

Islam og kvinne

En teoretisk analyse av muslimske feminister og deres kamp for likestilling innenfor islamske rammeverk ved hjelp av hermeneutikk.

Av: Ali Saffar

Veileder: Safet Bektovic

Masteroppgave i Religion og Samfunn ved Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

August 2017

Forord

Jeg vil gjerne takke min veileder Safet Bektovic ved teologiske fakultet, som har ledet meg og gitt meg mange gode råd gjennom masteroppgaven og jeg takker samtidig alle de som jobber for en bedre fremtid på teologiske fakultet. Jeg vil også rette en stor takk til min kone Rathiga for tålmodigheten, kjærligheten og støtten, takk for at du alltid hjalp meg, uansett situasjon. Selfølgelig må jeg takke mine foreldre som har støttet meg i den tunge perioden, spesielt min mor, takk for at du alltid er der med all omsorgen både for meg og mine barn. Til slutt vil jeg takke mine fantastiske barn Yas og Arya, dere har bragt så mye glede og håp i livet mitt og gitt meg en grunn til å drømme om et bedre fremtid, takk. Jeg dedikerer denne masteroppgaven til mine barn, i håp og stor tro om at dere to en dag utdanner dere.

Oppgaven ord: ca, 33000.

Ali Saffar Drammen, August 2017

Sammendrag

Siden 1900-tallet, har den tradisjonelle forståelsen av islam blitt gransket på grunn av vestlig imperialisme og kolonialisme i den muslimske verden. Muslimenes bevissthet påvirket av vestlig kolonialisme på sine identitet, intellektuelt, økonomi, moral og ikke minst samfunnets interesser (politikk), fostret en økt følsomhet mot nasjonalisme og religionen islam. I tillegg har orientalismen og kristne misjons skrifter ført til en intellektuell respons fra den muslimske lærde (ulama). Deres respons eller bedre beskrevet forsvar av tradisjonelle islamske kvinne og familiesyn, bragte inn spørsmålet om levedyktigheten til lærdes forståelsen av islam (Bektovic 2012: 10-11). Uansett om moderne intellektuelle muslimer har hevdet at tradisjonell forståelsen av islam er ansvarlig for tilbakelegg (takhaluf) og politisk undertrykkelse av muslimer, har muslimske lærde fortsatt en sterk tilstedeværelse i muslimske samfunn. Media skildring av muslim kvinner i enkelte samfunn, der utdanning, helsetjenester og selv fysisk mobilitet er betinget av kjønn, øker skepsismen om islam har evne til å hjelpe kvinners kamp for frigjøring og forsterker mistanken om sitt potensial som en kilde til undertrykkelse. Muslimske feminister mener at deres lære kan spille en avgjørende rolle i å vise til at kvinners posisjon i religionen er en gjenstand for politisert islam, hvor deres rettigheter har blitt sett på som et middel for å tilrettelegge patriarkal hegemoni over muslimske kvinner (Bektovic 2012:203). Men ofte møter kritikk fra vestlige tenkere som mener at Islam i seg selv er et problem som inviterer menn til diskriminering og utnyttning. Men muslimske feminister kvinner og progressive muslimske tenkere finner en annen budskap i Koranen og ikke minst profetens liv, som i utgangspunktet pålegger gjensidig respekt og verdsetting av mennesket uavhengig av kjønn eller sosial situasjon (Bektovic 2012:204). Selv om kulturelle overlegg og mannsdominert rettsvitenskap i islam (fiqh) kan ha økt restriksjoner på kvinner i ulike områder, kjemper troende feminister som Amina Wadud, Asma Barles, Mirhosseini og mange andre troende muslimske feminister gjennom ny-tolkning å vise til en ny menning.

Bakgrunn av valg

Jeg har i mange år jobbet som lærer og veileder for kvinner med minoritets bakgrunn (mange med muslimsk bakgrunn), det har vært diskusjoner om spennende temaer, spesielt hvordan muslimske kvinner opplevde frihet og likestilling i norske samfunn. Altså det er kjent i noen grad at islam som ideologi klandres for å være frembringer av vold, undertrykkelse og andre uhumane handlinger mot kvinner. Min nysgjerrighet om kvinne spørsmålet innen islam startet da jeg giftet meg med min kone som har hindu bakgrunn, hun hadde mange religiøse spørsmål om islam som jeg ikke hadde svar til. Jeg tror en av grunnene for at jeg søkte meg inn på universitet var for å finne vitenskaplige svar på religiøse spørsmål. Etter hvert fant jeg ut at alt jeg leste av Koran hermeneutikk (tafsir) var kunn bygget på meninger av menn, som hadde tolket spørsmålene om kjønn på en enkel og urettferdig måte. Urettferdig fordi nesten alle kvinner jeg snakket med og diskuterte temaer som, arv, ekteskap, likestilling osv, mente at slike (tradisjonelle tafsir) var urettferdige. Derfor følte jeg at jeg ville vite mer om forholdet mellom islam og kvinne, fra en kvinnelig perspektiv, det var da jeg begynte å lese muslimsk feministisk tekster. Jeg vet at det blir vanskelig å påvise forholdet mellom islam og kvinner generelt, fordi det er vanskelig å utpeke hvor vidt de spesifikke forståelser stammer fra islams lære eller lokalkultur og sosial setting. Men jeg tror med å undersøke grunnleggende Koran tekster, ved hjelp av hermeneutikk analyse er det mulig å analysere kvinne rettigheter muslimske feminismer og progressive tenkere kjemper for i moderne tid.

Fordord	2
Sammendrag	3
Bakgrunn av valg	4

Innholdsfortegnelse

1.1. Innledning	7
1.2. Problemstilling	9
1.3. Begrensning	10
1.4. Oppgavestruktur	12

Teoretisk bakgrunn og metode

2.1. Hva er religion	13
2.2. Religionen Islam	14
2.3. Hvordan studere religiøse(troende) mennesker	16
2.4. Essensialistisk forståelseshorisont	16
2.5. Metode	17
2.6. Islamsk Hermeneutikk	20
2.7. Hermeneutikk i tidlig kristen tradisjon	22

Teologiske diskusjonen i islam

3.1. Islamsk Feminismen, innenfor islamske rammeverk	23
3.2. Utviklingen av fiqh den menneskelige sharia	24
3.3. Mutazila teologien	25
3.4. Ashari teologien	26
3.5. Muslimske lov-skoler (søken etter menning)	28
3.6. Rahmans kritikk av ijthad lukking	30
3.7. Kritikk av konservative tolkninger	31

Feminismen

4.1 Islamsk feminisme	33
4.2 Islamsk feminisme mot patriarkalsk ideologi	35
4.3 Muslimske feminister og kampen om anerkjennelse i Vesten	38
4.4 Kristen feminisme	40
4.5 Kjennetegnet av kristen feminisme	41
4.6 Motstandere av det feministiske prosjektet i islam	42

Diskusjonen om ny-tolkning	
5.1 Nødvendigheten av ny-tolkning i Moderne tid	44
5.2 Hvorfor ny-koransk tolkning	47
5.3 Ny-tolkning mot patriarkisk tolkning	49
5.4 Diskusjonen om Guds bilde	51
5.5 Guds bilde i Kristen feministisk tolkning	52
5.6 Islamsk filosofi, inspirasjonskilde for en rasjonell og logisk tolkning	54
Analyse av Waduds Koran hermeneutikk	
6.1 Amina Waduds tawhid hermeneutikk	57
6.2 Ideen om nafs ”selv” i tawhid hermeneutikk	61
6.3 Rettferdig belønning i hinsidige liv	64
6.4 Ideen om syndefallet	65
6.5 Grad og preferanse	66
6.6 Nytolkning av kontroversielle Verset 3:34	68
6.7 Skilsmisse	72
6.8 Polygamy	73
6.9 Vitnemål	74
6.10 Arv	75
6.11 En annen hermeneutisk tilnærming til Koran	76
Konklusjon	78
Litteraturliste	84

1.1 Innledning

Kvinnens plass i islam er at av de mest sensitive temaer i moderne tid både i islamske verden og vesten. Koranen var imidlertid ikke bare ment for syv århundre arabiske fellesskap, men også for alle menneskelige slag i hele verden i alle tider. Koranen anerkjenner det anatomiske skillet mellom mann og kvinne, samt boka anerkjenner også at hvert kjønn fungerer på en måte som reflekterer de skillene som holdes av kulturen og dets tilhørighet. Koranen forsøker ikke å ødelegge forskjellene mellom menn og kvinner eller å slette betydningen av funksjonelle kjønnsforskjeller som hjelper hvert samfunn til å oppfylle sine behov. Faktisk kan kompatible gjensidige funksjonelle relasjoner mellom menn og kvinner ses som en del av Korans mål med hensyn til samfunnet. Imidlertid Koranen kommer ikke utelukkende med en rolle eller enlig definisjon for hvert kjønn på tvers av kulturer (Wadud 1999:8). Koranen avleder ikke leseren fra de moralske prinsippene ved å overbelaste ham med detaljer om bestemte individer. Derfor Fazlur Rahman foreslår at prosessen med tolkning en må bestå av en dobbel bevegelse fra den nåværende situasjonen til korantidene, så tilbake til nåtiden fordi:

” Qur'an is the divine response, through the Prophet's mind, to the moral-social situation of the Prophet's Arabia,... The Qur'an and the genesis of the Islamic community occurred in the light of history and against a social-historical background. The Qur'an is a response to that situation, and for the most part it consists of moral, religious, and social pronouncements that respond to specific problems confronted in concrete historical situations...” (ibid:31).

Flere av feministiske lærde har brukt tiden på koranisk tolkning (tafsir), for å kunne avdekke koranenes egalitære budskap. De mener at islamens idealer krever frihet, rettferdighet og likestilling, muslimske normer og sosiale strukturer i de tidligere tider hindret en slik realisering. I stedet av frihet, rettferdighet og likestilling ble muslimske normer assimilert i islamsk rettspraksis gjennom et sett av teologiske, juridiske og sosiale teorier basert på visse underliggende forutsetninger, for eksempel at kvinner er skapt av menn, menn har større verdig, Kvinner trenger beskytte fra menn. Og mannlig og kvinnelig seksualitet er forskjellig, og kvinners lyst er farlig for sosiale orden. På grunn av slike antagelser og teoriene finner vi de mange ulikhetene som er definert i forskjellige lovskolene om kjønns spørsmålet (Mirhosseini 2006:643).

Morrokanske Fatima Mernissi kritiserer dagens forståelse av kjønnsroller, hun mener at kjønnsdelingen i samfunnet gjør det umulig for en ideel dynamikk mellom mann og kvinne i samfunnet. For eksempel hun kritiserer hijaben (slør) for å være en grunn for at kvinner forsvinner fra fellesskapet, hun mener at det ikke eksisterer tekster i fra Koranen som krever

dette, men heller hadith tekster som er innhyllt i islams lære(Opsal 1994:50). Mens Egypteren Nawal Saadawi påstår at kvinneundertrykkelse springer ikke fra spesielle religiøse ideologier, men heller narrativer som eksisterer både i kristendommen og islam om myten som handler om Evas handling som opprinnelsen av all synd. Samtidig mener hun at kvinner i fra Mohammads tid hadde stort frihet og autoritet, både i forhold til sin ektemann og samfunnet. Eksempler på dette er Mohammads hustruer som viste stor selvstendighet. Khadidja som fridde til ham, Umalama (profetens kone) nektet disiplene Abubaker og Omar å blande seg i hennes ekteskaplige forhold. Mens Aisha (profetens kone) kunne argumentere med profeten om hvilket som helst tema, og mislikte at Mohammad tok flere hustruer. Samtidig som kvinner i tidlig islam var engasjerte i politiske og kulturelle aktiviteter(ibid:51-52). Kampen om tolkninger av islams hellige tekster har formet islamsk historie og sivilisasjon og vil utvilsomt fortsette å gjøre det. Siden begynnelsen av det tjuende århundre har spørsmålet om kvinners rettigheter vært sentralt i denne kampen, noe som reflekterer både moderne realiteter og den forandrede statusen til muslimske kvinner. Ved å fremme islam som kilden til legitimiteten, utfordrer disse feministiske stemmene effektivt hegemonien til patriarkalske tolkninger av Sharia og legitimiteten over mannlige lærde som til nå har talt i islamens navn. Ved å avslører konstruksjoner av mannlige jurister og vise til ulikhetene som er innebygd i tolkninger av sharia(islamsk lov) ved hjelp av rettslæren (fiqh), påstår feminister at dette kan umulig være manifestasjoner av den guddommelige vilje (Mirhosseini 2006:644). En slik utfordring har gjort det mulig for en retur til sharia og dets konstruksjoner av kjønnsrelasjoner. Seyyed Naṣr påstår at oppgaven med å utfordre tradisjonelle ideer er ikke utelukkende en islamsk utfordring. Det gjelder også andre religioner og kulturer, spesielt kristendommen som ifølge ham står overfor lignende utfordringer som kommer spesielt fra sekulær materialisme. For å forstå tradisjonelle ideer og dets relevans i moderne tid, er det nødvendig å implementere komparative studier av religion som en måte å fremme forståelse for den vanlige metafysiske opprinnelsen til religion (Bektovic 2015 18-19). Hassan Hanafi argumenterer for at hovedformålet med å tolke islam eller Koran er å gi svar på eksisterende utfordringer. Siden fornyelsen av islamsk tenkning fører også til nødvendigheten av en revaluering av klassiske islamske vitenskaper (kalam, falsafa, sufismen og fiqh). Ifølge Hassan Hanafi har disse vitenskapene, hver på sin måte, bidratt til kommunikasjonen og overføringen av Guds åpenbaring, for eksempel teologi (kalam) har bidratt ved å formulere islamske doktriner, filosofi (falsafa)på sin side ved å formulere verdenssyn og forestillinger om mennesket, sufismen ved å beskrive åndelig opplevelse, mens rettvitenskap (fiqh) ved å forklare islamsk lov (ibid:25). Men den tradisjonelle tolkning utelukkende ble skrevet av

mannlige tolkere(mufasirin). Det betyr at kvinners erfaringer ble tolket gjennom menns perspektiver. De tradisjonelle tafasir når det kommer til kjønn spørsmålet handler bare om menns erfaringer, visjoner, ønsker og behov fra sine perspektiver. Derfor ble det grunnleggende paradigmet av Koranen tolkning produsert uten representasjon av kvinner som fører til misforståelse av kvinners status enten i det hjemlige og offentlige liv (Wadud 1999:2). Profet av islam er den siste profeten, og hans religion er den siste av religioner i følge Koranen. Imidlertid er ingen jurisprudent (faqih) eller koran tolkrer(muffasir) kan sies på som siste av jurister eller tolker. Den siste religionen islam er her på jorden, men den siste forståelsen av religion er ikke kommet ennå. Soursush sier at den dagen religion forståelsen er nådd, vil ikke bare religiøs kunnskap, men alle andre grener av menneskelig kunnskap ha nådd sin toppunkt (Soroush 2000:37).

1.2 Problemstilling

Tema for denne oppgaven er islam og muslimske kvinner(feminister). En av de mest debatterte tema innen religionen islam i dag er spørsmålet om synet på kvinner. Dette kan skyldes den raske globaliseringen og raske sosiale endringer i moderne tid, som inkluderte kvinner i det offentlige rom, noe som fortsatt mangler i stor grad i muslimske samfunn. I den moderne tiden muslimske feminister har en sentral rolle for å gi kvinner emosjonelle og kognitive signaler som har mål å inkludere kvinners posisjon i det sosiale liv, samt gir muslimske kvinner mulighet til deltakelse i offentlige debatter. Dette skjer i form av sterk kritikk av anerkjente tekster og fortolkninger i tradisjonelle muslimske læren, hvor tekstene handler om å adlyde mannen ubetinget. Derfor islamsk feminisme prøver å utvikle en islamsk teologi gjennom ny-tolkning for å behandle spørsmålene om kvinnerettigheter, likbehandling og bedre kjønnsforståelse. I denne oppgaven undersøker jeg i hvilken grad grunnleggende prinsipper i islams lære, konstituert av ulama(lærde) og individuelle rettigheter muslimske feminister kjemper for gjennom å revurdere islamsk teologi og nytolkning av Koranen, er kompatible med Koranens essens. Spørsmålet om kjønnsrettferdighet gjennom kvinne teologi innen islamske rammeverk viser seg å være et utfordring muslimsk feminisme møter både fra muslimske miljø og Vesten. Jeg kategoriserer kvinnene i oppgaven min som muslimske feminister, fordi de jobber innenfor islamske rammevek. Riktig nok budskapet deres er koblet opp mot typiske feministiske kampsaker som kvinnerettigheter, menneskerettigheter, sosial rettferdighet og likestilling. Har muslimske feminister fremet disse budskapene gjennom nytolkning av religiøse tekster (spesielt Koranen) ved hjelp av selve religionen, og ikke bare

ved hjelp av sekulære og moderne argumentasjon. Jeg vil også nevne at dette studiet av religion er ikke et studiet av Gud og hva som foregår i himmelen, men heller av måter eller oppfatninger muslimske troende kvinner opprettholder sin verden på grunnlag av Koranske tekster.

1.3 Begrensning

Jeg lagt vekt på å få frem bredde i materialet for å vise mangfoldighet knyttet til tolkning og forståelse. Selv om hermeneutikk og essensialistisk forståelseshorisont gir mulighet til å fordype seg i eksisterende forskning, vil det allikevel være mulige begrensninger. En rekke vesentlige spørsmål innenfor temaen, i noen tilfeller blir ikke nevnt og andre ganger i mindre detaljer. Jeg føler at det er viktig å nevne tre begrensninger i denne forskningen som har direkte eller indirekte påvirkning på muslimsk feministisk Koran tolkning. En av begrensningene i studie er fordypning i hadith (profet fortellinger) samlinger og deres posisjon i klassiske og moderne forståelse. Jeg fant ganske fort at bare Al-Bukharis og Muslims hadith samlinger (de mest anerkjente i sunni islam) har nærmest en kanoniske gjeldighet blandt sunni muslimer. Og det er kjent at Al-Bukhari skal ha hatt rundt 600000 tusen hadith narrativer som han måtte vurdere deres autentisitet, han endte med å velge ut 7275 autentiske hadith. Mens Muslim hadde rundt tre hundre tusen fortellinger han måtte vurdere, som endte med 4000 tusen autentiske hadith (Opsal 1994:132). På mange måter ser lærde muslimer på profetens tradisjon som ufeilbarlige innen islamsk lære. Utfordringen var at det eksisterte flere hundre tusen profet fortellinger som fortalte hva profeten hadde gjort i forskjellige situasjoner. Prosessen om å samle autentiske hadith samlinger tok flere hundre år fra Mohammads død. Det er kjent at sunni muslimer i verden har seks autentiske hadith samlinger, 1. Al-Bukhari(d.870) ca, 7275 hadith. 2. Muslim(d.875) ca,4000. 3. Abu Dawud(d.875) ca,4800. 4. Al-Tirmidhi(d.892), Ibn Maja(d.886) og Al Nasai(d.915) hadde ca 4000 tusen hadith hver (ibid:130-131). Det er tydelig at hadith diskusjonen og deres analyse og tolkning trenger en selvstendig forskning. Derfor debatten om troverdigheten og tolkninger av hadith fortellinger i moderne tid måtte begrenses fordi jeg prøver å konsentrere meg om forståelse av Koranske tekst gjennom troende muslimske feminister. En annen viktig begrensning vil være analyser og diskusjoner av religion og religiøsitet i moderne verden som tyr ofte til sekulariseringsbegrepet og sekulariseringsteorier i et forsøk på å fange inn og beskrive historiske og samfunnsmessige endringer. Religionens vilkår både i Europa og

globalt (spesielt i Europa) diskuteres ofte ut fra spørsmålet om i hvilken grad ulike samfunn er sekularisert, og om sekularisering er moderniseringens nødvendige suksess kilde. Slike analyser fremstiller gjerne Europa som en sekulariseringens høyborg og fremhever gjerne de nordiske land og Storbritannia, sammen med noen av de østeuropeiske landene, som de aller mest sekulariserte samfunnene (Davie 2013:59). Et annet sentralt begrep som er nært knyttet til begrepet sekularisering, er *sekularitet*. Charles Taylor skiller mellom tre ulike grunnbetydninger av sekularitet : 1. sekularitet som en tømning av den offentlige sfæren for referanser til Gud eller en overordnet realitet : 2. Sekularitet som frafall fra religiøs tro og praksis og : 3. en samfunnsmessig endring som innebærer at religiøs tro og overbevisning, selv for den som er sterk i troen, er en menneskelig mulighet blant andre (Taylor 2007:3). Sekularisering av mange muslimske samfunn oppfattes som en reduksjon i religionens betydning hos mange. Fleste troende Muslimer er mer vennlig overfor begrepet modernisering enn sekularisering. Det er fordi i mange tilfeller moderniteten blir akseptert gjennom islamske grunntekster mens i Europa skilte man seg fra Bibelske tekster for å forklare moderniteten. Den ultra konservative siden og de radikale ser veldig kritisk på at det finnes flere sannheter enn islam og at sekulariseringen åpner opp for religionskritikk. Det betyr ikke at alle muslimer er konservative, noen velger å være ateister og kaller seg ofte som ikke muslimer, mens andre er likegyldige overfor islam og har en sekulær innstilling. Det er den ultra konservative blant muslimer (bokstavgittelse av islam) som videre fører ideer om kjønnshierki og en generell motstand mot menneskerettigheter, blir sett som en reaksjon mot sekulariseringen (Bangstad 2007:104). Sekularisering er en viktig tema for muslimske feminister som både roser og kritiserer ulike analyser av sekularismens tilnærming, men som sagt oppgaven måtte begrenses. Kanskje den viktigste begrensningen i denne oppgaven er om tolkninger og påstander av kvinnelige islamske hodeplagget(hijab), som har en stor betydning innenfor islam. Hijab kan være uttrykk for ulike analyser som sosial tilhørighet, resultat av sosialt press eller religiøs tilhørighet. Men mange av islam kritikere i Europa (spesielt i Frankrike) ser på hijab som argument for kvinneundertrykkelse innenfor islam og muslimske samfunn. Det å bære hijab kan være for forskjellige grupper i Vestlige samfunn som et uttrykk for en økt religiøsitet. Derfor hijabbruken blir koblet til sekulære debatter og ofte sees på som en avsekularisering av samfunnet (Davie 2013: 176-177). Riktignok muslimske feminister har diskutert og tolket hodeplagget, men jeg fant ganske fort at tolkninger av denne temaen går oftest tilbake til tolkning av hadith, utviklingen av rettslæren(fiqh) og ikke minst den sosiale og kulturelle debatten i islam og Vesten. Jeg tror det har vært viktig å begrense oppgaven, for å kunne gi en saklig presentasjon av de

religionsvitenskapelige kilder som handler om forståelse og tolkning av Koranske tekst i stor grad gjennom muslimsk feministisk perspektiv, for å finne hvordan de fremmer sitt budskap innenfor islamsk rammeverk.

1.4 Oppgavestruktur

I den første delen av oppgaven undersøker jeg hva og hvordan religion og religiøsitet studeres vitenskapelig ved bruk av essensialistisk forståelseshorisont til religion og religionsfenomenologi for troende mennesker, jeg føler at dette er viktig å undersøke siden oppgaven er begrenset til troende mennesker og deres religiøsitet både muslimer og kristne. Jeg har valg hermeneutikk som metode i oppgaven, hermeneutiske tilnærmingen kommer til å være viktig analyseverktøy i denne oppgaven. Jeg valgte denne metoden fordi muslimske feminister som er opptatt av forståelse av tekst(Koran) og dets skjulte menning, har tatt i bruk hermeneutikk for å gi teksten ny menning og forståelse. Så for å forstå hvordan muslimske feminister som jobber innen islamsk rammeverk, tar i bruk religiøse verktøy som ijthad(juridisk anstrengelse) og tafsir(hermeneutikk) for å finne ny menning, valgte jeg å vise til klassiske utviklingen av islamsk idehistorie innen lovskolene. Dette var viktig fordi jeg ofte kom over kritikk fra muslimske feminister som gikk tilbake til tidlig islamsk periode hvor muslimske lovskoler kjempet om tekst forståelse og mening dannelse, for eksemple i form av etisk objektivisme eller subjektivisme. Deretter ser jeg på betydningen av islamsk feminisme, samt hvordan islamske feminister forsøker å forene feminismen i et islamisk paradigme som har forårsaket kontinuerlig konflikt rundt Islamsk feminisme både i muslimske kretser og Vesten. Derfor var det viktig å undersøke de opposisjonelle argumentene mot islamsk feminisme, og ikke minst muslimsk feministisk kritikk av Vestlige argumenter. I de neste avsnittene analyserer jeg hvordan muslimske feminister insisterer på at også muslimske kvinner må delta i fortolkningsprosessen(tafsir). Hvor de ved hjelp av feministisk hermenutikk viser til at ideen om kjønnsdiskriminering har en sosial og ikke en naturlig grunnlag med andre ord at patriarkiske normer ligger til grunn for tradisjonelle tafsir, hvor muslimske feminister ved hjelp av holistik tafsir utfordrer legitimiteten av tradisjonelle tafsir. Dette er et viktig element i min oppgave fordi det bidrar til å gi bedre forståelse for de ny-tolkningene som muslimske kvinner kjemper for i sosiale, politiske og religiøse strukturer. Samtidig belyser jeg kort inspirasjonskilder i moderne tid som støtter feministiske ideer om ny-tolkning. Amina waduds hermeneutiske tilnærming kommer til å være sentral i undersøkelsen av Koranens nytolkning, for å analysere hvordan hun fremmer ideen om

likestilling av menneske uansett kjønn. En analyse som styrker nødvendigheten av religiøs diskurs som bekrefter muslimsk kvinners likestilling innenfor islam i form av å gi Koranen en ny menning uten å ta avstand fra selve boken.

Teoretisk bakgrunn og metode

2.1 Hva er religion

Om religion begrepet diverse bøker har blitt skrevet. Bøker som forklarer forholdet mellom religion og vitenskap, samfunn, filosofi, historie, politikk og ikke minst forholdet mellom religioner. Å kunne gi en bestemt definisjon av religion virker veldig fjernt fra virkeligheten. De fleste er enige i at det finnes ulike definisjoner og tilnærminger til religion. I faglig sammenheng religion har vært oppfattet på ulike måter, som en allmenmenneskelig erfaring, en primitiv feiltakelse, en åpenbaring fra Gud eller en menneskelig konstruksjon av sosiale eller psykologiske art. Den britiske antropologen Edward Tylor, er kjent for sin av definisjon ”*religion er tro på åndelige vesener*”(Hjelde&Krogseth 2007:72). Denne definisjonen står i evolusjonistisk sammenheng, men Tylor regnet den til å være gyldig for alle religiøse systemer uavhengig av hvor de var på evolusjonsstien. Problemet er at difinisjonen blir på mange måter for enkel (begrenset), og dermed klarer ikke å gjelde alle religionsformer. I følge Durkheim anså religion til å være sann fordi den dreier seg om noe faktisk, nemlig det menneskelige samfunn og mennesketsavhengighet av samfunn. Religion for ham var samfunnet, det vil si at når de troende tilber Guder eller makter, dyrker de i virkeligheten det samfunnet de er en del av. Med andre ord religion uttrykker samfunnets tilbedelse av seg selv (ibid:73). Clifford Greetz religion er et system av smboler som bidrar til å etablere sterke gjennomgripende og varige stemninger og motivasjoner hos mennesker ved å formulere forstillingenr som har med virkelighetsoppbygging å gjøre (Gilhus& Mikaelsson 2012:80). Gavin Flood på sin side var mer opptatt av mennesker som fortellende og dialogiske vesener, han definerer religion som verdiladete fortellinger og atferd som binder folket til sitt mål og ikke er empiriske påstander. Både Flood og Greetz impliserer at religion er sosialt og psykoloisk forpliktende på en fundamental måte. For Clifford religion er det som dypest sett motiverer mennesker, mens Flood på sin side karakteriserer religion som det dypeste (ibid:24-25). Psykoanalytikkeren Sigmund Freud mente at religion er et uttrykk for virklighetsflukt, behov for trøst og solidaritet i sosiale sammenheng. Man må klargjøre hvilken teoretisk sammenheng tenker man ut fra og så deretter bestemme hvilke kjennetegn det er hensiktsmessig at religion skal ha. Samtidig som flere av disse kjennetegn fører til ulike

kritiske syn (teorier) i vår moderne samfunn. Riktig nok ser muslimer på hellige skrifter som feilfrie, noen går så langt som å mene at hadith samlingene er også hellige tekster. Men menneskers forståelse av religion er feil, selv om religion er hellig og himmelsk, forståelsen av religion er menneskelig og jordisk. Religion selv har ikke feilet i å artikulere sine mål, tolkninger og forklaringer av godt og ondt er mangelen i menneskers forståelse av religionens hensikt. Siden religiøs kunnskap og innsikt som er menneskelig og ufullstendig, er det behov for rekonstruksjon for å forbedre sin egen forståelse av religion (Soroush 2000:31).

2.2 Religionen islam

Islams lære tror på kunn en Gud, skaperen av alle ting, inkludert mennesket. Koranens kapittel(sura) 112 blir brukt som bevis på at Islam er en monoteistisk religion.

*”Si, Han er Allah, den Eneste,
Allah, den Uavhengige.
Han avler ikke, heller ikke er Han født,
Og ingen er Hans like.”(Ahmad 1996 112:1-5)*

Begrepet "islam" betyr, underkastelse eller hengivelse til En Gud. Den islamske religionen ble grunnlagt i begynnelsen av syvende århundre, av en araber fra Mekka som het Mohammed Ibn Abdullah(570-632). Han sa at engelen Gabriel hadde kommet med åpenbaringen(Koranen). Denne engleaktige besøke varte i ca 23 år inntil dødsfallet til Mohammed. Denne åpenbaringen, som er Koranen, er islams hellige bok. Islam forkynner at Koranen er det siste ordet, den siste åpenbaring fra Gud. Grunn troen i islam er at Gud(Allah) er den eneste sanne Gud, og at Muhammed var Guds budbringer (profet),(1.La illahe illa Allah,2. Mohammad rasool Allah). En person kan bli muslim etter godkjenning av disse to trosetninger (Roald 2012:29-31).

