



JÖNKÖPING UNIVERSITY

*School of Education and
Communication*

Muslimsk feminism- två perspektiv

En kvalitativ textanalys om hur två muslimska
feministiska teologer förhåller sig till den islamiska
traditionen

KURS: *Religionsvetenskap för ämneslärare, 91-120 hp*

PROGRAM: *Ämneslärarprogrammet med inriktning religion & historia*

FÖRFATTARE: *Anton Esbjörnsson*

EXAMINATOR: *Jennie Ahlgren*

TERMIN: *HT/19*

Abstract

Anton Esbjörnsson

Muslimsk feminism – två perspektiv

En kvalitativ textanalys om hur två muslimska feministiska teologer förhåller sig till den islamiska traditionen

Antal sidor: 48

This study examines two Muslim feminist theologians and their approach to the Islamic tradition and the religious sources. The purpose of the study is to examine their presentation and interpretation of the sources from a feminist perspective and to compare their arguments. Former studies have shown that the authors aim to convince the reader that their message are the right one by using a reinterpretation of the sources and that feminist authors argue that the ideal message of the Quran is equality between the sexes. The interpretations through history are considered to be misogynic because the male religious elite have controlled the progress of the discursive tradition. A theoretical approach involving The basket metaphor by Jan Hjärpe, the theory about symbolic universes by Berger & Luckmann and the discussion about the anthropology of islam by Talal Asad are used to explain how the Muslim feminists relate to the Islamic tradition.

The result show that both authors defend Islam as a religion but have different approaches regarding their interpretation. They are both using the Islamic sources to argue why the ideal in Islamic tradition are equality between the sexes. Mernissi mainly focusses on the actors in history to explain why woman should have equal rights and Wadud mainly focuses on the linguistics of the sources. The result also shows that there has been a shift in attitude. Mernissi had in her earlier texts a negative attitude towards the early years of Islam and meant that Muhammed and his companions restricted the agency of women. Later in her texts it is clear that she has a more positive approach. Wadud on the other hand stated in her earlier text that all verses in the Quran has a desire for equality. In her later text she declares that there are problematic verses in the Quran and that they could be disregarded.

Sökord: Religion, Islam, Feminism, textanalys, islamisk tradition

Keywords: Religion, Islam, Feminism, textual analysis, Islamic tradition

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
1.1 Syfte	2
1.2 Frågeställningar	2
1.4 Material	2
1.5 Bakgrund	3
1.5.1 Muslimsk feminism	3
1.5.2 De muslimska källorna	6
1.6 Tidigare forskning	9
1.6.1 Jonas Svensson - Women´s human rights and islam	9
1.6.2 Leila Ahmed – Women and gender in islam.....	11
1.6.3 Raja Rhouni – Secular and islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi	13
1.7 Metod och teori	15
1.7.1 Kvalitativ textanalys	15
1.7.1 Hjärpes Korgteori	16
1.7.2 Islams antropologi	17
1.7.3 Symboliska universum.....	19
2. Resultat	20
2.1 Fatima Mernissi	20
2.1.1 Kvinnor som politiska ledare.....	21
2.1.2 Kvinnofobin.....	23
2.1.3 Diskussionen kring slöjan.....	26
2.1.4 Kvinnans rättigheter	29
2.2 Amina Wadud	31
2.2.1 Skapelseberättelsen.....	32
2.2.2 Förhållandet mellan mannen och kvinnan	34
2.2.3 Kvinnornas rättigheter och roller	36
3. Analys	41
3.1 Analys Fatima Mernissi	41
3.2 Analys Amina Wadud	44
3.3 Jämförande analys	46
3.3.1 Likheter.....	46
3.3.2 Skillnader.....	47
4. Slutdiskussion	49
Käll- och litteraturförteckning	51
Källor	51
Litteratur	51
Internetkällor	52

1. Inledning

Islam som religiös tradition har alltid varit något som intresserat mig. Min kandidatuppsats i religionsvetenskap handlade om islams framställning i svenska uppslagsverk och de diskurser som var utmärkande där. Detta fick mig att bli intresserad av de olika uppfattningarna som finns av islam och hur dessa har växt fram. Religion och framförallt islam är ett kontroversiellt ämne som väcker känslor hos många. Detta beror mycket på att den tolkningen av islam som får mest uppmärksamhet beskrivs med problematiska inslag i exempelvis genusfrågor. Det är därför intressant att se vad två muslimska feministiska teologer uppfattar som rätt form av islam och se hur de förhåller sig till den islamiska traditionen och vad de fokuserar på för att övertyga andra om att deras tolkning är den rätta. Detta leder in på den teoretiska ansatsen som ligger till grund för uppsatsen där författarna måste förhålla sig till den islamiska traditionen och dess källor för att få gehör i den muslimska världen. Min utgångspunkt är även att jämföra de båda författarna som ligger till grund i min undersökning för att se om de har olika uppfattningar om hur de religiösa källorna ska förstås. Är de kritiskt inställda till religionen som tradition eller försöker de argumentera emot de som menar att religionen har inslag som är misogyna?

Mitt val av att använda mig av muslimska feministiska teologers texter om islam grundar sig i en händelse jag läste om som fångade mitt intresse. FEMEN som är en feministisk aktivistgrupp protesterade för muslimska kvinnors rättigheter i Egypten genom att gå barbröstade. Antagandet som FEMEN utgick ifrån var att utövande såsom att bära slöja är en kvarleva från patriarkala traditioner. Detta väckte starka reaktioner hos bland annat muslimska feminister som menade att slöjan är ett eget val och är ett tecken på fromhet. Det blir därför intressant att se hur författarna som jag valt att undersöka ställer sig till ämnen såsom slöjan. Det ska dock sägas att uppsatsen inte redogör för muslimska feministiska teologers generella uppfattning utan tar utgångspunkt i två författares egna ställningstagande.

Förutom detta grundas valet av ämnet i min kommande yrkesroll som religionslärare. En uppsats av denna karaktär kan hjälpa lärare i sin undervisning av islam för att visa eleverna de olika tolkningarna som finns i en religiös tradition. Detta gör att uppsatsen även har en didaktisk relevans som kommer att diskuteras senare i uppsatsen.

1.1 Syfte

Syftet med detta examensarbete är att analysera och jämföra hur muslimska feministiska teologer tolkar de islamska religiösa källorna utifrån ett genusperspektiv samt jämföra deras framställning för att se likheter och skillnader.

1.2 Frågeställningar

- Hur förhåller sig de muslimska feministerna till islamisk tradition?
- Hur presenteras och tolkas de religiösa källorna av de muslimska feministerna?
- Vilka källor/texter använder de sig av?
- Vilka likheter respektive skillnader finns i deras argumentation?

