ved å rette fokus på marginaliserte stemmer og bevegelser. Slik forskning kan bidra til og tilby viktige perspektiver om islamsk pluralisme og mangfold. Min studie presenterer også hvordan sammenlignende undersøkelser av spesifikke konsepter på tvers av ulike bevegelser kan være innbringende for forskning. Som nevnt innledningsvis, er det i tillegg svært viktig å forstå hvordan spesifikke tilnærminger til og anvendelser av Koranen og *hadith* påvirker tolkninger for å kunne begripe dagens oppfatning av islam og hvordan læren anvendes av samtidens muslimer. Dermed er det et stort rom for undersøkelser som sikter på å utforske den komplekse diskursen rundt kjønn i islam, og som bidrar til den bredere samtalen om tolkning i samtidens islam.

Bibliografi

- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale: Yale University Press.
- Ali, Kecia. 2006. *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Allen, Brenda J. 2004. «Social Constructionism». I *Engaging Organizational Communication Theory and Research: Multiple Perspectives*, redigert av Steve May og Dennis K. Mumby, s.35-54. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Al-Qaradawi, Yusuf. 1994. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Oversatt av Kamal El-Helbawy, M. Moinuddin Siddiqui og Syed Shukry. Indiana: American Trust Publications.
- Al-Qaradawi, Yusuf. 1997. *The Status of Woman in Islam*. Oversatt av Mohammed Gemeah. Kairo: Islamic Inc. Publishing and Distribution.
- Anker, Trine. 2020. *Analyse i praksis: En håndbok for masterstudenter*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Asma-lamrabet. 2019. «BIOGRAPHY». Hentet 24/08/23 fra: <http://www.asma-lamrabet.com/biographie/anglais/>
- Ásta. 2018. *Categories We Live By: The Construction of Sex, Gender, Race, and Other Social Categories*. Oxford: Oxford University Press.
- Badran, Margot. 2009. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications.
- Badzinski, Diane M., Robert H. Woods Jr. Og Chad M. Nelson. 2022. «Content Analysis». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Steven Engler og Michael Stausberg, s. 180-193. Oxon og New York: Routledge.
- Barlas, Asma. 2008. «Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative». I *Islamic Feminism: Current Perspectives*, redigert av Anitta Kynsilehto, s. 15-24. Tampere: Tampere Peace Research Institute.
- Barlas, Asma. 2019. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas press.
- Berbrier, Mitch. 2008. «The Diverse Construction of Race and Ethnicity». I *Handbook of Constructionist Research*, redigert av James A. Holstein og Jaber F. Gubrium, s. 567-591. New York: The Guilford Press.

- Berger, Peter L. 1969. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. og Hansfried Kellner. 1994. «Marriage and the Construction of Reality: An Exercise in the Microsociology of Knowledge». I *The Psychosocial Interior of the Family*, redigert av Gerald Handel og Gail G. Whitchurch, s. 19-36. New York: Aldine de Gruyter.
- Berger, Peter L. og Thomas Luckmann. 2006. *Den samfunnsskapte virkelighet*. Oversatt av Frøydis Wiik. Bergen: Fagbokforlaget.
- Berkowitz, Dana, Namita N. Manohar og Justine E. Tinkler. 2010. «Walk Like a Man, Talk Like a Woman: Teaching the Social Construction of Gender». *Teaching Sociology*, 38 (No: 2): 132–143.
- Borillo, Sara. 2016. «Islamic Feminism in Morocco: The Discourse and the Experience of Asma Lamrabet». I *Moroccan Feminisms: New Perspectives*, redigert av Moha Ennaji, Fatima Sadiqi og Karen Vintges, s. 111-127. New Jersey: Africa World Press.
- Bratberg, Øivind. 2014. *Tekstanalyse for samfunnsvitere*. Oslo: Cappelen Damm AS.
- Brown, Jonathan A. C. 2018. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. London: Oneworld Publications.
- Buck, Christopher. 2017. «Discovering». I *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, redigert av Jawid Mojaddedi og Andrew Rippin, s. 23-42. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Burr, Vivien. 2015. *Social Constructionism*. London: Routledge.
- Butler, Judith. 1988. «Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory». *Theatre Journal*, 40 (No: 4): 519–31. <https://doi.org/10.2307/3207893>
- Butler, Judith. 2011. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. London: Taylor & Francis Group.
- Bøe, Marianne Hafnor. 2019. *Feminisme i Islam*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Camara, Sakile, Ronald L. Jackson II og Darlene K. Drummond. 2007. «What Is Qualitative Research?». *Qualitative Research Reports in Communication*, 8 (No. 1): 21–28.
- Cheema, Shahbaz. 2019. «An Unlikely Champion of Women's Rights under Muslim Personal Law: Mawdūdi on the Anglo-Muhammadan Law». *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 9 (No. 2): 37-64.