”Din” (religion) er et arabisk ord som blandt annet kan betyr lydighet, straff, bellønnelse. Begrepet gir også indikasjoner på troen av Skaperen av universet, menneskeheten, og de praktiske instruksjoner som er i samsvar med disse ideene. Kristendom og jødedom fra koransk kilder regnes som ekte religioner. Mennesker som følger kristendom og jødedom blir kalt for *ahlulketab*(folk med bok) (Sura 3:110). Ifølge Islam en må tro på En Gud, tro på evig liv iden hensidige (som også blir definert som *yum al din*, religionens dag) sist men ikke minst tro på alle ekte profeter og engler. For eksempel Koranen ser på profetene Noah, Abraham, Moses, Jesus og Mohammad, som hadde i sin oppgave å veilede menneskeheten gjennom veiledningen de fikk fra himmelen, slik at enkelt mennesket kunne finne rette veien både i den

verden og i den hinsidige (Hjelde&Krogseth 2007: 178-180). Samtidig som Islam er religionen (*din*) overfor Gud (Sura 3: 17). Det fin andre vers som refererer til at islam er den sanne religion (*din*) og de som ikke vil følge Guds budskap er blandt taperne både på jorda og i hinsidige liv (Sura 3:79). Islam i tillegg til ”*din*” har en annen trusbegrep som Leirvik mener er i slekt med jødiske og kristne «*amen*», som igjen kan oversettes til *faith* på engelsk. Det eksisterer mange vers som refererer til *islam*, *iman* og *din* (Sura 3: 113-115, 5:47-48, 39:22-23). Leirvik mener at hvis vi ser på hadith(profet fortellinger), vil vi finne at *islam*, *iman(tro)*, *saat(timen)*, *ihsan(fullkommenhet)* og *din(religion)*, trekker klart i patrikularistisk eller konfesjonell retning. Han trekker spesielt hadithen som blir fortalt av Umar ibn khattab, muslimenes andre khalifa 634-644. Hadithen fra sahih Muslim lyder slik; En dag mens profeten satt i selskap med noen mennesker, engelen (Gabriel i form av en man) kom og spurte: Hva er tro? Allahs sendebud svarte: Tro er å tro på Allah, Hans engler, hans apostler, og å tro på oppstandelsen. Da han spurte videre: Hva er islam? Allahs sendebud svarte: Å tilbe Allah alene og ingen annen, å utføre den rituelle bønne, å betale veldferdsbidraget (Zakat) og faste under måneden Ramadan. Mannen spute, Hva er iman?da sa profeten at du tror på Gud, på englene hans, på bøkene hans, på sendebudene hans og den siste dagen.Da spurte han videre: Hva er Ihsan (fullkommenhet)? Allahs sendebud svarte: å tilbe Allah som om du ser Ham, og hvis du ikke kan oppnå denne tilstanden av hengivenhet så må du tenke på om at han ser på deg. Så spurte han videre: Når vil al-saat(timen) bli etablert? Allahs sendebud svarte:At han som blir spurt om timen ikke vet mer enn han som spør (Hjelde&Krogseth 2007: 181-182). Meningen med denne fortellingen var at Gabriel skulle lære Mohammads *umma* (samfunn) eller disipler, hva det forventes fra islam som *din(religion)*. Det man kan lære er at islam kan bli definert ved hjelp av konfesjonelle og rituelle særmerker (som de fem søylene i islam). Samtidig som hadithene kan forstås som en uttrykk for en flerdimensjonelt religionsbegrep, noe de moderne islamske forfattere er ikke sjenerte til å nevne bestandig. Den relativ librale reformtenkeren Fazlur Rahman forklarer at *iman* og *islam* virker både mot indre personlige og ytre samfunnmessige dimensjonen av religion. Rahman forklarte *din* (religion) med lydighet. Han ser det helt nødvendig med et ytre fellesskap fordi personlige tro er ikke god nok for *fi sabil allah* (Guds formål). Utfordringen med *din*(religion generelet) er når noen prøver å tolke den for å rettferdiggør sin urettferdighet, spesielt mot kvinner. Samtidig bør vi huske at, ”skoene som passer en person, vil en annen kaste. Det er ingen oppskrift for å leve, som passer alle”(Berg&Ribe 2013:73).

2.3 Hvordan studere religiøse(troende) mennesker

Man kan studere religion på mange måter og ta i bruk mange vitenskapelige tilnæringer. Siden oppgaven i stor grad tar opp kampen for troende kvinner og menn, velger jeg fenomenologiske tilnærmingen ved hjelp av essensialistisk forståelsehorisont, for å kunne vise hvordan troende forskere og muslimske feminister oppfatter religionen. Fenomenologiske tilnærmingen som handler om å sammenligne religiøse fenomener på tvers av religioner, med respekt og forståelse for andre menneskers tro. Religionsfenomenologi tilnærmingen oppfattes som et perspektiv på religion der forskeren prøver å komme i nærkontakt med troendes virkelighet, for å avdekke religiøse fenomenenes betydning (Gilhus& Mikaelsson 2012:42). Religions forsknings oppgave her blir å skaffe kunnskap på tvers av religiøse tro. En av målene med fenomenologien var å forstå religioner og religiøse menneskers atferd i en bestemt historisk og sosiokulturell kontekst (Hjelde&Krogseth 2007:53-54). En av religionsfenomenologiens kjennetegn er ”*homo religious*” det vil si at den tar menneskets religiøse lengsel for gitt. Man kan si at religionsfenomenologi har ønsket (prøved) å si noe om den menneskelige eksistens på et allment nivå ut fra at religion opererer på dette allmenne nivået. Siden oppgaven skal presentere i stor grad troende muslimske kvinner og tenkere, synes jeg kjennetegnet av religionsfenomenologi ”*homo religious*” passer meget bra, for å forstå det religiøse mennesket. Samtidig som jeg skal se på kristne feminisme for å skaffe bedre forståelse for kampen troende kvinner kjemper for.

2.4 Essensialistisk forståelsehorisont

Den går ut fra at religion har en vesenskjerne eller essens, som kalles for essensialistik. Her fremstår religion som noe eget (*sui generis*). Denne essensen er gjernegudsforstillinger , Gudsyndyrkelse eller oppfatning av hellige dimensjoner (Gilhus& Mikaelsson 2012:18). Innenfor essensialistisk forståelsehorisont møtes gyldighetsproblematikken med en form for bekræftelse. Forståelsen av den troende kom for eksempel til uttrykk i de norske professoren Brede Kristensen, ”den troende har fullstendig rett”(ibid:44). Med andre ord forstå troendes verden og deres religiøse realiteter på alvor.

Derfor kritikere som Edmund Husserl mener at essensialistik tilnærming handler om empati, fordi religiøse fenomener forklares ikke nødvendigvis med psykologi eller sosiologi. Med andre ord ønsket han å vise at religionsfenomenologi er i opposisjon til reduksjonisme (ibid:47). Essensialistik tilnærming har blitt angrepet fra flere hold. Utgangspunktet for slike angrep er

at religiøse data er materiale for det religionvitenskapelige studium og må ikke forveksles med studiets hypoteser og teorier. Å danne et klarere teoretisk skille mellom forskningsobjekt og forskning, eller et skille mellom undersøkelser og analyser. På samme måte religionsforskere og som er opptatt av de hellige, er gjerne kritiske til moderne sekulariserte tilnærminger, hvor ingenting er hellig(ibid :19), noe som muslimske feminister fremmer i sine kritikk av sekulariserte Vesten.

Jeg valgte se bort fra reduksjonistisk forståelseshorisont fordi religion i følge den tilnærmingen reduseres til noe som ikke er religion. Innen denne forståelse forklares fenomener ut fra årsakssammenhenger av sosiologisk, psykologisk eller sosiobiologisk karakter. Robert A. Segal sier at, ” *spesielt når det gjelder religiøse fenomener er en reduksjonistisk forklaring den eneste mulige, i det minste for en ikke-troende fortolker*”(ibid:19) I reduksjonistisk tilnærming har vi også kognitive teorier om religion. Disse teorier er spesielt knyttet til tenkning og bevissthet, som dreier seg om hvorledes religion skapes og opprettholdes i det menneskelige sinn og hjerne. Derfor mener Pascal Boyer at religion dreier seg om uttrykk for hjernens måte å kategorisere og forholde seg til. (ibid:20). Uansett om muslimske filosofer og muslimske feminister kan være enige i noen punkter i denne forståelsen av religion, tror jeg at de fleste muslimske akademikere i min oppgave befinner seg i den første tilnærmingen, nemlig at det er en iboende essens i islam og religion generelt. Muslimske kvinner som jobber for å fremme kjønns likestilling innen islam, går ut fra at religion har en vesenskjerne eller essens, som kalles for essensialistisk religion forståelse. Her fremstår religion som noe eget (religion eksisterer). Denne essensen er gjerne Gudsforstillinger , Gudsyndyrkelse eller oppfatning av hellige dimensjoner(Koranen i islamsk kvinne teologi). For dem er ikke det hellige bare noe som definerer religion, det hellige har en verdi i seg selv, som foreksempel Allah, Koranen og Mohammad, det er en av essensene i tawhid paradige i Islam (Barlas 2004:2-13).

2.5 Metode

Hermeneutikk er et viktig analyseverktøy i denne oppgaven, siden oppgave forsøker å illustrere spesielt betydningen av islamsk feministisk hermeneutikk som avviser koranenes patriarkalske tolkninger og avslører tekstenes mening om kjønns rettferdighet og likestilling. Hensikten er analysere hvordan muslimske feminister i stor grad bruker tekst og nytolkningen for å fremme likestilling og styrke egalitære budskapet fra Koranen for alle kjønn innenfor islamsk rammeverk.

Denne metoden bygger på prinsippet om at man er en del av sammenhengen av det man studere, derfor mening dannelse kan bare forstås i lys av den sammenheng. Hermeneutikken legger vekt på fortolkningen av folks handlinger ved at man søker å finne et dypere mening i forståelsen av det man leser eller det som er åpenbart (Thaagard 2013:41). Begrepet hermeneutikk kommer av det greske ordet hermeneuein. Hermeneuein som i hovedsakelig betyr å uttrykke(tale), å utlegge(forklare,fortolke) og oversette(språk). I romantikken(1800) hermeneutikk var på vei til å bli en viktig filosofisk teori om fortolkning og forståelse (Christoffersen 2000:91-92). Filosofen Paul Ricoeur var opptatt av vektlegging av språkets betydning, som mente at verden vi lever i skapes gjennom språk. Dermed knytter han troendes bevitelse til tolkning av tekst (Gilhus& Mikaelsson 2012:51). Friedrich Ast i 1808 utga en viktig bok(Grunnlinjer i grammatikk,hermeneutikk og kritik), han mente at vi kan forstå antikken på tre måter, det historiske ved å utforske innholdet i tekstene, det gramatiske ved å forstå tekstens språk og litterære former og til slutt det åndelige ved å se på forfatteren som ledd i antikkens åndsliv. For å forstå helheten så var det åndelige viktig for Ast. Det var Ast som skapte begrepet hermeneutiske sirkel. Ast påstår at man forstår en tekst ved å se den i forhold til helheten, og bare forstår helheten gjennom de enkelte delene (Krogh 2003:225). Mens filosofen Friedrich Schleiermacher bidro til å utvikle hermeneutikken til en form for forståelselære. Schleiermacher ville gi hermeneutikk en skikkelig filosofisk grunnlag. Derfor presenterte han den hermeneutiske sirkelen, som skulle beskrive helheten i det som skjer ved lesing av tekst og hvordan man tilegner seg mening om innholdet. Han mente for å forstå en tekst er det viktig å finne mengden med betydning et ord kunne ha i et språk i et bestemt tid. Schleiermacher oppfatning av forståelse er et samspill mellom to ulike tanker fra forfatteren:en generell og allmenn som er konsentrert om det språket teksten var skrevet i, den andre var individualiserende, det er det å konsentrere seg om det spesielle ved en forfatter eller et enkelt verk. Schleiermachers full forståelse av en tekst var å gjenta alle de tankene som forfatteren selv utførte når han skrev tekstene (ibid:228-229).

Hans-Georg Gadamer's svar om hermeneutikk er noe mer generelt enn metoden i bestemte vitenskaper, den er en generell filosofisk teori om hva forståelse er, hva skjer i oss og med oss når vi forstår. Gadamer's benekter ikke at åndsvitenskap har en metode, han benekter bare at den metoden heter hermeneutikk.Gadamer's var uenig med Descartes som ønsket å kvitte seg med alle fordommer, for å nå en sikker grunnlag. Dette var feil og umulig å gjennomføre i følge Gadamer's. Gadamer ville rehabilitere fordommene, han mente at vi tilhører en bestemt periode og en bestemt historisk tilstand. Derfor er vi forskjellige fra mennesker i andre

perider, for han blir det feil å oppfatte fortiden som den var, uten å ta hensyn på alt som skiller oss. Fordommene våre er fra vårt periode, dermed har den ikke en fast grunnlag (ibid:245-246). Her får vi Gadmars teori om den hermeneutiske sirkel, mens i tidligere hermeneutikken gikk ut fra at forståelsen av helheten var viktig for forståelsen av delene, så mente Gadammers at det er våre fordommer og førforståelse som gjør en helhet, denne helheten kan vi aldri ha full oversikt over.

Leser(med sine fordommer)---» Tekst som skal tolkes ut fra forholdet del-helhet---»

Leser(med reviderte fordommer)---» Tekst(lest med en utdypet forståelse) (ibid:247).

I følge ham kan vi ikke ha en kritisk forhold til den samlede summen av foddommene våre. Den mengden er så enorm at dette langt overskrider enkelt menneskes krefter. Dermed kan vi ikke ta en kritisk prøving av helheten. Horisont begrepet er oppfatningen av dette, Gadammers forståelse av begrepet horisont er at våre tanker er aldri uten forutsetninger, med andre ord vi starter alltid innenfor en horisont. I tanken om horisont er våre forståelser alltid under utvikling. Dermed starter vi aldri på bar bakke når vi leser en tekst (ibid:249). Mens svakheten ved hermeneutikk er at det ikke finnes fullkommen sannhet som en objektiv bekreftelse av forståelsen. Samtidig er det vanskelig å finne en vitenskapelig målestokk som fungerer som et verifiseringsverktøy for den forståelsen man tilegner seg i arbeidet. At det ikke finnes en bestemt sannhet eller kunn en gyldig forståelse av Korans ånd, passer meget godt med hva progressive muslimske tenkere og muslimske feminismen søker å oppnå når det kommer til Koran og tekstfortolkning.

Siden oppgaven er opptatt av å se på den voksende akademiske litteraturen om islamsk reform spesielt innen islamsk feminisme som tar i bruk hermeneutikk(tafsir) gjennom islamsk religiøs anstrengelse(ijtihad). Og som søker etter den beste menningen, ved å lese versene på en helhetlig måte med tanken av Koranens brede tematiske budskap. Derfor velger jeg hermeneutikk som metode for å undersøke hvordan muslimsk feminister illustrerer at islamsk feminisme gir en levedyktig fortolkning som har mål om å styrke muslimske kvinner og fremmer kulturell forvandling i muslimske samfunn og for muslimer generelt. Samtidig som metoden er viktig for å vise til patriarkalske unøyaktigheter i tradisjonelle Koran tolkninger. Muslimsk feministisk hermenutikk(tafsir) er et viktig kilde for islamsk feministisk aktivisme i muslimske samfunnet, som søker å eliminere sosial diskriminering og fremme sosial rettferdighet og kvinne verdighet (Barlas 2002:16).

2.6 Hermeneutikk i islam

Hermeneutikk(tafsir) er ganske kjent fenomen og er en av de tidligste faglige aktiviteter i islam, tafsir handler om forklaring, avklaring og betydning av Koranens vers. Tolkningen av Koranen begynte med sin åpenbaring, og hadde Mohammad som sin første lærer i følge Koranen:

”lik som Vi har sendt til dere et sendebud fra deres egen, som foreleser dere Våre tegn og renses dere og lærer dere Boken og visdommen og lærer dere det dere ikke visste” (Ahmad 1996 2 :151).

Koranen er vanskelig å forstå om man kun leser selve teksten, derfor fins det mange kommentarlitteratur(tafsir) som prøver å forklare eller dekode teksten. Etter Mohammads død til den dag idag Koranen har vært den viktigste kilden for kommentarlitteraturen . Det er først og fremst fortellinger som ifølge kildene ble fortalt av Mohammads fetter Abdullah Ibn Abbas, som ble brukt i den tidlige tafsiren. Den arabiske ordet *tafsir* er en kjent term for kommentarer og koran forklaringer. Samtidig som begrepet *tawil* også anvendes for forklaringer som gjenspeiler indre mystiske mening mens tafsir på den ytre meningen. Tafsir utviklet seg også til å omfatte tolkninger av lærdes egne dømmekraft (Roald 2012:38).

Hassan Hanafi er en kjent intellektuell som kjempet for å fornye den arabisk-islamske bevisstheten på grunnlag av en hermeneutisk tolkning av Koranen. Han mente at Koranen er et multifokalt fenomen, en juridisk kode, et litterært arbeid, en filosofisk tekst og et historisk dokument. Hanfi var ganske inspirert av vestlige tenkere som Dilthey, Gadamer og Ricoeur, derfor mente han at enhver tolkning er historisk betinget og bestemt av tolkerens interesser og motivasjoner. Siden teksten i seg selv er tom, og som sådan er ordene gitt mening av tolkeren. Vi bør ikke glemme at Koranen er en tekst som ble åpenbart over 1400 år siden, og er derfor fylt med innhold og mening som reflekterer den sosiohistoriske konteksten der den ble skrevet. I følge Hanafi metoden, som hjelper oss til å skape betydninger og forstå kontinuiteten mellom fortid, nutid og fremtid, er hermeneutikk (Bektovic 2015:25). Mens hermeneutiske modellen som benyttes av Amina Wadud, er opptatt av tawhid(Guds Enhet) hermeneutikk som understreker hvordan koranenes enhet gjennomsyrrer hele boka. Målet med tawhids hermeneutikk er å takle dynamikken mellom Korans universale opplysninger slik at man kan etablere moralsk veiledning som et universelt grunnlag for å løse samtidige problemer. Snarere enn å bare bruke betydninger til ett vers om gangen, med sporadiske referanser til forskjellige vers andre steder .Tawhids hermeneutikk er nødvendig ettersom

tafsir ble begrenset av lærde og deres betingelser fra tidlig islamsk alder (Wadud 1999:xii). De tradisjonelle tafsir av Koranen gir ofte tendenser av tvetydlighet i sin analyse, for eksempel, hvordan en sak med tekstmessig sammenheng kan lett bli ignorert. Samt forholdet mellom forgrunn og bakgrunn i Koranen. Det er disse aspekter av tekstanalyse Wadud håper å formulere, for å kunne gi en omfattende Koran analyse som gir svar på kjønns spørsmålet (ibid:xiv). Når det gjelder vurdering av kjønns rolle eller rett på jorden fra Koranen, er det visse problemer som ligger i vår forståelse av hva teksten skildrer. Siden menneskets operasjoner på jorden er formet av vår verdenssyn, har vi ennå ikke oppnådd Koranens utopia. Med logisk analyser av teksten uten analyse av sammenheng av tekster, vil vil møte kontroverser om hvordan man skal operere i denne verden som mennesket. Et viktige mål med hermeneutikk er å gi en analyse og avsløre ny ide om verdenssyn. Samtidig som Koranen støtter motstridende meninger og ide, med andre ord det bør ikke finnes uenighet om det (ibid:62). ”(de) som lytter til ordet og følger det beste av det. Disse er de, som Allah har rettleidet. Og disse er de, som er de forstandige.”(Ahmad 1996 39:18). Wadud slår fast at Gud har aldri talt at kvinner ikke skal ha mening.

Ifølge Hanafi tafsir er en viktig refleksjon av de forskjellige tradisjonene for tolkningen av Koranen, fordi tolkningene i stor grad har vært preget av spesifikke politiske interesser og konfessionelle motivasjoner (Bektovic 2015:24). Når man arbeider med hermeneutikk av Koranen, er det først og fremst å forstå sammenhengen mellom de koranske passasjer som er født inn i historien og deres meta-historiske bakgrunn. Dette kan oppnås gjennom en dobbel bevegelse, fra tekst til virkelighet og deretter fra virkelighet til tekst. Den første bevegelsen forenkles ved å anvende språkets antropologi, som gjør det mulig å skille mellom det litterære og det figurative, det eksoteriske (al-zahir) og det esoteriske (al-batin), mens den andre bevegelsen krever at man forstår ånden til den tiden tolkeren lever eller levde i (ibid:25). Faktisk er det ikke rart med nye ideer om Koran fortolkning, for eksempel Arkoun gir ny innblikk for den normative og kognitive aspekter av Koranen, han argumenterer for at åpenbaringen (al-wahy) ikke skulle forstås som en normativ tale, der Gud befaller muslimer å utføre bestemte ritualer og handlinger, men heller som et sett av analytiske kategorier og betydninger for å bli forstått innenfor rammen av en allianse mellom menneske og Gud. I følge Arkoun dette verset ”Vi har visselig, åpenbart den, Quranen på arabisk, så dere kan forstå.”(Ahmad 1996 12:3), viser at Koranen introduserte en ny hermeneutisk situasjon på arabisk, der samspillet mellom det nye Koranske språket og den eksisterende arabiske mentaliteten resulterte i etableringen av en ny normativitet (Bektovic 2015:28).

2.7 Hermeneutikk i tidlig kristen tradisjon

Det første bidraget fra kristen grunn kom fra Origenes(ca. 185-254), han mente at det er tre ulike nivåer av meninger i Biblen, og tre ulike måter å lese den på: den bokstavelige, den sjelelige og den mystiske lesemåten. Origenes mente «bokstavelige» hadde den laveste nivået. Det mystiske var viktigst for ham, fordi den er kunn tilgjengelig for noen få. Johannes chrysostomos(ca. 350-407) forklarte lover av Gud, Gudsmakt og natur, som en plikt, de var mer enn bare klokt og riktige. Agustin(354-430)kom med begrepene «nyte» og «bruke» for lyksalighet, det vil si å være fornøyd og glad med det som skjer et menneske og de som er knyttet han. Mennesket opplever ikke lykken og freden om man tar avstand fra Gud. Det å nyte Gud er å elske Gud for Agustin. For ham var det viktig med hierarkisk mening eller ordenen: Gud, englene, menneskene og dyrene. Her forklarer han at det åndelige og sjelelige er høyere enn det legemelige og materielle og vi mennesker som har en fornuftig sjel står høyere enn dyrene med sansinntrykk (Christoffersen 2000:65-67). Thomas Aquinas(1224-1274) på sin side mente alt har et mål og mening, det å handle mot naturen ville gi store konsekvenser, fordi både menneskene og dyrene er underlagt Guds loven. Dermed var det veldig viktig å skue Gud for å forstå meningen og målet med Guds lov. I følge Johannes, Agustin og Thomas var det klosterlivet og kirken som var veilederen og det var der mennesker kunne lære å skue Gud, merke Gudskjærlighet og læren om å motstå menneske synd (ibid 89-90). I kristen historie tar hermeneutikken en ny og viktig vending etter Martin Luther, det er kjent at det var kirkens oppgave å tale, forklare og fortolke mening og tekst for folket. Dette bildet endrer seg med Martin Luthers forståelse av kristendommen i reformasjonen. Martin Luther(1483-1546) plasserte mennesket mer i direkte relasjon til Gud. Han ønsket en bibelfortolkning som kunne gi en enkel og bokstavelig betydning. Martin avviste klosterlivet, han mente at mennesket ikke oppnår rettferdighet for Gud ved å gjøre rettferdige handling. Det er i den perioden ideen han spredte seg til forskjellige deler av Europa. Det er kanskje hintene av liberalisering i hans ide som fikk den oppmerksomheten. Men det var i romantikken(1800) hermeneutikk var på vei til å bli en filosofisk teori om fortolkning og forståelse (ibid :91-93). I likhet med islam fant jeg ut at det var ikke opp til hver individ (spesielt ikke kvinner) å ha sin fortolkning av religiøse tekst. Det var folk som hadde tilknytning til kirken som var de virkelige fortolkere av tekster, vi andre skulle bare lese tekstens bokstaver, dermed hadde kirken laget et ramme for fortolkninger av biblen og historiske hellige tekster i likhet med tradisjonelle muslimske lærde.

Teologiske diskusjonen i islam

3.1 Islamsk feminisme innenfor islamsk rammeverk

I den moderne tiden feminister og progressive muslimer har ikke vendt seg fra koranen eller Muhammeds lære(sunna) for å definere kvinners rettigheter. Men heller kritisert og argumentert bruken av de konservative lovgivninger som begrenser eller undertrykker kvinners rolle i dagens samfunn. Siden ulikhetene som er innebygd i fiqh(rettslære), hverken er manifestasjoner av Guddommelig vilje eller hjørnestein av et uendelig rettslig samfunnssystem (Roald 2012:79). Islamsk feminisme studerer islamsk fiqh for å avdekke skjulte menneskelige konstruksjoner som viser hvordan ulike konstruksjoner motsetter selve essensen av Guddommelige rettferdigheten som er åpenbart i Koranen. For eksempel skilsmisse(talaq) lovene og dets ensidige rettighet ligger hos menn(uten bakgrunn fra Koran) viser de hvordan de mannlige jurister oppfattet og definerte ekteskap (Mirhosseini 2006:642). Samtidig som muslimske feminister ser muligheten av å utfører tekstanalyser av Koranen basert på hermeneutiske modell (tafsir) og ijtihad(religiøs anstrengelse), fordi tafsir i fra tidlig islam utviklet seg til å omfatte fortolkninger av læredes egne dømmekraft.

Feministiske(muslimske) hermenutikk er ikke bare frigjørende fra hva de kaller patriarkalsk kontroll, men også en tolkning som inviterer leseren til å ta i bruk fornuften. Ved å anerkjenne at kultur og tradisjoner kan påvirke menneskelig forståelse gjennom tid, blir det lettere å finne rasjonelle svar. Foreksempel teologer fra Sunni og sjia muslimske tradisjoner klamret seg til vers og tolkning som så ut til å støtte deres tro og prøvde å bortforklare det som tilsynelatende var imot det med irrasjonelle begrunnelser, for eksempel forklaringer som; *alt er Guds vilje*. Det som er interessant er at teologene ikke bare fremmer anti kvinnelig tolkning, men i tillegg hver gruppe prøver å fremme, anti-Shia eller anti Sunni tolkning (Barlas 2002:46-47).

Koranens budskap er utydlig, foreksempel i Koranens vers 5:1, etter å ha snakket om tillate dyr og forbud mot jakt under pilgrimsreise, slår Herren fast at "*Gud bestemmer det Han vil*", andre Koranske begrep som er knyttet Guds autoritet og vilje i Koranen er formuleringer er, *hakam/hukm*(å dømme eller bestemme) og *amara/ amr*(å påby eller forordne). Men så enkelt er det ikke, Koranen snakker også om termen hikma(visdom), en visdom som er både nedskrevet i Boka og menneske sjel (sura 4:54-57). Nettopp forholdet mellom guddommelig suverenitet og menneskelig visdom(dømmekraft), om hva er godt og vondt, var en stridtema både innenfor islamsk teologi(kalam) og islamsk filosofi(*falsafa*) (Leirvik 2002:42). Leirvik mener koranen fram provoserer epistemologiske spørsmålene, men drøfter de ikke. «*Koranen*

nøyer seg fast kva som er Guds vilje- somme tider med underforstått appell til menneskas fornuft, andre ganger i meir autoritær form; somme tider i form av bod og forbod, andre gongar i ein heilt annan sjanger – nemleg i form av mønsterforteljingar.»(ibid:43)

Derfor islam feminisme undersøker legitimiteten til tolkninger som returnerer til sharia lover, mens andre kontekstualiserer og undersøker hadiths autensitet gjennom kvinnelig ijtihad. Siden islamske lov-skoler tar opp mange ulike religiøse, sosiale og politiske juridiske temaer om kvinners rettigheter, er det viktig å se raskt gjennom hvordan utviklet islamsk teologi fungerte og hentet sin inspirasjon for å tolke eller forstå religiøse spørsmål.