1.4 Material

Materialet som ligger till grund för undersökningen är böcker skrivna av två kvinnliga muslimska feminister. Dessa är Amina Wadud och Fatima Mernissi. En djupare personbeskrivning återkommer senare i undersökningen. Det handlar om att läsa och beskriva deras omtolkning av de religiösa källorna utifrån en textanalytisk metod och sedan jämföra deras texter för att se vad som skiljer sig åt. Huvuddelen av materialet består av en bok för vardera författare som specifikt diskuterar det ämne som ligger till grund för denna undersökning. De andra böckerna som används i undersökningen har delar som beskriver det som jag är ute efter och därför kompletteras resultatet av dessa texter dessutom.

Fatima Mernissi författade under sin aktiva tid flertalet texter rörande ämnet islam och kvinnans roll inom religionen och eftersom att de religiösa källorna ligger till grund för hur många muslimer förstår sin religion, så tar jag utgångspunkt i hennes förståelse av dessa. Den bok som jag framförallt valt att använda mig av är *The veil and the male elite*¹ vars originalspråk är franska men som översatts till engelska av Mary Jo Lakeland och utgavs för första gången 1987. Förutom denna har jag även utgått ifrån *Beyond the veil*² som skrevs av

¹ Mernissi, Fatima, *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in islam*, Addison-Wesley, Reading, Mass. 1991

² Mernissi, Fatima, *Beyond the veil: Male-female dynamics in Muslim society*, 1975. Ny uppl, Saqi, London, 2011

Mernissi 1975 men som nypublicerades 2011 samt *Islam and democracy*³ som skrevs av Mernissi 1992.

Den andra författaren som jag använt mig av är Amina Wadud som framförallt har två böcker skrivna om detta ämne. Huvuddelen av resultatet utgår ifrån *Quran and Woman*⁴ som publicerades första gången 1999. Den andra boken är *Inside the gender jihad*⁵ som likt Mernissis andra böcker fungerar som ett komplement till den först nämnda boken. *Inside the gender jihad* publicerades första gången 2006.

1.5 Bakgrund

1.5.1 Muslimsk feminism

Författaren till denna bok är Jonas Svensson som är professor i religionsvetenskap med islamologisk inriktning. Hans forskning omfattar framförallt islam, könsfrågor och nytolkning. Senare kommer Svenssons avhandling diskuteras men under bakgrundskapitlet tas Svenssons bok *Muslimsk feminism* upp.

I detta stycke går jag in på den historiska bakgrunden till samtidens muslimska feminism. Många av de reformer som har skett i den muslimska världen har varit ett resultat av den utökade kontakten med västvärlden. Ett resultat av intrycken från väst blev att den muslimska världen såg en möjlighet att ta sig ur den underlägsna positionen, som man hade gentemot väst, genom att anamma de västerländska framstegen inom det sociala och vetenskapliga området⁶. Muhammed Ali Pasha i Egypten⁷ ville reformera samhället och sände studenter till Europa för utbildning. Studenternas skildringar av livet i väst fick stor betydelse för det muslimska uppvaknandet menar Svensson. Tidigare hade man inte reflekterat över frågan om kvinnans ställning men nu skedde en förändring då diskussion togs upp i tidskrifter. Uppfattningen som då framkom var att islam som religion gav kvinnor samma rättigheter som män, men att oförmågan att leva efter den sanna intentionen har lett till att kvinnorna

³ Mernissi, Fatima, *Islam and democracy: fear of the modern world*. 2:a uppl. Perseus Publishing, Cambridge, Mass, 2002

⁴ Wadud-Muhsin, Amina, *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. [2nd ed.] Oxford Univ. Press, New York, 1999

⁵ Wadud-Mushin, Amina, *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2006

⁶ Svensson, Jonas, *Muslimsk feminism: några exempel*, Teologiska institutionen, Univ. Lund, 1996 s. 11-20

⁷ Furste i Egypten under det osmanska riket (1769-1849)

förnekats detta. På liknande sätt menade Qasim Amin⁸ som var verksam under början av 1900-talet och ofta benämns som den första feministen i den muslimska världen att reformer beträffande uppfostran och behandlingen av kvinnor måste ske. Han menade dessutom som tidigare nämnt att islam från början fastställt att män och kvinnor var jämlika och att reformen är en inhemsk kamp för att återgå till detta. En konspirationstanke växte här fram som Svensson menar har präglat den nutida muslimska feminismen. Tankar så som att väst planerade att ta över världen och att kvinnans frigörelse inte var en tanke som kommit från västvärlden. Amin kritiserade bland annat samtidens äktenskap som han ansåg var mannens sätt att utnyttja kvinnan. Polygamin var också problematiskt då det visar på kvinnans lägre ställning i samhället. Förutom nya äktenskapsförordningar förespråkade Amin kvinnans utökade utbildning, vilket skulle leda till att kvinnor skulle sköta sina plikter bättre. Till sist var Amin även kritisk till samtidens användning av slöja, som han menade inte stämde överens med sharia. Framförallt var täckandet av ansiktet något som inte hade sitt ursprung i islam. Denna form av feminism menar Svensson har beskrivits som *männens feminism* som anknöt till nationalism och anti-kolonialism, här behövdes kvinnorna för att bygga upp samhället⁹.

Den feministiska rörelsen i Egypten uppstod dock senare som en del av frigörelsekampen från Storbritannien där kvinnor deltog i demonstrationer och liknande. 1922 blev Egypten självständigt från Storbritannien. Genom det nya styret fick endast män rösträtt och kvinnorna fick inte igenom sina krav på reformer, inom bland annat familjerätten och äktenskapslagarna. Året efter detta bildades den Egyptiska feministunionen som bland annat hade som mål att förbättra utbildningen för flickor. Grundaren av organisationen som hette Huda Sha'rawi menade att situationen för kvinnorna i landet berodde på det västerländska inflytandet i landet. Inflytandet hade fråntagit kvinnorna de rättigheter som islam en gång hade gett dem. Medlemmarna beskrev sig själva som muslimska feministerna. De menade att det inte var islam i sig som de var motståndare till utan den manliga tolkningen av islam. Det ska dock sägas att det under denna perioden handlade om överklasskvinnans frigörelse i samhället. Kvinnornas idéer kunde till slut spridas till andra länder och detta ledde till att kampen för kvinnors politiska rättigheter intensifierades¹⁰.

⁸ Egyptisk författaren och jurist (1865-1908)

⁹ Svensson, Jonas (1996) s. 20-25

¹⁰ Svensson, Jonas (1996) s. 25-33

Under 1940-talet bildades Arabförbundet som ett svar på ländernas vilja till självständighet från kolonialmakter. Under samma period hölls även den Arabiska feministkonferensen där EFU¹¹ var värd. Här krävde man de politiska rättigheterna, som man ansåg religionen hade givit kvinnorna och pekade på att de utvecklade länderna i världen vars lagar inte grundar sig i samma utsträckning på jämställdhet har lyckats uppnå jämlikhet mellan könen¹².