- Duderija, Adis. 2011. *Constructing a Religiously Ideal “Believer”, and “Woman” in Islam: Neo-traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation*. Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History. New York: Palgrave.
- El-Awa, Salwa. 2017. «Linguistic Structure». I *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, redigert av Jawid Mojaddedi og Andrew Rippin, s. 61-81. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Endsjø, Dag Øistein. 2009. *Sex og religion: fra jomfruball til hellig homosex*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Engler, Steven og Michael Stausberg. 2022. «Introduction: Methods, methodology and method in the study of religion/s». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Steven Engler og Michael Stausberg, s. 3-14. Oxon og New York: Routledge.
- Frankenberg, Ruth. 1993. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Freiberger, Oliver. 2018. «Elements of a Comparative Methodology in the Study of Religion». *Religions*, 9 (No. 2): 38.
- Galbin, Alexandra D. 2014. «An Introduction to Social Constructionism». *Social Research Reports*, 26: 82-92.
- Gergen, Kenneth J. 2011. «The Self as Social Construction». *Psychological Studies*, 56: 108–116.
- Giunchi, Elisa. 1994. «The Political Thought of Abul A'lā Mawdūdi». *Il Politico*, 59 (No. 2): 347–75. <http://www.jstor.org/stable/43101492>
- Greenberg, Yudit Kornberg. 2018. *The Body in Religion: Cross-Cultural Perspectives*. London: Bloomsbury Academic.
- Grønmo, Sigmund. 2016. *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Gul, Imtiaz. 2010. «Transnational Islamic Networks». *International Review of the Red Cross*, 92 (No. 880): 899–923. doi:10.1017/S1816383111000129
- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- Haslanger, Sally. 1995. «Ontology and Social Construction». *Philosophical Topics*, 23 (No. 2): 95–125.
- Haslanger, Sally. 2017. «The sex/gender distinction and the social construction of reality». I *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, redigert av Ann Garry, Serene J. Khader og Alison Stone, s. 157-167. New York: Routledge.

- Haykel, Bernard. 2014. «On the Nature of Salafi Thought and Action». I *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, redigert av Roel Meijer, s. 34-57. Online edition: Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199333431.001.0001>
- Hegghammer, Thomas. 2014. «Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islamism». I *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, redigert av Roel Meijer, s. 245-266. Online edition: Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199333431.001.0001>
- Hidayatullah, Aysha A. 2014. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
- Hjelm, Titus. 2014. *Social Constructionisms: Approaches to the Study of the Human World*. London: Palgrave Macmillan.
- Holstein, James A. og Jaber F. Gubrium. 2008. «The Constructionist Mosaic». I *Handbook of Constructionist Research*, redigert av James A. Holstein og Jaber F. Gubrium, s. 3-10. New York: The Guilford Press.
- Hsieh, Hsiu-Fang., & Sarah E. Shannon. 2005. «Three Approaches to Qualitative Content Analysis». *Qualitative Health Research*, 15 (No. 9) s. 1277-1288.
- Ithaca College. «Asma Barlas». Hentet 02/03/23 fra: <https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas>
- Jackson, Roy. 2010. *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*. London: Taylor & Francis Group.
- Kang, Miliann, Donovan Lessard, Laura Heston og Sonny Nordmarken. 2017. *Introduction to Women, Gender, Sexuality Studies*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Amherst Libraries.
- Kinberg, Leah. 2017. «Contemporary Ethical Issues». I *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, redigert av Jawid Mojaddedi og Andrew Rippin, s. 543-561. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Koranen. 2000. Oversatt av Einar Berg. Oslo: De Norske Bokklubbene.
- Krippendorff, Klaus. 2012. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. California: Sage Publications.
- Kynsilehto, Anitta. 2008. «Islamic Feminism: Current Perspectives. Introductory Notes». I *Islamic Feminism: Current Perspectives*, redigert av Anita Kynsilehto, s. 9-14. Tampere: Tampere Peace Research Institute.
- Lahsini, Chaima. 2017. «Asma Lamrabet Explains How to Be Muslim and Feminist». *Morocca World News*, oppdatert 27.01.2017. Hentet 05/09/23 fra:

<https://www.moroccoworldnews.com/2017/01/206698/asma-lamrabet-explains-how-to-be-muslim-and-feminist>