3.2 Utviklingen av fiqh den menneskelige sharia

Etter Muhammeds død oppstod det spørsmål om hvem som skulle ta over det religiøse lederskapet og hvem som skulle utøve den politiske makten. Ikke minst hvordan forholdet mellom religiøs og verdslig fellesskap skulle være. Ettersom Muhammed ikke hadde en konkret instruks for maktskiftet eller noen institusjonell mellomledd mellom seg og sine tilhengere oppstod det uenigheter blant muslimene om hvem som skulle overta de ulike rollene. Muslimer hadde fire store forvaltere(khalifa) etter Mohammads død, uenigheter og ulikheter i deres perider som forvaltere var krystall klare, samtidig som alle fire hadde sett Mohammads liv og praksis i mange år (Roald 2012:46). Dette ser vi med islams første kalifa, hvor han fungerte som lovgiver på grunnlag av profetens eksempel og Koran, men også av egen autoritet. For eksempel hvordan andre khalifa Omar i hungersnød perioden stoppet all straff for tyveri, noe som strider med islamske loven fra Mohammads tid (ibid:68). De tradisjonelle lærde mente at de fire forvaltere handlet også utfra sine egne tolkninger, noe de måtte gjøre fordi lignende situasjoner hadde ikke forekommet under profetens tid. Denne utviklingen av sharia(lover) førte til at muslimske lærde kom frem til ijtihad(juridisk resonnering eller religiøs anstrengelse). Hva er tillat(halal) og ikke tillat(haram), makruh(ikke anbefalelsesverdig), farth(obligatorisk) og hvilket juridisk betydning svarene hadde, dermed fikk islam supplere guddomelig baserte lover med menneske skapte lover (ibid:85). I ettertid resulterte uenighetene med utvikling av forskjellige muslimske retninger, som prøvde å danne en juridisk lovgivning (fiqh)basert på deres tolkninger av religiøse kilder, som er generelt kjent som islamsk sharia. Man kan si at sharia er uttrykk for Guds vilje, men inneholder også tolkninger og kommentarer av åpenbaringen(hadith) som ble utarbeidet i en tidsperiode over 100-200 år etter Muhammeds død. Khalid Abu El Fadl hevder at sharia er Guds vei og

lov, som inneholder dikteringer fra Gud, men også menneskelige fortolkninger, produksjon og utøvelse (El Fadl 2004:98). Siden sharia er bare menifisert gjennom subjektive fortolkninger mener El Fadl at det er viktig med å skilles mellom sharia og fiqh, hvor sharia skal oppfattes som ufeilbarlig mens fiqh er ikke det. Men i praksis tydeliggjøres ikke dette skillet, og begge begrepene brukes om hverandre, noe som lett skaper en misforståelse. Det kan virke som om alle muslimer er enige i en sharia (Guddommelig lovgivning) i islam, men sanheten er at de lærde kom ofte til ulike definisjoner og forståelse og dermed ulike lover. Etter at den muslimsk emperie utvidet seg og reiste utenfor arabia, var det nødvendig med en sharia som kunne besvare økonomiske, sosiale og religiøse spørsmål (Hourani 2007:271). Det er nettopp en av argumentene muslimske feminisme bruker for en ny utvikling av feministisk fiqh innen islam teologi. Uenigheten om fornuft bruken (logikk og rasjonalitet) var faktisk en av de første store splittelsen mellom religiøse lærde, skulle man følge etter ahl al-nass (utelukkende følge teksten av koran og hadith) eller ahl al-ray (læredes fornuftig oppfatning av tekster). Hadith på sin side er klassifisert etter kvaliteten på isnad (referanse eller forteller) i tre grupper: 1. Sahih, (pålitelig, den sterke autentiske tekst) på grunnlag av innhold og forteller, 2. Hasan (bra), mindre pålitelig på grunn av mangelen av flere fortellere: 3. Daif (svak), som ikke gir kriteriene for integriteten fortellerne eller ektheten av tekst (Barlas 2002:42-43). Utviklingen av madhaheb (muslimske lovskolene) hadde mye å gjøre med utviklingen av hvilke metode de anvendte for å tolke Koranen på bakgrunn av selvproklamerte autentiske hadith tekster. Samtidig som den sosiopolitiske og geografiske konteksten har hatt sin innflytelse på skolene. Selv om nesten alle skoler har ideen om ijtihad innen islam, er konsekvensene, handligene og forståelsen av lovene meget ulike i muslimske land (Roald 2012:73-75). Man finner at den Muslimske verden er også delt etter hvilke skole de representerer, for eksempel; Syria, Egypt og Jordan har vedtatt Hanafi skolen, Marokko, Algerie og Kuwait har vedtatt Maliki skolen mens Iran har vedtatt Jafari skolen.

3.3 Mutazila teologien

Mutazila skolen argumentert mot bokstavlig tro, en tese som var blitt utvikla under Ahmad ibn Hanbal, som hevdet at Koranen er evig, uskapt og kan ikke imiters (ijaz), Koranen skal kunn tolkest bokstavlig i lys av sunna (hadith, og uten noen form for kritikk eller spørsmål). Mutazila mente at menneskeheten er utstyrt med en Guddommelig evne for å kunne skille mellom rettferdighet (godt) og urettferdighet (ondt). Samt at menneske har både rett og plikt til å kunne spørre hvorfor, slik at Koranen kan gjøres til fornuft basert granskning. Tafsiren

al-Kashahf (oppdageren) av Mahmud al-Zamakhshari er basert på mutazila teologien som bygger på læredes egen dømmekraft. En annen kjent fortolkning innen denne forståelsen er Muhammad al-Razis tafsir *Mafatih al-ghayb* (Nøklene til det ukjente) (Roald 2012:39). For å finne forholdet mellom åpenbaring og fornuft, brukte Mutazila en rasjonalistisk tilnærming som kunne gi svar på etiske spørsmål. Dessuten mutazilites teologer som Abd al-Jabbar i sitt verk (*Almughni fi Abwab al-Tawhid wal-Adl*) anser å ha understreket fornuft og logikk (rasjonal) i å argumentere for et universelt etisk rammeverk (al-Attar 2010:xvii). Rajonalisme er en tilnærming som sier at det riktige kan være kjent av selvsendig årsak. Denne tilnærmingen kan bli kalt for absolutt rasjonalisme, som var en viktig tradisjon i Gresk filosofi og mange muslimske filosofer. Mutazila var ikke absolutt rasjonalister deres tilnærming kan kalles for partiell rasjonalisme, som i dette tilfelle kan forklares slikt: hva er riktig kan bli kjent i noen tilfeller kun gjennom fornuft, andre ganger kun ved åpenbaring og avledet kilder, mens i noen tilfeller begge (fornuft og åpenbaringer) er i enighet. Mutazila som rasjonalistiske teologer fant et sted for både fornuft og åpenbaring (Hourani 2007:24-25). I følge Roald, mutaziliteene har fått sin plass i historien på grunn av den vekten de la på menneskets frie vilje. Mutazila-skolen utsprang fra tidligere bevegelse kalt qadariyya (fra begrepet qadar, forhånd bestemt menneske skjebne), qadarites reiste spørsmålet om qadar i sammenheng med de moralske ansvar som eksisterte i Umayyade-kalifenes påstand, som begrunnet sine mest undertrykkende politikk på grunn av at de er en del av guddommelige forordning. Qadariyya var kritiske til Umayyad kalifene påstand og tilbakeviste tesen om forutbestemmelse og mente at hvert individ har sin frie vilje, dermed menneske er ansvarlig for sine valg (Roald 2012:90-91).

Rivalene av rasjonalistisk tilnærming var ofte konservative teologer innen lov-skolene, de mente at mennesket kan aldri finne svar ved kun bruk av fornuft og logikk. Koranens forklaringer måtte ikke støttes av noen rasjonelle grunner, men i stedet de insisterte på at folk rett og slett bøye seg til en sann religiøs kunnskap. Abu al-Hassan al-Ashari (d.935), som var tidligere en Mutazilia teolog, prøvde å finne en midt posisjon.

3.4 Ashari teologien

Denne teologien hadde en ønske om å forsone tro med fornuften, hoved personen var al-Ashari. I motsetning av mutazila mente han at fornuften alene kan ikke gjennomskue guddommelige rettferdigheten. Selv om menneskelig rasjonalitet er ikke likeverdt som guddommelig åpenbaring, påstå han at fornuften skal brukes for å forsvare troen. Denne skolen skiller mellom guddommelig skaper handling (*khalq*) og menneskelig tilegning (*kasb*).

Asharitten al-Qushyari(d.1074) forklarer det slik: ”*Det enskilde menneske har ei evne til å handle som gjer det mogleg å utføre det som er nødvendig for ei bestemt handling, men ikke tilstrekkeleg for å skape eller initiere noko i absolutt forstand.*”(Leirvik 2002:116). Når det hjaldt *qada wa qadar* (forutbestemmelse,skjebne) ashari-skolen la vekt på åpenbaringen, samtidig som skolen prøvde å forene det med friviljen (å velge sine egne handlinger), men de la vekt på at det siste ordet tilhører Guds forutbestemmelse. Ashari-skolens argumenter om rasjonalitet og fornuft var langt fra å være overbevisende for de fleste mutazila tenkere, som betraktet ashari-læren som hovedsakelig en skjebne teologi, der alt som skjer (selv de dårlig og urettferdig) er guddommelig rettferdighet som har en guddommelig berettiget formål. Selv om mye av Asharitenes synteser kan synes å være filosofisk skummel, har skolen vært mye mer attraktivt enn mutazilitene, fordi den godtar menneskelig frihet så vel som Guds absolutte makt og avgjørelse i alt, slik at folk(muslimere) kunne da føle seg komfortabel i å tro på begge (Hourani 2007:273). Guds rettferdighet i følge skolen er ikke navn på en kvalitet hos Gud som menneske kan argumentere seg fram, Guds rettferd er en uttrykk for relasjonen mellom skaperen og handlende mennesket. Det er kunn Gud som bestemmer reglene for denne relasjonen. Foreksempel, Gud bestemmer om dyr, mennesker, kvinner(alt som lever) skal lyde eller ikke. Når det gjelder ontologien, angriper al-Juwayni(d.1085) mutazilittenes tilnærmingen, nemlig tanken på at det fins objektive etiske attributter som godt og vondt. Asharittene skiller skarpt mellom ontologien og moralen, foreksempel al-Juwayni viser til at menneske drap regnes som urett(vondt), mens dødsstraffen som rettferdig (godt)(Leirvik 2002: 118-119). Ashariitene ble ikke populær med det første, men deres lære fikk etterhvert mektige tilhengere. En grunn kan være subjektivismen(i likhet med tradisjonelle lov skolene) som påstår at ”rett” har ingen objektiv mening, det vil si at ”rett” er kunn det Gud har anbefalt(bestemt). Til tross for at ashariter har grunnleggende teologiske argumenterte mer i favør av konservative tradisjonister, gikk Hanbali skolen ut i demonstrasjon i Bagdad(1060) mot asharittene. Asharia teologi vunnet terreng gjennom årene, og ble til slutt akseptert av mainstream teologer. Deres lære ble også akseptert av de fleste sufier, ledet av teologen, al-Ghazali (d. 1111)(al-Attar 2010:xv). Dannelæren ble attraktiv for politiske herskere for to hovedgrunner, 1. Denne teologien minnet folk om deres personlige ansvar, for å utføre sine gitte oppgaver og opprettholde orden med guddommelig lov(sharia) i samfunnet. 2. Samtidig, uansett hva skjer i samfunnet og i verden er Guds vilje, (Guds plan), med en guddommelig formål bak seg. Med andre ord tanken om at menneskets aktivitet (fysiske og psykiske), er en guddommelig vilje. Den klarte å være en perfekte teologi for de islamske politiske myndigheter, som skulle herske med Guds vilje (Hashemi 2002:109).

3.5 Muslimske lov-skoler (søken etter menning)

Hanafi-Skolen: Imam Abu Hanifa (død 767) er den første store imamen blant de fire sunni skoler som tilhørte andre generasjons muslimene (tabeun). Abu Hanifa er kjent for å være grunnleggeren for hanafittisk lovskolen, denne lov-skolen satte en rettsorden basert på en tolkning av kildene som appellerer til menneskelig dom, med andre ord han var talsmann for rasjonelle ideer og tradisjoner. Denne skolen mener at når de tradisjonelle primære kilder som Koranen og hadith mislykkes i å løse et tilfelle ved bruk av *ijma* (samstemmighet) og *qyas* (analogi), må avgjørelsen om lov-kilden utvides ved bruk av fornuften. For eksempel Abu Hanifa representerte sine studenter juridiske problemstillinger, som elevene deretter skulle diskutere også komme frem til en løsning ved hjelp av fornuften, denne skolen er kjent som *ahl al-ray "om så-ere"* (Roald 2012:76).

Maliki-Skolen: Den andre grunnleggeren av islamsk lov skole var Imam Malik Ibn Anas (død 795), også kjent som Imam Dar al Hijrah (Imam av Madina). Han er kjent for sitt sterke tilknytning til byen Madina, de eneste gangene han forlåt byen var for pilgrimsreise. Han var teolog og jurist, i motsetning av fornuftens folk tilhørte Malik *ahl al-hadith* (hadithens folk). Malik samlet og skrev ned hadithene, hans verk *al-muwatta* (den opptråkkende veien) er en av de tidligste lov-bøkene som har overlevd til i dag. Malik var i mot spekulativ tolkning ved å legge vekt på fornuftens rolle i tolkninger. Han var sterk tilhenger for at hadithene skulle være grunnlaget for tolkningen (tafsir), hadithene på sin side trengte ikke nødvendigvis å være kjent blant muslimene (sahih). For han var det nok at fortelleren av hadithen var ansett til å være troverdig. Uansett maliki skolen har godtatt ideen om *ijma* samtidig som han brukte *qyas* på en restriktiv måte. Han var veldig opptatt av de tre første forvaltere etter Mohammads død, dermed var de i likhet med profeten en viktig kilde for både tafsir og sharia. For eksempel da kalifaen bestemte at det skal være 80 piskeslag for vindriking, en lov som ble etablert etter Mohammads død (ibid:77-79). Det morsomme med denne loven er at kalifaen og profetens følgevenner må ha brukt fornuften for å konkludere at vindriking var æreskrenkende for kyske kvinner. Det virker som om logikk, rasjonalitet og fornuft tilhører bare en spesiell elite hos Malik.

Shafii-Skolen: Den tredje Imamen var Abu Abdullah Muhammad Ibn Idris al-Shafii (død) fra Gaza i Palestina. Hans skole kombinerte de to lovskolenes juridiske tilnærmingmåte. I hans kjente bok *al-risala* (Epistelen) tok han opp ideene om rettslærens røtter, han prøvde samtidig å minske uenighetene mellom meningsfolket og hadiths folket (*ahl ul-ray* og *ahl ul-hadith*). I

likhet med andre lovskoler godtok Al-Shafeii juridiske redskap som qys og ijma, men samtidig tok han avstand om ideen å bruke Mohammads følgesvenner (sahaba) og Madina praksis som rettskilde. Hadithene skulle brukes mer restriktivt, det var Mohammads uttalelser som skulle være gjeldige, det vil si at hadithens siste ledd i fortellingskjeden skulle være Muhammad selv. Når det gjelder bruken av qyas (analogi) satte shafii-lovskolen juridiske redskap på hvordan denne kilden skulle brukes, qyas skulle aksepters kunn om det var solid grunnlag i Koranen og sunna(Mohammads praksis). Kritikken som var rettet mot ahl ul-ray handlet om den sterke stillingen fornuften som rettskilde hadde fått og på den andre siden kritiserte ah al-hadith for deres bruk av analogi bare i tilfeller det ikke fantes kjente praksis blant følgesvenner. Dette viser blant annet den mellomposisjonen al-Shafii lov-skolen inntok (ibid:79-80). Når det gjelder ijma(samstemmighet) kan man si det er den fjerde roten i lov-skolens system. Al-Shafii forklarer det slikt ”vi vet at hvor enn profetens sunna finnes, kan ikke folket være uvitende om det. Vi vet også at folket kan aldri enes om noe som er i mot profetens sunna eller om noe som er feil” (ibid:81). Dette kan tolkes på forskjellige måter, for eksempel om at muslimske lærde ikke kan enes om noe som er galt, men også kan sees på som ulike lovskoler kan enes om lover som er bygd på ijma(samstemmighet) gjennom ijtihad(ibid:68).

Hanbali-skolen: Ahmad Iben Hanbal(død 855), han var opptatt med å samle hadith og skrive de ned i hans kjente bok *Musnad Ahmad*, mens hans juridiske bok *Masail*(legale spørsmål) gir svar på juridiske retningslinjer. Han var sterk tilhenger av bokstavelig tolkning av Koranen og sterk motstander til allegorisk tolkning. Hadith tekstene i denne lov-skolen har fått veldig sterk stilling som rettskilde, selv om han aldri eksplisitt uttrykt det. For eksempel Ahmads forståelse av teksten var særegen, han gikk med hennafarget skjegg fordi i noen hadith Muhammad gjorde det, eller at han spiste ikke vannmelon fordi han hadde ikke fått noen hadith som fortalte at Muhammad gjorde det. Denne skolen er en sterk motstander av fornuft bruken til den dag i dag, mens ijmas (samstemmighet) som lov kilde skulle kunn bygges på Mohammads følgesvenners samstemmighet. Dette store interessen for hadith tekster førte til at Ahmad godtok hadith tekster som hadde svak kilde(thaiif al-sanad) fremfor å anvende fornufts argument (ibid:81-82). Det er verdt å merke at de fire lov-skolen vi har vært gjennom er fra sunni retningen i islam, den største shia muslim gruppen(12 imamer) følger jafari lov-skolen.

Jafari-Skolen: Oppkalt etter den sjette shittenes Imad Abu Abdullah Jafar al-Sadiq(765), det er kjent at Abu Hanifa var en av hans studenter og Malik overførte hadither fra ham. I shiisme ordningen om 12 imamene(ledere) sees på som ufeilbarlige mennesker(masum) og

guddommelige inkarnasjoner. Derfor tok ikke shia lærde qyas , ijtihad og ijma som juridiske redskaper før etter døden av den 11 imamen (12 imam Mehdi ifølge shiisme lever fortsatt). I denne lov-skolen ble fortellinger om livet til de 12 imamene som en kilde til juridiske spørsmål i likhet med Mohammads hadith, for å tolke Koranen. Denne skolen la stor vekt på aql(resonnering eller fornuft) og ijtihad(juridisk resonnering), de har også utviklet ideen om at den skjulte imamen er med å utvikle denne lovgivningen. Med andre ord ijtihad fikk og er meget sentral i denne lov-skolen, om de lærde er uenige om en juridisk spørsmål, blir denne uenigheten godtatt fordi så lenge den 12 imamen er i skjult og ikke har åpenbart seg, hadde/har ikke shia lærde kommet til feilaktig juridisk slutning (ibid:82-83). Ijtihad er en av de store forskjellene fra sunni og shia lov-skoler, man kan si at sunnismen sluttet å ta i bruk ijtihad i stor grad fra ca 1000-tallet, i sunnismen skulle taqlid(anvende tidligere ijtihad av lærde) gjelde innen rettslæren. Dette betyr at istedenfor å komme fram til juridiske avgjørelser og tolkninger gjennom fornuft, ble de juridiske bestemmelser som tidligere lærde hadde kommet fram skulle gjelde. Med andre ord ijtihads dører i sunnisme var lukket (ibid:84). Mens i shia lov-skolen er det mange lærde som bruker ijtihad til den dag i dag. Lukkingen av ijtihads dører er noe som har blitt sterk kritisert i moderne tid både fra progressive muslimske tenkere og muslimske feminister som nettopp vil ta i bruk ijtihad for å fremme nye religiøse budskap.

3.6 Rahmans kritikk av ijtihad lukking

En annen utfordring med tolkning av skrifter var at rundt 1200- tallet mente sunni ulama at oppgaven med å tolke skriftene var ferdig utført og sharia var komplett. Med andre ord mente at det var ikke nødvendig med nytolkning. Fazlur Rahman er kritisk til at ijma (samstemmighet) utgjorde et prinsipp om at praksis tolkninger ble ansett som lukket og endelig, dermed ytterligere tolkninger og spørsmål om dem regnes som forbudt. Befestningen av dette prinsippet om ijma, resulterte til stenging av ijtihad i sunni skoler. Ijtihad som bokstavelig betyr å forsøke eller å øve innsats, er nødvendig også i dag for å finne den juridiske svar sam samsvarer med vårt tid (Rahman 1982:8).

Rahman ser kritisk på den generelle oppfatningen som førte til gradvise stenging av ideer innen Ijtihad i slutten av 1100-tallet. Han påpeker noen av hovedfaktorer som forårsaket denne tilstanden.

Rahman mener at islamsk juridisk tenkning generelt er basert på grunnleggende prinsipper (usul): (1) Koranen, (2) Sunnah (tradisjoner fortalt gjennom hadith), (3) Ijma , Og (4) ijtihad. Post-formativ utviklingen førte til at både Sunnah og ijma ble avskåret fra Ijtihads prosess.

Videre ble innholdet i denne formalismen forankret i den profetiske myndighet som forhindret metodens natur til å spille noen rolle i sin utvikling. Samtidig påvirkningen av Ashari og Mutazilias formuleringene hvor teologi og islamsk lovgivning hadde en direkte sammenheng. Resultatet av denne formalismen er eksistensen av åpenbare motsetninger i den juridiske doktrinen på grunn av teologi. Juridiske og teologiske dogmene som ble formulert og deretter hellig gjort, i seg selv er ensidige reaksjoner som strider med Koranens essens (ibid:94). Derfor Fazlur Rahman ser for seg å integrere rettsvitenskap i det større feltet av islamsk lære for å kunne utvikle den generelle islamske verdenssyn. Rahman fokuserer sin oppmerksomhet mot uoverensstemmelser mellom teologi(kalam) og rettsvitenskap(fiqh) og deres motsetninger som blir fremhevet når teologien blander seg inn i rettsvitenskap gjennom taqlid(å følge en mujtahid som har en ubestemmelig godkjenning av autoritet) som en grunnlag for loven. Han er kritisk til den permanente statusen den juridiske strukturen befinner seg i. Fornekelsen av Ijtihad i fra 1100-tallet har vært resultatet av å oppnå og sikre enhet og sammenhengskraft av den muslimske samfunnet. Derfor i følge ham mulig å åpne ijtihad portene igjen ved å bruke samme argument de tidligere lærde brukte, nemlig ved å formulere og utarbeide en juridisk struktur som gir sammenhengskraft i muslimske samfunn(ibid:150-151). Ufullkommenheten til menneskelig kunnskap har ført til at man er ikke i stand til å vite hva er sant eller godt i seg selv, Rahman mener man kan ikke stole fullt på menneskelig kunnskap siden den er basert på årsak og erfaring. Denne avskrivningen av nye løsninger er faktisk i konflikt med Koranen, som ber de troende til å tenke, forstå, reflektere og overveie.

3.7 kritikk av konservativ islam tolkning

Kritikken fra muslimske feminister går ut på at ortodokse islamske lov-skoler gjennom deres lære har gitt men eksklusive dominans i samfunnet. På grunn av de enorme forskjeller og ulikheter som eksisterer i lovgivning innen lov-skolene, ser muslimske feminister og muslimske kvinner muligheten av å gjenstudere eller revurdere de ahkam(flertall av lover) som lærde hadde kommet fram. Islamske feminister ønsker å fjerne de tradisjonelle oppfatninger at kvinners rolle og rettigheter i samfunnet er basert på abstrakte tolkninger av lærde. Barlas kritiserer konservative muslimer for å ignorere Koranske vers som har budskap om likeverd, likestilling og rettferdighet (Barlas 2002:8).

Fazlurahman og Mohammad Alashmawy kritiserer den statiske oppfatningen av koranfortolkning. De mener at Koranen bør være direkte anvendbar i dagens samfunn, slik at

den kan møte moderne virkeligheten muslimene lever i. Derfor mener de at lærde har en tendens til å se bort fra grunnleggende forandringer med tidens løp. For at Koranens budskap skal være levende i vårt moderne tid mener Rahman at man må skille mellom Koranens generelle prinsipper og de konkrete utformingene av islam i den historiske konteksten. Derfor er det viktig å kunne tolke Koranen fra en dobbelbevegelse, det vil si at koranen tolkes fra sin tid og så tilbake til egen tid igjen (Opsal 1994: 216). Mens Mohammad Alshmwawy i sin bok *Lislamisme contre L islam* kritiserer han tradisjonelle lærde for å være islams fiender. I følge ham ”Gud ville at islam skulle være en religion, men mennesken har villet gjøre den til en politikk”(ibid:217). Han var opptatt av å skille mellom den Guddommelige loven(sharia) og menneskelig skapte jus(fiqh), han mente at det er fullt mulig å kombinere islam og demokrati med å være rasjonalistisk i sin juridisk og politiske refleksjon.

For å forstå hva som ligger til grunn for kvinnens status og diskurs i muslimske teologi og hvorfor den nå er i ferd med å forandres, er det nødvendig å se på Koran tafsir, og dets påvirkning på lovgivingen som i stor grad har definert muslimske kvinners rolle siden etter Muhammeds tid. Muslimske jurister og teologer fra forskjellige lands områder i den muslimske verden utviklet lovgivninger basert på religiøse tekster og deres fortolkning av den (Roald 2012:194). En av argumentene muslimske feminister kritiserer ulama(lærde) for, er at det var kunn menn som tolket Koranen og hadithene (profetens tradisjon, sunna) og utarbeidet et lovverk om ekteskap, skilsmisse, arv osv, uten å ta noen hensyn til kvinners innspill. Feminismen og moderne muslimske tenker kritiserer utgangspunkt i at mannen er overordnet kvinnen, og hevder at et slik lovverk synes å være undertrykkende og diskriminerende i forhold til kvinnen (Wadud 1999:1). Muslimske lærde hevder, og de fleste muslimer tror, at rettferdighet og likestilling er inneboende verdier og kardinalprinsipper i sharia. Mirhosseini stiller kritisk spørsmål ved rettferdighet som er reflektert i lovene, lovene som plasserer kvinner under manlig dominans. Hun kritiserer tradisjonelle lærere for å ikke innrømme at fiqh læren er ikke mer enn en mening eller tolkning blant mange. Siden lovene er mennesket skapte fortolkning. I følge henne mislykkes man ved å ikke skille mellom religionens verdier og prinsipper og organisert religion(lover, praksis, institusjoner), religiøs tro og organisert religion er uten tvil knyttet sammen, men de er ikke det samme mener hun(Mirhosseini 2006:629). Hun ser kritisk på at fiqh er ofte feilaktig likestilt med sharia, både av populære muslimske politikere, og juridiske lærde, og ofte med en politisk eller patrialsk hensikt. Slike oppfatning av fiq har ført til at islamister og andre konservative linjer hevder at deres fiqh oppfatning(sharia,lover) er guddommelig og ufeilbarlig(ibid:632). En

annen eksempel er tekster om homoseksualitet , noen moderne islamske lærde er uenige om tradisjonelle fortolkninger av homofile intimitet og begjær presentert i Lot historien. Mens konservative forskere ser på tekstens betydning som svært eksplisitt i sin fordømmelse av homofili, hevder Kugle at, Koranen taler ikke om homofili eller homofile eksplisitt (K, Ali 2006: 82). Kugle mener at de hellige tekstene (av Lut historie) som brukes av jurister snakker om visse handlinger, tekstene sier lite om identitet og svært lite om begjær. For å tolke historien om Lut utover fordømmelse av homofili, må vi utforske hele Lut historien (ikke bare spørsmålet om homofile handlinger). Selv om lærde har hevdet at handlingene var problematisk , teksten tilsier noe annet. Kugle viser at ord-for-ord erstatning i klassisk kommentar (tafsir) har gitt opphav til den tvilsomme guddommelig straff for homofile handlinger knyttet til loven(Sharia)(ibid: 83).

Feminismen

4.1 Islamsk feminisme

I følge Margot Badran den feministiske begrepet først dukket opp i Frankrike slutten av 1800-tallet av Hubertine Auclert. Hun presenterer ideen i sin bok *la Citoyenne* (statsborger), hvor hun fordømte kraften av maskulinitet, og kalte for en myndiggjøring av kvinner som en del av løftene i den franske revolusjonen (Badran 2009:242). Mens kvinnene, Elizabeth Cady Stanton og Lucretia Mott, tok initiativet til den første *Women's Rights Convention* hvor de nytolket uavhengighetserklæringen og lagde en feministisk versjon, *Declaration of Sentiments*, med fokus på frihet for kjønn. Med the *Declaration of Sentiments* brukte kvinnebevegelsen de samme prinsippene og bygde på de samme visjonene som i uavhengighetserklæringen, og idealet fra den franske revolusjonen: ”frihet, liket, brorskap”. De krevde nå bare at kvinner også skulle være med å utgjøre ”brorskapet” i det demokratiet de befant seg i. Elizabeth Cady Stanton, sammen med en rekke andre kvinner, bidro også teologisk inn i kampen for kvinners rett til å likestilles menn med hennes bibelkommentar ”*The Woman's Bible*”. Som for øvrig provoserte voldsomt og ble fordømt av mange (Salomonsen 2013:114-115). Begrepet fortsatte å vokse og ta flere definisjoner og inspirerte mange av bevegelsene for rettferdig samfunn gjennom likbehandling. Konseptet fant veien til forskjellige vestlige land, mens i dag ser vi at feminisme er spredd over hele verden og ikke minst i Midtøsten. Det er nyttig og spørre hva er da islamsk feminisme og hvordan er det forskjellig fra andre feminisme.

For å svare på slike spørsmål er det best å undersøke dynamikken i islamsk feminisme og dens potensial i den muslimske verden i følge Mirhousaini. Uten tvil er det vanskelig og kanskje umulig å sette feministiske stemmene i islam i kategorier og å forsøke å generere en definisjon som gjenspeiler mangfoldet av stillinger og tilnærminger av islamske feminister. En god grunn er at i likhet med andre feminister, deres posisjoner er mangfoldige. Samt flere feminister har problemer med kallenavnet islamisk eller feministisk. De søker alle kjønn rettferdighet og likestilling for kvinner, selv om de ikke alltid er enige om hva som utgjør rettferdighet eller likestilling eller de beste måtene å oppnå dem på (Mirhosseini 2006:641). Muslimske feministiske kvinner engasjerer seg i spørsmål som dreier seg om islam og kvinners status, for å diskutere og motbevise hvorvidt den gjeldende islamske epistemologien er den eneste rette måten å fortolke islam på. Det er bred enighet om at de tradisjonelle oppfatningene og bestemmelsene som omhandler kvinner og deres status og posisjon i samfunnet ikke samsvarer med de to viktigste religiøse kildene (Koranen og hadithene). Derfor argumenterer de for muligheten med en omformulering av religiøse lover, muslimske feminister insisterer på at også muslimske kvinner må delta i fortolkningsprosessen. Nimat Hafez Barazangi mener derfor at islamsk utdanning er en menneskerett og skal oppfattes som plikt for den muslimske kvinnen. Muslimske feminister som jobber med tolkning mener derfor at det er en grunnleggende rett til å delta i tolkningen av de islamske primære kilder (Barazangi 2004:2). Denne oppfatningen kan sies å være tendens blant islamske feminister og aktivister. I følge Roald feministiske ideer om frigjøring og rettferdighet har vært en del av den islamske diskurs siden begynnelsen av 1900-tallet, hun viser til Qasim Amins bok *kvinnens frigjøring* (1899), som kritiserte muslimske samfunn for å være lite utviklet. Det var først på midten av 1920-tallet muslimske kvinner, som Nasira Zain al-Din selv tok opp kampen for kvinne frigjøring innenfor islamske rammeverk. Muslimske feminismen fikk ikke den oppmerksomheten eller gjennomslagskraften i en islamsk diskursen før sent på 1980-tallet (Roald 2012:193-194). Man kan si at feminisme er mangfoldig, hvis man ser nærmere på begrepet dukker termer som frihet, rettferdighet, likestilling og kjønn straks opp. Det er derfor foregår en kamp om definisjonen av Islamsk feminisme, og det finnes mange ulike måter å beskrive, definere og analysere det på. Islamsk feminisme innebærer ofte en kritisk fortolkningsstrategi av religiøse tekster, fordi kvinnene vil bidra med å forandre en mannsdominert tolkningstradisjon. Muslimske feminister kjemper samtidig å skille koranens lære fra islamsk tradisjon. Islamsk feminisme vil på mange måter være en bipolar koblingen mellom religion og feminisme, og mellom de troende og feminisme. kvinner som har tatt opp kampen om frigjøring gjennom ny tolkning av religiøse tekster, følger den islamske troen

(Guds Enhet) og praksiser (som bønn, fasting osv) som gjør at de vil bli ansett som troende muslimer som anser religion (islam) til å være sant. Islamsk feminisme er et teoretisk term i følge Mir-Hosseini som bare kan defineres eller forklares ved å studere dynamikken av islamsk feminisme i den muslimske verden (Mirhosseini 2006:640). Fordi de muslimske feministene har ulike regionale posisjoneringer. Ved at de er bosatt ulike steder, vil kampsaker og argumentasjon variere, dermed vil feminismen bli påvirket av dette.