Svensson använder Turkiet och Algeriet som exempel för att diskutera kvinnofrågan i dessa länder. Likt i Egypten så fick frågan om kvinnans ställning i Algeriet ett symbolvärde i kampen mellan den muslimska världen och väst vilket saknades i Turkiet. Turkiet ville snarare närma sig Europa genom sekulära idéer och radikala reformer för kvinnor. Dessa länder är exempel på hur kvinnans ställning har en annan dimension än den specifikt religiösa. Som tidigare nämnt gjorde kolonialismen att ett motstånd skapades där den inhemska kulturen och religionen mobiliserades i motståndet till kolonialmakterna. Religionen kan i dessa fall ha en argumentförstärkande funktion, där exempelvis vägran att ta till sig kritik från väst blir ett sätt att markera sin självständighet¹³.

När Nasser kom till makten i Egypten och instiftade en *arabisk socialism* inriktade man sig på en arabisk enhet. Utbildning av både män och kvinnor var nödvändigt för nationens utveckling. Män och kvinnor skulle även ges samma rättigheter och 1956 gavs kvinnor rösträtt i parlamentsval. Religiösa domstolar stängdes ner 1956 för att framöver kontrolleras av staten. Överlag övergick islam till att bli statens religion och oppositionen menade att Nasser förde en politik, som innebar ett steg mot sekularisering och ett minskat inflytande för islam. Statens ökade inflytande blev dominerande i flera andra länder under 50-60 talen, genom detta skulle nationerna växa sig starkare. Detta gjorde att kvinnans roll drastiskt ändrades eftersom deras frigörelse var nödvändig för nationens bästa¹⁴.

Efter sexdagarskriget 1967 led arabsocialismen ett stort nederlag då egyptiska, syriska och jordanska styrkor led nederlag mot israeliska styrkor. Leila Ahmed beskriver i sin bok *Women and gender in islam*¹⁵ att befolkningen behövde något att skylla förlusten på, det spekulerades i om arabiska samhället låg för långt efter teknologiskt eller om militären hade blivit korrupt.

¹¹ Egyptiska feministunionen

¹² Svensson, Jonas (1996)s. 33-35

¹³ Svensson, Jonas (1996) s. 43-45

¹⁴ Svensson, Jonas (1996) s. 45-49

¹⁵ Ahmed, Leila , *Women and gender in islam: historical roots of a modern debate*, Yale University Press, London, 1992

Men de flesta menar att Gud hade övergivit Egypten för att Egypten hade övergivit Gud. Befolkningen hade även tappat förtroende för sin ledare, som hade en sekulär ideologi. Genom detta kunde islamistiska grupper växa sig starka. Kläderna fick en symbolisk betydelse, särskilt för kvinnorna. Allt detta ledde till en tillbakagång till de traditionella delarna, som islamiseringen av lagen och beslöjning. Det blev en symbol för förkastandet av väst. Författaren menar att den koloniala diskursen där man förkastade slöjan blev besvarat med att återigen förespråka det¹⁶. Genom detta kunde islamismen som idéströmning växa sig starkare. I början av 70- talet fick islam en mer framträdande roll i den arabiska världen, bland annat genom klädseln och religiöst utövande såsom fasta och moskébesök. De islamistiska eller fundamentalistiska grupperna som växte fram ställde större krav på en striktare tillämpning av sharia. Från 70-talet och framåt fanns det en tendens att kvinnor medvetet och av egen fri vilja började bära *hijab*, som Svensson menar skulle kunna betyda att befolkningen stödde en mer islamistisk styrning av landet. En ny form av feminism växte fram i och med Fatima Mernissi och hennes bok *Beyond the veil* som utgavs första gången 1975, alltså tio år innan *The veil and the male elite*. Svensson menar att hennes inställning nästan är anti-islamisk till skillnad från tidigare feminister. Detta ledde till att de islamistiska rörelserna och kvinnornas användande av *hijab* uppfattades som ett hot¹⁷.

1.5.2 De muslimska källorna

I detta stycke beskrivs de olika källorna som ligger till grund för den religiösa lagen *sharia* men som också används för att förstärka ett argument i en diskussion bland troende. Det är dessa källor som Mernissi och Wadud förhåller sig till i deras argumentation. Därför görs det nedan en kort genomgång om vilka de olika källorna är och deras historiska bakgrund. Knut S. Vikør som skrivit boken *Between God and the sultan: a history of islamic law* är professor i historia vid Bergens universitet särskilt inriktad på islamisk historia.

Den första källan som Vikør tar upp är koranen. Koranen är Guds uppenbarelse för Muhammed och består av Guds sanna ord. Inom flera områden utgår koranen utifrån generella termer och specificerar inte hur en lag ska tillämpas i specifika fall eller liknande. Däremot är den specifik i de delarna som är eviga. *Hadith* är lagens andra källa och det är

¹⁶ Ahmed, Leila (1992) s. 208-234

¹⁷ Svensson, Jonas (1996) s. 53-56

det som Muhammed har sagt eller gjort som berättas vidare i kedjor av muntliga tradenter och som till slut har skrivits ner¹⁸.

De allra flesta muslimerna anser att koranen är Guds sanna ord som berättats för Muhammed, men när det kommer till *haditherna* finns det omstridda fall där man menar att vissa har mer tillförlitlighet än andra. Även om *haditherna* inte bara innehåller det som är relevant för lagen, så brukar det vara dessa delar som dominerar. Det kan handla om allt från rituell renhet, ekonomiska frågor eller familjefrågor med mera. Författaren menar att de olika källorna kan innehålla regler som kan verka motsägande. Då kan *haditherna* underlätta tolkandet av koranverserna. Samtidigt anser många rättsskolor att källorna har samma status, vilket kan bli problematiskt om källorna uppenbart motsäger varandra¹⁹.

För att kunna systematisera vad källorna betyder juridiskt sätt måste vi utgå ifrån mänskliga tankeprocesser för att få fram en juridisk regel, detta kallas *ijtihad*. Det finns olika sätt att se på *ijtihad* där vissa menar att det är synonymt med *ra'y*, en personlig åsikt, som ser olika ut beroende på vilken kontext och vilket samhälle som källorna tolkas i. Andra menar att *ijtihad* frångår den mänskliga individuella tolkningen då man utgår ifrån uppenbarelskällorna. *Qiyas* som är den tredje av källorna faller under detta begrepp. Detta är en metod som jurister använder sig av för att formulera juridiska regler. Ordet översätts som analogislut. Författaren tar upp ett exempel då detta kan tillämpas. Koranen säger att muslimer inte ska dricka vin. Ska man då förbjuda alla alkoholhaltiga drycker? Då ställer sig juristerna frågan: Vilken anledning (*illa*) finns det till att förbjuda vin? Det gör människor berusade, därför ska andra saker som gör människor berusade också förbjudas. Man tar alltså ett exempel från koranen eller sunnan och formulerar då en regel. Den ursprungliga texten blir inte regeln utan anledningen och förbudet blir regeln²⁰.