- Lamrabet, Asma. 2015. «An Egalitarian Reading of the Concepts of Khilafah, Wilayah and Qiwwamah». I *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*, redigert av Ziba Mir-Hosseini, Mulki Al-Sharmani og Jana Rumminger, s. 65-87. London: Oneworld Publication.
- Lamrabet, Asma. 2018. *Women and Men in the Qur'an*. Oversatt av Muneera Salem-Murdock. Cham: Palgrave Macmillan.
- Lauzière, Henri. 2015. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century. Religion, Culture, and Public Life*. New York: Columbia University Press.
- Litosseliti, Lia. 2006. *Gender and Language: Theory and Practice*. London: Hodder Education.
- Lock, Andy og Tom Strong. 2014. *Sosial konstruksjonisme: teorier og tradisjoner*. Oversatt av Petter Røen. Bergen: Fagbokforlaget.
- Lorber, Judith. 2008. «Constructing Gender: The Dancer and the Dance». I *Handbook of Constructionist Research*, redigert av James A. Holstein og Jaber F. Gubrium, s. 531-544. New York: The Guilford Press.
- Lorber, Judith. 2011. «The Social Construction of Gender». I *The Social Construction of Difference and Inequality: Race, Class, Gender, and Sexuality*, redigert av Tracy E. Ore, s. 113-120. New York: McGraw-Hill.
- Lorber, Judith. 2022. *The New Gender Paradox: Fragmentation and Persistence of the Binary*. Cambridge: Polity Press.
- Lucas, Todd, Michelle R. Parkhill, Craig A. Wendorf, E. Imamoglu Olcay, Carol C. Weisfeld, Glenn E. Weisfeld og Jiliang Shen. 2008. «Cultural and Evolutionary Components of Marital Satisfaction: A Multidimensional Assessment of Measurement Invariance». *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 39 (No. 1): 109–123.
- Madigan, Daniel A. 2006. «Themes and topics». I *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, redigert av Jane Dammen McAuliffe, s. 79–96. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maududi, Abul A'la. 2011. *Purdah and the Status of Woman in Islam*. Oversatt av Al-Ash'ari. New York: Ishi Press International.
- Maududi, Abul A'la. 2006. *The Rights and Duties of Spouses*. New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publishers.

- McAuliffe, Jane Dammen. 2006. «The tasks and traditions of interpretation». I *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, redigert av Jane Dammen McAuliffe, s. 181–210. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meijer, Roel. 2014. «Introduction». I *Global Salafism: Islam's New Religious Trend*, redigert av Roel Meijer, s. 1-32. Online edition: Oxford Academic.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199333431.001.0001>
- Mir, Mustansir. 2017. «Language». I *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, redigert av Jawid Mojaddedi og Andrew Rippin, s. 97-116. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2003. «The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform». *Hawwa*, 1 (No) 1: 1-28.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2006. «Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism». *Critical Inquiry*, 32 (No. 4): 629-645.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2019. «The Challenges of Islamic Feminism». *Gender a Výzkum / Gender and Research*, 20 (No. 2): 108–122.
- Nafi, Basheer M. 2004. «Fatwā and War: On the Allegiance of the American Muslim Soldiers in the Aftermath of September 11». *Islamic Law and Society*, 11 (No. 1): 78–116.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. 1996. *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Cary: Oxford University Press, Incorporated.
- The National Coalition of Independent Scholars. 2018. Hentet 25/08/23 fra:
<https://www.ncis.org/news/2018/big-ncis-welcome-eight-new-members>
- Neuwirth, Angelika. 2006. «Structural, linguistic and literary features». I *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, redigert av Jane Dammen McAuliffe, s. 97–114. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nilssen, Vivi. 2012. *Analyse i kvalitative studier: Den skrivende forskeren*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Pfhol, Stephen. 2008. «The Reality of Social Constructions». I *Handbook of Constructionist Research*, redigert av James A. Holstein og Jaber F. Gubrium, s. 645-668. New York: The Guilford Press.
- Pink, Johanna. 2017. «Modern and Contemporary Interpretation of the Qur'ān». I *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, redigert av Jawid Mojaddedi og Andrew Rippin, s. 479-491. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Polka, Sagi. 2019. *Shaykh Yusuf Al-Qaradawi: Spiritual Mentor of Wasati Salafism*. Syracuse University Press.