Valentine Moghadam mener at islamsk feminisme eller feminisme generelt er et relativt nytt konsept som har vært ganske aktiv fra 1980-spesielt i Iran etter islamske revolusjonen, hvor iranske forskere som Afsaneh Najmabadi, Shirin Ebadi, Ziba Mir-Hosseini og andre har ofte talt om bevegelsen. Avisen Zanan som ble etablert i 1992 av Shahla Sherkat, tar opp problemstillingen om at løsningen på utfordringer for kvinner ligger i utviklingen av fire områder: religion, kultur, jus og utdanning. Videre, Sherkat og feministiske kvinner kjemper for at kvinner med god religiøs utdanning og Koran fordypning bør reise spørsmålet om ijtihad (selvstendig resonnement, religiøs tolkning), de mener at det er kvinners rett å tolke Koranen og islamske lover på nytt (Moghadam 2002:1142-1144). Mens Afsaneh Najmabadi mener muslimske feminister i Iran er kritiske på hvordan likestilling ideen forsvant med ankomsten av den iranske revolusjonen og tilbakekomsten av tradisjonelle tolkninger. Najmabadi i hennes skrifter diskuterer hvordan islamske feminister har fremmet ideen om kjønnsdiskriminering og hvordan kjønns diskriminering har en sosial og ikke en naturlig grunnlag og hvordan dette kunne åpne døren for nye muligheter for ny tolkning av likestilling. Blant problemene som står overfor islamsk feminisme, er at konsepten ikke forsøker å gi en helhetlig oppfatninger om de økonomiske og sosiale konstruksjoner av stat eller det sivile samfunn (ibid:1146).

4.2 Islamsk feminisme mot patriarkalsk ideologi

Ulike kvinner har sine tokninger, meninger og løsninger på hvordan kvinnen skal oppnå de samme rettighetene som menn og hvordan dette skal legitimeres i forhold til Koranen og den islamske lære. Likevel kan man snakke om en felles visjon for muslimske feminister, nemlig kampen mot det tradisjonelle mannsdominerte samfunnet, som er kjernen i feminismen både i vestlig og muslimsk kontekst.

Det er ikke tvil hos historikere at på den arabiske halvøyen på åpenbaringstidspunktet var patriarkalsk orden som styrte samfunnet, en kultur som er bygget på en struktur av mannelig dominans og underordnethet av kvinner, en kultur hvor kunn mannlige erfaringer er sett på som

normen. Derfor : *“Some argue that Islam is essentially a variation of patriarchal ideology. Others argue that Islam is above worldly ideology, including Patriarchy; for as the word of God, it transcends all ideology. Among these, we can distinguish two groups: those who believe that Islam as it is today is fair and just to women, and those who believe that Islam as it is practised today is utterly patriarchal, but that true Islam is not.”*(Wadud 1999:81).

Professor Goldenberg tilbyr en feministisk kritikk av patriarkalske religiøse samfunn. Hennes relaterte interesser inkluderer toleranse , kropps politikk, kjønn og folkelig kultur. Hennes mål er å fortsette eventyret av feministisk tenkning om religion som har pågått i over 30 år. Hun kaller feministisk tenkning for en diskursiv eventyr. Litt som vandring gjennom nye terreng kvinner utforsker hvor langt de kan gå i dag, slik at andre som kommer etter kan gå enda lenger. Eller, mer optimistisk, slik at i morgen vi selv kan gå lenger i våre egne liv. *”Våre eventyr som feministiske teoretikere er en der har vi en stor rolle i å skape det som vi utforsker.”*(Goldenberg 2007:275). Goldenberg oppfordrer feministiske forskere av religion til å åpne opp områder for å diskutere påstander som er basert eller appellerer til religion. Hun gir ulike eksempler på hvordan religion og tro har ervervet en nesten uangrikelig og hellig status i sosiale og juridiske arenaer og hvordan dette diskursiv beskyttelse kan tjene som grunnlag for diskriminerende handlinger som ellers ville bli forbudt. Altfor lenge har verden vært dominert av menn som har skapt diskursive systemer fokusert på seg selv - deres sinn, kroppen sin, deres elendighet, deres ambisjoner. Det er først nylig i menneskehetens historie kvinner har innsett at disse systemene er basert på eksklusjon og marginalisering av kvinner, i et patriarkalsk samfunn (ibid:276). Mirhosseini mener muslimske kvinner, om de lever i en muslimsk samfunn, eller som en del av vestlige samfunn, blir formet av et sett patriarkalske oppfatninger og lover som blir ansett som eller er knyttet opp til det Guddommelige (Mirhosseini 2006:645). Mir-Hosseini skriver at; *”A growing number of women came to see no inherent link between Islamic ideals and patriarchy, no contradiction between Islamic faith and feminism, and to free themselves from the straitjacket of earlier anticolonial and nationalist discourses. Using the language of political Islam, they could sustain a critique of the gender biases in Islamic law in ways that were previously impossible.”*(ibid:640). I følge Scott Kugle *”even if many Muslim theologians and ordinary believers assert that God is more like a masculine person than a feminine person, a flawed assertion that is the foundation of the patriarchal social order.”*(Kugle 2010:237). Fornuften kan ikke godta lover om kjønnsrelasjoner som synes patriarkalsk både i ånd og form, og ofte blir forklart som Guds hellige lover. Slik at de blir en juridisk middel til å stillne og frustrere kvinners søk etter

Juridisk rettferdighet og likestilling. Mirhouseini godtar ikke slike oppfatninger fordi fiqh (rettvitenskap) i følge henne er juridiske spekulasjoner av mennesker og dermed failbar. Mirhoussaini i likhet med andre moderne muslimske kvinner mener at islam gir henne og kvinner generelt retten til å argumentere. Hun hevder at patriarkalske tolkninger av sharia(lover) må utfordres nettop på nivået av fiqh, noe som ikke er mer enn menneskelige forståelsen av den guddommelige viljen (Mirhosseini 2006:633). Mens Bektovic forteller at den kontekstuel tilpassede patriarkalske samfunnsoppbyggingen som var en vanlig samfunnsmodell i den arabiske verden, og at denne modellen har vært kvinneundertrykkende, i ulike variasjoner, innad i de ulike islamske samfunnene. De tradisjonelle muslimske ulama(lærde) og politiske autoritetene har rettferdiggjort denne samfunnsmodellen ved å utforme og rettferdiggjøre islams religiøse tekster og normer gjennom sharia (Bektovic 2012:200). Dr, Nina Hoel kjønn forsker og antropolog også viser i hennes forskning med muslimske kvinner fra sør afrika, hvordan respondentens besvarelser i intervjuene viser at religiøse ledere holder bestemt «gendered ontological» posisjoner. Hvor patriarkiske normer ligger til grunn for tradisjonelle juridiske diskurs når det gjelder sex og ekteskap. Videre fortellere hun *“respondents narratives highlight some of the challenges that marked women’s engagements with religious leaders in ways that illuminate various, and often conflicting, understandings of religious rights, norms, ethics and ontology. In particular, religious leaders’ reconciliation-at-all-costs approach was experienced by respondents as extremely undermining since this approach ignored women’s actual experiences in marriage, such as a husband’s infidelity or abuse.”*(Hoel 2013:187). Riffat Hassan finner det vanskelig at muslimske kvinner helt til moderne tid har ekseptert å leve med tradisjoner som fremmet patriarkiske ideologier i samfunnet både i privatsfæren(familie regler) og offentligsfæren (politiske regler). Han påminner at kvinner som Khadija, Aisha(Mohammads koner) eller fatima(hans datter) osv, i tidlig islam hadde viktige posisjoner i islamsk historie og hadith, men utviklingen om å definere ontologiske, teologisk og sosiologisk kvinnelige status ble nedskreevet av manlige juristene som holdt kvinner fysisk, mental og emosjonell avhengig av men (Hassan 2005: 56). Jeg finner at i muslimsk feminestisk teologi blir menneskers rolle og handlingsrom knyttet opp mot forholdet mellom religiøsitet og frigjøring teorier innen islamsk rammeverk, i form av at Guds vilje knyttes til forholdet mellom kjønnene. Riktignok forholdet studeres gjennom kjente vestlige metoder (og filosofisk islam) som rasjonalitet, logikk, hemenuetik osv, men det er tydelig at muslimske feminister holder ideen om at Gud er transcendent eller suveren høyt. Jeg mener Guds status som suveren og menneskers status som underlagt Guds problematiserer forholde mellom vestlig feminisme og muslimsk

feministisk teologi og ikke minst den sekulære orden som eksisterer i de fleste Vestlige land. Jeg skal prøve kort å vise til utfordringer som møter muslimske kvinnelige teologer i Vesten.

4.3 Muslimske feminister og kampen om anerkjennelse i Vesten

Wadud og Barlas (med likhet av andre liberale kjønns teoritikere) fremmer i sitt arbeid en kritikk mot Vestens forståelse og formidling av informasjon om islam. Wadud mener moderne tid preges av at islam generelt er: ”*faced with a particular politicization, exacerbated by diversity, and under heavy pressure from western ideas of globalization, militarism, and the global economy.*” (Wadud 2006:55). Hun kritiserer også undervisningen (Vestlig akademisk kritikk) av islam spesielt i USA, hvor undervisningen kan skape fiendtlighet, siden den opererer mot visse komfort soner. Samt økning av negative medie stereotypisering av islam og muslimer, etter 9/11 terrorhandlinger mediene gir i følge henne stadig forvrengte ideer om islam, da blir det utfordrende å vise til moderne ideer om islam, (ibid:63,66). På spørsmål om gender seksual moralitet kritiserer K, Ali den vestlige frigjørings teorier og tilnærminger, hun mener at muslimske forfattere(librale), presentere en bedre moralitet som i følge henne, er bedre for kvinner enn nedverdiggende vestlige normer som i å tillate ubegrenset seksuell frihet, samt ikke klarer å beskytte kvinner fra sexual utnyttelse (K,Ali 2006:xv). Barlas på sin side mener muslimer i Vestens offentlige rom blir plassert inn i et sosialt og historisk rammeverk hvor ens religiøse identitet overdetermineres, islam og muslimer blir angrepet offisielt ofte i debattene eller massemedia. Hun påminner at vestlige samfunn har også en historie om seksuell ulikhet og undertrykkelse. Men likevel blir islam, i et vestlig rammeverk definert og fremstilt som en motsetning til Vesten og vestlige idealer (Barlas 2002: 171-172).

De fleste muslimske feminister er i mot ideen av at i vårt tid islam og muslimser blir fremstilt som selve inngrepet på vestlige motsetninger. “ I utlendighet er muslimlimene tvunget til å gjennomføre et skille mellom religion og politikk som egentlig er fremmed for deres tradisjoner” mener den norske idehistorikeren Trond Berg Eriksen. Eller ideer om at “Islam har kommet til å representere det “ikke sekulære” i så vel europisk som amerikansk politisk tenkning og praksis”(Bangstad 2009:28). Vi vet at sekulariteten i vesten har knyttet seg til idealer om toleranse, demokrati, religionfrihet, humanismen (knyttet med menneske i sentrum), som igjen demonstrerer den vestlige overlegenhet. For eksempel, for en rekke vestlige sekularister, sekularisme er noe “vi” men ikke “de andre” har. Denne mangelen av sekulær orden antas blant annet å kunne forklare fenomener som mangel på demokrati,

toleranse og underutvikling hos “de andre”(ibid: 20-21). Kritikk av islam og islamsk modern tenkning i vår tid er mangfoldig, Forekseml ”*Jhon Hagees bok Jerusalem Countdown*”(2006), en bok som ser på islam som israels fiende og går så langt å kalle islam voldelig religion. Mens Mark Gabriel kobler islam med terrorisme, og mener at muslimer har blodig historie og målet deres er å ta over vesten. Ibn Warraqs bok ”*Hvorfor jeg ikke er muslim*”(2003) insisterer på at islam i sin essens er lik fundamentalisme. Derfor går han til angrep på integriteten til alle muslimer som arbeider for en forsoning mellom islam og moderne mennesketenkning (Leirvik 2014: 61-62).

Seyyed Hossein Nasr avviser muligheten til å forene sekulær og tradisjonell metodikk, med moderne og tradisjonell vitenskap. Han forklarer at disse forsøkene på forsoning fører til epistemologisk pause med tradisjonell tenkning og redusere virkeligheten til sine materielle, empiriske manifestasjoner. I stedet for denne moderne epistemologien, som hevder menneskelig fornuft som universell grunnlag for vitenskap, foretrekker Nasr en tradisjonell epistemologi som opprettholder enheten mellom åndelighet og fornuft, og fornuft og åpenbaring, som tilsvarer det islamske konseptet av Gud og verdenssyn i følge ham (Bektovic 2015:17). Arkoun bygger sitt arbeid med ideen om autentisitet, han er fundamentalt kritisk for enhver logocentisk tenkning, om den er knyttet til det moderne vestlige eller islamske paradigmet. Han anser den logocentriske tilnærmingen til islam som både hegemonisk og reduktiv, og har til slutt bidratt til mythologisering og ideologisering av islam. I motsetning til disse tilnærmingene søker Arkoun å implementere en ny tverrfaglig tilnærming, innenfor rammen av det han kaller anvendt islamologi. Det er to hovedmål med anvendt islamologi, den første handler om en kritisk relesing av den uttømmende muslimske tradisjonen, fri fra de dogmatiske definisjonene av den eksisterende litteraturen på skolen. Mens den andre målet er å analysere historien om moderne muslimsk diskurs, som har blitt preget av ideologiske referanser (ibid:28).

De fleste moderne muslimske teoritikere (kvinner/menn som jobber innen islamsk rammeverk)som fremmer likestilling og rettferd, kjemper i likhet med vestlige teoritikere mot urett og vranforestillinger om kjønn, men jeg tror virkelig ikke at Barlas, Wadud, Hidayatulla eller Mirhosseini ville påstå at religion(din) er uten essens. Barlas mener hun tror ikke at det er mulig eller ønskelig, å prøve å forme en syntese mellom koranisk og vestlig epistemologi (Barlas 2004: 183). Koranen forteller leseren om at det eksistere både grunnleggende vers ansett å bli tatt bokstavelig og andre er allegoriske. De allegoriske pasasjer har skjulte betydninger som er kunn kjent av Gud, men også åpnebares noe av vitenskapen til de som har

forståelse(fornuft) for viten(*Elm, marafa*)(Koranen 3:7). Muslimske feminister er gjerne kritiske til moderne absolutt sekulariserte samfunn. For dem er ikke det hellige bare noe som definerer religion, det hellige har en verdi i seg selv, som foreksempel Allah, Koranen og Mohammad, det er en av essensene i tawhid paradige i Islam(ibid: 12,13). Muslimske feministiske tenkere kritiserer behandlingen av spørsmålet om kvinners status i islam fordi de mener at de fleste diskusjoner/debatter konsentrerer seg kun om religionen(her islam) som en motsetning av sekularismen og vestlige verdier. Faktisk vil det ikke være en overdrivelse å si at det har blitt et slags kulturelt symbol på den sivilisatoriske gapet som anses av mange å ha utvidet seg mellom islam og Vesten de siste tiårene. Den gjennomgripende vestlige oppfatning om at islam tolererer en sosial underordning av kvinner, og legitimerer deres totale undertrykkelse, er uten tvil den primære faktoren (Shaykh 1997:70-72). Dette er en av hovedgrunnlaget for den vestlige forståelse av islam som en religion uforenlig med moderne verdier. Derfor vil noen hevde at islamsk feminisme fortsatt er på mange måter en elitistisk ideologi. Men det virkelige utfordring muslimske feminister møter er at de fortsatt kjemper innenfor islamske rammer. Kritikerne mener at islamsk feminisme på denne måten vil ikke være i stand til å gjøre betydelig fremgang, så lenge de tar sin veildning fra Koranen og hellige tekster vil de ikke nå globale standarder. Denne kritikken blir for svak, fordi kampen og utviklingen av kristen feministisk teologi gjennom nytolkning spesielt i Vesten viser en viktig framgang.

4.4 Kristen feminisme

Det er ingen hemmelighet at noen kristne kvinner før og etter 1800-tallet argumenterte for at kvinner var underordnet menn, og var helt i mot kvinnefrigjøringen. Ved å vise til skapelsesordningen i 1. Mosebok 2, syndefallet i 1 Mosebok 3 og Paulus brev til Efeserne 5, var de fast bestemt at kvinners evige underlegenhet var/er forankret i skriften. Med andre ord at underforholdet var ment å være evig. Det er viktig å påpeke at det var ikke kun konservative teologer som fastholdt ved kvinnens underlegenhet i forhold til mannen. Selv teologer som ble regnet for å være åpne for nye kulturstrømninger, hevdet at kvinnens evige underlegenhet var forankret i skriften. Tønnessen skriver at det var ikke «kirken selv» som leverte en ny teologisk forståelse av forholdet mellom kvinne og mann, men at det var kvinner som tok saken i egne hender og kjempet for ny lesning og forståelse av tekster (Tønnessen 2013:71-72). Norske Camilla Collet og Aasta Hansteen kom ikke bare med en ny teologi som

så kvinnen og mannen som likestilte hos Gud og i samfunnet. Deres opptreden i det offentlige rom, der de presenterte sine arbeide, brøt med den sosiale normen der kvinner ikke skulle delta i det offentlige. Deres bidrag til en ny fortolkning, spesielt Hasteens bidrag for kvinnefrigjøring med teksten "Kvinden, skabt i Guds Billede" og Camilla Collets roman "Amtmadens døtre" som satte søkelyset på kvinnens manglende frihet til å kunne uttrykke følelser. Collet prøvde å vise hvor lett det var å manipulere kvinner i den sosiale konvensjonen de var fanget i., og at det var kjempe viktig at kvinner måtte møtes med samme respekt som mannen, men for at dette skulle skje i virkeligheten måtte kvinnen lære å erkjenne seg selv som like mye verdt som mannen (ibid:73-74). I følge Tønnessen tok disse to kvinnene, gjennom sine teologiske arbeide, tak i hvordan samfunnet sosialt og kulturelt nedverdiget kvinnen. Dette var med på å gjøre at de i ettertiden blir regnet som både pionerer innenfor kvinnesaken, men også foregangs kvinner innenfor feministteologien (ibid:76). Mange kristne feminister hevder at "dual-nature" modellen kommer inn under en hierarkisk konstruksjon av kjønn hvor kvinner blir nedvurdert. Likeledes er "single-nature" modellen problematisk, fordi den presenterer en smal og forenklet versjon av det menneskelige som er skapt av de som innehar makt. Ofte er dualismen innenfor disse utfyllende kjønnsmodellene begrunnet i en utdatert biologisk forståelse, noe man blant annet ser i forståelsen av kvinnen som passiv og mannen som aktiv. Dette er en ukorrekt aristotelisk biologi, ifølge Gonzalez. Denne har dessverre blitt kanonisert i Aquinas teologi, og videre blitt normen for romersk katolsk antropologi den dag i dag (Gonzalez 2007:114).

4.5 Kjennetegnet av kristen feminisme

Michelle Gonzalez mener at feministisk teologi er kjennetegnet av en tredelt metode:

- En hermeneutisk mistanke
- En hermeneutisk gjenfinning
- Rekonstruksjon

Den hermeneutiske mistanken er en kritikk av dekonstruksjonen av historisk kristendom, den hermeneutiske gjenfinningen er utvinningen av den tapte historien om kvinner i teologien og til sist er rekonstruksjonen en revisjon av kristne kategorier. I metoden finner man en kritikk av androsentrismen, patriarkalske læremønstre og kirkeliv. Dette fører igjen til et nytt syn på hele den kristne tradisjonen for både kvinner og menn (Gonzalez 2007:88).

Den første generasjonen av feministteologer bestod i hovedsak av hvite europeere og amerikansk-europeiske kvinner. Dette gjorde at feministteoriene innenfor den feministiske

bevegelse utviklet seg parallelt. På grunn av dette er tidlig feministisk dannelse preget av begrenset fokus og kulturelle skjevheter. Sosiale plasseringer spiller en betydelig rolle i frigjøringen av kvinner. Det foreligger ingen virkelig frigjøring hvis ikke forskjellen på rase, klasse, alder og seksuell retning i menneskers daglige liv er tatt hensyn til. Den andre bølgen av moderne feministisk dannelse er preget av et fokus på mangfold og forskjellighet (ibid:91-92).

Mens fargede feminister fra hele verden utformet deres egne teologiske perspektiver, forankret i deres egen sosiale tilhørighet eller lokasjon. Svarte feministteologiske stemmer kombinerte en tredelt analyse av rasisme, kjønn og klasse for å vise mangfoldet i hvordan undertrykkelse manifesterer seg i afroamerikanske samfunn i USA, og *woman is theology* utviklet seg på bakgrunn av afroamerikanske kvinners erfaringer. Denne bevegelsen har samme metodiske tilnærming som hvit europeisk amerikansk feministteologi, men henter altså sin erfaring og retter sin oppmerksomhet mot svarte kvinners erfaringer (ibid:93).

Mary Aquin O'Neill utforsker sentrale temaer innenfor moderne feministisk antropologi, hun trekker frem tre modeller for menneskelighet som hun finner innenfor feministisk tankegang:

- Polaritet (menn og kvinner er vesensforskjellige)
- Androgynitet (ulikhetene mellom menn og kvinner er i hovedsak sosialt skapt)
- Unisex (menn og kvinner er i utgangspunktet det samme/ like)(ibid:109).

Mens Donna Teevan har en annen typologi hvor hun trekker ut tre modeller for teologisk antropologi som dominerer feministisk teologi:

- The dual-nature model: Menn og kvinner er ulike, men de utfyller hverandre.
- The singel-nature model: korresponderer godt med "unisexmodellen" ovenfor, altså at menn og kvinner i utgangspunktet er like.
- The justicemodel: fremmer en mer sosiopolitisk konstruksjon av det menneskelige, og understreker behovet for en forvandling (ibid:110).

4.6 Motstandere av det feministiske prosjektet i islam

Mirhosseini mener at den voksende feministisk stemmen i islam har potensialet til å overvinne hindren mellom islam og feminisme, som har vært en type fremmed frykt for kjønnspolitikken blant muslimer. En slik frykt oppfatning blant tradisjonister gjør dem mer sannsynlig å klamre seg mot religiøs tradisjon som også kritiserer troverdigheten og den moralske læren i vestlige diskurser. Men uansett islamsk feminisme har en positiv rolle i å

vise frem skjeve konstruksjoner i politisk islam innen kjønnsrelasjonene (Mirhosseini 2006:653).

Mirhousini deler motstandere av det feministiske prosjektet i islam inn i tre brede kategorier: -

-muslimske tradisjonister

-islamske fundamentalister

-sekulære fundamentalister

Muslimske tradisjonister er i mot eventuelle endringer, siden de ser på shariaen(lovene) for å være evig gyldige og dermed uendelig. Mens fundamentalister som er en svært bred kategori, forsøker de å endre dagens praksis ved å gå tilbake til en tidligere islamsk lære som de kaller renere versjon av sharia. Sekulære fundamentalister mislykkes i å anerkjenne de forutsetningene og lovene om kjønn i islam, som i enhver annen religion er sosialt konstruert og dermed historisk, som kan forandres med tiden. De nekter lesninger av islamsk lov og forkler motstanden deres ved mystifisering og uriktigheten av islam. En slik lesning kan være problematisk fordi den trekker i de samme argumenter som fundamentalister og tradisjonister har brukt. For eksempel søker de å lukke religiøse diskusjonen ved å produsere koranske vers eller tradisjoner (hadith) tatt ut av konteksten, samtidig ignorerer de sammenhenger der teksten ble produsert og eksistensen av alternative tekster. Muslimske traditionalister og islamske fundamentalister gjør dette som et middel til å tyste andre interne stemmer og misbruke myndighetens autoritet for autoritære formål. Sekulære fundamentalister gjør det samme, men i navnet av opplysning, fremgang og vitenskap (ibid:641-642).

Det er flere problemstillinger med begrepet feminisme i en islamsk kontekst. Noen muslimer ser kritiske på begrepet opphav i en vestlig kontekst. En annen problemstilling vil være at man oppfatter feminismen som noe som tilhører den sekulære sfære. Eller at man anser feminismen som en tanke om at kjønnene skal likestilles, noe som står i kontrast med Koranens ord om at mann og kvinne er likeverdige, men ikke like. Det som er interessant er å se at i utviklingen av muslimsk feministisk teologi, finnes det også krefter som taler for en større rolle for muslimske kvinner i samfunnet, som Qutb,al-Turabi, Badawi osv (Roald 2012:196). Kvinne teologi i islam har møtt sterk kritikk, av konservative og hva Wadud kaller "neo-konservative ekstremister". Foreksempel i moderne tid, puritanisme(spesielt salafi, wahabi bevegelser) innen islam, har en tendes ved å rømme fra vår nåtids til en streng bokstavtro der teksten blir den eneste kilden av legitimitet. Kvinne teologien er en uting, flere tallsmenn av slike bevegelser her kritisert kvinne teologi og spesielt når Wadud skulle lede salat(bønn)(Wadud 2006: 191). Mens muslimske apologeter på sin side unngår enhver kritisk

vurdering av islamske læren. I følge apologeter, Islam frigjorde kvinner, skapte et demokrati, støttet pluralisme, og beskyttet menneskerettigheter, lenge før veslige institusjonene noensinne hadde eksistert i vesten (Uten noen rasjonell eller empirisk begrunnelse)(El-Fadl 2003:117-121). En av kvinne aktivistene som utfordret tradisjonelle syn på seksualitet og samliv i islam var Irshad Manji. Den lesbiske muslimke kvinnen publiserte boka med tittelen "hva er galt med islam?" en oppfordring til ærlighet og forandring. Hun krever respekt for likekjønn samliv, og er veldig kritisk til den autoritære holdningen hun møter i mosken. Irshad kritikk skiller seg fra Ibn Warraq. Hun mener at det er full mulig og rimelig med andre tolkninger av islam, og går så langt som å mene at kanskje Koranen er ikke helt perfect (Leirvik 2014:116).

Diskusjonen om ny-tolkning

5.1 Nødvendigheten av ny-tolkning i Moderne tid

Muslimske intellektuelle og filosofer har aktivt fra 1950-tallet til i dag, har vært opptatt av en kritisk analyse av moderne vestlig vitenskap. De var spesielt kritiske for den moderne vestlige epistemologien og forsøkte å formulere et islamsk alternativ til oppfatningen av moderne vitenskap. For eksempel Malaysiske filosofen Naquib al-Attas var kritisk til sekularisering av kunnskap, derfor introduserte han begrepet islamisering av kunnskap på 1970-tallet som en måte å rekonstruere et konsept av kunnskap som er utsatt for en islamsk epistemologi, og dermed frigjort fra kontrollen av sekulær rasjonalisme, samtidig som islamisering av kunnskap insisterer på enheten mellom rasjonell og det han kaller (åpenbart) kunnskap (Bektovic 2015:17).