Problemet som uppstår är hur dessa regler ska få auktoritet och hur man ska välja mellan motsatta åsikter. Svaret leder oss in på den fjärde källan för islamsk lag, nämligen *ijma*. Detta kan översättas som konsensus. Det finns två olika sätt att se på *ijma*. Det är konsensus inom den muslimska gemenskapen utifrån en regel och konsensus genom *ijtihad*. Problemet blir hur man når konsensus. Hur många och vilken typ av folk måste komma överens? Hur

¹⁸ Vikør, Knut S, *Between God and the sultan: a history of islamic law*, Hurst, London, 2005 s. 31-38

¹⁹ Vikør, Knut S (2005) s. 43-48

²⁰ Vikør, Knut S (2005) s. 53-56, 70-72

många kan motsätta sig? Handlar det om alla muslimer (*umma*) eller endast de religiöst lärda (*ulama*)? Frågan kan också ställas om *ijma* kan skapa en lag som inte utgår ifrån de andra källorna²¹.

²¹ Vikør, Knut S (2005) s. 75-85

1.6 Tidigare forskning

1.6.1 Jonas Svensson - Women's human rights and islam

Jonas Svensson som nämndes tidigare i bakgrundskapitlet har i sin avhandling *Women's human rights and islam*²² beskrivit tre olika författares förståelse av islam och de religiösa källorna utifrån mänskliga rättigheter och genom detta kvinnliga rättigheter. Författarna han använt är Riffat Hassan som definierats som en muslimsk feministisk teolog, Fatima Mernissi som skrivit texter om feministisk tolkning av islam och Abdullahi Ahmed An-Na'im som beskrivs ge en feministiska tolkning av islam där hans utgångspunkt är mänskliga rättigheter. Det som Svensson diskuterar är debatten som finns bland religiösa muslimska aktivister om kvinnans roll och rättigheter samt tolkningen av de religiösa källorna²³.

Han tar utgångspunkt i Peter Berger och Thomas Luckmann's diskussioner om symboliska universum, vilket kommer återkomma i denna undersökning. Svensson beskriver deras diskussioner där religiösa traditioner är olika beroende på vilka sociala kontexter som råder och kan kopplas till klass, kön, status och etnicitet. Detta är centralt för hans avhandling då det som betecknas som *riktig* islam varierar och en monolitisk enhet finns helt enkelt inte. Det som han är ute efter är mångfalden som finns bland muslimer runt om i världen. Samtidigt ska det sägas att det finns delar som de flesta muslimerna håller med om. Detta gör att man kan tala om en muslimsk värld, snarare än ett specifikt lands ideologi eller kultur. Diskussionen om olika sätt att se på religion och olika tolkningar av dess texter gör att Svensson intresserar sig för hur texterna som författarna skrivit på olika sätt konstruerar versioner av islam²⁴.

I avhandlingen intresserar han sig inte för de faktiska skillnaderna mellan könen utan använder snarare begreppet kön som ett uttryck för könsbaserad diskriminering och jämlikhet mellan könen. Det handlar om en kategorisering av människor i sociala interaktioner där olika versioner av islam adresserar problematiken med kvinnors rättigheter, vilket blir en del av konstruktionen av kön. Förutom begreppet kön tar Svensson även upp begreppet feminism och menar att det finns en skillnad på den muslimska feminismen och den dominerande västerländska feminismen. Den senare har kritiserats för en partiskhet där man endast utgått

²² Svensson, Jonas, *Women's human rights and islam: a study of three attempts at accommodation*, Almqvist & Wiksell International, Diss. Lund: Univ. 2001, Stockholm 2000

²³ Svensson, Jonas (2000) s. 9-13

²⁴ Svensson, Jonas (2000) s. 14-17

från sina egna erfarenheter i studerandet av andra kulturer. Ordet feminism har ofta en negativ klang i muslimska samhällen, där det representerar den västerländska förståelsen av samhället menar han²⁵. Uttrycket muslimsk feminist inkluderar inte alla muslimer som är feminister. Begreppet handlar istället specifikt om en specifik muslimsk feministteolog.

Sammanfattningsvis har författarna åsikten att man ska gå tillbaka till de ursprungliga källorna för att hitta hjärtat av islam. Därför spelar koranen en viktig roll för när grunden läggs. Dock så är deras tolkningar ställda mot bokstavliga tolkningar, som karaktäriseras som ett sökande efter explicita regler för vardagliga religiösa utövande. Betoningen på en etik är viktigt för att hantera de koranverser som anses vara problematiska i relation till kvinnliga rättigheter, för att förkasta kvinnoförtryckande uppfattningar som finns i andra källor. Författarna är även överens om att det finns en självklar koppling mellan fastställd jämlikhet mellan könen inför Gud och sociala rättigheter eller skyldigheter när de citerar verser i koranen. Det finns dock skillnader i deras tolkning av källorna menar Svensson. Riffat Hassan menar att alla delar av koranen är relevanta i den samtida världen. Koranen bekräftar vissa värderingar som självklart goda och det man ska sträva efter i samtiden i debatten rörande kvinnors rättigheter. Hon utgår även ifrån att koranen utgår ifrån fundamentala mänskliga rättigheter, med många motsvarigheter i den samtida islamska diskursen. De andra två menar snarare att motsägelser inom och mellan källorna finns och att det inte finns någon gömd mening bakom de problematiska verserna i koranen. Den hatiska attityden mot kvinnor är en inneboende del av koranen om man ska utgå ifrån den nutida förståelsen av jämlikhet menar Mernissi och Na'im. Men de menar inte att Gud var en kvinnohatare utan att han var tvungen att anpassa budskapet efter samhället som existerade. Problemet blir då att veta vad som är Guds faktiska budskap. Mernissi menar exempelvis att de texter som motsäger jämlikhet kan uppfattas som resultatet av historiska omständigheter. En skillnad mellan Mernissi och Na'im är att Na'im menar att texterna i koranen är legitima under tiden som de uppenbarades, texten är Guds sanna ord och orden i texten är skyddade genom historien, medan Mernissi ifrågasätter om texten alltid är Guds sanna intentioner²⁶.

Mernissi ifrågasätter till skillnad från Na'im en reformerad islamisk lag, som ska utgöras av demokratiska val, en religiös grund i lagen och menar att det sekulära styret är det idealet som muslimska länder ska sträva efter. Hassan menar exempelvis att vissa könsliga

²⁵ Svensson, Jonas (2000) s. 21-26

²⁶ Svensson, Jonas (2000) s. 205-208, 210-219

diskrimineringar bör accepteras med koranen som grund och försvarar dessa. Hon menar att den islamska naturen utgår ifrån en uppdelning mellan män och kvinnor i form av plikter och rättigheter. Allt som allt menar författaren att religion inte kan vara isolerat från den sociala kontexten där den är uttryckt och religiös förändring är en del av en generell social förändring²⁷.