- Reinhart, A. Kevin. 2017. «Jurisprudence». I *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, redigert av Jawid Mojaddedi og Andrew Rippin, s. 526-542. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Saeed, Abdullah. 2017. «Contextualizing». I *The Wiley Blackwell Companion to the Qur'an*, redigert av Jawid Mojaddedi og Andrew Rippin, s. 43-58. Hoboken: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Salomon, Noah. 2014. «The Salafi Critique of Islamism: Doctrine, Difference and the Problem of Islamic Political Action in Contemporary Sudan». I *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, redigert av Roel Meijer, s. 144-168. Online edition: Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199333431.001.0001>
- Schreier, Margrit. 2012. *Qualitative Content Analysis in Practice*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage Publications.
- Shaham, Ron. 2015. «The Rhetoric of Legal Disputation: Neo-Ahl al-Ḥadīth vs. Yūsuf al-Qaradāwī». *Islamic Law and Society* 22 (No. 1/2): 114–41.
- Shaham, Ron. 2018. *Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Yusuf Al-Qaradawi*. Boston: BRILL.
- Sijapati, Megan A. 2012. «Mawdudi's Islamic Revivalist Ideology and the Islami Sangh Nepal». *Studies in Nepali History and Society*. 17 (No. 1): 41-61.
- Sirri, Lana. 2021. *Islamic Feminism: Discourses on Gender and Sexuality in Contemporary Islam*. New York: Routledge.
- Stausberg, Michael. 2022. «Comparison». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Steven Engler og Michael Stausberg, s. 15-33. Oxon og New York: Routledge.
- Stowasser, Barbara. 2001. «Old Shaykhs, Young Women, and the Internet: The Rewriting of Women's Political Rights in Islam». *The Muslim World*, 91 (No. 1): 99-119.
- Wagemakers, Joas. 2016. «Salafism». *Oxford Research Encyclopedia of Religion*.
- Weinberg, Darin. 2014. *Contemporary Social Constructionism: Key Themes*. Philadelphia: Temple University Press.
- West, Candace, and Don H. Zimmerman. 1987. «Doing Gender». *Gender and Society*, 1 (No. 2): 125–51.
- Wild, Stefan. 2006. «Political interpretation of the Qur'ān». I *The Cambridge Companion to the Qur'ān*, redigert av Jane Dammen McAuliffe, s. 273–290. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiktorowicz, Quintan. 2006. «Anatomy of the Salafi Movement». *Studies in Conflict and Terrorism*, 29 (No. 3): 207-239.

White, Joshua T., og Niloufer A. Siddiqui. 2013. «Mawlana Mawdudi». I *The Oxford Handbook of Islam*, redigert av John L. Esposito og Emad El-Din Shahin, s. 144-156.

Online edition: Oxford.

<https://academic.oup.com/editedvolume/43158/chapter/362195340>

Vedlegg

Vedlegg A: Koranvers

Sure 2

- 2:35: «Vi sa: «Adam, bo i haven, du og din hustru. Spis av den alt dere ønsker, hvor dere vil, men kom ikke nær dette tre, slik at dere blir urettferdige».
- 2:187: «Det er tillatt for dere å ha omgang med deres hustruer om natten under fasten. De er en kledning for dere, og dere for dem. Gud vet at dere har skapt misforståelser hos dere selv, og Han har vendt seg i nåde mot dere og har unnskyldt. Så nå kan dere være sammen med dem, og søke det som er Guds ordning for dere. Spis og drikk til en hvit tråd kan skilles fra svart i daggryet. Så skal dere fullføre fasten til kvelden, og ha ikke omgang med kvinner, idet dere skal samles i moskeene. Dette er de grenser Gud har satt, så kom dem ikke for nær. Således klargjør Gud sitt ord for menneskene, så de må bli gudfryktige».
- 2:222: «De spør deg om menstruasjonen, si: «Den er en ulempe, så hold dere borte fra kvinner under menstruasjonen og søk ikke hen til dem før de er rene. Men når de er rene, så gå til dem slik Gud har anordnet det. Gud elsker de botferdige og dem som holder seg rene!».
- 2:223: «Deres kvinner er en åker for dere, så til deres åker slik dere ønsker, alt på best måte. Frykt Gud og vit at dere skal møte Ham. Bring det glade budskap til de troende».
- 2:226: «Den som forsverger sine hustruer, har en ventetid på fire måneder. Hvis de angrep seg, er Gud tilgivende, nåderik».
- 2:228: «Fraskilte kvinner skal avvente tre perioder. Det er ikke tillatt for dem å skjule det Gud har skapt i deres skjød, om de tror på Gud og dommens dag. Deres menn har full rett til å ta dem tilbake i denne tiden om de ønsker forsoning. Kvinnene har tilsvarende krav og plikter innenfor anerkjente grenser. Dog har mennene et fortrinn fremfor dem. Gud er mektig, vis».
- 2:229: «Skilsmisse kan foretas to ganger gjenkallelig. Deretter må man beholde hustruen på skikkelig vis, eller sende henne endelig fra seg på sømmelig måte. Det er ikke tillatt for dere å ta tilbake noe av det dere har gitt dem, med mindre partene frykter at grenser Gud har satt, overtres. Hvis de frykter dette, oppstår ingen skyldbelastning for det hun kjøper seg fri med. Dette er de grenser Gud har satt, så overtred dem ikke. De som overtrer Guds grenser, de er visselig urettferdige».

- 2:231: «Når dere gjenkallelig skiller dere fra kvinner, og de har nådd sin termin, så behold dem på sømmelig vis, eller la dem gå på sømmelig vis. Hold dem ikke tilbake med makt for å gjøre urett. Den som handler slik, gjør urett som rammer ham selv. Driv ikke gjøn med Guds ord, men kom i hu Guds nåde mot dere, og skriften og visdommen som Han har åpenbart for dere, for å formane dere derved. Frykt Gud, og vit at Gud vet om alt».
- 2:237: «Hvis dere skiller dere fra dem før dere har rørt dem, men etter at dere har fastsatt brudesum, så gi dem halvparten av det som dere har fastsatt, med mindre de eller deres verge gir avkall. Å gi avkall er nærmest gudsfrykt. Glem ikke høysinnethet mot hverandre. Gud ser hva dere gjør».
- 2:241: «Fraskilte hustruer skal ha underhold på vanlig måte. Dette er en plikt for de gudfryktige».