I følge Sourush ulama prøvde å utrydde ny vitenskapelig innsikt fra tarmene av gamle tekster ved å skryte av profetiene om religion med hensyn til slike fenomen som mikrober, fly, elektrisitet, vitaminer osv. Smerten av slike uhyggelige forklaringer er irrasjonelle ordninger som skal forstå rytmen og grunnen til den nye verden, uvitende om naturen, geografi og religions geometri, religiøs kulturhistorie og utveksling og kampen av religiøse tanker med andre ideer (Sourush 2000:28). Han mener utvidelse av religiøs tolkning forener ikke bare kategorier av evighet, tradisjon, modernitet, himmelsk og jordisk, grunn og åpenbaring, men også forener elementer av renhet og styrke i religiøs kunnskap, som har et mål om å presenterer en brukbar tolkning i moderne tid (ibid:35). Fazlur Rahman mente at studiet av islam bør gjennomføres i henhold til moderne og vitenskapelige metoder. Rahman mente at

normene for islamsk forskning er nødvendig for å bli mer vitenskapelig, dyp og meningsfull for samfunnet som helhet. Han var teologisk overbevist om at rolle og funksjon av en profet var å etablere et moralsk orden. For at den islamske forskning være meningsfylt, kreves det en grundig innføring i Koranen. Dessuten er hans kritikk av "atomistisk tilnærming til studiet av Koranen" utbredt i den muslimske verden oppmuntret ham til å presentere sin metodikk for en tekst studie av Koranen som består av filologisk, historisk, tematisk, logisk og systematisk uttrykk (Rahman 1982:2). Mens Khalid abu-El Fadls grunnleggende premisser er at islam må forstås først og fremst ut ifra sitt underliggende moralske verdier og holdningsmessige forpliktelser overfor muslimer og ikke ut i fra hvordan verdiene og forpliktelsene blir anvendt. En slik fremgangsmåte vil føre mange til å oppdage at den tradisjonelle islamske tekster inneholder både fortolkende og praktiske muligheter som kan utvikles til moderne demokratisk system i muslimske samfunn (El-Fadl 2004:4). Filosofen Taha al-Alwani var opptatt av det antropologiske aspektet og forsøkte å formulere en syntetisk metodologi ved å kombinere læren om tawhīd (tro på Guds enhet) med en rasjonell epistemologi. Ismail Faruqi på sin side mente at islamisering av kunnskap var en måte å tilpasse moderne vitenskap til Islams religiøse og etiske idealer, noe som gjør dem nyttige og relevante for muslimer i en moderne sammenheng. I følge Hassan Hanafi den islamske vei til modernitet, krever en fornyelse av bestemte islamske kulturverdier (materielle og åndelig) som har karakterisert i islamsk tradisjon. I likhet av moderne vestlige fremgang, trenger islam en harmony mellom ulike elementer som alle kan bidra til å påvirke og forme den nye islamske tradisjonen. Hanafi ser på islamske måten å modernisere som en forandring gjennom kontinuitet, der målet er å opprettholde forbindelsen mellom den gamle og det moderne, dermed muslimer kan være moderne uten å etterligne Vesten (Bektovic 2015:26). Faktisk er det ikke rart med nye ideer i det moderne fra muslimske tenkere for eksempel Arkoun gir ny innblikk for den normative og kognitive aspekter av Koranen, han argumenterer for at åpenbaringen (al-wahy) ikke skulle forstås som en normativ tale, der Gud befaller muslimer å utføre bestemte ritualer og handlinger, men heller som et sett av analytiske kategorier og betydninger for å bli forstått innenfor rammen av en allianse mellom menneske og Gud. Han viser til verset *"Vi har visselig åpenbart den, Qur'ânen på arabisk, så dere kan forstå."* (Ahmad 1996 12:3) og mener at Koranen introduserte en ny hermeneutisk situasjon på arabisk, der samspillet mellom det nye Koranske språket og den eksisterende arabiske mentaliteten resulterte i etableringen av en ny normativitet (Bektovic 2015:28). For å komme til forståelse for denne åpenheten og mulige tolkninger av Koranen, er det ifølge Arkoun nødvendig å dekonstruere teologiske og politiske mekanismer, som spilte en rolle i å

bestemme den offisielle tolkningen. Abdolkarim Soroush på sin side har utviklet den tolkende epistemologiske teorien om utviklingen av religiøs kunnskap, kjent som sammentrekning og utvidelse av sharia, teorien utgjorde en seriøs utfordring for både tradisjonelle og ideologiske konstruksjoner av sharia i moderne tid. Siden tolkninger av fiqh hadde ført til formuleringen av en ny tilnærming, skilte Soroush mellom religion og religiøs kunnskap og hevdet at mens den første er hellig og uforanderlig, er den andre inkludert islamske loven menneskelig og utvikler seg i tide på grunn av styrker utenfor religionen selv, derfor muslimer er nødt til å tolke og utvikle nye religiøse kunnskap (Soroush 2000:34). Det er viktig å nevne at en del diskriminering og fysisk vold mot homofile i moderne tid kjer spesielt på skoler. Her bli islam trukket fram i debatten, for eksempel Ulf Knutsen fra Frp sier : “At man de nærmeste 300-400 år skal få muslimer til å akseptere ekteskap mellom to menn, tror jeg er vel optimistisk- for ikke å si naivt”(Danielsen 2013:345). Hassan Hanafi ville avvist slike påstander, fordi de ulike sivilisasjoner og samfunn som har gjennomgått ulike former for fremgang, for eksempel Egypt opplevde en bemerkelsesverdig matematisk og astronomisk fremgang, gamle India opplevde en karakteristisk åndelig fremgang, Persia opplevde en institusjonell fremgang, Hellenistisk Hellas en filosofisk fremgang, Romerriket en juridisk fremgang . Derfor i følge han feil å konkludere, basert på nåværende forhold at enkelte områder og kulturer har blitt moderne mens andre fortsetter å bli bestemt av et premodern verdenssyn (Bektovic 2015:26).

5.2 Hvorfor ny-koransk tolkning

Med boken ”*believing women in islam*” prøver Barlas å vise til at Koranens erkjennings-teori er iboende anti patriarkalsk og at dette gir henne og andre muslimske kvinner mulighet til å teoretisere den radikale likestilling mellom kjønnene. Hermeneutikk og eksistensielle spørsmål er i følge Barlas uunnngåelig knyttet likestilling. Konseptet seksuell/tekstuell undertrykkelse foreslår at det er et forhold mellom fortolkning av tekst og hvordan vi tenker om og behandler kvinner. Hun argumenterer for at dersom det ikke var noe forhold mellom å lese hellige tekster og frigjørelse ville det ikke være noe poeng for Gud å kommunisere med mennesker med utgangspunkt i reform. Dersom man ønsker å forsikre muslimske kvinners rettigheter må man utfordre lesning av Koranen, og i tillegg etablere frigjørende lesning som legitim. Denne ny lesningen er ikke ment for å påføre radikale forandringer i muslimske samfunn, men i følge henne ingen meningsfull forandring kan skje dersom man ikke henter sitt grunnlag fra Koranen (Barlas 2002:2-3).

Kvinnelige muslimske teologer trekker ofte Koranske vers som kan bekrefte at menn og kvinner er likverdige og likestilte, ikke bare overfor Gud, men også overfor hverandre. Foreksempel: ”Å dere mennesker, frykt deres Herre, som har skapt dere av ett vesen og av det skapte Han dets motpart, og Han utbredte fra de to, mange menn og kvinner. Frykt Allah, I hvis navn dere ber hverandre om noe, og (frykt Ham særlig I deres pleie av) slektskapsbåndene, sannelig Allah er Vokter over dere.”(Ahmad 1996, 4:2). Barlas eksemplifiserer dette med et av Koranens universelle vers hvor kvinner og menn stammer fra et eneste nafs (selv), hun mener at både man og kvinne har samme kapasiteten for moralsk valg, resonnement, og individualitet. Med andre ord menneske selv har samme natur(*Fitra*) uavhengig av kjønn(Barlas 2002:103). Sayyid Qutb mener at *fitrah* (opprinnelig natur) gjør mannen til en mann og kvinnen til en kvinne , samtidig understreker han at dette skillet ikke har noen iboende verdi. Mens Al-Zamakhshari, derimot mener at menns *fitrah* er foretrukket av Allah over kvinner i form av intelligens, fysisk forfatning, besluttsomhet og fysisk styrke, selv om man ikke finner slike påstander noen sted i Koranen som sier dette (Wadud1999:35) En av utfordringene muslimske kvinner(også homofile og transer) møter er seksualitet, teoritikere mener at det ikke en konkret definisjon av *sexualequality* i muslimske tekster(hadith), begrepet kjønn er ofte forstått som bevis på kjønns ulikheter. Slike tekster har ofte ført til forskjellbehandling av kvinner og menn med hensyn til kjønn (Barlas 2002:143). De konservative fortellinger og tolkninger av både koran og hadith har svært ofte kulturell og patriarkisk forståelse av religionens rolle. Slike kvinnefiendtlige lesninger av islam stammer ikke fra Koran læren, men fra muslimske tolkere og Koranen kommentatorer som fortolket for å tilfredstille sin tids samfunn(ibid:7-8) . Dermed påstår Wadud at Kjønn jihad (bestrebelse) gjennom nytolkning er en kamp for å etablere kjønnsrettferdighet i muslimske tanke og praksis (Wadud 2006:10)

Wadud mener at menneskelig verdighet kan leses gjennom skapelsesbretting av mennesket begrepet(khalifa) i koranens vers 2:31” *Og (ihukom) da din Herre sa til englene: Jeg vil insette en stattholder på jorden, sa de: Vil Du anbringe et vesen som vil stifte ufred og utgyte blod der? – når vi dog lovpriser Deg og opphøyer Din Hellighet. Han svarte: Sannelig, Jeg vet det dere ikke vet.*”(Ahmad1996). Hun viser til dialogen mellom englene og Gud om Khalifa(Wadud tolker begrepet som ”trustee” eller ”moral agent” og slår fast at menneskets funksjon som forvalter på jorden var en del av Guds opprinnelige plan, Guds plan var å skape en ”trustee”, for å oppfylle denne intensjon mennesket var skapt. Khalifa er trustees of Allah (Wadud 2006: 32-33). Wadud viser til andre Koranske vers som 33:72, hvor menneskeheten

er belastet med en gudommelig tillit (amanah, eller en pakt, mithaq) mellom seg selv og Gud, og versen 22:65 viser til at Gud har gjort alt levende på jorden underlagt mennesket(khalifa). Wadud mener begrepet khalifa illustrerer Koranens vektleggelse av individuelt ansvar, Koranen stadfester gjentatte ganger at enhver mann og kvinne individuelt og ethvert folk kollektivt er ansvarlig for egen handling. Ifølge Koranen ”*Da vil den som gjorde et støvsgranns vekt av godt, se det. Og den som gjorde et støvsgranns vekt av ondt, vil se det.*”(Ahamad 1996 99:8-9) I følge Wadud er det antatt at *khalifa* skulle kunne aktualisere sin potensial som(moral agent, trustee), derfor mennesker ble skapt av Gud (Wadud 2006: 35-36). Denne potensiale kan ikke bli aktualisert uten selverkjennelse, Najmabadi ser at islamsk selverkjennelse er dypt forankret i islamsk filosofisk tenkning(reason and logic), som ikke har vært et viktig tema for konservative teologer fra tidlig islam. Hun tar moderne librale Iraneren Ali Shariati som eksempel, Shariati forsøkte å presentere en klar og ekte bilde av islam i sine skrifter, ettersom han prøvde å skape et eget religiøst system som var uavhengig av de skrift lærde(ulama), for sine vrang forestilling av Islam i følge Shariati (Roald 2010:183). Han forklarer selverkjennelse med Profet Mohammads fortelling: “*Who knows himself, knows his God*”— *whether in mainstream Islam or more especially in Sufi Islam, cognition of God is articulated as passing through self-knowledge*”(Najmabadi 2014: 292).

Når det gjelder tolkninger om kvinners bekledning kritiserer Barlas de konservative og tradisjonelle skoler for å ha fastlåst en lesning av versene som hevder at kvinners kropp og seksualitet er moralsk fordervet fra naturens side, og at menn må beskyttes fra slike ”fristelser”. Ifølge Barlas er instruksjonen i versene 33:59-60, om at alle muslimske kvinner må dekke til sin kropp ved bruk av en *jilab*, knyttet til de sosiale normene som hersket under tiden. Dermed når det gjelder hijab som obligatorisk (wajib) i islam mener Barlas at konservatives syn på temaet forblir uendret, fordi tradisjonelle tolkninger og hadith har godtatt hijab som en del av sharia. Hun hevder at versene 24:30-31 i Koranen dreier seg om en generell regel som gjelder for begge kjønn om å kle seg annstendig, og å dekke til sine edle deler (Barlas 2004:55-56). På epistemologiske spørsmålet om seksual likestilling hevder Barlas at Koranen sier ikke at menn og kvinner har fått tildelt forskjellige eller motsatte egenskaper, noe som ifølge bekrefter at likestilling mellom kjønnene i islam er av ontologisk og ikke sosiologisk natur. Barlas kritiserer tradisjonelle tenkning som portretter kvinner som mindre verdt enn menn, eller de to kjønnene usammenlignbare. I motsetning til slike forståelser, Koranens lære forbinder ikke sex med kjønn eller arbeidsdeling, samtidig eksisterer det ikke noe fordel i maskuline og feminine egenskaper, eller visdom og fornuft.

Med å fremme enkelt selv versen(nafs, Koranen4:1), viser hun at Koranens moralske praksis legger like vekt både for menn og kvinner, som gir mennesket handlefrihet og subjektivitet i form av ”etisk individualisme” (ibid:129-130).

Koranenløfte om at Gud vil holde fedre ansvarlige for å drepe sine døtre eller undertrykke dem i livet, er godt eksempel på menneskets handlefrihet og subjektivitet i form av etisk individualisme. Versen viser at jenter er ikke en eiendom, og at fedre har ingen rett til å drepe eller mishandle dem. Med andre ord Gud har gitt rett til et spedbarn til å holde faren eller moren ansvarlig på urett drap, hvor Gud i Koranen gjør klar sin menning om uskydige drap. ”Og når den levende begravde etterspørres, for hvilken forbrytelse ble hun drept?”(Ahmad 1996 81:9-10) og I vers 5:32 sier koranen at den som dreper et menneske (ikke mann eller kvinne) er som å ha drept hele menneskeheten. Mens i vers 4:93 blir fem typer straffer ordinert for de som dreper med vilje(uansett kjønn). Først Helvete; andre, evig bolig i helvete; Tredje, engasjement i den guddommelige vrede; Fjerde, forbannet av Gud; Femte, evig smertefull straff. Hadithen om Umm Salama Mohammads syvende kone er en annen god eksempel på koranens etisk individualisme. Hun spurte Muhammed en deg; hvorfor Koranen ikke taler til kvinner som den gjør med hensyn til menn. I en hadith forteller hun; ”En ettermiddag da jeg gre håret mitt var jeg overrasket over å høre profetens stemme i moskeen ... Jeg løp til et rom hvor Jeg kunne høre bedre... jeg hørt ham resitere ” (Ibn Kathir 2009, V.22: 43-44):

“Sannelig, muslimene - både menn og kvinner - og de troende menn og de troende kvinner og de lydige menn og de lydige kvinner og de sanndru menn og de sanndru kvinner og de utholdende menn og de utholdende kvinner og de ydmyke menn og de ydmyke kvinner og de menn som gir almisse, og de kvinner som gir almisse, og de fastende menn og de fastende kvinner og de menn, som vokter over deres ærbarhet og de kvinner som vokter over deres ærbarhet, og de menn som ihukommer (Allah) meget, og de kvinner som ihukommer (Allah) - alle dem har Allah beredt tilgivelse og en stor belønning.” (Ahmad 1996, 33:35).

5.3 Ny-tolkning mot patriarkisk tolkning

I dag reflekteres det over etiske subjektivisme og objektivisme i form av kvinnelig teologi(også kjent som islamsk feminist teologi,) som mener tradisjonelle teologien(*kalam*) og tafsir bærer preg av at menn har hatt kulturelt hegemoni i form av at kvinnen kunn har vært et objekt, i motsetning til menn som både har vært subjekt og objekt i forskningen. Muslimske feministiske teoretikere hevder at deres kamp er knyttet til den historiske utviklingen, samt

forholdet mellom språk og former for menneskelig subjektivitet og kritikk av den tidligere tolkninger (Kassam 2001: 115-117). I følge Kecia Ali for å kunne studere kjønns rettferdighet og urettferdighet i muslimske diskurs trenger vi å gi en sammenlignende behandling av hierarkisk og kjønns dominans over geografisk, kronologisk, og kulturelle grenser. Hun er bekymret for at de som jobber eller forsker på islam-relaterte emner ofte har en skjult motiv av å kritisere islam og muslimer, dermed forsvinner motivet om å forstå strukturen av undertrykkelse og urettferd (K, Ali 2006: xviii). Barlas på sin side påstår at en kritisk analyse av tidligere islamske kilder (historiske utviklingen) avslører at tidligere Koran-eksegese, utvelgelsen av historier til hadith- samlingene og utforminger av loven har vært preget av et patriarkalsk perspektiv hvor menn blir gitt forrang framfor kvinner og autoritet over kvinner. I følge henne dette er bakgrunnen for at kvinner har begrensede rettigheter og muligheter i muslimske samfunn, og at en nylesning av de islamske kildene vil vise at islam/Koran har et annet menneskesyn (Barlas 2002: xi,3). Hun i likhet med andre muslimske troende feminister kritiserer konservative og tradisjonelle tolkninger av Koranen som en ” *lineær-atomistisk* ” metode som tar vers-for-vers, i følge henne denne tilnærmingen har vært total mislykket, fordi den fremmer ideen om kvinneundertrykkelse. Hennes mål er både å kritisere metodene brukt av muslimer for å utlede patriarkalske lesninger av Koranen, og gjenvinne det egalitære budskapet i Koranens epistemologi (ibid:7). Barlas er kritisk til patriarkat tilnærmingen på noen vers fra Koranen hvor kvinner tilsynelatende undertrykkes i ekteskap, skilsmisse og arv, hun mener at slike tolkninger har antydnet at menn og kvinner er ikke bare biologisk ulike men også skapt ulikt (ibid:8). Selv om koranen i noen tilfeller foreslo umiddelbar avskaffelse av visse handlinger, finner man i de fleste tilfeller at Koranen foreslo en gradvis reform. Wadud mener at hvis Koranen hadde krevd en fullstendig reform, hadde flere problemer oppstått, da ville ikke mange adlydet og lyttet til hva Mohammad hadde å si (Wadud 1999:82).

”*Se, dere er slike som elsker dem, men de elsker ikke dere. Og dere tror på hele Boken. Og når de møter dere, sier de: Vi tror, men når de går bort, biter de seg i fingrene av hat til dere. Si: Dø i deres hat! Allah vet visselig hva som er i (deres) hjerter*” (Ahmad 1996 3:120). Wadud foreslår å se på hele boken, for å finne visjonen og den ultimate hensikten, noe som muslimske moderne tenkere bruker å argumenterer for å se på helheten for å finne Koranens ånd, dette vil hjelpe med å finne rettferdighet og harmoni i samfunnet og gradvis avstand fra patriarkalske tradisjoner (Wadud 1999:81). Mohammad Arkun på sin side hevder at muslimer har ennå ikke funnet ut en teori om likestilling fra Koranen som tydeliggjør anerkjennelse av menn som ene eiere av makt og autoritet. Derfor det er mulig med patriarkalsk monopol fordi

Koranen har blitt revet fra sin historiske, språklige, litterære og psykologiske sammenheng og deretter blitt kontinuerlig rekontekstualisert i ulike kulturer og i henhold til ulike aktørers ideologiske behov (Arkoun 1994:5). Egypteren Nasr Abu Zayd stiller seg kritisk til hvordan de muslimske kildene forstås i dagens samfunn. Han brukte for eksempel moderne kjønnsteorier for å studere patriarkates tolkningstradisjon for å forstå tidligere tiders Korantolkninger, Abu Zayd mente at de rettighetene som var tilskrevet menn i slike tradisjoner må også gjelde kvinner i dag (Roald 2012:208).

5.4 Diskusjonen om Guds bilde

I mange religioner gjennom historien har Gud eller guder blitt portrettert på forskjellige måter som menn, kvinner og noen ganger dyr . Selv kristendommen har en stor utfordring på dette spørsmålet, er menn saknt i Guds bilde? Er Gud en mann?

Ideer om Gud har en mannlig figur i teologiske språket har alltid vært en utfordring, hvor de muslimske lærde ikke har vist seg å finne riktig teologisk språk for å snakke om Guds virkelighet uten kjønnete begreper. Selv om Koranen tawhid (konsolidering, Guds Enhet) læren gjør det klart at Gud er verken hankjønn eller hunkjønn, påpeker Barlas at det ikke nødvendigvis en bestemt kjønn gitt til Gud som er hovedproblemet , men det spesielle historiske betydningen av begrepet ”Han”. Det er den historiske mening (gjennom patriarkalsk tekst) som har muliggjort en legitimering av et kjønnshierarki og ulikhet i islamsk rettsvitenskap og dets diskurs (Barlas 2002: 95). Guds suverenitet og Enhetlighet tilsier at Gud ikke har noen partnere eller innehar status som sønn eller far. Siden i islams lære Gud ikke er ”far i himmelen”, verken symbolsk eller bokstavelig mener hun ”fedres styre” på jorden ikke kan fremsettes som en kopi eller fremstilling av modellen for et hellig patriarkat (ibid:96). Barlas viser til at de fleste skapelsesmodeller (bortsett fra den allegoriske som kunn forestiller Gud i ren symbolsk term) antropomorferer Gud, men at det ikke eksisterer noe i doktrinen av hellig transendens eller hellig immanens som skulle tilsi dette perspektivet. Gud er unik og hinsidig kjønn, ettersom kjønn kun er en representasjon av biologisk kjønn (ibid:100). I verset 42:11 stadfester Gud at det finnes ingenting som Gud, og dermed ingen representasjon av mann kjent biologisk kjønn. Basert på Tawhid prinsippet påstår Barlas at Koranen ikke definerer kvinner og menn i henhold til kjønn eller seksuelle attributter. Koranens lære tilsier at alle mennesker er skapt fra en enkelt selv, og har samme egenskaper

og har samme kapasitet i forhold til moralske valg (ibid:101,103). Barlas bruker imam (leder) som eksempel for å vise at mening med begrepet imam ikke henviser til fedre styre suverenitet eller kjønnsespesifikke arbeidsdeling . Å være maskuline Gud ved å bare bruke ord i stedet for å bruke teologiske argumenter, viser at mange av tradisjonelle lærde ikke klarte/klarer å gi et nøytral vurdering og betydningene av Koranens sex formål. I stedet for å anerkjenne begrensningene i språket, muslimske *fiqh* diskursen blandet det med Guddommelig sannhet, denne ignoreringen, og bokstavelige oppfatninger har gitt meget negative konsekvenser for kvinnelig kropp og liv (ibid:104,121).

Riffat Hassan på sin side har avvist noen narrativer som finnes i Sahih Bukhari, sahih Muslim og andre 4 store kjente riktige bøker(kutub al-sihah). Hassan avviser narrativer som er knyttet til skapnings berettelsen av kvinner fra ribben og Evas synd hadith narrativer. Riffat åpstår at etter en lang studie av slike narrativer, kom hun til konklusjonen at tekstene autentitet var svake. Og når hun tok i bruk Koranske tekster for å analysere hadithene fant hun ingen grunnlag om slik lære i Koranen i det hele tatt. Samtidig minner hun om det som er kjent blant alle muslimske lov-skoler, hvor man alltid skal bygge på eller akseptere narrativer som er ikke imot Koranen, og siden disse narrativer ikke har Koransk bakgrunn må de avvises og ikke aksepteres (Hassan 1995:7). Hassan viser til den eksistensen av selvmotsigelser eller splid i mange islamske kilder, er noe man kan finne kunn i de ulike skolene i rettsvitenskap på grunnlag av hadith narrativer og ikke Koranen.

5.5 Guds bilde i Kristen feministisk tolkning

Mens muslimske feminister som kjemper mot patriarkalsk oppfatning av Gud gjennom Koranske vers for å vise at Gud er ukjønn, kjemper kristne kvinner for å vise at kvinner er skapt i Guds bildet i likhet med mann. "Imago Dei" eller "skapt i Guds bildet" handler om den teologiske konstruksjonen av mennesket identitet i Bibelen (kirken), og en viktig tekst for feministteologisk lesninger og tolkninger. "Gud sa: «La oss lage mennesker i vårt bilde, så de ligner oss! De skal råde over fiskene i havet og fuglene under himmelen, over feet og alle ville dyr og alt krypet som det kryr av på jorden.» Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det, som mann og kvinne skapte han dem. Gud velsignet dem og sa til dem: «Vær fruktbare og bli mange, fyll jorden og legg den under dere! Dere skal råde over fiskene i havet og over fuglene under himmelen og over alle dyr som det kryr av på jorden.»" (Bibelen 1.mosebok 1:26-29).

Augustine av Hippo (d,430) er teologen som har hatt veldig sterk påvirkning i kristendommens historie og teologi. Han mente at på grunn av kvinners svekkede intellektuelle krefter som er nedfelt i kvinner, er de ikke i stand til å reflektere Guds bilde. Med dette slår han fast at det egentlig bare menn som reflekterer Guds bildet. Kvinnene kan reflektere Guds bildet etter døden (i Guds rike) fult. Han mente at det eneste måten kvinnen kunne reflektere Guds bildet mens hun levde på den planeten var, hennes tilknytning til mektemannen, sammen skulle de reflektere Guds bildet. Thomas Aquinas(d,1274) mente at kvinnen både kroppslig og åndelig er mindre verdt enn mannen. Kvinnen er underkastet mannen på grunn av sin svake natur, både når det gjelder hjernen og kroppen. Han mente at kvinner reflekterte ikke Guds bildet like høyt som menn (Gonzalez 2007:37,42).

Aasta Hansteens bok "Kvinden skabt i Guds billede", stiller noen spørsmål om misforholdet mellom kvinne og mann på grunn av urettferdige eller unaturlige forståelser av teksten. Hun mente at når Gud sier at mennesket er skapt i vårt bildet, så mener han både mann og kvinne. Og de to personene til sammen utgjør mennesket, denne mennesket(kvinne og mann) fremstiller de de tre kristenes Gud, den treenige Gud (Far, Hellig Ånd og Jesus Kristus). Far er opphav til det mannlige, vilje og handling som er skaperen. Hun knyttet den Hellige Ånd til kvinnen men da som stille og inadvent virken. Den Hellig Ånd har vært åpenbar i kristendommens historie med kvinnelige ånds opphav, som i kirke historien og martyrhistorien har kvinne ånd vært sterk makt. Hun peker på noe viktig her og sier at kirke og menigheter er bruden, dermed kvinnelige. Aasta nekter på ingen måte at kirkehistorien med tiden har vært preget av menn, men at ved den kristne kirkes stiftelse kunne den kvinnelige Ånd kome ut i livet og gi fra sitt preg til samfunnet (Aasta 1903: 20).

Gjennom tiden spørsmålet om kjønn har vært et sentralt tema blant filosofer, politikere, teologer, humanister og sekulære. Gonzalez, i sin introduksjon på kjønnsperspektivet mellom mann og kvinne i lys av kristen tradisjoner, insisterer på viktigheten av ulike analyser og tolkninger av bibelsk tekster, spesielt første kapittel av 1. Mosebok er nødvendig. Gonzalez er opptatt av å undersøke historiske og moderne tolkning av 1. Mos:27, og hvilket bilde de tolkningene har skapt for kristen forståelse på kjønnsperspektivet (Gonzalez 2007:9). Gonzalez mener at 1. Mos: 27 i seg selv gir ingen indikasjoner på forskjell mellom mann og kvinne. Det er fordi teksten taler om begge kjønn, begge er skapt i Guds bildet. Det interessante her er at hun mener, teksten viser til likestilling og et positivt syn på kjønn . Men selv om 1. Mos: 27 ikke setter det ene kjønn over det andre, erkjenner Gonzalez at det er ikke mange teologer og tenkere gjennom tiden nødvendigvis enig i hennes fortolkning av

likestilling fra teksten. Dessverre i mange kristne tradisjoner har man ikke nødvendigvis tenkt at slike tekster fører til lik syn på kjønn. Og hun som andre frihet kjempere mener hun at konsekvenser av denne type tenkning førte/fører til at kvinne er blitt underlagt mannen, for henne er det viktig å vise frem diskusjoner, enigheter/ uenigheter rundt feministisk teologi (ibid:11,21).

5.6 Islamsk filosofi, inspirasjonskilde for en rasjonell og logisk tolkning

Som vi har sett tidligere juridiske tolkninger av lærdes teorier og ijma (samstemmelighet) som dannet grunnkjernen til juridisk lovgivning og tolkning. Men siden moderne og verdslige ideer spredte seg til den islamske verden i løpet av 1800-tallet, har overlevelsen og fortsettelsen av den islamske tradisjonen blitt truet, både når det gjelder epistemologi og sosiale religiøse praksis. Utfra dette perspektivet har derfor en islamsk filosofi, en hovedrolle i forhold til den moderne islam og forståelsen av den islamske tradisjonen og reform (Bektovic 2015:20). Derfor muslimske filosofen Bektovic mener at; “In recent decades, philosophical thought (falsafa) has gained more prominence and relevance, especially with regard to the Islamic debate about the role and function of the Islamic tradition in the contemporary modern world. In this debate, Muslim philosophers deal with various questions and issues, foremost among them: the concept of knowledge, the wider question of reform (islah), and the relationship between religion and secularism” (Bektovic 2015:16).

Studie av klassisk islam historie(ca.750-1100-tallet) viser at religiøse debatter ble tolerert og kanskje noen ganger oppmuntret teologiske(kalam) og filosofiske(falsafah) diskusjoner og debatter rundt sentrale spørsmål om ontologi og spørsmål om erkjennelsesteori var fremmet. Som hadde mål om å finne både teologiske og filosofiske svar om Guddommelig rettferdighet(adl al-elahi). Riktignok fantes/finnes det store mengder hadith samlinger som beskriver handlinger og historier av profeten Mohammad og sahaba(følge venner), men muslimske jurister(fuqaha), teologer og filosofer fra tidlig 800-tallet trengte å utvide sine kilder på grunn av utfordringer om etiske verdier og deres ontologiske verdier som ikke kunne behandles eller løses gjennom Koranske eller hadith tekster. Muslimske filosofer tok i bruk en rasjonalistisk tilnærming som kunne gi svar på etiske spørsmål. Rajonalisme er en tilnærming som sier at det riktige kan være kjent av selvsendig årsak. I den tids epoken, al-Ray (menning) hevdet å være en gyldig juridisk metode for å utvide og forklare Koranens loven(sharia)(al-Attar 2010: xiv, xvii).

Utviklingen som fulgte i lovskolene fra 700-tallet handlet ikke bare om transformasjon av etikk til jus, men også til politik. Den islamske makt utviklingen som var etablert i Bagdad rundt 800-tallet krevde en samordning av religiøse lover. Det er viktig å nevne at gresk filosofi ble i den perioden tolket fra Syriac og Gresk til arabisk, tekstene (Platon, Aristoteles, osv) ga muslimske teologer og filosofer muligheten til å kunne se dypere i Koranens menning (ulum dakhila)(Arkoun 2012:36). Derfor ser vi at muslimske filosofer var sterk påvirket av gresk filosofi, (Platon, Aristoteles og nyplatoniske verk). Dette ga muligheten til filosofer å utvikle en gresk-islamsk forståelse som var preget av mennesket rasjonalitet. Hvor de oversatt de greske nøkkelpregene tilsvarende koranske termer, som eksempel: visdom(sofia= hikma), måtehold(sofrosyne= iffa) og rettferd(dikaiosyne= adl). Denne sterke ide tilknytningen til gresk filosofi har ført at filosofisk etikk i islam kunne sees som univaleristisk humanisme (Lerivik 2002:124). Forskeren Joel Kraemer i sin bok «Humanism in the Renaissance of Islam», viser til de sterke kjennetegnene med universalistisk orientering av den filosofiske tenkingen. Også Michael Carter mener islam islamsk filosofi, hadde lagt stor vekt på arabisk grammatikk og filologi for religiøse tekst analyser. Foreksempel koranske begrepet mennesket (insan) bli utviklet til noe enda mer universalistisk, nemlig menneskeheten(al-insaniyya), dette signaliserer at det eksisterte en sterk ønske om å finne filosofiske svar på hva det vil si å være et godt menneske innenfor islamske rammen, slik at man kan finne det felles gode (Leirvik 2002:135-136). Debatten i fra klassisk islam tid gikk over to sentrale og beslektede spørsmål, nemlig ontologi og epistemologi. Slike filosofiske debatter ble hovedsakelig vunnet av muslimske teologer og jurister, det betyr ikke at islam har manglet filosofiske ide eller muslimske filosofer (Hourani 2007:23).