1.6.2 Leila Ahmed – Women and gender in islam

Leila Ahmed beskriver i sin bok *Woman and gender in islam*²⁸ hur kvinnans ställning har förändrats genom historien i muslimska samhällen. Hon inleder med att beskriva hur det förislamiska samhället såg ut för att ge en bakgrund till hur det patriarkaliska samhället växte fram²⁹. Leila Ahmed är professor vid Harvard Divinity School i kvinnors studier i religion.

Ahmed menar att oavsett vilken kulturell källa som vi utgår ifrån så var kvinnohatet en del av kulturen runt om Medelhavet århundradena som föregick islam. Hon menar att Muhammeds två första fruar Khadija och Aisha speglar de förändringar som skulle ske för kvinnor i islamiska Arabien. Khadijas ekonomiska självständighet, hennes val att ingå äktenskap utan manlig förmyndare som agerar mellanhand och hennes monogama äktenskap speglar snarare den förislamiska traditionen beskriver hon. De tidiga koranverserna som beskriver kvinnans avskildhet gäller bara Muhammeds fruar menar Ahmed. Samtidigt nämner hon att det inte skiljer sig språkligt mellan orden beslöjning och avskildhet utan ordet *hijab* används för båda. Samtidigt menar hon att beslöjningen inte var något som introducerades i Arabien av Muhammed och att det heller inte står någonstans i koranen om att kvinnor ska bära slöja. De verser som finns om kvinnlig klädsel handlar om att de ska skydda sina privata delar och täcka sina bröst. Men Ahmed skriver också att det är svårt att veta hur beslöjningen kom att spridas till att gälla hela den kvinnliga befolkningen, när det från början endast gällde Muhammeds fruar³⁰.

Vidare diskuterar Ahmed om hur kvinnans ställning kom att ändras genom historien beroende på vilket samhälle som dominerade. Hon menar att det växte fram två olika ståndpunkter

²⁷ Svensson, Jonas (2002) s. 215-219, 229

²⁸ Ahmed, Leila, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, Yale University Press, London, 1992

²⁹ Ahmed, Leila (1992) s. 28-29

³⁰ Ahmed, Leila (1992) s. 41-63

gällande kön inom islam. Den ena rösten förespråkade en etisk struktur som utgår ifrån en andlig och moralisk jämlikhet mellan könen och den andra rösten förespråkade en hierarkisk uppbyggnad mellan könen. Ahmed menar att många kvinnor menar att islam som religion inte är sexistisk. De tolkar och läser texten annorlunda till skillnad från den ortodoxa androcentriska formen av islam som har fått dominera. Det har alltid sedan Muhammeds tid funnits olika åsikter kring vad som var hans egentliga budskap. Vissa menar att man ska anpassa budskapet efter sin samtid, medan andra menar att det som sagts och som står i texterna ska gälla för alla muslimer genom tid och rum. Problemet med detta menar Ahmed är att den senare åsikten har haft maktpositionen genom historien. Hon anser att den tidiga perioden var i sin kontext positivt inställd till kvinnor. Till skillnad från det abbasidiska samhället³¹ som hade en tydligare androcentrism där det sunni-muslimska sätet i Irak bestämde hur religionen skulle konstrueras framöver. För att kunna se förändringarna och attityderna i sederna så har författaren utgått ifrån haditherna från denna tid. Hon utgår framförallt ifrån krig, religion och äktenskap. Trenden inom dessa områden var ett förminskande av kvinnor då de inte förväntades delta i religiösa aktiviteter. Reglerna för äktenskap ändrades även ifrån tidigare sätt där man kunde skilja sig och gifta om sig utan några problem, menar hon³².

Kvinnorna i det abbasidiska samhället var frånvarande från samhällets centrala delar. Ahmed tar upp problematiken med de hadither som skrivits ned under abbasidisk tid då hon menar att författarna alltid är gisslan i den samhällliga kontext som de befinner sig i. Kvinnor fick inte i samma utsträckning vara med och påverka det som skrevs ner. Detta blir extra viktigt menar Ahmed då dessa källor har format kärnan för islams texter. Ahmed beskriver alltså en manlig elit som bestämmer vad som ska skrivas ner i haditherna och tolkar därav koranen och Muhammeds ord så att det gynnar deras egna nuvarande position³³.

Ahmed tar även upp diskussionen om slöjan i sin bok. Hon menar att det började växa fram en diskussion kring slöjan efter att Qassim Amin publicerade sin bok om kvinnans frigörelse i slutet på 1800-talet. Detta menar Ahmed var startskottet för feminismen inom den arabiska kulturen. I och med britternas ockupation av Egypten så ansåg sig britterna vara överlägsna andra kulturer, då missionärer hade berättat om kvinnans ställning i arabvärlden. Slöjan fick

³¹ Det abbasidiska kalifatet styrde mellan 750-1258

³² Ahmed, Leila (1992) s. 64-78

³³ Ahmed, Leila (1992) 64-78

då symbolisera detta förtryck. Ahmed menar att det framträdde en kolonial feminism där västvärlden ansåg att kvinnan behövde frigöras från sin egen kultur. Ahmed är dock tydlig med att kvinnan har förtryckts och fortfarande förtrycks, men att detta inte är kopplat till en specifik kultur. Alla kvinnor i alla kulturer behöver ifrågasätta de delar som är androcentriska och misogyna oavsett kultur³⁴.

1.6.3 Raja Rhouni – Secular and islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi

Raja Rhouni gör i sin bok *Secular and islamic feminist critiques the work of Fatima Mernissi*³⁵ en kritisk analys av Fatima Mernissi och Amina Wadud. Hon menar att islamisk feminism försöker omtolka de religiösa texterna som inte är tydliga i sitt budskap utifrån en jämlikhet mellan könen och ifrågasätter då den historiska patriarkala förståelsen av religionen. Hon tar även upp ett problem som muslimska författare behöver förhålla sig till och det är att koranen i de allra flesta fallen anses vara autentisk och Guds sanna ord. Detta gör att muslimska forskare ofta fokuserar på en textanalys för att hitta bevis på jämlikhet mellan könen. Detta skiljer sig från exempelvis kristna teologer som till största del anser att bibeln är skriven av människan, framförallt män³⁶.