Sure 3

- 3:7: «Han har åpenbart deg skriften. Den finnes skriftsteder som er klare og utvetydige, som er Bokens ryggrad, og andre som må fortolkes i samklang med disse. De, hvis hjerter er på vidvanke, fester seg ved dem som kan tolkes, idet de søker anstøtssteiner og begjærer deres endelige tolkning. Men ingen kjenner denne deres fortolkning unntatt Gud. De som er fast forankret i viten, sier «Vi tror på det! Alt er fra Herren!» Men ingen lar seg formane unntatt de som har hjertes forstand».
- 3:36: «Og da hun hadde født henne, sa hun: «Min Herre, jeg har født en pike,» - skjønt Gud visste godt hva hun hadde født, for hankjønn er ikke som hunkjønn: «Og jeg har kalt henne Maria. Jeg anbefaler henne og hennes avkom i Din varetekt mot Satan, den forkastede».

Sure 4

- 4:1: «Dere mennesker, frykt Herren, Han som har skapt dere av et enkelt individ. Av dette skapte Han dets make. Fra disse to har Han spredt utover menn og kvinner i hopetall. Frykt Gud, ved hvis ordning dere har samkvem, og slektene består, Gud våker over dere».
- 4:3: «Hvis dere er redde for ikke å gjøre rett mot de foreldreløse, ta til ekte det som passer dere av kvinner, to, tre eller fire. Men hvis dere er redde for ikke å kunne gjennomføre full likhet, så nøy dere med én, eller med deres slavinner. Det er det mest nærliggende for å unngå å gjøre urett».

- 4:4: «Gi kvinnene til egen disposisjon den brudegave de har krav på. Men hvis de finner for godt å overlate dere en del av den, så disponer den med god samvittighet».
- 4:19: «Dere som tror! Det er ikke tillatt å overta kvinner ved arv mot deres vilje. Legg heller ikke vanskeligheter i veien for dem, for å legge hånd på en del av det som er gitt dem, med mindre de driver åpenbar usømmelighet. Omgås dem på skikkelig vis. Hvis det er slik at dere misliker dem, så kan det forholde seg slik at dere misliker noe, som Gud har nedlagt meget godt i».
- 4:20: «Om dere ønsker å skifte ut en kone med en annen, og har gitt den ene en stor gave, så krev intet tilbake. Vil dere vel kreve det ved falske beskyldninger og ved åpenbar synd?».
- 4:21: «Hvordan kan dere vel gjøre det når dere har levd intimt sammen, og de har gjort en høytidelig avtale med dere?».
- 4:24: «Det samme gjelder ærbare kvinner, unntatt slavinner. Dette er Guds forskrift for dere. Bortsett fra disse står dere fritt i å søke kvinnelige partnere med de midler dere har, som ærbare menn, ikke i utukt. For den glede de gir dere, påligger det dere å gi dem det de tilkommer. Utover dette er det ingen urett i gjensidig overenskomst. Gud vet, er vis».
- 4:25: «De av dere som ikke har økonomisk utvei til å ekte frie, ærbare, rettroende kvinner, kan finne seg en blant rettroende slavinner. Gud kjenner vel til deres tro. Og dere er alle ett. Ta dem til ekte med deres foresattes samtykke, og gi dem det de tilkommer på vanlig vis, som ærbare kvinner, ikke som slike som driver utukt eller har elskere. Hvis disse, etter at de har blitt ærbare hustruer, begår usømmelighet, så rammes de av halvparten av den straff som gjelder fire kvinner. Å ta slavinner til ekte gjelder for dem blant dere som ellers ville falle i synd. Men at dere viser standhaftighet er bedre. Gud er tilgivende, nåderik».
- 4:32: «Begjær ikke det som Gud har gitt noen av dere fremfor andre! Menn får sin andel av det de har tjent, likeledes kvinner. Be Gud om Hans velvilje. Gud vet om alle ting».
- 4:34: «Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart. Dem som dere frykter oppsetsighet fra, skal dere formane, gå ikke til sengs med dem og gi dem stryk. Hvis de så er lydige, så forfølg ikke saken. Gud er opphøyet, stor».