Årsaken er forut åpenbaring «Reason is prior to revelation», denne beskrivelsen passer for noen få men innflytelsesrike muslimske filosofer. Abu Nasr Mohammad Farabi(d.950), hevdet at filosofi er tidligere enn religion både i form av tid og logikk. Tiden begrunner han med at begynnelsen av filosofien går tilbake til gamle Egypt og Babylon, med andre ord før profetene Abraham, Moses osv. Mens logikken forklarte han med at alle sannheter av religion måtte først bli forstått og erklært på en rasjonell måte. Funksjonen av profetene(ifølge Farabi), er å uttrykke sannheter i fantasispråk som kunne appellere til vanlige folk (for eksempel beskrivelse av hensidige liv i Koran). Mens vanlige mennesker som var ikke i stand til å forstå den vitenskaplige filosofien, måtte ha profeter som kunne fortelle dem sannheter om universet (ibid: 274). Slike ideer ble adoptert av muslimske filosofer som Ibn Sina og Ibn Rushd med noen forskjeller i hovedvektlegging. Ibn Rushd (d,1198) er den muslimske

filosofen som har hatt største innvirkning på vestlig tenkning. I sitt bok «Inkonsistensen i inkonsisten» tar Ibn Rushd filosofien i forsvar og mener at den er en del av islamsk vitenskap, og slår fast at både religion og filosofi er veiene til sannhet, dermed de kan ikke være i disharmoni. I sin svar på ontologiske spørsmål, mente han at både religiøse og moralske handlinger har en iboende objektiv verdi. I likhet med Mutazila- teologene, det gode og rette kan erkjennest på tvers av trusgrensene, på objektiv grunnlag. Siden Koranen i vers 3:5 sier at det eksisterer klare og uklare vers som krever tolkning, tok Ibn Rushd for seg forholdet mellom demonstrativ og openbasert sannhet og drøftet forholdet mellom bokstavelig, allegorisk og filosofisk tolkning av Koranen. Han argumenterer fra en rasjonell prinsipp, men samtidig bruker ofte tekster fra Koranen og hadith fortellinger for å støtte sitt syn (Leirvik 2002:130-133). Mens ashari teologen Abu Ahmad al-Ghazali (d.1111) er kjent for sin formulering av det forholdet mellom teologi og filosofi, som ble dominerende frem til vårt tid. Han var opptatt av filosofiske Koran tolkninger av skapelsen, det er fordi filosofene var uenige med asharittiske teologer som mente at Gud hadde skapt verden fra ingenting, for filosofene dette kunne ikke være mulig. I følge filosofene skapelsen av verden er ikke en bevisst handling, men heller en uunngåelig prosess, Ghazali på sin side mente at Gud kunn handler ut fra sin vilje og ikke ut fra sin natur. Ghazali gikk i angrep mot filosofene fordi de avviste ideen og kropslig oppstandelse i dømme dagen, siden det er bare sjelen som er udødelig i følge filosofenes tolkning. Dette lignet på blasfemi i følge ham, ettersom filosofene antar profeten for å være løgner, i sitt verk (Filosofenes selvmotsigelse) angriper han filosofiske tenkere. Ghazali var opptatt av å gjenoppleve Koransk budskap gjennom inspirasjoner fra sufismen (Roald 2012:97-98). Det er viktig å legge merke til at al-Ghazali og tradisjonelle skoler også ble angrepet av filosofene, spesielt Ibn Rushd, som mente deres lære er en vranglære (pga, den subjektive tilnærmingen til menneske og irrasjonelle teorier).

De fleste tradisjonelle teologer har ikke mye til overs om tilnærmingene av filosofenes svar om at mennesket har iboende objektive verdi. Det er derfor islamsk filosofi (objektiv rasjonell tilnærming til etiske spørsmål) har ikke hatt særlig påvirkning på utviklingen av teologiske og juridiske tolkninger i islam som de tradisjonelle teologer. Mens utviklingen som eksisterer i tradisjonelle teologi viser å ha gitt stor fordel for manlig dominans i samfunnet, hvor sharia (lover) støtter et maskulinitet samfunn gjennom sin diskurs, som i dagens moderne tid virker kvinnefiendlige og uhuman i noen tilfeller (Hassan 2005: 58-59). I følge Khaled Abu el-Fadl kan et menneske bare representere hans eller hennes anstrengelse i søken etter Guds sannhet, han mener islamsk rettsvitenskap (fiqh) som epistemologi og som forskningsmetode i

moderne tid domineres av autoritære tolkninger. Dersom islamsk rettsvitenskap er en metode som omhandler et refleksivt liv i søken etter det hellige, og en avveiningsprosess av å balansere kjerneverdier i Sharia i streben etter moralsk liv, anser El Fadl tradisjonen som i oppløsning og fraværende de siste 300 år. Som eksempel viser han til eksisterende tradisjoner som er innvilget av religiøse ledere i Saudi Arabia, hvor man kan blandt annet lese at en hustrus religiøse frelse er direkte avhengig av ektemanns tilfredshet. Dagens rettsvitenskap (fiqh) spesielt i Saudi Arabia og Afghanistan og Iran domineres av skjeve regler som gir menn nesten en total kontroll over kvinne kropp og tro (siden kvinne frelse er avhengig av menn) (el-Fadl 2009:133-134). Leirvik mener at muslimske filosofer reformulerte en tradisjonistisk etikk for å komme i dialog med andre tradisjoner (kristne/jøder), som var innenfor filosofisk rammeverk som alle deltakere kunne forstå (Leirvik 2002:122-123). Jeg mener kvinnelige muslimske feminister i moderne tid gjør mer eller mindre det filosofene gjorde, nemlig å utfordre tradisjonelle tolkninger slik at den nytolkningen av Koran kan forstås av deltakerene.

Analyse av Waduds Koran hermeneutikk

6.1 Amina Waduds tawhid hermeneutikk

Som vi har vært gjennom ble koranen åpenbart syvende århundre da araberne holdt visse oppfatninger og misforståelser om kvinner og var involvert i bestemte spesielle umenneskelige praksis mot kvinner helt fra fødselen. Noen av disse praksiser var så umenneskelige at de måtte bli forbudt umiddelbart, som spedbarn drap(jenter), sexuell utnyttelse av slaver, fornektelse av arv (til kvinner), osv (Wadud 1999:9).

Amina wadud forsøker i sin bok *Quran and women*, å gi en ny tolkning av kjønnsperspektivet gjennom ny Koran tolkning, spesielt i forhold til kategoriene mann og kvinne i Guds øyner. Hun er kritisk til kvinne spørsmålet innenfor islam teologi og tafsir, som har vært en kjønnslig forståelse av mennesket, begrunnet i et androsentrisk verdensbilde hvor menn verdsettes mer enn kvinner, noe som resulterte i en institusjonell nedvurdering av kvinner. En av hensiktene bak Waduds forskning er å etablere kriterier for å vurdere i hvilken grad kvinners stilling i muslimske kulturer nøyaktig skildrer islamets hensikt for kvinner i samfunnet (ibid:xi). Dette kan på flere måter sees som drivkraften bak islamsk feministisk teologi. Wadud har utviklet en hermeneutisk tolkning av Koranen som baserer seg på å studere den historiske konteksten til den åpenbarte hellig teksten, den grammatiske strukturen og hvilket syn på verden som foreligger. Wadud mener at den hermeneutiske metoden kan ofte spore de ulike meninger

blant muslimske lærde. Det er også til nytte for å løse moderne problemer som møter muslimske samfunn (ibid:3). Koranen sier: ”*Det er Han som har åpenbart deg Boken; i den er det avgjørende vers (som inneholder dype meninger), de er Bokens grunnlag, og (det er) andre som er underkastede fortolkninger. Hva da angår dem som er fordervet i sine hjerter, så følger de det som er underkastet fortolkning, idet de søker (å skape) splittelse, og idet de søker dets (feilaktige) tolkning. Men ingen kjenner den (rette) tolkning unntag Allah og de som er fast grunnet i viten. De sier: Vi tror på det. Det er alt sammen fra vår Herre. Og bare de forstandige vil tenke seg om*” (Ahmad 1996, 3:8). Den komplette betydningen av allegoriske vers kan ikke empirisk bestemmes. Derfor er diskusjonen om opprettelsen av kvinne og mann i Koranen primært en diskusjon av språk (Wadud 1999:16). Wadud er opptatt av betydningen av konteksten fra Koranen for å få helhetlig forståelse av teksten. Wadud er kritisk til de kjønnsrelaterte tolkninger av Koran, fordi de virker subjektive i de fleste situasjoner. Det eksisterer en liten omtale av forholdene mellom vers, uten underliggende hermeneutiske prinsipp. De tradisjonelle tolkninger gir ofte tendenser av tvetydighet i sin analyse, for eksempel, hvordan en sak med tekstmessig sammenheng kan lett bli ignorert. Samt forholdet mellom forgrunn og bakgrunn i Koranen. Det er disse aspekter av tekstanalyse Wadud håper å formulere, for å kunne gi en omfattende Koran analyse som gir svar på kjønns og rettferdighets spørsmålet innenfor islamsk rammeverk (ibid:xiv).

Det er veldig viktig for Wadud at man må forstå arabisk språk grundig, det vil si språkets strukturen, grammatikken, samt hvilke betydning begrepenet hadde eller ble brukt i tradisjonell arabisk. Det er på denne måte man kan komme frem til målene av kjønns spørsmålet i Koranen, ved å utnytte muligheten av å forstå sammenhengen av hele koran. Wadud er kritisk til tafsir lesninger fra tidlig islam og mener deres forståelse av Koranen bør leses i fra deres tidsalder (ibid:xii). Siden Koran ikke er begrenset til noen samfunn eller tidsalder bør hver Koransk term analyseres på grunnlag av språkvitenskap, syntaktiske strukturer og tekstlig kontekst for å oppnå dets betydning. Derfor hevder Wadud at det trengs en dobbelt prosess for å forstå Koranteksten, ved å analysere begrepene i sitt kontekst og deretter referere til den større tekst utviklingen (ibid:xiii). Wadud forsøker å bruke metoden for Koran tolkning som ble representert av Fazlur Rahman. Rahman foreslår at alle koranske passasjer avslører at de var i en bestemt tid i historien og innenfor visse generelle og spesielle forhold og omstendighetene. Mens budskapet er imidlertid ikke begrenset til den tiden eller historiske omstendighetene. En som analyserer Koranen må forstå implikasjonene av uttrykkene i løpet av den tiden de ble uttrykt for å bestemme deres rette betydning. For å

forstå Koranens ånd må man ta i bruk en forståelig og organisert hermeneutisk modell, som gir mening og hensikt for å tolke Koranen i moderne tid (ibid:4). Den organserte hermeneutiske modellen Wadud utvikler, kaller hun for tawhids hermeneutikk.

I følge hennes tawhid hermeneutikk, Koranen støtter ikke en bestemt stereotype tegn for mann eller kvinne, Wadud mener at kvinnenens omtale eller roller i Koranen faller inn i en av tre kategorier. 1, En rolle som representerer den sosiale, kulturelle og historiske sammenhengen uten kompliment eller kritikk . 2, En rolle som oppfyller et universelt akseptert hunn-funksjon (dvs. pleie eller omsorgs relasjoner). Til slutt, en rolle som oppfyller en ikke-kjønnsesifikk funksjon, dvs. rollen representerer menneskelig innsats på jorden for å demonstrere denne spesifikke funksjonen og ikke kjønn av utøveren (Wadud 1999:29). Når det gjelder vurdering av kvinners rolle fra Koranen, er det visse problemer som ligger i vår forståelse av hva teksten skildrer. Med logisk analyser av teksten uten analyse av sammenheng av tekster , vil vil møte kontroverser om hvordan man skal operere i denne verden som mennesket. Et viktige mål med tawhids hermeneutikk er å gi en analyse og avsløre skjulte meninger. Koranen støtter motstridende meninger og ide, med andre ord det bør ikke finnes uenighet om det. Koranen har aldri talt at kvinner ikke skal ha mening. *"de som lytter til ordet(meninger) og følger det beste av det. Disse er de, som Allah har rettledet. Og disse er de, som er de forstandige"* (Ahmad 1996 39:19).

Wadud klassifiserte Koranen tolkninger i tre kategorier, nemlig: tradisjonelle, reaktive og holistiske. Den tradisjonelle tafsiren gir tolkning til hele Koranen med visse mål. Målene kan være juridiske, esoteriske, grammatiske, retoriske eller historiske som bidrar til forskjellene i deres språk. Hovedkarakteristikken for deres verk er deres atomistiske metodikk i tolkningen av Koranen. De tolker hele Koranen fra første vers i første kapittel til slutten av verset på slutten av kapitlet i Koranen. Det er liten eller ingen innsats for å forstå og diskutere forholdet mellom verset og de ulike verser som kan relatere til den fra andre kapitler (Wadud 1999:1).

En annen koran tolkning som omhandler spørsmålet om kvinners rett i moderne tid kaller hun for reaktiv tolkning. Denne tolkningen opstår hovedsakelig på grunn av reaksjoner eller kritikk fra moderne lærde på koranske tolkninger som tilskrives ulikheter for kvinner som individ eller medlem av samfunnet. Den dårlige statusen for kvinner i muslimske land ble brukt som begrunnelse for deres tolkning. Denne tolkningen som ofte brukte feministiske idealer, var ment til å rettferdiggjøre at kvinners liketilling stilling samsvarer Korans lære. Men fraværet av omfattende analyse av Koranen i de reaktive fortolkningene har unnlatt å

skille mellom tolkning og de viktige koranske tekster(ibid:2).Den siste kategorien av Koranen fortolkning er holistisk tafsir. Det er en tolkning som revurderte hele metoden for tafsir med hensyn til ulike moderne tilnæringer som det sosiale, moralske, økonomiske, politiske og kjønn. Det er denne hermeneutiske metoden Wadud bruker for å fortolke tekster, fordi tolkning betrakter også kvinnelige erfaringer som rammen for Koranenes tolkning. Wadud er ikke opptatt av å tolke at denne metoden er annerledes fra andre, men heller opptatt av å analysere Koranen fra teksten. Waduds hermeneutiske modellen for tolkning er opptatt av tre tekstelementer, den første er opptatt av konteksten der teksten ble skrevet eller sammenhengen der koranen ble åpenbart. Den andre element er grammatiske sammensetningen av Koranteksten og den siste elementen handler om hvordan Koranteksten forklarer seg selv med sin ord visning(ibid:3). Waduds Koran reform handler ikke bare om rettferdighet men også etablering av kontinuerlig utvikling i sosiale orden. Den sosiale orden bør oppnås ikke bare ved å understreke rettferdig behandling av kvinner, men også gjøre dem som sosiale agenter som er ansvarlig for å bidra til samfunnets fremgang. Den hermeneutiske modellen som benyttes av Wadud er opptatt av tawhid(Guds Enhet) hermeneutikk som understreker hvordan koranenes enhet gjennomsyrrer hele boka. Målet med tawhids hermeneutikk er å takle dynamikken mellom Korans universale opplysninger slik at man kan etablere moralsk veiledning som et universelt grunnlag for å løse samtidige problemer. Snarere enn å bare bruke betydninger til ett vers om gangen, med sporadiske referanser til forskjellige vers andre steder. Tawhids hermeneutikk er nødvendig ettersom tafsir ble begrenset av lærde og deres betingelser fra tidlig islamsk alder (ibid:xii). Om man tolker årsaken til et vers som en bestemt hendelse, fjernes da den universelle ekstrahistoriske naturen til Koranen. Da blir Koranen en historie bok som gir et begrenset betydning og oversikt over hendelser. Men ved å innrømme at Koranen ble åpenbart på en bestemt tid i historie og i en viss sosial sammenheng hjelper det fortolkeren til å forstå den ekstrahistoriske naturen som skjuler seg i versene (ibid:30-31). Wadud har blitt kritisert av muslimer på grunn av hennes Korantolkning, denne kritikken er om mangelen av sunna (profet tradisjonen) i hennes tolkninger med andre ord mangel av referanser av hadith. Hun gir to svar på dette spørsmålet. Først at hennes tolkning handler ikke om kvinner i islam men heller at den handler om hva eller hvordan kvinner er representert i Koranen. For det andre ser hun på sunnah som mer polemisk. Wadud legger mye større vekt på betydning av Korans lære, men samtidig aksepterer profetens sunnah både med hensyn til åpenbaring og de utviklingene av islamsk lov på grunnlag av profetens normative praksis (ibid:xvii).

6.2 Ideen om nafs "selv" i tawhid hermeneutikk

Wadud foreslår at Koranen skildrer menneskelige individer som har like iboende verdi ved å se på tre stadier i menneskelig eksistens. For det første legger Koranen vekt på menneskehetenes opprinnelse, hvor Gud skapte menneskeheten fra en enkelt nafs(selv) (sura 4:1). Det andre er at Koranen understreker potensialet for forandring, vekst og utvikling ligger i individets nafs (sura 13:11). Til slutt blir all menneskelige handling gitt kompensasjon på grunnlag av hva individet (nafs) tjener gjennom sine handling og ikke på grunnlag av kjønn eller rase (Wadud 1999: 36). *"Å dere mennesker, Vi har skapt dere (alle) av hankjønn og hunkjønn. Og gjort dere til folk og stammer, for at dere må kjenne hverandre. Sannelig, den mest rettferdige blant dere har størst ære(taqwa) hos Allah, for Allah er visselig Allvitende og kjenner alle ting"* (Ahmad 1996 49:14). Kjenneverdien fra Guds perspektiv er taqwa(Guds frykt) som kan forstås i både dens handling og holdningsdimensjoner, det vi si at det er hver enkelt nafs som er ansvarlige over sine handlinger. Gud skiller ikke ut kjønn eller samfunn på grunnlag av rikdom, nasjonalitet, sex eller historisk Kontekst, men på grunnlag av taqwa(Guds frykt eller lydighet) av hver nafs. Det er fra dette perspektivet at alle skillnader mellom kvinne og kvinne, mellom menneske og mann, og mellom kvinne og mann, må analyseres (Wadud 1999:37). Taqwa av begge kjønn er nødvendig på tanke av nafs i den etterfølgende liv(paradis)som Koranen representerer som bedre (khayr)og varig(abqa)(sura 87:17).

I følge Wadud Koranen representerer mann og kvinne i to kategorier av menneskelige arter gitt samme eller like hensyn og utstyrt med samme nafs og lik potensial. Det er heller ikke gitt noen form for at det er forskjell mellom kjønn når det kommer til Guds anerkjennelse og troen på Guds budskap. Koranen oppfordrer alle troende både mann og kvinne til å følge sin tro og gjøre gode handlinger, og for dette lover Gud en stor belønning (ibid:15)

Wadud viser til Koranske vers som taler om menneske skapning, *"Vi har visselig skapt mennesket etter den beste skapelsesplan,(95:5) og "Det er Han som har skapt dere av støv, siden fra en sæddråpe, siden fra en blodklump; siden frembringer Han dere som et barn; deretter (lar Han dere vokse) så at dere kan bli fullt modne og for at dere (endelig) kan bli gamle. Og blant dere er det dem som dør tidligere. (Alt dette skjer) for at dere kan nå en fastsatt frist, og for at dere kanskje kan forstå"*(Ahmad 1996 40:68). Koranen demonstrerer at hva som er gitt til menneskeheten enten mann eller kvinne gjennom Gud, er den beste formen til å oppnå sin potensiale på jorden (Wadud 1999:17).

Koranen gir indikasjoner for hva grunnen av skapningen av kjønn er i vers 42:11, nemlig for å leve med ro eller finne fred sammen. Begrepene kan igjen og igjen forklares som venner av samme type skapning gjennom *nafs*, hvor denne nafs'en streber etter å leve et fredlig liv sammen med sitt like. Samtidig har begrepet *nafs* både en felles og en teknisk bruk. Selv om den vanlige bruken av *nafs* oversetter seg som "selv", og dens flertall, *anfus*, som "selv", blir den aldri brukt i Koranen med henvisning til noe annet enn menneskeheten. Når det gjelder teknisk bruk i Koranen, refererer *nafs* til allmennhetenes felles opprinnelse (Ibid 19). For eksempel, i al-Zamakhshari's fortolkning av vers 4:1, bruker han den bibelske versjonen til å underbygge sin mening av *selv*(*nafs*) og *zawj*(din like, par), hvor *zawj* ble ekstrahert fra *nafs* i hans tolkning. Denne tolkningen står i mot andre vers (sura 7:189, 39:6), som forklarer det motsatte (Ibid 18). Begrepet *zawj* i Koranen ved siden av "din like" betyr ektefelle eller par, og dens flertall, *azwaj*, brukes til å indikere ektefeller. Konseptuelt begrepet er verken maskulin eller feminin, og Koranen har brukt begrepet for planter (sura 55:52) og dyr (sura 11:40), i tillegg til mennesker. Det er kanskje denne mangel på detaljer som har forårsaket koran kommentatorer (mufasserin) og tradisjonelle muslimske lærde å stole på Bibelske kilder om Evas (skapning) fortellingen i følge Wadud (Ibid 20). Goldenberg kritiserer også oppfatningen som eksisterer i kristendommen om Guds skapning av kvinne, hvor det er kunn menn som er skap i Guds bilde. Derfor har kvinner i patriarkalske samfunn blir oppfatet som evigvarende dissidenter fordi all trolldom kommer fra kjødelige lyster, og at denne lysten hos kvinner er umettelig. (Goldenberg 2007:277).

Ifølge Koran det er hver enkeltes *nafs* som blir fratatt ved døden, mann eller kvinne, "*Allah tar sjelene (anfus) bort ved deres død*" (Ahmad 1996 39:42), og bare på grunnlag av kvaliteten på ens gjerninger man får belønning, enten straff (jahanam) eller Khayr (paradise). "*Enhver sjel skal smake døden. Og først på Oppstandelsens dag skal dere få deres lønn gjengjeldt fullt ut*" (ibid 3:185). Vi ser at begrepet *nafs*, som er betydningsfull om skapelsen av mennesker i starten, er også et nøkkelbegrepet i Koranske diskusjoner av det hinsidige liv (Wadud 1999:46). Koranen er ettertrykkelig at oppstandelsens dag er ulikt alt menneskeheten har opplevd tidligere. Det er imidlertid et kjent aspekt ved oppstandelsens dag, nemlig *nafs*. Uttrykket i verset (sura 80:7) på arabisk *wa idha al-nufusu zuwwijat* (når den enkelte selven er paret), gir ny betydning for betingelsene *nafs* og *zawj*. Hvor *nufus* vil bli sammenkoblet (*zuwwijat*) i grupper eller klasser. Igjen fungerer begrepet *nafs* i hinsidige liv likt for mannlige og kvinnelige mennesker, begrepet handler ikke om kjønn, rase eller til og med religion. Det er en stor enighet blant mufasserin (Koran fortolkere) når det gjelder denne

verset av oppstandelsen (ibid:47). *”Sannelig, de som tror, og de som er jøder, og sabierne og de kristne - forutsatt at de tror på Allah og den Ytterste dag og handler rettferdig, skal ingen frykt komme over dem, og de skal ikke sørge.”*(Ahmad 1996 5:70).

Det er rikelig med Koranske vers som støtter påstanden om at nafs og zawj i skapelsen er like viktige, *”Hellig (og fri for enhver mangel) er Han, som har skapt alle ting i par, av det som jorden lar spire, og (også) av dem selv, og (også) av det de ikke har noen viten om.*(Ahmad 1996 36:37). *Og av alle ting har Vi skapt par, for at dere må tenke dere om”*(ibid 51:50)

Koranen fastslår at alle skapte ting er skapt som par, og forsterker denne gjensidig nødvendighet ved å skildre teoretiske par i resten av skapelsen (Wadud 1999:21). *”Allah skapte dere av støv, dernest av en sæddråpe, og deretter gjorde Han dere til par”.*(Ahmad 1996 35:11) *”og at Han har skapt par, hankjønn og hunkjønn”*(Ibid 53:46)

”Allah nevner for de vantro som eksempel: Noahs hustru og Lots hustru. De var begge undergitt to av Våre rettferdige tjenere, men de var utro mot dem, så de nyttet dem ikke det minste mot Allah, og det ble sagt til dem: Gå inn begge i Ilden sammen med dem som går inn. Og Allah nevner for de troende som eksempel: Faraos hustru, da hun sa: Min Herre, bygg meg et hus hos Deg i Hagen, og frels meg fra Faraos verk, og frels meg fra det urettferdige folk. Og Maria, Imrâns datter, som vokter sin dyd - så Vi innblåste i henne Jesus, som Vår åpenbaring - og hun bekreftet sin Herres ord og Hans bøker og hun var en av de lydige” (ibid:11-13).

Den kvinnelige og mannlige karakterer i Koranen er spesielt viktig for å demonstrere visse ideer om likestilling og respekt. Karakterene og hendelsene i Koranen bør alltid undersøkes i lys av dette overordnede målet. Det skal bemerkes at alle referanser til kvinnelige tegn i Koranen bruker en viktig kulturell idiosynkrasi som viser respekt for kvinner (Wadud 1999:32). For eksempel, imraht Imran(imrans hustru), eller zawj Adam(Adams like, par). Eller den ugifte kvinnen som Ukht-Musa(Moses søster), Ukht-Harun(Aarons søster), til og med Noas og Lots koner som var ulydige blir referert til med Imraht(hustru). Imidlertid denne spesielle manifestasjonen av respekt er begrenset til den konteksten. Det generelle prinsippet, at kvinner bør respekteres, er ment for de som leser eller fortolker Koranen på andre tidsalder i følge Wadud (Ibid:33).

6.3 Rettferdig belønning i hinsidige liv

Diskusjonen om belønning er koblet til hver nafs taqwa og ikke kjønn, uansett om diskusjonen er beskrevet på ulike måter. Finner man igjen at det er ikke kjønnsforskjell som antas i terminologi eller tolkning i helvete. Angivelsene av fortvilelse og elendighet er tilsynelatende ikke kjønn(Ibid 52) ”Sannelig, de skyldige skal forbli i Helvetes straff(i lang tid), Og Vi gjorde ikke urett mot dem, men de pleide selv å gjøre urett.”(Ahmad 1996 43:75,77). I domme dagen eller timen vil alle individenes gjerninger veies mot de handlingene de har gjort på jorda, mens vekten av gode gjerninger av de troende vil bli gitt ekstra verdi og vekten av de ondskape og de ikke troende individer vil være vektløs. Koranen indikerer på ingen måte at verdiene av gode gjerninger eller onde gjerninger er koblet til kjønn eller klasse. Med andre ord det er hva hver individs nafs(selv) har brakt tilbake som blir essensiell. ”Hva da den angår, hvis vektskåler er tunge (av gode gjerninger), han vil da være i et salig liv. Men hva angår den, hvis vektskåler er lette (av mangel på gode gjerninger), Helvetes fang vil da være hans tilholdssted”(Ibid 101:8-11).

”Den som handler ondt, skal ikke lønnes med annet enn dets like, men den som handler rettferdig og er troende, om det er mann eller kvinne, det er disse som vil inngå i Hagen, der vil de bli forsynt uten regnskap”(Ibid 40:41).

”Og Vi vil anbringe den rette vekt til Dommens dag, slik at ingen sjel(nafs) skal lide den minste urett. Og selv om det var så lite som vekten av et sennepsfrø, så vil Vi komme med det. Og Vi er tilstrekkelig til å holde regnskap”(Ibid 21:49).

Endelige belønning er tildelt på grunnlag av den enkeltes nafs. Enten om det er en mann eller en kvinne, hver belønnes etter hva han eller hun har tjent. Derfor mener Wadud at Guds belønningen i hinsidige liv gjennom Koran fortolkning oppnås ikke gjennom kjønn, men gjennom handlinger utført av hver individet før døden. Samt den eksplisitte ordlyden i Koranen med hensyn til rettferdig kompensasjon, finnes det en uvanlig konsensus blant fortolkere med hensyn av fraværet av mannlige eller kvinnelige forskjeller i Koran på tanken av belønning (Wadud 1999:50). ”Og deres Herre svarte dem: Blant dere lar Jeg ikke en virkendes verk gå til spille, det være seg manns eller kvinnes, for dere er av hverandre...”(Ahmad 1996 3:196) Når det gjelder fortolkere bruker de dette verset til å diskutere fraværet av kjønnspreferanse i det hinsidige. Al-Zamakhshari mener at “*the 'worker' in this verse is clarified by the use of 'male or female' because they have a partnership in what Allah has promised*”, mens Sayyid Qutb sier at “*the work' is accepted*

from all: males and females, because 'each of them is the same in humanness ... and on the scales.' (Wadud 1999:51). Derfor kritisere Wadud tradisjonelle tolkninger om hur al-ayn i hinsidige liv. Begrepet mener hun betydde noe spesifikt for jahili-araberen(uvitende) før islam. Araberene fra da tiden representerte eller forklarte begrepet med en hvitt, rettferdig og ren kvinne. *"She was a woman of clear complexion and skin. The descriptions given of the huri are specific and sensual—youthful, virgin females with large dark eyes, white skin, and a pliant character—'while nowhere ... are found similar descriptions detailing, if not the beauty, at least the modest or even perhaps hidden assets of earthly wives"* (Wadud 1999:55). Siden paradiset og dets gleder er utenfor menneskelig forståelse, må likheten i disse beskrivelsene til fornøyer som er opplevd i denne verden, tas analogt. Det er viktig fordi ellers ville det være vanskelig å tolke verset 44:54 som taler om hur-al-ayn (ibid:53) Hun mener at det er umulig å tro at Koranen representerer hvite kvinner med store mørke øyner for å være eneste universell beskrivelse av skjønnhet for hele menneskeheten. For det andre Azwaj ideen i paradiset motsier ideen om hur al-ayn. *"Si: Skal jeg gi dere beskjed om noe som er bedre enn dette? For dem som frykter (Allah) er det hos deres Herre Hager, gjennomstrømmet av floder - de skal forbli der for alltid - og rene ektefeller(azwaj) og Allahs velbehag. Og Allah ser (etter Sine) tjenere."*(Ahmad 1996 3:15).