Rhouni menar att en skillnad mellan Mernissi och Waduds förståelse av de religiösa källorna är att Mernissi implicit utgår ifrån att det finns diskriminerande texter i koranen och att läsaren måste utgå ifrån den historiska kontexten som koranen blev uppenbarad i. Wadud menar snarare i sin bok *Quran and woman* att koranens budskap som helhet är jämlikhet mellan könen men att dess budskap har blivit förvrängt av manliga tolkningar. Hon menar att hennes ingång i texterna utgår ifrån koranens ursprungliga budskap. Rhouni diskuterar sedan problematiken med Waduds metod och menar att hon fokuserar för mycket på lingvistik i texterna hon analyserar samt att hon har en eklektisk ingång i sin analys. Förutom detta kritiserar hon Wadud för hennes brist på granskning av verser i koranen som förespråkar en androcentrisk världsbild. Rhouni tar även upp hur Wadud ändrat sin inställning till koranen som helt jämställd till att i sin senare bok *Inside the gender jihad* erkänna att det finns verser i koranen som innehåller ett sexistiskt språk och som förespråkar en manlig överlägsenhet³⁷.

³⁴ Ahmed, Leila (1992) s. 144-168

³⁵ Rhouni, Raja, *Secular and islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi*, Brill, Leiden, 2010

³⁶ Rhouni, Raja (2010) s. 251

³⁷ Rhouni, Raja (2010) s. 252-254. 261

Rhouni hävdar på liknande sätt en utveckling i Mernissis argumentation där hon i sin första bok *Beyond the veil* lyfter att kvinnan i det förislamiska samhället hade självbestämmanderätt men att islam minskade detta. I sin andra bok *The veil and the male elite* menar Mernessi istället att islam möjliggjorde kvinnans autonomi genom exempel som Muhammeds fru Aisha. Till skillnad ifrån hennes tidigare tankar om Muhammed som en aktör som utgick ifrån en androcentrisk världsbild så tyder hennes senare bok snarare på att Muhammed var en feminist, menar Rhouni. Denna skiftning i attityd menar Rhouni tyder på att Mernissi från början hade en tydlig sekulär ingång i ämnet men som senare utvecklades till en islamistisk diskurs.³⁸

³⁸ Rhouni, Raja (2010) s. 201-203

1.7 Metod och teori

I detta avsnitt presenteras uppsatsens metodologiska och teoretiska utgångspunkter.

Uppsatsen är en kvalitativ textanalys av texter skrivna av två muslimska feminister. För att förklara hur de förhåller sig till islamisk tradition använder jag mig av Jan Hjärpes modell av en religiös tradition som en korg, Berger & Luckmanns teori om symboliska universa och Talal Asads diskussion om islams antropologi och den islamiska diskursiva traditionen.

1.7.1 Kvalitativ textanalys

Metoden som används i denna studie är en komparativ kvalitativ textanalys. Metoden syftar till att undersöka de muslimska feministernas tolkningar av de religiösa källorna. Carl-Henric Grenholm beskriver i sin bok: *Att förstå religion: Metoder för teologisk forskning*³⁹ förhållandet mellan olika texter. Varje text fungerar som en kommunikation mellan olika parter. Texterna har en avsändare eller författare och en mottagare eller läsare⁴⁰.

Likt det Peter Berger och Thomas Luckmann menar med symboliska universum där förståelsen av religiösa traditioner varierar i olika sociala kontexter⁴¹ så ska förståelsen av texter ske utifrån samma premisser. Mottagaren och avsändaren kan befinna sig i samma sociala kontext eller kulturella tradition, men de kan samtidigt befinna sig i två helt olika kontexter. Mottagaren är inte passiv utan närmar sig texter utifrån sina egna föreställningar och perspektiv. På liknande sätt har avsändaren ett syfte med sin skrivna text, i dessa fall kan det exempelvis handla om att förmedla en feministisk tolkning av en religiös. Det handlar då om vilka värderingar som avsändaren och mottagaren har.

Jonas Svensson beskriver i sin avhandling att författarna i hans studie presenterar en version av islam som är konstruerad med avsikt att övertyga andra. Skapandet av islam kan då innebära medvetna eller omedvetna urval från olika religiösa källor⁴². Texter i ett teologiskt sammanhang likt de som ska studeras tillkommer med olika syften. Det kan exempelvis vara att övertyga mottagaren om vad som hen uppfattar som Guds sanna intention med texten eller

³⁹ Grenholm, Carl-Henric, *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*. Studentlitteratur, Lund, 2006

⁴⁰ Grenholm, Carl-Henric. (2006) s. 200

⁴¹ Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas, *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, Anchor books, New York, 1966

⁴² Svensson, Jonas, *Women's human rights and islam: a study of three attempts at accommodation*, Almqvist & Wiksell International, Diss. Lund: Univ. 2000 s. 18

övertyga om att en moralisk ståndpunkt är riktig. En sådan ingång kan användas i denna undersökning då det är viktigt att mottagaren av en text förstår dess spelregler för att kunna förstå dess innehåll⁴³. Det kan exempelvis handla om olika textgenrer som avgör hur en författare väljer att lägga upp en text. Båda författarna som är föremålet för denna undersökning riktar sig till en bred publik som är intresserade av deras tolkning av den islamiska traditionen. Detta syns i deras texter då de förklarar begrepp som kan vara svåra att förstå om man inte talar arabiska eller är insatt i korantolkning generellt.

1.7.1 Hjärpes Korgteori

Jan Hjärpe är professor Emeritus vid Lunds Universitet. Han är religionshistoriker och var Sveriges första professor i islamologi.

Denna del av min teoretiska ingång behandlar Jan Hjärpes metafor om vad han kallar *korgen* inom religiösa eller ideologiska traditioner. Med detta menas de delar av en tradition som kan hittas i ritualer, berättelser, historieskrivningar, terminologi och kategoriseringar, som utgör en grups arv. Vad korgen består av beror på vad som är relevant i en specifik kontext. Detta är däremot inte specifikt för gruppen allena, utan innefattar även den personliga upplevelsen. Religionen innefattar tolkningar av vad som händer i det vardagliga livet beroende på individuella upplevelser och gruppens avgränsningar och teologi. Hjärpe menar att de religiösa aktiviteterna såsom ritualer, predikningar och utbildning har som mål att bevara den tradition som finns för nästkommande generationer. Detta fungerar också för att avgränsa sig från andra. Hjärpe tar upp den islamska trosbekännelsen som ett exempel där islam skiljer sig från andra religioner, då det bara finns en Gud och Muhammed är dess sändebud, där det är andra ledet i trosbekännelsen om Muhammed avskiljer islam från judendom och kristendom. Hjärpe är dock tydlig med att en religions doktrin har en mindre roll för individen till skillnad från den personliga religiositeten eller upplevelsen⁴⁴. Avskärmningen från andra kan användas för att känna sig annorlunda än andra och för att skapa en grupployalitet, men kan också användas för våld och förtryck.

Hjärpe använder sig av Luckmann och Bergers förståelse av symboliska universa där det som betyder något för en individ skapas i interaktionen med en grupp. Individens eller gruppens val av uppförande i olika situationer beror på hur de som är inblandade tolkar deras situation.