- 4:35: «Hvis dere frykter brudd mellom et ektepar, send bud på en voldgiftsmann fra hans og fra hennes familie. Hvis disse går inn for forsoning, vil Gud fullbyrde dette mellom dem. Gud vet, er vel underrettet».
- 4:127: «De ber deg om rettleiding vedrørende kvinner. Si: «Gud gir deres rettleiding vedrørende dem, og det som nevnes for dere i skriften, om foreldreløse piker som dere ikke gir det de har krav på, men ønsker å gifte dere med, og om hjelpeløse barn, så dere viser rettferdig og rimelighet mot de foreldreløse. Det dere gjør av godt, Gud vet det».
- 4:128: «Hvis en kvinne frykter mishandling eller likegyldighet fra sin mann, er det ikke galt av dem om de finner en ordening seg imellom, for fredelig ordening er best. Menneskene ligger under for grådighet. Men hvis dere handler vel og viser gudsfrykt, så er Gud vel underrettet om det dere gjør».
- 4:129: «Dere vil ikke være i stand til å behandle deres hustruer likt, hvor meget dere enn forsøker å holde på det. Men vis ingen klar preferanse, og la andre bli hengende i et tomrom. Hvis dere finner en god ordening, og viser gudsfrykt, så er Gud tilgivende, nåderik».
- 4:130: «Men om de skilles, vil Gud sørge for dem begge av Sin overflod. Gud er storslagen, vis».

Sure 5

- 5:5: «I dag er alle gode ting tillatt for dere! Skriftfolkenes mat er tillatt for dere, og deres mat er tillatt for dem! Likeledes ærbare kvinner blant de troende, og ærbare kvinner blant dem som mottok skriften før dere, såfremt dere gir dem deres gave som ærbare menn, ikke som slike som driver utukt eller holder elskerinner. Den som fornekte troen, hans gjerninger er intet verdt. I det hinsidige liv er han blant taperne».

Sure 7

- 7:189: «Han er det som har skapt dere av et enkelt individ. Av dette frembrakte Han dets make, at han skulle finne ro hos henne. Da han hadde besvangret henne, bar hun omkring en lett byrde. Da hun ble tyngre, påkalte de begge Gud, deres Herre: «Om Du gir oss et velskapt barn, vil vi virkelig være takknemlige».

Sure 17

- 17:32: «Innlat dere ikke på hor. Dette er skjendig adferd og en slett vei å vandre».

Sure 24

- 24:2: «Horkvinnen og horkarlen, gi hver av dem hundre piskeslag, La ingen medlidenhet for dem gripe dere når det gjelder Guds religion, om dere tror på Gud og dommens dag. Og la en gruppe troende overvære deres avstraffelse».
- 24:30: «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 vel underrettet om det de foretar seg».
- 24:31: «Og si til de troende kvinner at de skal dempe sine øyekast og holde sitt kjønnsliv i tømme, og ikke vise sin pryd, unntatt det av den som kommer til syne, La dem trekke sløret 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 sin pryd. Omvend dere alle til Gud, dere troende, så det må gå dere godt!».
- 24:33: «La dem som ikke finner utvei til ekteskap, være avholdne til Gud beriker dem ved sin gunst. Om noen av de slaver dere eier, ønsket frihetsbrev, så la dem få det, om dere vet om noe godt i dem. Og gi dem noe av den rikdom som Gud har gitt dere. Tving ikke deres slavepiker til prostitusjon, om de vil leve i ærbarhet, i begjær etter denne verdens gods. Men om noen tvinger dem, så er Gud etter tvangen tilgivende, nådig».

Sure 30

- 30:21: «Blant Hans tegn er også at Han skapte for dere hustruer av deres egen sort, for at dere kan finne ro hos dem. Og Han har lagt kjærlighet og godhet mellom dere. I dette er jærtegn for mennesker som tenker etter».

Sure 33

- 33:4: «Gud gir ikke en mann to hjerter i brystet. Og Han har heller ikke gjort deres hustruer, som dere skiller dere fra ved skilsmisseformularet «du er meg likegyldig som min egen mors rygg», til deres rette mødre. Heller ikke har Han gjort deres adoptivsønner til deres rette sønner, Dette er bare deres uttrykksmåter. Men Gud taler sannheten, og Han viser veien».
- 33:32: «Dere profetens hustruer, dere er ikke som andre kvinner. Om dere frykter Gud, så vær ikke så spake og ydmyke i deres tale at begjæret vekkes hos en i hvis hjerte det er sykdom. Tal som skikk og bruk er».
- 33:53: «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 selskapelig samtale. Dette sjenerer profeten, og han skammer seg for dere. Men Gud skammer seg ikke for sannheten. Når dere anmoder profetens hustruer om noe dere trenger, så gjør dette bak et forheng. Dette er mest sømmelig for deres og kvinnenenes hjerter. Dere må ikke besvære Guds sendebud, og ikke noen gang gifte dere med hans hustruer etter ham. Det ville være en svær ting i Guds øyne».

- 33:59: «Du profet, si til dine hustruer og døtre og de troendes kvinner at de skal svøpe om seg kledningen. Dette er nærmest til at de gjenkjennes og ikke sjeneres. Gud er tilgivende, nåderik».
- 33:60: «Hvis hyklerne, og de som har sykdom i sine hjerter, og urostifterne i byen, ikke gir seg, vil Vi visselig la deg gå imot dem, og så vil de forbli dine naboer kun for kort tid».