6.4 Ideen om syndefallet

Det er tydelig fra Koran beskrivelsene at hagen Adam og hans like (zawj) befant seg i, var aldri ment som bosted for den menneskelige arten i følge Waduds tolkning. Man leser i Koranen at Guds originale plan var at mennesket skulle fungere som en khalifah (tillitsmann) på jorden. Menneskets oppgave er å velge mellom lydighet og ulydighet akkurat som da Adam og hans like befant seg i hagen, menneskeheten deler samme test her på jorda (Wadud 1999:23). *"Men Satan hvisket til dem for å åpenbare det som var skjult for dem av deres skam, og han sa: Deres Herre har bare forbudt dere dette treet for at dere ikke skal bli to engler eller bli av dem som lever evig. Og han svor til dem (idet han sa): Jeg er dere en hengiven rådgiver. Og han villedet dem ved bedrag. Og etter at de hadde smakt av treet, ble deres skam åpenbar for dem, og de begynte å skjule seg med hagens løv. Og deres Herre kalte dem: Forbød Jeg dere ikke dette treet og sa til dere at Satan visselig er deres åpenbare fiende"*(Ahmad 1996 7:21-23). Satans natur er fristelse i følge Koranen, faktisk verken Gud eller Satan i hagens historie taler til en bestemt kjønn. Fortellingen er om begge kjønn som er

under Guds velsignelse om de velger godt, og det samme kan sies om Satan, han vil friste begge kjønn til å ikke adlyde Herren, uten å gjøre forskjell på kjønn (Wadud 1999:24).

Det er bemerkelsesverdig at Koranen alltid bruker den arabiske to formen (alltid begge to ble fristet) til å fortelle hvordan Satan fristet både Adam og hans like og hvordan de begge var ulydige. Ved å opprettholde den doble formen overvinner Koranen de negative implikasjonene om at kvinner var årsaken til ondskap og fordømmelse som finnes i noen jødiske og kristne tradisjoner. Koranens skildring om menneskehetens skapelse er viktig, fremfor alt fordi det peker på at alle mennesker deler et enkelt opprinnelsessted(en nafs)(Ibid:26). Syndefallet er også kjent i kristen teologi, hvor man finner to helt sentrale grunner til hvorfor kvinner ble sett på som bakgrunnen for syndefallet i kristen teologi. Den første var at man tolket kvinnens rolle i genesis tekstene rundt syndefallet som mye større enn mannens, med andre ord kvinnen hadde større skyld i synden. Den andre grunntanken for dette var at man så handlingene til en kvinne lik hele kvinneheten. Påbakgrunn av dette var det vanlig å tenke at synden kom igjennom kvinnen og fra dem kom også ondskap. I visdomslitteraturen finner vi mange tekster som støtter denne tankegangen og inkluderer advarsler mot kvinners synd og forførelser. I de hellenistiske tekstene brukte man ordet etos-skjønnhet eller tab- god/skjønnhet for Gud og enkelte av Guds utvalgte menn og kvinner (David, Sara), men i ettertid så man på skjønnhet som noe farlig, og som noe som kun tilhørte kvinnen. Med dette ble kvinner og forførings idealet enda mer utbredt (Straumann 2003:55,58). Dermed spilte slike tolkninger en betydelig stor rolle, spesielt når det kom til mannens dominans i samfunnet.

6.5 Grad og preferanse

For å demonstrere punktene om at det er ingen inneboende system av hierarki på bakgrunn av kjønn. Koranen avgrensner ikke kvinnens roller, det vil si at tekstene foreslår ikke at kvinner er skapt kunn for bestemte roller, tvert imot påstår Wadud. Derfor er det viktig med en detaljert analyse av koran passasjer som tradisjonelt tolket for å innebære overlegenhet av menn over kvinner (Wadud 1999:63).

Det første termen i Koranen som gir indikasjoner på trinn, grad eller nivå er darajah(fleretall darajat). Når man ser på diverse tekster i Koranen finner man at denne graden(darajah) eksisterer ikke bare her på jorden mellom mennesker, men også i det hinsidige liv både i himmelen og i helvete. Darajah (graden) kan også gis eller tas fra en gruppe eller individ,

”...Allah har opphøyd i rang dem som kjemper med deres eiendom og deres liv, over dem som sitter (hjemme). Og Allah har utlovet godt til enhver, dog har Allah utmerket de kjempende fremfor dem som sitter (hjemme), med en stor belønning”(Ahmad 1996 4:96). Imidlertid darajah oftest som Koranen forklarer oppnås gjennom med gode gjerninger, *” Men for dem som kommer til Ham som troende og har handlet rettferdig, for dem er de høyeste rangklasser”*(Ibid 20:76), og i andre vers som 6: 132, 46:19 finner vi samme budskapet. Wadud mener siden teksten indikerer at darajah blir gitt gjennom gruppens eller hver enkeltes gjerning, må man inkludere kvinner også innen denne gruppen eller enkeltes gjerning. Å skille mellom enkeltpersoner eller grupper på grunnlag av kjønns gjerninger innebærer problemer med hensyn til kvinners verdi i samfunnet og som enkeltpersoner. *”...Mennene tilkommer deres andel etter fortjeneste, og kvinnene tilkommer deres andel etter fortjeneste. Og be Allah om Hans nåde, sannelig Allah er vel vitende om alle ting”* (Ibid 4:32). Selv om Koranen ikke gir bestemte verdier for bestemte gjerninger, kritiserer Wadud tradisjonell tolkning for å gi menns gjerning en høyere verdi enn kvinners (Wadud 1999:66).

”...Allah vil opphøye de troende og (særlig) dem som har fått viten blant dere, til (høyere) grader, og Allah er vel vitende om det dere gjør” (Ahmad 1996 58:12).

”...Vi opphøyer i rang hvem Vi vil. Og over enhver som har kunnskap er det Vi som er Allvitende” (ibid12:77).

Samtidig som vi ser fra rekster ovenfra blir det også gitt darajah for vitenskap eller kunnskap og ikke bare gjerninger, igjen finner ikke Wadud plass for forkjell behandling på bakgrunn av kjønn. Det ville være en motsigelse av hva tekstene prøver å si hvis man skal tillegge en ubegrenset verdi til ett kjønn over en annen (Wadud 1999:68). En annen term som feminister er opptatt av er fadhala i Koranen som mer eller mindre betyr Gud har foretrukket eller opphøyet noe eller noen over noe annet. *” Vi har visselig æret Adams barn, og båret dem til lands og til havs, og forsynt dem med alle gode og rene ting, og Vi har opphøyet dem i utmerkelse over mange av dem Vi har skapt”*(Ahmad 1996 17:71). Som begrepet darajah, diskuteres denne preferansen også i spesifikke termer av Wadud, for eksempel når det gjelder materiell preferanse, er det bare en Koran referanse som angir at Gud har foretrukket for menn en større andel av arven følge Wadud. *” Menn tilkommer en del av det som foreldre og nære slektninger etterlater seg, og kvinner tilkommer en del av det som foreldre og nære slektninger etterlater seg, enten det er lite eller mye, en fastsatt del”*(Ibid 4:6),(Wadud 1999:69,70). I denne versen finner man verken begrepet fadhala eller darajah, men Wadud prøver å koble det til begrepet qiwamah (å ha ansvaret for), at stillingen mellom menn og

kvinner er basert på hva Gud har foretrukket. Med andre ord at menn i islam (Koran) har totale ansvaret til å ta vare på ektefellen økonomisk, og siden menn har ansvaret for å betale ut av sin formue til støtte for kvinner, får de en dobbelt andel av arven. Moderne progressive Koran tolkere nekter ideen om at Gud har gitt menn ubetinget preferanse over kvinner. Faddala kan ikke være ubetinget fordi vers 4:34 leses ikke som mannlige flertall som er foretrukket over feminin flertall. Verset leses heller som noen av dem fremfor andre, hva Gud har foretrukket er på ingen måter absolutt hus mennesker. Denne gudommelige fadhala er ikke noe som kan bli observert av mennesker, noen ganger kan kvinner og noen ganger menn kan ha både bedre darajah og tafdhil hus Gud (Ibid 70). For en bedre forståelse av begrepet fadhala bør man gå tilbake til begrepet qawamuna(ansvarlige for)i vers 3:34, Al-Zamakhshari tolker det slik *"it means that 'men are in charge of the affairs of women. Maududi says Men are the managers of the affairs of women because Allah has made the one superior to the other. . . Azizah al-Hibri objects to any translation which implies that men are protectors or maintainers because 'The basic notion here is one of moral guidance and caring and also because: . . only under extreme conditions (for example, insanity) does the Muslim woman lose her right to self-determination.... Yet men have used this passage to exercise absolute authority over women. They also use it to argue for the male's divinely ordained and inherent superiority."* (Ibid 70,71).

6.6 Nytolkning av kontroversielle Verset 3:34

En sentral tekst om heterofil dominans som skal tolkes er vers 4:34 i Koranen.

«Mennene er ansvarlige for kvinnene med det som Allah har utmerket noen av dem med fremfor andre, og med det som de gir ut av sin eiendom. Derfor er de rettferdige kvinner de lydige (og) de som vokter over det usette med Allahs hjelp. Og dem som dere frykter opprør fra, skal dere formane og la alene i deres senger, og (om nødvendig) straffe(slå). Men om de adlyder dere, så søk ingen vei (til straff) over dem, sannelig Allah er Opphøyet, Stor» (Koranen, Ahmad1996).

Denne teksten kan gi uttrykk for heterofil dominans og med tanken på konsekvensene av straffeloven (hudud) og dets gjennomføringen, argumenterer Wadud at de eksisterende straffelover og tolkninger om dette verset er både forhistoriske og barbariske tolkninger, i vår tid. Hun representerer fire stadier av den historiske utviklingen i tekstlig tolkning av vers 4:34 (Wadud 2006: 199-200).

1. vers i sin historiske kontekst. Kan mannen slå sin kone? Svaret synes å være et enkelt ja. Likevel er det ingen registrering av profeten liv, hvor han stadig eller skjelden slår noen av sine koner. 2. En praktisk intervensjon mellom bokstavelig tekstuelle anvendelse og en betinget anvendelse. Det viktigste av denne intervensjonen er hvordan fiqh (rettsvitenskap) i generell tilnærming har nektet anvendelsen av en modererende tilnærming, slå(dharaba), blir forklart bare symbolsk(uten å forårsake noen skade). En slik lesning kan være problematisk fordi dette har direkte henvendelse til kvinner og menn (kjønn) interaksjon.

3. Finne språklige eller semantiske alternativer ("muligens ikke", muligheten). Wadud ser på muligheten for å oversette verbet dharaba med verb som har mindre voldelig betydninger, og dermed redusere muligheten for vold. Men selv om syvende århundre anvendelser av dette verset i viss grad støtter opp vold i nære relasjoner, vet vi i dag at vold som en konsekvens av religiøst overbevisning(dharaba) etterlater feminister i en ukomfortabel posisjon. 4. "Si nei", med moderne kunnskap og eksplisitt data, informasjon og forskning på kvinners levende erfaringer med vold og overgrep. Intervenere med teksten, for å si at vi sier "nei", i konfrontasjon med dette verset og med (hudud) straffer, fordi en slik oppfatning av begrepene ville krenke andre koranske prinsipper (foreksempel: rettferdighet og menneskeverd)(ibid: 202-205). Wadud mener det er nødvendig å omskrive sharialov gjennom rettsvitenskap (fiqh), men denne rettsvitenskapen som hun omtaler er *fiqh al waqiah* (Fiqh av virkeligheten) for å hjelpe muslimene etablere orden som samsvarer med Koranens prinsipper. Slike tolkninger og tilnærminger er viktig og nødvendig i vår tid, fordi Koranen har blitt tolket av tilhengere av patriarkalske samfunn siden åpenbaringen argumenterer Barlas, "muslimske kvinner har en andel(share) i utfordre sin patriarkalske eksegese." (Barlas 2002: xi).

Wadud tolker verset 4:34 med tanke på begrepet *qawamuna* (ansvalig) til samfunnet generelt, ikke på grunnlag av overlegenhet av menn over kvinner, eller av Guds preferanse for menn over kvinner. Hun ser på det funksjonelle forholdet som Sayyid Qutb foreslår mellom ektemannen og kona, mot det kollektive gode om forholdet mellom menn og kvinner i samfunnet som helhet (Wadud 1999:73). Wadud er i mot holdninger som begrenser qawamun til bare materiell tolkning, hun kobler begrepet med mennesket som stedfortreder på jorden (khalifa), hun tolker stedfortrederen som den morale agenten. Derfor bør qawamuna også gjelde for åndelige, moralske, intellektuelle og psykologiske dimensjoner, slik at menn kan virkelig oppfylle deres khilafah på jorden, som ordinert av Gud (Ibid:74). Wadud prøver å tolke viktigheten av både menn og kvinner som medlemmer av samfunnet, og etablering av familie samt i hver familien har medlemmer visse ansvarsområder. Islamsk fiqh (rettsvitenskap)

konstruerer kjønnsroller etter prinsippet om ektemannens overlegenhet(qawamun) over sin hustru. Ifølge Mirhosseini er det tradisjonelle tolkninger av Koranens vers 4:34 som har vært med på å undertrykke muslimske kvinner innenfor den islamske rettstradisjonen (Mirhosseini 2013:9).

Mens begrepet qanitat i vers 3:34 blir tolket av Wadud for å beskrive ”gode kvinner”, som er ofte feilaktig oversatt til å bety ”lydige kvinner”. Denne tolkningen blir støttet av selve Koranen, hvor dette begrepet(qanitat) brukes med hensyn til både menn og kvinner (2: 238, 3:17, 33:35, 4:34, 33:34, 66: 5 og 66:12). Det beskriver en karakteristisk eller personlighetstrekk av troende mot Allah. De er tilbøyelig til å være samarbeidsvillig med hverandre og underordnet seg til Gud (Wadud 1999:74). Sayyid Qutb mener at begrepet adlyde (ta`a) indikerer at Koranen har til hensikt å være et personlig følelsesmessig reaksjon snarere enn det eksterne ordensfølge som ta`a og qanitat vil foreslå.

I vers 4:34 begrepet nushuz(opprør uten grunn) og dets tolkning har vært under mye kritikk, det er fordi de tradisjonelle tolkningene har ladet begrepet til å bare gjelde kvinner. Dette er ikke riktig i følge tawhids tolkningen som mener at i likhet med ta`a, nushuz også brukes for både menn (sura 4:128) og kvinner (sura 4:34). Siden Koranen bruker nushuz for både mann og kvinne, kan det ikke bety ulydighet mot mannen, det er fullt mulig at en mann også komme i tilstanden av nushuz. Sayyid Qutb tolker nushuz som en tilstand av uorden mellom det gifte paret, og at Koranen gir mulige løsninger til å komme frem til en løsning. 1. En verbal løsning: enten mellom mann og kone (som her i vers 4:34) eller med hjelp av voldgiftsdommer (som i 4:35, 128). Ved mislykkelse, 2. Seperasjon (for eksempel ved å ta avstand fra samleie og tale). 3. Plaget er tillatt. For å gjenvinne ekteskapelig harmoni må man følge punktene som verset understreker. For hvis trinnene følges på den sekvensielle måten som er foreslått av Koranen, synes det å være mulig å gjenvinne harmonien før det siste trinnet. Og han i ulikt med mange teoritikere som sliter med å komme med en brukbar tolkning av dharaba(å slå, eller plage), tar han avstand fra forståelsen av å handle voldelig mellom, fordi det verset prøver å finne harmonien innen ekteskapet og vold er uislamisk i følge ham (ibid:75). Wadud mener at Koranen beordrer aldri en kvinne å adlyde sin mann, det sier aldri at lydighet mot ektemenn er en egenskap for bedre kvinner(qanitat), og det er heller ikke en forutsetning for at kvinner skal komme inn i islamsk samfunn gjennom (Bay'ah) (sura 60:12). Hun mener at grunnen for at kvinner adlyder deres ektemenn er vanligvis fordi de trodde at en mann som materielt opprettholder sin familie, fortjener å bli adlyd. Det innebærer en alvorlig feil tolkning av Koranen for å støtte mangelen på selvbeherskelse hos noen menn

(ibid:77) Jeg finner det rart at Wadud nevner ikke den kjente historien bak sura 66:5. Det er kjent at Aisha og Hafsas ulidighet førte til åpenbaringen av kapittelen 66.

”Narrated `Aisha: Allah’s Messenger used to drink honey in the house of Zainab, the daughter of Jahsh, and would stay there with her. So Hafsa and I agreed secretly that, if he come to either of us, she would say to him. “It seems you have eaten Maghafir (a kind of bad-smelling resin), for I smell in you the smell of Maghafir,” (We did so) and he replied. “No, but I was drinking honey in the house of Zainab, the daughter of Jahsh, and I shall never take it again. I have taken an oath as to that, and you should not tell anybody about it.” (Sahih Bukhari Volume 6, Book 60, Hadith 434) Denne fortellingen fines også I sahih muslim nr:3496, al-Nasai, ibn Dawood, og al-Kafi. Det er tydelig både fra hadith fortellingene og Koranske vers at Aishas og Hafsas plan førte til misbehag og en form for ulydighet i Herrens øyner. Derfor ble disse versene i kappitel 66 åpenbart.

”Å du Profet, hvorfor forbyr du (deg selv) det Allah har tillatt deg. Søker du dine hustruers behag? Og Allah er Tilgivende, Barmhjertig(66:1) Allah har foreskrevet dere løskjøpelse fra deres (uoverveide) eder, og Allah er deres Venn, og Han er den Allvitende, den Allvise. Og da Profeten betrodde en (sak) til en av sine hustruer, og hun så fortalte den (videre). Og Allah gjorde ham bekjent med det, Han åpenbarte en del av den og unnlot (å nevne) en del. Og da han meddelte henne det, sa hun: Hvem har fortalt deg dette? Han svarte: Den Allvitende som vet alt, har meddelt meg det. Hvis dere to (hustruer) vender dere til Allah (i anger, vil det være bedre for dere). Og deres hjerter er allerede tilbøyelige til det. Og hvis dere støtter hverandre i mot ham, så er Allah visselig hans Hjelper og Gabriel og de rettferdige blant de troende, og ytterligere er englene (hans) hjelpere. Kanskje vil hans Herre, hvis han skiller seg fra dere, gi ham andre hustruer, som er bedre enn dere; som underkaster seg (Allah), troende, lydige, angrende, tilbedende (Allah), fastende, (både) enker og jomfruer.”(Ahmad 1996 66:1-5).

Det er tydelig at feministisk tolkning som kjemper for gjensidig støtte og sosialt ansvar ser bort fra veldig viktige elementer, nemlig at lydighet trenger ikke bare å gjelde kvinner, men også menn. Det er problematisk å snu seg fra så viktig element i ekteskap som gjensidig lydighet, ved å bare tolke qanitat(bedre kvinner) og qantun(bedre menn). Hva vil det si å være bedre? En slik fortolkning har ikke noe universelt potensiale, og er i strid med essensen av Koranen og profetens etablerte praksis, vil mange påstå (Wadud 1999:78). Ellers er jeg helt enig med Wadud og andre feminister at kvinner er ikke slaver for menn hvor lydigheten blir

kjøpet av ektemannen. Koranen fokuserer på den ekteskapelige normen ved å utvikle en sammenhengende mekanisme for å løse vanskeligheter gjennom gjensidig eller utvidet konsultasjon og voldgift, for å beholde harmonien mellom paret og familien, følgende vers viser til dette (4:25 4:128, 30:21).

6.7 Skilsmisse

”Og når dere skiller dere fra (deres) hustruer, og når de så når sin frist, så skal dere enten beholde dem på sømmelig vis, eller sende dem bort på sømmelig vis. Men hold dem ikke tilbake så dere overskrider (grensene og gjør urett mot dem). Og den som handler slik, har visselig handlet urett mot sin egen sjel. Og driv ikke spott med Allahs bud, og ihukom Allahs nåde mot dere, og Boken og visdommen som Han har åpenbart dere, og som Han formaner dere med. Og frykt Allah, og vit at Allah vet alle ting.”(Ahmad 1996 2:232)

”Og om en kvinne frykter dårlig behandling av sin ektemann, eller likegyldighet, så skal det ikke hvile noen synd på dem om de forsoner seg innbyrdes, og forsoning er det beste. Og mennesker er tilbøyelige til gjerrighet. Og om dere handler godt og er gudfryktige, så er Allah vel vitende om det dere gjør.”(Ibid 4:129)

Skilsmisse i islam er et lovlig alternativ for uforenlige forskjeller mellom ektepar. Imidlertid muslimske feminister diskuterer fordelene menn har over kvinnen, og påpeker uforståelige ulikheter i tradisjonelle Koran tolkninger. I motsetning til kvinner, menn kan kunn med en tale eller setning skille seg fra kvinnen, uten at hun har noe å si. Men i noen tilfeller eller land kreves det at mannen skal komme foran domstolene før en slik avvisning av ekteskapsløfte (Wadud 1999:79). For eksempel i Malaysia og Iran, skal både mannen og kona komme foran retten til å uttrykke sine klager. Retten skal fungere som rådgivning og veiledning (sura 4:128). Men situasjonen i de fleste muslimske samfunn har utfordringer med skillsmisse lovgivninger i det moderne tid, samtidig er det ingen indikasjon i Koranen at all maktkjønning må fjernes fra kvinner, i tillegg Koranen taler om harmoni og handling med visdom i skillsmisse prosessen, derfor er det vanskelig å forstå hvordan tolkninger av versene og muslimske juridiske vitenskap (fiqh) har kommet fram til at det holder med at mannen sier , jeg skiller med deg, og da er man skilt (Ibid 80). Al- Turabi mener at: *«De fleste av reglene i Koranen som handler om kvinner, ble åpenbart som restriksjoner for mennene for å hindre dem å gå over grensene over for kvinner. Bare noen av Koranens forskrifter innfører restriksjoner for kvinner.»*(Roald 2012:197). Han viser til reglen om at menn kan gifte med

samme kvinne kunn to ganger på rad etter skilsmissen, dette ser han som en beskyttelse for kvinnene, ettersom mennene terroriserte kvinnene ved å hele tiden skille seg og ta kona tilbake igjen like før skilsmissen var endelig. I følge barlas ekteskapskontrakten er et dokument som kan gi kvinner rettigheter, ettersom det er mulig å skrive inn ulike vilkår som skal gjelde for hver enkelte ekteskap. Barlas mener siden det er mulig å skrive inn krav om alt mulig, fra beskyttelse mot flerkoneri, rett til skilsmisse, en avtale om hvor mye som skal betales ved en eventuell skilsmisse. Ser hun på ekteskapskontrakten som en beskyttelse av kvinnens rettigheter generelt og spesielt ved skilsmisse (Barlas 2002:182).

6.8 Polygamy

”Og gi de foreldreløse deres eiendom og bytt ikke om det gode med det dårlige, og spis ikke opp deres eiendom sammen med deres (egen) eiendom, sannelig det er en stor synd. (2) Og om dere frykter ikke å kunne handle rettferdig mot de foreldreløse, så gift dere med kvinner som behager dere, to, tre eller fire, og om dere frykter at dere ikke kan handle rett, så (gift dere bare med) én, eller (med) dem deres høyrehender eier. Dette er den nærmeste veien til å unngå urett.”(Ahmad 1996 4:3-4)

Wadud ser på hele konteksten og sier at for det første handler dette vers om behandling av foreldreløse individer. Verset foreslår en løsning for å hindre feilforvaltning, dermed var ekteskap med de kvinnelige foreldreløse en løsning. Wadud kritiserer de fleste tilhengere av polygami som sjelden diskuterer sammenhengen av hele verset, nemlig behandling av foreldreløse. En enkel begrunnelse som blir gitt i tolkninger for polygmi handler om kvinner som ikke klarer å få barn. Igjen er det ingen omtale av dette som en begrunnelse for polygami i Koranen. Ønsket om barn er naturlig, men det ville vært urettferdig at bare menn kan benytte seg mot polygmi og ikke kvinner (Wadud 1999:83). Videre viser hun til at verset taler til økonomisk dyktig menn som kunne ta vare på mer enn en kone, derfor mener Wadud at det forutsetter at alle kvinner er økonomiske byrder i patriarkisk samfunn, hvis vi ser det med sammenhengen av arbeidsledighet og kvinnesyn i da tidens samfunn. I dagens moderne verden har mange kvinner ikke behov for mannlige støttespillere(økonomisk), det ikke lenger akseptert at bare menn kan jobbe, eller være de mest produktive arbeidstakere, under alle omstendigheter. Med hensyn til arbeid utenfor hjemmet, dvs. lønnsomt arbeid, er markedet basert på produktivitet. Produktiviteten er i sin tur basert på en rekke faktorer, og kjønn er bare en av dem (ibid84).

En annen begrunnelse som er gitt for polygami er menneskers ubehagelige lyst, dvs at hvis en manns seksuelle behov ikke kan tilfredsstillles av en kone, bør han gifte seg med to, tre eller fire. Tawhid tolkningen nekter å godta en slik tolkning, hvor Koranen verset blir misbrukt til å understreke et høyt sivilisert nivå for menn, og ser bort fra selvbeherskelse, beskjedenhet, trofasthet og Guds frykthet. Samtidig nekter Wadud denne tolkningen, og spør hvordan kvinnelige khalifa, halvparten av menneskeheten, forblir veldig nær dyrestaten (ibid 85). Det er spesielt klart at dette verset er opptatt av rettferdighet, handle rettferdig, forvalter penger rettferdig, rettferdighet til foreldreløse og rettferdighet til koner. Det er viktig å nevne at i lys av vers 4: 130 *”Og dere greier ikke å handle likt mot deres hustruer selv om dere ønsker det brennende...”* (Ahmad 1996) har mange kommentatorer hevder at monogami er det foretrukne ekteskapelige arrangementet av Koranen (Wadud 1999:83).

6.9 Vitnemål

En annen diskusjon om kvinner i Koranen som har ofte blitt diskutert og kritisert er kvinners vitnemål.

”...Og ta to vitner fra deres menn, og om det ikke er to menn, så en mann og to kvinner av dem som behager dere som vitner, slik at - om en av dem feiler - den andre kan bringe den første på (rette) tanker. Og vitnene må ikke vegre seg når de tilkalles...” (Ahmad 1996 2:283).

Fazlur Rahman tar avstand fra bokstavelig formulering av verset for alle generasjoner og mener at :” . . .since the testimony of a woman being considered of less value than that of a man was dependent upon her weaker power of memory concerning financial matters, when women become conversant with such matters-with which there is not only nothing wrong but which is for the betterment of society—their evidence can equal that of men.” (Wadud 1999:85).

Wadud støtter Rahmans ide og forstår verset at enheten som står med to forskjellige kvinner , gir ikke indiksjoner på individuelle verdier, men heller danner en forenet front mot det andre vitnet. Med tanke på det samfunnet som de levde i, ideen om tvang mot kvinnelig vitne var eksisterende utfordring. Derfor verset taler om å ikke verge vitneren, og to kvinner, kan støtte hverandre hvis hun *tudilla* (går på avvei), kan den andre (*tudhakkira*) (minne henne). En annen betraktningen om vitner i dette verset er spesifikk for visse typer finansielle kontrakter. Denne begrensningen for kvinner for finansielle transaksjoner gjelder ikke i andre saker i Koranen. Koranen spesifiserer ikke vitne i form av kjønn, andre forespørsler om vitner da skal

være uspesifisert kjønn, dermed kan enhver som er i stand til å vitne, ha rett til det. Å tilkallet to kvinner og en mann for vitne til økonomiske avtaler er ikke en generell regel for kvinners deltakelse (ibid 86). I denne moderne tid, bør en slik revolusjonerende vurdering av kvinners potensial føre til større forfremmelse av hennes bidrag til et rettferdig og moralsk sosialt system, og avslutte utnyttelse av henne og andre i samfunnet. Et slikt sosialt system kan bare oppnås gjennom oppmuntring til læring og erfaring for begge kjønn.

6.10 Arv

”Allah pålegger dere hva deres barn angår; til en mann så mye som to kvinners andel, men om det er mer enn to kvinner, så skal de ha to tredjedeler av det den (avdøde) etterlater seg. Er det bare én, så skal hun ha halvdelen. Og til foreldrene, til hver av dem skal det være en sjettedel av det den (avdøde) etterlater seg, om han har avkom. Og om han ikke har avkom, så arver foreldrene ham, og hans mor får en tredjedel. Men om han har brødre, så får han og hans mor en sjettedel (etter fradrag) for testamente som han måtte ha nedtegnet, eller gjeld. Deres foreldre og deres barn - dere vet ikke hvem som står dere nærmest i nytte. (Dette er) en forordning fra Allah, sannelig Allah er Allvitende, Allvis.(11) Og dere skal ha halvdelen av hva deres hustruer etterlater seg, om de ikke har avkom. Og om de har avkom, så skal dere ha en fjerdedel av det de etterlater seg, etter (fradrag for) testamente som de måtte ha oppstilt, eller gjeld. Og de skal ha en fjerdedel av det dere etterlater dere, om dere ikke har avkom. Og om dere har avkom, så skal de ha en åttendedel av det dere etterlater dere, etter (fradrag for) testamente dere måtte ha oppstilt, eller gjeld. Og om den person som arves - mann eller kvinne - ikke har foreldre eller barn, men har en bror eller søster, så skal hver enkelt av dem ha en sjettedel. Men er det flere (søsken), så skal de dele en tredjedel, etter (fradrag for) testamente som måtte være oppstilt, eller gjeld, uten å skade (noen), (dette er) en befaling fra Allah, og Allah er Allvitende, Mild.”(Ahmad 1996 4:11-12).