⁴³ Grenholm, Carl-Henric. (2006) s. 200-203

⁴⁴ Hjärpe, Jan, *What will be chosen from the islamic basket?* European review, 1997 s. 267-268

Vårt beteende beror på vår tolkning av situationen. Tolkningen kommer från vad vi uppfattar som viktigt i den specifika kontext som vi befinner oss i, vilket utgör det som Hjärpe beskriver som vår enskilda *korg*. Hjärpe menar att det viktigaste för att forma denna korg är berättelserna, historien bakom ens tillhörighet. Historieskrivningen handlar om val, vi väljer vårt förflutna. Frågan är då varför vi väljer vissa delar i det förflutna och anser att dessa är viktigare än andra. Människors nuvarande kontext antingen i grupper eller individuellt påverkar valet av historien⁴⁵.

Identiteten eller gruppstillhörigheten som Hjärpes korg beskriver kan leda till att individer eller grupper uppfattar sig som särskilda från andra och på det sättet kan ett vi och dem tänk skapas, både när det kommer till vad som anses vara rätt form av islam, men även en uppdelning mellan till exempel väst och islam. Detta kan också leda till att extrema gruppers uppfattning om vad som är *rätt* islam får bestämma diskursen för vad den *islamska korgen* innehåller. I sin tur kan detta leda till att även utomstående uppfattar alla muslimer utifrån denna diskurs⁴⁶.

1.7.2 Islams antropologi

Antropologen Talal Asads generella argument är att ingen sammanhängande islamsk antropologi kan skapas av idén om ett bestämt socialt system eller idén om en integrerad social totalitet, där den sociala strukturen och den religiösa ideologin interagerar med varandra. Med detta menas att islam inte har någon bruksanvisning för hur samhället ska se ut. Detta betyder inte att det inte är möjligt med en sammanhängande islamsk antropologi, eller att det går att säga att allting som muslimer tror på eller gör kan ses av antropologen som en del av islam. Om man ska skriva om en islamisk antropologi, så bör man börja som muslimer gör utifrån en diskursiv tradition som inkluderar och kan relateras till de grundläggande texterna i koranen och haditherna. Islam är varken en karakteristisk social struktur eller en heterogen samling av övertygelser, artefakter, och moraler, det är en tradition menar Asad⁴⁷.

⁴⁵ Hjärpe, Jan (1997), s 267-270

⁴⁶ Hjärpe, Jan (1997) s. 272-274

⁴⁷ Asad, Talal, *The idea of an anthropology of islam*. Georgetown University, Center for contemporary arab studies, 1986 s. 14-15

Asad ställer sig sedan frågan om vad en tradition är. Han menar att en tradition består av diskurser som försöker tala om för dess anhängare om vad som är rätt sätt och mening med en specifik praktik just för att det är etablerat och har en historia. Det handlar även om framtiden, hur diskursen ska förändras, förkastas eller behållas som den alltid har varit. I nutiden handlar det om hur diskursen kan anpassas till förändrade sociala förhållanden. Asad menar helt enkelt att den islamiska diskursen är en tradition, som berör den islamiska dåtiden och framtiden med referenser till de utövande som är en del av samtiden. Däremot är inte allting som muslimer gör eller säger en del av den islamiska traditionen. Asad menar att traditionen fungerar som ett försvar av den muslimska världen från angrepp utifrån⁴⁸. Vidare kan denna tradition eller diskurs inom islam, som en jakt efter auktoritet, innebära att författare försöker övertyga sina läsare om att deras form av den islamiska diskursen är den rätta.

Detta måste de muslimska feministerna som jag undersöker förhålla sig till för att ha någon auktoritet hos muslimer i världen. De kan alltså inte säga och skriva vad dem vill för att det ska uppfattas som en del av traditionen. Samtidigt kan de anse att de själva har rätt tolkning av traditionen medan andra muslimer i världen menar att de är helt fel ute, vilket kan leda till att synen på vad som anses vara rätt tradition kan se olika ut. Asad tar även upp hur den islamiska diskursen förhåller sig till dåtiden, nutiden och framtiden. Han menar att de som vill utgå ifrån en islamsk antropologi försöker förstå de historiska skeendena, som har möjliggjort skapandet av de diskursiva traditioner som finns idag⁴⁹. Det blir därför intressant att undersöka hur Mernissi och Wadud förhåller sig till detta.

Hjärpe har också studerat detta område och diskuterar Leif Stenbergs⁵⁰ ståndpunkt där han argumenterar för att diskursen som skapas handlar om makt. De olika synpunkterna tävlar mot varandra där en vinnare till slut anses vara *rätt* uppfattning om islam. Denna diskurs kommer att dominera till dess att den utmanas av en annan synvinkel. Stenberg är däremot tydlig med att det egentligen aldrig finns någon vinnare, det kommer alltid finnas grupperingar och åsikter som är motståndare mot det dominerande synsättet och som kommer att försöka att argumentera för att något är fel med den dominerande diskursen⁵¹. Hjärpe

⁴⁸ Asad, Talal (1986), s. 14-17

⁴⁹ Asad, Talal (1986), s. 17

⁵⁰ Stenberg, Leif *The Islamization of science: Four Muslim positions developing an Islamic modernity*. Lund: Lund Studies in History of Religions. 1996

⁵¹ Hjärpe, Jan Essentialism or an Antropological approach: The role and function of the scientific study of religion in a historical perspective, *Numen* 62, 2015 s. 311

diskuterar även Svenssons avhandling som beskrivits tidigare i denna text. Svensson beskriver på vilket sätt som de normativa religiösa källorna kan användas på. De olika källorna beskriver han som koranen och haditherna men även historieskrivningen och omtolkningen av välkända berättelser från den religiösa traditionen. De nya tolkningarna av källorna tävlar då mot andra åsikter eller tolkningar. De olika förespråkarna försöker övertyga andra utövare om att deras tolkningar är den rätta formen av islam. Detta leder till att argumentationen kan se olika ut på grund av dess sociala funktion, samt tänkarnas försök att rikta sig till olika målgrupper⁵².