Sure 38

- 38:44: «Og videre. «Ta et knippe ris i din hånd, og slå med det, og svikt ikke!» Vi fant ham visselig standhaftig. Hvilken utmerket tjener! Han var botferdig».

Sure 42

- 42:11: «Himlenes og jordens skaper! Han har frembrakt for dere, dere selv og kveget parvis, og formerer dere derved. Det er ingenting som Han! Han er den Hørende, den Seende».

Sure 51

- 51:49: «Alt har Vi skapt parvis, så dere må komme til ettertanke».

Sure 65

- 65:1: «Du profet, når dere skiller der fra hustruer, så gjør dette under hensyntagen til deres ventetid. Beregn ventetiden, og frykt Gyd, deres Herre. Send dem ikke bort fra sine hjem, de skal ikke dra med mindre de er skyldige i klar umoral! Dette er grenser som Gud har satt! Den som overskrider Guds grenser, gjør en urett som rammer ham selv. Du vet ikke, kanskje Gud etter dette vil bringe noe nytt».
- 65:2: «Når de så har nådd sin termin, så behold dem på skikkelig vis, eller skill dere fra dem på skikkelig vis. To redelige menn blant dere skal være vitner, og bære vitnemålet overfor Gud. Ved dette formanes den som tror på Gud og dommens dag. Den som frykter Gud, vil Han finne en utvei for, og Han vil gi ham Sine gaver fra et hold han ikke regner med».

- 65:6: «La dem bo i ventetiden som dere bor, etter deres utkomme, og plag dem ikke for å gjøre det vanskelig for dem. Hvis de er svangre, så gi dem bidrag til fødselen. Hvis de ammer deres barn, så gi dem deres lønn og snakk sammen på skikkelig vis. Hvis dere har vanskeligheter, så skal en annen amme for ham».
- 65:7: «Den velstående skal betale av sin velstand. Den som har begrensede kår, skal betale av det Gud har gitt ham. Gud forlanger ikke mer av noen enn Han har gitt ham. Gud lar vanskeligheter følges av lettelser».

Vedlegg B: Hadith

1. «The wife of Thabit bin Qais came to the Prophet (ﷺ) and said, "O Allah's Messenger (ﷺ)! I do not blame Thabit for defects in his character or his religion, but I, being a Muslim, dislike to behave in un-Islamic manner (if I remain with him)." On that Allah's Messenger (ﷺ) said (to her), "Will you give back the garden which your husband has given you (as Mahr)?" She said, "Yes." Then the Prophet (ﷺ) said to Thabit, "O Thabit! Accept your garden, and divorce her once» (Sahih al-Bukhari, bok 68, *hadith* 22).
2. «A group of three men came to the houses of the wives of the Prophet (ﷺ) asking how the Prophet (ﷺ) worshipped (Allah), and when they were informed about that, they considered their worship insufficient and said, "Where are we from the Prophet (ﷺ) as his past and future sins have been forgiven." Then one of them said, "I will offer the prayer throughout the night forever." The other said, "I will fast throughout the year and will not break my fast." The third said, "I will keep away from the women and will not marry forever." Allah's Messenger (ﷺ) came to them and said, "Are you the same people who said so-and-so? By Allah, I am more submissive to Allah and more afraid of Him than you; yet I fast and break my fast, I do sleep and I also marry women. So he who does not follow my tradition in religion, is not from me (not one of my followers)» (Sahih al-Bukhari, bok 67, *hadith* 1).
3. «It is not lawful for a woman who believes in Allah to allow anyone in her husband's house while he dislikes it. She should not go out of the house if he dislikes it and should not obey anyone who contradicts his orders. She should not refuse to share his bed. She should not beat him (in case she is stronger than he). If he is more in the wrong than she, she should plead with him until he is reconciled. If he accepts her pleading, well and good, and her plea will be accepted by Allah; while if he is not reconciled with her, her plea will have reached Allah in any case» (ikke i de seks autoritative *hadith* samlingene; *hadith* rapportert av al-Hakim).
4. «The woman is the ruler over the house of her husband, and she is answerable for the conduct of her duties» (Sahih al-Bukhari, bok 67, *hadith* 122).
5. «A man should not look at the *awrah* of another man, nor a woman of a woman, nor should a man go under one cloth with another man, nor a woman with another woman» (Sahih Muslim, bok 3, *hadith* 338a).