Det er viktig å se på helheten av arv konteksten for å kunne tolke den, verset opplister en rekke proporsjonelle divisjoner mellom menn og kvinner, foreksempel hvis kvinnen er ene barn, søster, enke, eller nær slekt. I tillegg verset tar hensynet til foreldre, søsken, fjerne slektninger, samt avkom er nevnt i en rekke forskjellige kombinasjoner for å indikere at andelen for kvinne på halvparten av andelen for hannen er Ikke den eneste utkastet for eiendomsdeling.

Wadud understreker to muligheter med hensyn til tolkning av arv i Koranen, det ene at kvinner på ingen måte sitter utenfor arven. Hun gir eksempelet om den islamske skikken som fungerer fremdeles er i dag, noe som gir arv av selv kvinnelige avkom til noen mannlige slektninger, uansett hvor fjernt. Det andret hensynet handler igjen om rettferdighet distribusjon av arven mellom de resterende slektninger (Wadud 1999:87). Hun understreker at siden en rekke scenarier og kombinasjoner eksisterer i teksten, er der nødvendig med en rettferdig fordeling av arv. For eksempel, hvorfor skal sønnen få en større andel, hvis to døtre alene har tatt vare på moren og sønnen har ikke støttet sin enke mor på noen måter. Dermed i følge henne betraktninger om arv innebærer disse overveielsene, “1. *distribution to both male and female surviving relatives*; 2. *some wealth can be bequeathed*; 3. *consideration must be given to the circumstance of the bereft, their benefit to the deceased, and the benefits of the wealth inherited.*” (ibid 88).

6.11 En annen hermeneutisk tilnærming til Koran

Aysha Hidayatullahs forskningsinteresser omfatter feministisk tafsir av Koranen, hun tilbyr omfattende undersøkelse av moderne feministisk Korantolkning, hvor hun utforsker utfordringer med islamske tradisjoner f.eks, som shia og sunni islam tradisjoner og hvordan moderniteten ser over Koranen. Hidayatullah bidrar med kritisk vurdering av feministiske impasses i Koranens tekst, hvor hun viser til prinsippene om likhet og rettferdighet. Hun utdyper disse observasjonene til en radikal kritikk av feministiske tilnærminger til Koranen. Hidayatullah skisserer utfordringer til feministiske tolkninger av Koranen i dagens samfunn og stiller spørsmål om levedyktigheten til dagens retninger av feministisk Koranens tolkning. Hidayatulla er en feministiske kritisk respons på moderne tids feministisk syn på islam, spesielt en kritisk vurdering av metoder og konklusjoner som benyttes av islamske feministiske forskere i tolkninger av islam eller koran (Hidayatullah, 2014: 2-4).

Hun analyserer feministiske lesninger av Koranen som begynner i slutten tjuende århundre, videre representerer hun en studie av tradisjonelle fellesbegrep og metoder og avslører deres viktige del i utviklingen av den ferske Koranens tafsir (eksegese). Hidayatullah er opptatt av feministiske tolkninger som har til sikte å oppfordre til fulle handlefrihet av muslimske kvinner innenfor de rammer som er fastsatt av Koranen. Hun begrenser hennes kritikk og analyse til de lærde som er opptatt av fortolkning, som Riffat Hassan, Amina Wadud, Asma Barlas, Sa'diyya Shaikh og Kecia Ali. Hun prøver å gi en historisk innføring i feministisk

Koranens tolkninger som er detaljert med den islamske tradisjonen tafsir(fortolkning). Hun nevner også engasjement med jødiske og kristne feministiske teologi utfordringer. Hun forklarer at muslimske feminister har funnet arbeidet med kristne kvinnelige teologer nyttig og oppmuntrende, men at muslimer ikke bør bruke samme tilnærming til Koranen som kristne gjør til Bibelen, å sette i betraktning den oppfatningen at Koranen er forstått å være den evige og ufiltrerte Guds ord, så det er ikke teksten som kan være omstridt men tolkningen. Hun diskuterer mangel på klarhet i begrepene som likhet og rettferdighet hos fortolkere med hensyn til kjønn . Hun er opptatt av hvordan kjønn blir definert og hvordan de seksuelle forskjellene blir ukare. Hidayatullah viser til hvordan tolkningen av koranske tekst som handler om kvinner og sex er/har vært dominert av patriarkiske tolkninger, og samtidig kritiserer hun den moderne feminisme for å hevde at koranen er imot kvinner (ibid:23-26). Hennes tilnærminger er: "historisk kontekstualisering", her er hun opptatt av å skille mellom de koranske versene som er fastsatte praksiser og de versene som beskriver praksis i det syvende århundre arabiske samfunn. Det er feministisk eksegesi innenfor den bredere historiske tradisjonen med tafsir, med et særlig fokus på modernistisk tilnærminger til Koranen. Med andre ord kritikk av kontekstualisering av noen koranske vers med begrunnelse av at koranske tekster er evige. Denne delen inneholder også en viktig diskusjon om utviklingen av feministisk tafsir i lys av sitt engasjement med samtids religioner som kristendom, jødedom og feministiske teologi (ibid: 65-66). Videre er hun opptatt av "intratextual målinger", dvs å lese Koranen versene i forhold til hverandre, på en helhetlig måte. Det er viktig for henne at det skal være en sammenheng mellom versene (Ibid:87) Hun i likhet av Wadud opptatt av "tawhidspadigmet" (radikal, monoteisme), her mener hun at Guds Enhet og allvitenskap, er imot sexisme som er en form for avgudsdyrkelse siden det tilskriver Gud-lignende roller for menn over kvinner. Argumentet om at begrepet mannlig overlegenhet er en overtredelse av Tawhid (troen på Guds enhet som er den sentrale lære av islam) fordi det gir menn autoritet over kvinner som faktisk bare tilhører Gud, f.eks i vers: 4:34. derfor problematiserer hun ulike forutsetningene som ligger i feministisk tafsir, og deres konklusjoner (ibid:110-112).

Hun mener at feminister bør være klar over at det er fullt mulig å lese likestilling i koranen, på bakgrunn av moderne forestillinger om likhet og rettferdighet. Hidayatullah er kritisk til at likestilling allerede er forhåndsdefinert av noen lærde (som kunn baseres på moderne forestillinger av likestilling eller kunn på tradisjonelle forestillinger), er den islamske feministiske prosjektet allerede satt opp til å mislykkes. Det er bare ved å flytte forbi disse fordommer og prøver å forstå kjønn på ulike historiske perioder som en mer nyttig islamsk

feminisme kan konstrueres. Samtidig mener hun at man bør være klar over historien, følelsen og det praksisen som eksisterte og eksisterer i dag. Hun mener at modernistiske muslimske lærde, bør tillate at Koranen være tilgjengelig for alle muslimer og alle utdannede muslimer, ikke kun til ulama(skriftlærde) som skal ha rett og muligheten til å tolke. Jeg er veldig enig med henne når hun mener at Koranen må leses i lys av hvordan det må ha betydning for de tidligste muslimske samfunnet. Til tross for at koranske vers ikke kan forandre, mener hun at man kan se klart gjennom historien hvordan betydningen har endret seg fra sted til sted. Det eksisterer til den dag i dag (ibid:43-45). Dermed koranske vers for de som leser den må forstås i lys av sine egne omstendigheter og realiteter. Man kan lese at femeristiske islam forskere har kommet en lang vei og har en lovende framtid.

konklusjon

Koran muslimenes bok sier ja til pluralisme, forskjeller og at differensiering vil alltid eksistere, men kan gjøres om til et positiv redskap for en effektiv konkurranse mellom ulike samfunn og betjening av den menneskelige på den best mulig måte. Det er tydelig at Koranen gir rom for forskjeller som bør leve på en fredlig måte, men det er ikke nødvendigvis slik at alle muslimer tar til takke. Islam forbyr troende mennesker fra urett(zulm), i følge Koranen er det ikke lov å skade eller begrense de rettigheter og friheter Gud har gitt andre mennesker. *”Vi har visselig æret Adams barn, og båret dem til lands og til havs, og forsynt dem med alle gode og rene ting, og Vi har opphøyet dem i utmerkelse over mange av dem Vi har skapt.”*(Ahmad 1996 17:71). Wadud peker på versene 9:70, 10:45, 29:40 og 30: 9 i Koranen for å illustrere at begrepet zulm avslører at Gud ikke undertrykker sine skapninger, snarere undertrykkelse er et resultat av menneskets diskriminering og dominans av hverandre (Barlas 2002:144). *”Sannelig, Allah gjør ikke menneskene det minste urett, men menneskene er urettferdige mot seg selv.”*(Ahmad 1996 10:45).

Historien av khawarij (de som gikk ut) og Ali ibn Abi Talib (4,Khalif regjeringstid 656-661) uenighet om Koran tolkning og forståelse bør nevnes, *“Khawarej accused Ali of accepting the judgment and dominion (hakimiyya) of human beings instead of abiding by the dominion of God’s law. Upon hearing of this accusation, Ali called upon the people to gather and brought a large copy of the Quran. Ali touched the Qur’an, commanding it to speak to the people and to inform them about God’s law. The people gathered around Ali and one of them asked, ‘What are you doing! The Qur’an cannot speak, for it is not a human being. Upon hearing*

this, Ali exclaimed that this is exactly the point he was trying to make! The Qur'an, Ali stated, is but ink and paper, and it is human beings who give effect to it according to their limited personal judgments”(El Fadl 2003:133).

Det er fascinerende å lese tilnærminge og teoriene til feministiske muslimsk teologi, hvor de henter sine argumenter for kjønn likhet ofte gjennom Koranske tekster. Slik teologi inviterer leseren til å kunne reflektere over Koranen, samtidig som de mener at Koranen også ber leseren om å reflektere over sine handlinger. Muslimske feminisme søker også etter rettferdighet for både kvinner og menn, i totaliteten av deres eksistens. Koran bekrefter at vi ikke trenger å knytte den til bare en historisk sammenheng eller til en lesning alene, siden vår forståelse av hva som er best, er foranderlig. Derfor, islamsk feministisk fortolkninger gjøre Koranen til å være en dynamisk hellig tekst som tar hensyn til de moderne sosio-politiske realiteter, samtidig som den fremmer en islamsk ihya (fornyelse eller oppstandelse) tettere rettet mot Korans egalitære budskap (Barlas 2002:13). Muslimske feminister analyserer de historiske forhold, hendelser og utviklinger som førte til patriarkalske verdier i tradisjonelle tolkninger. Analyser av sammenhengen tillater både feministiske lærde, aktivister og vanlige folk å dele og trekke fra hverandre både tolkningsmessige insikter, metodologiske innovasjoner, meklingsarenaer og erfaringer i en felles kamp for rettferdighet og likestilling. Hvor muslimske kvinner avviser ideen om marginalisering i samfunnet av tradisjonelle tolkninger og lovgivning (Barlas 2002:141).

Men en av hovedutfordringene for islamsk vitenskap i dag er å forklare forholdet mellom fakta og verdier. For å gjøre det må de søke og integrere moderne metoder som hermeneutikk og fenomenologi. Mens hermeneutikk hjelper oss å forstå forholdet mellom Koranens normativitet som en primær referanse ramme, kan fenomenologi hjelpe oss å forstå forholdet mellom fakta og verdier. Ifølge Hanafi gjenspeiler hvert faktum en verdi, mens hver verdi refererer ikke til realiserbart faktum. For eksempl, Guds tale er en verdi, profeti er et faktum, Guds enhet er en verdi mens rettferdighet er et faktum (Bektovic 2015:25).

Dilemmaet er hva er hellig og ikke hellig, og hvilket verdi Koranen og hadith har i forhold til hverandre? Kan Koranen settes i lik linje som hadith samlinger, med samme verdi? Og hvis svaret er ja, har ikke muslimske jurister tatt avstand av den viktigste islamske læren om at det er kunn Gud som er hellig(tawhid læren). På mange punkt i loven, vil man finne mange motstridende meninger om hva Guds lov krever eller mener. Selv om Koran tafsir og Sunna er ansett som de to viktigste kildene til islamsk teologi og rettspraksiser, er det vesentlige forskjeller mellom dem. (El-Fadl 2003:128-129) Islamsk tradisjon har betydelig mengde

rettspraksiser og retninger som bruker forskjellige tilnærminger og metoder for å komme frem til svar. Men som vi har vært gjennom, til og med tradisjonelle muslimske skoler er uenige i mange sentrale spørsmål. Derfor feministisk teologi (troende kvinner) prøver å vise hvordan jurister, teologer og noen reformatorer har vært uærlige eller med skjulte motiver behandlet tekster angående kvinner og kjønn (rettferd, likestilling og identitet) fra Koranen og ahadith. Muslim feministisk Koran tolkning prøver å vise at islam har rettferdighet som en grunntanke, mens konservative tolkninger vil hevde at forholdet mellom kjønnene skal reguleres etter en patriarkalsk struktur som forskjellsbehandler kvinner og menn. De hevder at kvinner og menn er skapt til forskjellige oppgaver, noe som ikke kan endres, dermed har de også ulike rettigheter og prøver å avhumanisere kvinnelige identitet gjennom islamsk tenkning. Mens feministisk tolkning derimot, hevder at det kan vises at Koran egentlig har et egalitært budskap. Kvinner og menn betraktes dermed som likeverdige og likestilte overfor Gud og overfor hverandre i samfunnet (Wadud 2006:81,255). Denne frigjørings teorien innenfor islamske rammeverk fokusere spesielt på kampen for rettferdighet, som tar sikte på å utrydde urettferdigheten både i offentlige og private praksiser, slik at menneske (spesielt kvinner) kan nyte av menneskeheten (insanyya) i islams navn (Barlas 2002: 36-37). Gjennom tafsir og ijtihad fremhever islamske feminister patriarkalske påvirkninger i koran eksempler og deretter uttrykket disse påvirkninger fra egen hermeneutikk i et forsøk på å gjenopprette islamets egalitære ånd. Det er ganske tydelig for meg at muslimske feminister jobber ikke bare med eller for enkelte muslimske kvinner, men heller en bevegelse for hele muslimske umma (samfunn), ved å gi det teologiske grunnlaget for likestilling og sosial rettferdighet.

Feministiske hermeneutiske metoder er også nødvendig å nytolke kjønn og kjønnsrelasjoner, ikke bare for kvinnelige frigjøring, men også for å presentere ny tolkning av homofili, lesbiske og trans kjønn innenfor islamske grenser. Det er viktig fordi vi kan finne lignende straff i patriarkalsk tekst som handler om andre kjønnsrelasjoner. Som vi har sett tekster om sex og seksuelle relasjoner i islam vurderes i sammenheng med en større religiøs metodologisk rammeverk kalt sharia (lov), kilder til å danne disse lovene er primært Koranen Hadith og ulike oppfatninger av tekstene i islamske skoler. De juridiske avgjørelser som kommer ut av dette systematiske ramme påvirke plasseringen av sex og seksualitet i islam og muslimske samfunn. Tradisjonelle tekster om seksuell aktivitet er på mange måter gir manen autoritet og ensbestemmelse. Dette er problematisk for levende opplevelser hos muslimske kvinner (også homofile og lesbiske), siden maktbalansen i samfunnet er knyttet til gamle patriarkalske rettslige normer (Hoel 2012: 184). For eksempel studier av lesbiske i Islam er en

ny tolkning tema, det er fordi det er ingen Koran vers som refererer direkte til forholdet mellom to kvinner og i hadith samlingene er det svært få historier, derfor mangler fiqh behandlingen av lesbiske aktivitet direkte. Tekster på homofili i Koranen har vært fokusert utelukkende på mannlig seksualitet, som igjen tolkes alltid som urene, kriminelle og syndige praksis (det er få referanser til maskuline kvinner og feminine menn i tidlige skrifter), men disse få historiene motsette seg hva feministiske Koran tolkninger kaller frigjøringssteologi (Kugle 2011:100-101). Muslimske feministiske lærde, ved hjelp av tradisjonelle islamske verktøy som ijtihad og hermeneutikk har utfordret autentisiteten til ulike kjønns og kvinnefiendtlig tekst. På denne måten blir det tydeligere at transgender, lesbiske og homofile muslimske aktivister ikke er isolerte, hvor de kan hente inspirasjon fra feministisk tolkning. Og siden islamsk feminisme åpner seksualitet som et tema for diskusjon, vil homoseksualitet uunngåelig komme opp som en utfordring for alle muslimer med en ivrig følelse av rettferdighet (Kugle 2010:273).

Det er vert å merke at muslimske feminister møter sterk motstand spesielt fra fundamentalistiske krefter som har hatt sterk utvikling i muslimske land i de siste 100 åra. For at tradisjonelle islamske skoler og de konservative muslimske grupper har blomstret kan ha to grunner. 1; at islamske jurister forskrev en bestemt administrativ modell, og at sharia(loggiving) var identisk med denne modellen de skapte. Og 2; Kampen mot kolonisering og imperialismen i den muslimske verden. Resultatet ble house of Saud, Saudi Arabia, sterk er knyttet wahabismen fra 1932, Khomeinies styre fra 1979, Zia ul-Haq(1977-1988) i Pakistan osv (Bangstad 2009:109-111). En god eksempel er hva som skjedde Iran, *“the fun was over in early 1980s, the Islamic republic took shape. That meant again that many public executions of men and women who were accused of prostitution, adultery, disbelief and homosexuality in the name of Islamic sharia”*(Najmabadi 2014:161). Vi vet at over en lang periode, har muslimske fundamentalister nådd frem til makten og trygget sin autoritet i flere land. Noen av dem har dannet terrororganisasjoner og deres handling på vegne av sharia lover er skremmende. Å gjennomføre islamistisk sharialover med straffene som ser bort fra grunnleggende menneskerettigheter, særlig kvinners rettigheter, er hårreisende (Bangstad 2009, 101). Med Khomeinis ankomst til makten (en konservativ muslimsk lærde), avskaffet han familierett lover som ekteskap og skillsmisse i februar 1979 for å beskytte familien og realisere kvinners høye status i islam. Lover fra 1967 som hadde avskaffet menns rett til å skillsmisse(talaq), begrensning av polygami retten, og ga menn og kvinner mer eller mindre samme juridiske grunnlag når det gjeldt adgang til skilsmisse, skulle bort (Mirhosseini

2006:635). Man finner mange likheter mellom muslimske og kristene fundamentalistiske krefter i historie, hvor de har ofte forsvart seg sterkt mot det de så som ugudelige angrep (for eksempel det tok sin tid for at kirkene åpnet seg for den moderne menneskerettstenkingen), kvinnelige prester, homofili, lesbiske kvinner, ekteskap av samme kjønn osv (Iversen 2014:42-43).

Når det gjelder vestlig tilnærmingen av kjønns rettferd (utfra, humanismen, kvinne kropp og oppfatningen av sekularismen), det er vanskelig å tro at troende muslimske feminister som jobber innenfor islamsk rammeverk kan bli helt enige om ontologiske og epistemologiske spørsmål med vesten. Fordi disse teoritikere mener at kjønns rettferd eller rettferd generelt er nedskrevet i islams læren (spesielt i Koran). Etter deres syn legger derfor ikke islam begrensninger på kvinners menneskeverd og rettigheter på grunn av kjønn. Det er viktig at vesten forstår hva islam betyr for muslimer, hvis de ønsker en meningsfull eller konstruktiv dialog (Hassan 2005:207). Man kan slå fast at dialog har andre kjennetegn enn både debatt, diskusjon og forhandling. Dialog handler ikke om alltid å bli enige. Det viktigste i dialog er aktiv lytting, i en prosess der partnere kan bygge tillit, utvikle kjenskap og vinne innsikt på tvers av forskjellene. Slik beskriver teologen Anne Hege Grung, dialogen. *“Dialog er et møte ansikt til ansikt mellom likeverdige parter uten skjulte hensikter. Jeg går inn i en dialog, Ikke for å forandre den andre, men for å ta del i den gjensidige forandring som kan skje gjennom et møte”* (Leirvik 2010:8). Samtidig dialog er å forstå hva som beveger seg i tro mønster og atferdsmønstre, for å oppdage hva vi har til felles eller hva vi er uenige om. Den muslimske verden er også i møte med modernitet, muslimer må lære å takle denne utfordringen med dialog. Vi bør være klare over at prester og imamer er kun mennesker, og religionen tilhører alle (Roald 2012:81). Jeg tror at både muslimske feminister og teologer fra forskjellige skoler bør holde mer dialog sammen fordi man vet egentlig ikke hvem som taler i islams navn i moderne tid, det vi er vitne til er at hver gruppe bare avviser (kritiserer) den andre og ofte fundamentalister bruker begrep som kjettere om andre ideer. Khalid el-Fadl i boken *“The place of Tolerance in Islam”* forklarer islams situasjon i det moderne slik:

“Den viktigste lærdommen fra islamsk historie er at ekstremistiske grupper blir kastet ut fra islams hovedstrøm, de blir marginalisert og behandlet som kjettere som avviker fra det islamske budskap. Men islam er i ferd med å gjennomgå en grunnleggende endring, som vi aldri før har sett i dets historie. Islamsk sivilisasjon har smudret opp, og de tradisjonelle institusjonene som en gang opprett og fremmet islamsk ortodoksi og marginaliserte islamsk ekstremisme, har falt fra hverandre. Tradisjonelt har islamsk epistemologi tolerert og feiret

ulike meninger. Det er en tilstand av totalt anarki innenfor moderne islam. Det er ikke lenge hvem som snakker med autoritet om religiøse spørsmål” (El-Fadl 2002:7). Det er ganske viktig at feministisk teologi ikke bare utfordrer eldre forståelser, men også de levende tradisjonelle teologer i form av dialog, ansikt til ansikt, jeg påstår ikke at de ikke gjør det, men jeg ser at moderne tid krever mye mer av alle. Helt tilslutt vet vi at modernistisk religion syn i europisk kontekst handler om kritikk av autoritære religionsformer(fordommer) som en mente var som hinder for sosialt og politisk framgang. Mens kristen universitets teologi har adoptert til seg moderne idealene om religions kritikk, individuell autonomi, og universelle menneske rettigheter (Leirvik 2010: 96-98). Kanskje det samme vil også være avgjørende for den moderne islamkritikken i sin framtid får sjansen til å utvikle en form for islamsk universitetsteologi, der muslimer (spesielt) kan jobbe uavhengig, kritisk og kreativ med sine egne kultur, tradisjon og religion.

Litteratur:

- Adbolkarim Soroush, (2000). *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, translated, edited with a critical introduction by M. Sadri and A. Sadri, Oxford.
- Den Hellige Quranen, (1996): Mirza Tahir Ahmad. Islam international publications LTD. United Kingdom.
- Safet Bektovic, (2012). *Islamisk filosofi Baggrund, problemstillinger og moderne udformninger*. ANIS, København.
- Safet Bektovic, (2015). *Journal of Islamic Research*, Vol. 9, Issue 1.
- Wadud, Amina, (1999). "How Perceptions of Woman Influence Interpretation of the Qur'an" i *Qur'an and Woman*. Oxford University Press.
- Wadud, Amina, (2006) *What's in a Name? In: Amina Wadud, "Inside the Gender Jihad": Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld.
- Jan Opsal, (1994). *Islam lydighetens vei*. Universitetsforlaget.
- Ziba Mir-Hosseini, (2006). *Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism*. by The University of Chicago.
- Rahman, Fazlur, (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual Tradition*. Chicago University Press.
- Asma Barlas, (2004), *Amina Waduds Hermeneutics of the Qur'an: Women Rereading Sacred Texts, Contemporary Muslim Intellectuals and the Quran: Modernist and Post-Modernist Approaches* (Oxford: Oxford University Press).
- Barlas, Asma, (2002) *The Qur'an, Sex/Gender, and Sexuality: Sameness, Difference, Equality*. In: Asma Barlas, "Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press.
- Bangstad, Sindre, (2009) *Sekularismens ansikter* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Sigurd Hjelde og Otto Krogseth, (2007) *Religion et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*. (red.) Gyldendal Akademisk.
- [Charles Taylor](#), (2007). *A Secular Age*, [Harvard University Press](#).
- Roald, Anne Sofie, (2012). "Islam". Pax Forlag A/S, Oslo.
- Roald, Anne Sofie, (2012). «Muslimske reaksjoner på norsk sekularisme og sekularisering», *Sekularisme med norske briller* (Oslo: Unipub).
- [Gilhus, Ingvild Sælid](#) - [Mikaelsson Lisbeth](#), (2012). *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Pax Forlag A/S.
- Morten Emil Berg, Ellen Ribe, (2013). [Coaching](#) Å hjelpe ledere og medarbeidere til å lykkes. Universitetsforlaget.
- Svein A. Christoffersen, Trond S. Dokka, Trygve Wyller, (2000) *Tegn og fortolkning*. Ad Notam Gyldendal.

- Thomas Krogh, (2003) *Historie, forståelse og fortolkning*. Gyldendal.
- Oddbjørn Leirvik, (2002): *Islamsk etikk. Ei idehistorie*. Universitetsforlaget.
- Oddbjørn Leirvik, (2006) *Islam og Kristendom. Konflikt eller dialog?*(Oslo:Pax).
- Oddbjørn Leirvik, (2010). *Religionspluralisme. Mangfold, Konflikt og dialog I Norge*. Oslo:Pax.
- Oddbjørn Leirvik, (2014). *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*. London: Bloomsbury Academic.
- Thagaard, Tove, (2009). *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Bangstad, S,(2009) *Sekularismens ansikter* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Khaled Abou El Fadl, (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. A "Boston Review" Book
- Khaled Abou El Fadl, (2002) *The Place of Tolerance in Islam*. Beacon press books.
- Khaled Abou El Fadl, (2009). "Islamic Authority" in: *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*. London: I.B. Tauris.
- Khaled Abou El Fadl, (2003). "The Human Rights Commitment in Modern Islam", *Human Rights and responsibilities*, ed. By J. Runzo and N. Martin, Oxford oneworld Publications.
- Georg Hourani, (2007) "Combinations of reason and tradition in Islamic ethics" i *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge University Press.
- Georg Hourani, (2007) "Ethical presuppositions of the Quran" i *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge University Press.
- Hashimi, Sohail H. (2002)(ed): *Islamic Political Ethics, Civil Society, Pluralism and Conflict*. Princeton University Press.
- Kecia Ali, (2006). *Sexual Ethics And Islam: Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, One world.
- Margot Badran, (2009). *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*, (Oxford: one world).
- Salomonsen, Jone, (2013). «Stemmerettsfeminisme, slaveri og teologisk hukommelse», *St. Sunniva* nr. 2.
- Bibelen.no
- Nimat Hafez Barazangi, (2004). *WOMAN'S IDENTITY AND THE QUR'AN: A NEW READING*. University Press of Florida.
- Valentine M. Moghadam,(2002) "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate", *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, no. 4.
- Kugle, Scott Siraj al-Haqq, (2010) *Homosexuality in Islam: Critical Reflections on Gay, - Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld.

- Hassa, Riffat, (2005). «The challenges for Muslim women». I (Red) Moghissi, Haideh. *Women and islam. Critical Concepts in sociology.*
- Hassan Riffat, (1995). *Women's rights and Islam : from the I.C.P.D. to Beijing.*
- Ibn Kathir, Ismael (2009) *Tafsir Al-Quran, Muhammad Saed Abdul-Rahman. Vol, 22. MSA Publication Limited.*
- Mohammad Arkun, (1994). *Rethinking Islam : Common questions, Uncommon answers, today, Westview Press, Boulder.*
- Mohammad Arkoun, (2005). "The Vicissitudes of Ethics in Islamic Thought" i Haideh Moghissi (ed): *Humanism and Muslim Culture. Volume I. Routledge.*
- Mariam al-Attar, (2010): "Introduction and Theoretical and Historical background" i *Islamic Ethics. Routledge.*
- Zayn Kassam, (2001): "Islamic Ethics and Gender Issues" i Joseph Runzo and Nancy M. Martin (ed): *Ethics in the world religions. Oneworld.*
- Sadiyyah Shaykh,(1997) 'Exegetical Violence: Gender Ideology', in *Journal for Islamic Studies, V 17.*
- Najmabadi, Afsaneh, (2014). *Professing Selves: Transsexuality and Same-Sex Desire in Contemporary Iran (Experimental Futures). Duke University Press.*
- Goldenberg, Naomi, (2007). «What's god got to do with it? – A call for problematizing basic terms in the feminist analysis of religion», *Feminist Theology, Vol. 15(3).*
- Hoel, Nina, (2012) *Engaging Religious Leaders: South African Muslim Women's Experiences in Matters Pertaining to Divorce Initiatives. Social Dynamics: A Journal of African Studies.*
- Hoel, Nina, (2013) *Corporeal Bodies, Religious Lives, and 'Women's Rights': Engaging Islamic Body Politics among Muslim women in South Africa. Agenda: Empowering Women for Gender Equity.*
- Schüngel-Straumann, Helen, (2003), "On the creation of man and woman in Genesis 1-3: The history and reception of the texts reconsidered", i *A Feminist Companion to Genesis, Athalya Brenner (red.) (Sheffield: Sheffield Academic Press).*
- Tønnessen, Aud, (2103), «Kvinner, bibeltolkning og politikk på 1800-tallet», *St. Sunniva nr. 2.*
- A. Gonzalez, (2007). *Created in Gods Image: An introduction to feminist theological anthropology. Maryknoll, N.Y. : Orbis Books.*
- Grace Davie,(2013). *The Sociology of Religion: A Critical Agenda. London, Sage Publications.*
- Hansteen, Aasta,(1903) *Kvinden, skabt i Guds Billede (Kristiania: Steen).*
- Svein A. Christoffersen, Trond S. Dokka, Trygve Wyller, (2000) *Tegn og fortolkning. Ad Notam Gyldendal.*

-Danielsen, Hilde, Eirinn Larsen og Ingeborg W. Ovesen, (2013), Norsk Likestillingshistorie 1814-2013, Oslo: Fagbokforlaget.

-Hidayatullah, Aysha, (2014) Feminist Edges of the Qur'an. Oxford: Oxford University Press.

-Lars Iversen, (2014). "UENIGHETSFELLESSKAP". Blikk på demokratisk samhandling, Universitetsforlaget.