6. «Whatever is above the knee should be covered, and whatever is below the navel should be covered» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; Sunan al-Daraqutni).
7. «The male should cover that part of his body which is between the navel and the knee» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; al-Mabsut).
8. «Hazrat ‘Ali bin Abi Talib has reported that the Holy Prophet said “Do not uncover your thigh before another person, nor look at the thigh of a living or a dead person”» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; al-Tafsir al-Kabir).
9. «The Holy Prophet says: “Guard your satar from all except your wives and your slave-girls”» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; Ahkam-al-Qur’an, Vol. III, s. 37).
10. «The Holy Prophet said: “It is not lawful for any woman who believes in Allah and the last Day that she should uncover her hand more than this”—and then he placed his hand on his wrist joint» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; Ibn Jarir).
11. «When a woman attains maturity no part of her body should remain uncovered except her face and the hand up to the wrist joint» (Abi Dawud, bok 34, *hadith* 85).
12. «Hazrat ‘A’ishah says that she appeared before her nephew, ‘Abdullah bin al-Tufail, with decorations. The Holy Prophet did not approve of it. I said, “O Apostle of Allah, he is my nephew”. The Holy Prophet replied: “When a woman attains maturity it is not lawful for her to uncover any part of her body except the face and this”—and then he put his hand on his wrist joint so as to leave only a little space between the place he gripped and the palm» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; Tafsir al-Tabari, vol. XVIII, s. 93).
13. «Hazrat Asma’, daughter of Abu Bakr, who was the Holy Prophet’s sister-in-law, came before him in thin dress that showed her body. The Holy Prophet turned his eyes away and said: “O Asma, when a woman attains maturity, it is not lawful that any part of her body be seen, except this and this”—and then he pointed to his face and the palms of his hands» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; Takmilah, Fath-al-Qadir).
14. «Yahya related to me from Malik from Alqama ibn Abi Alqama that his mother said, "Hafsa bint Abd ar-Rahman visited A'isha, the wife of the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, and Hafsa was wearing a long thin head scarf. A'isha tore it in two and made a thick one for her» (Muwatta Malik, bok 48, *hadith* 7).
15. «The Holy Prophet said: “Allah has cursed those women who wear clothes and still remain naked”» (Maududi oppgir ikke referanse, men innholdet tyder på at han viser til Sahih Muslim, bok 37, *hadith* 190 og setningen: «Two are the types of the denizens of Hell whom I did not see: people having flogs like the tails of the ox with them and they

would be beating people, and the women who would be dressed but appear to be naked, who would be inclined (to evil) and make their husbands incline towards it»).

16. «Hazrat ‘Umar says, “Do not clothe your women in such clothes as are tight fitting and reveal all the outlines of the body”» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; al-Mabsut).
17. «The Prophet said: “Son of Adam, your first (unintentional) look is pardonable. But beware that you do not cast the second look”» (ikke i de seks autorative *hadith* samlingene; al-Jassas).

Vedlegg C: Kodebok

Koder	Definisjon
Ekteskap som system	Ekteskapelige prosedyrer og hvordan ekteskapet strukturerer kvinne/menn-forhold
Ekteskapets funksjon	Ekteskapets betydning og funksjon for samfunn og/eller individer
Menns plikter og rettigheter i ekteskap	Plikter og rettigheter spesifikt knyttet til menn og menns rolle i ekteskap
Kvinnens plikter og rettigheter i ekteskap	Plikter og rettigheter spesifikt knyttet til kvinner og kvinners rolle i ekteskap
Polygami	Hva innebærer polygami og betingelsene for dens praksis
Skilsmisseprosessen	Hvordan en skilsmisse utføres i islam, prosedyrer og steg for å oppnå skilsmisse
Plikter og rettigheter menn har i skilsmisse	Plikter og rettigheter spesifikt knyttet til menn og menns rolle i skilsmisse
Plikter og rettigheter kvinner har i skilsmisse	Plikter og rettigheter spesifikt knyttet til kvinner og kvinners rolle i skilsmisse
Forbudt og mislikt sex	Sex eller forestillinger om sex som anses som forbudt eller mislikt
Konsekvensene av forbudt og mislikt sex	Hva forbudt eller mislikt sexpraksis, eller forestillinger om sex, kan føre til, både for individer og/eller samfunn
Seksuell natur	Hva anses som menneskelig seksuell natur og hva innebærer relasjonen
Formålet med seksuelle relasjoner	Hva meningen med det seksuelle forholdet er for mennesker
Sex og bekledning	Hva er riktig/uriktig bekledning og hvordan det er sammenkoblet, eller ikke, til sex/seksualitet
Formålet med bekledning	Hvorfor spesifikke former for bekledning er ansett som riktig, hva slags funksjon har/hadde bekledningsformene
Sex og atferd	Oppfatninger av riktig/uriktig atferd og dens sammenkobling, eller ikke, til sex/seksualitet
Formålet med begrenset atferd	Hvorfor spesifikke atferder anses som riktig, og hvorfor uønsket atferd må begrenses
Skapelsen	Oppfatninger av kjønnes skapelse
Kjønnes natur	Utsagn om kjønnes natur i henhold til hvordan de ble skapt