1.7.3 Symboliska universum

Både Hjärpe och Svensson tar utgångspunkt i Peter Berger och Thomas Luckmann's diskussioner om symboliska universa och den sociala konstruktionen av verkligheten. De menar att förståelsen av en religiös tradition ser olika ut i specifika sociala kontexter, där en form av en religiös tradition kan fungera som ett sätt att legitimera givna sociala institutioner, men kan i andra sammanhang fungera som en kritik av den sociala samtiden, där man exempelvis pekar på avvikelser mellan idealet och verkligheten. En övertygelse om att en religiös tradition är rätt kan alltså användas för att protestera mot en social ordning, som är dominerande.⁵³ Berger och Luckmann diskuterar vidare institutioner och hur dessa består av en gemensam historia, som de är en produkt av. De menar att det inte går att sätta sig in och förstå en institution utan att sätta sig in i dess historiska kontext. Dessa institutioner fungerar även som en social kontroll för att kontrollera människors uppförande genom att sätta upp vissa regler för vad som exempelvis är accepterat beteende. Författarna betonar dock att alla former av institutioner eller religiösa traditioner är mänskligt producerade. Liket det som tagits upp tidigare behöver dessa institutioner legitimeras genom en förklaring eller ett rättfärdigande av handlandet. Institutionens verklighet består och förklaras av en historieskrivning vilket gör att kommande generationer inte har ett eget minne att utgå ifrån utan snarare ett kollektivt minne, som förs vidare av en tradition. För att kontinuiteten ska bibehållas behöver den nya generationen placeras i de existerande mönstren. Dessa mönster har makten att forma individen och kan då utgöra en objektiv sanning för utövarna⁵⁴.

⁵² Hjärpe, Jan (2015) s. 313

⁵³ Svensson, Jonas (2002) s.14, Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1966) s. 70-85

⁵⁴ Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1966) s. 70-85

Berger och Luckmanns bok diskuteras även av Antoon Geels och Owe Wikström i *Den religiösa människan: En introduktion till religionspsykologin*⁵⁵. Deras tolkning av ett symboliska universum är att det ”Sätter allt på sin rätta plats”⁵⁶ och skapar en känsla av trygghet och samhörighet. Detta ger mening åt de vardagliga handlingarna, gränssituationer såsom döden och samhällets generella utveckling. Religionen legitimerar alltså olika sociala inrättningar genom en helig referensram. De diskuterar även detta utifrån en genusvetenskaplig synpunkt, där det i varje symboliskt universum finns berättelser om relationen mellan mannen och kvinnan. Detta har använts till att förklara könsliga skillnader och den sociala ordningen mellan könen. Det kan exempelvis handla om olika arbetsuppgifter, egenskaper eller roller som rättfärdigas.

2. Resultat

I resultatet beskrivs båda författarnas förståelse av de religiösa källorna och den islamska traditionen. För tydlighetens skull tas författarna upp var för sig för att senare jämföras i diskussionen.

2.1 Fatima Mernissi

Mernissi föddes i den Marockanska staden Fez 1940. 1973 erhöll hon en doktorsutbildning i Sociologi på Brandels universitet i Waltham/Boston Massachusetts. Efter detta återvände hon till Marocko där hon var verksam på den sociologiska avdelningen på Mohammed V universitetet. Hon beskrivs som en av de mest kända arabiska muslimska feministerna. Hennes böcker har översatts till flera olika språk⁵⁷. Underrubrikerna berör de ämnen som är centrala i hennes texter och underlättar för läsaren kring vilken fråga som diskuteras. Förutom de religiösa källorna som beskrivits i bakgrunden så refererar Mernissi även till historiska auktoriteter, som tolkat koranen utifrån deras förståelse av den antingen i positiv bemärkelse för kvinnor eller i negativ bemärkelse.

⁵⁵ Geels, Antoon & Wikström, Owe, *Den religiösa människan: en introduktion till religionspsykologin*, tredje upplagan, Natur & kultur, Stockholm, 2017

⁵⁶ Geels, Antoon & Wikström, Owe (2017) s. 65

⁵⁷ Rassam, Amal & Worthington, Lisa - <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0527> Hämtad 22/5 - 19

2.1.1 Kvinnor som politiska ledare

Mernissi diskuterar i introduktionen till *The veil and the male elite*⁵⁸ en kontroversiell hadith som lyder: ” Those who entrust their affairs to a woman will never know prosperity”⁵⁹. Denna hadith har genom historien använts för att inskränka frågor rörande kvinnligt ledarskap och kvinnors politiska rättigheter. Mernissi diskuterar även en bok som skrevs av Muhammed Arafat vars engelska översättning är *The rights of woman in Islam*. Mernissi kritiserar Arafat då han argumenterar för att kvinnor inte har några rättigheter, men även för att de inte har varit aktiva på något sätt i den politiska historien. Mernissi svarar på detta påstående genom att hänvisa till att Muhammeds ena hustru Aisha var ledare för en armé, vars mål var att revoltera mot det dåvarande kalifatet under denna tid. Muhammed Arafat kan inte ignorera henne utan att tappa trovärdighet, så han beskriver detta som en enskild kvinnas akt i historien och att det inte visar på kvinnors generella deltagande. Han menar även att hon senare ångrade sitt beslut och att motståndet ifrågasattes av Muhammeds andra hustrur. Said al-Afghani som under 1900-talet var en ledande historiker på islamisk historia, anklagar enligt Mernissi, Aisha för att ligga bakom det blodet som blev spillt och att den muslimska historien hade tagit en fredlig väg om detta inte hade hänt. Hans slutsats blev att kvinnor inte ska ha någon inverkan på politik alls⁶⁰. Detta slag fick sån betydelse då det var första gången som två muslimska arméer stod emot varandra. Grunden för detta var mordet på den fjärde kalifen Uthman⁶¹. Mernissi frågar sig då vilka källor i den muslimska historien som ligger till grund för detta uttalande, eftersom Aisha även beskrivits som en kvinna utan motstycke bland både män och kvinnor under sin levnad. Hon ifrågasätter även hans sätt att generalisera alla kvinnor utifrån en kvinnas fall och frånta alla kvinnor deras rättigheter⁶².

Mernissi menar att de heliga texterna alltid har blivit manipulerade och att det handlar om ett maktutövande i de muslimska samhällena, då religionen var en stor maktfaktor i samhällena från 700-talet och framåt⁶³. Mernissi refererar till den marockanske författaren Muhammed al-Jabiri, som menar att en arabisk läsare använder sig av det förflutna för att hitta det hen söker i nutiden. Det som saknas i nutiden finns att hitta i dåtiden. De politiska auktoriteterna i det

⁵⁸ Mernissi, Fatima, (1991)

⁵⁹ Mernissi, Fatima (1991) s. 1

⁶⁰ Mernissi, Fatima(1991) s. 1-6

⁶¹ Esposito, John L, *Islam: den raka vägen*, 2a uppl. Studentlitteratur, Lund, 2011 s.66-67

⁶² Mernissi, Fatima(1991) s. 7-9

⁶³ Mernissi, Fatima(1991) s. 9-11

muslimska samhället insåg att de kunde få auktoritet, genom att använda sig av dåtiden som en helig standard. Ett exempel på detta var tiden efter Muhammeds död som beskrivs som en tid av maktkamp där endast eliten hade något att säga till om. De förhandlade utifrån vad som var viktigt för dem som individer och inte vad som var bäst för det muslimska samhället. Detta elitistiska sätt att välja ledare på menar Mernissi fortsatte även när den tredje kalifen Umar skulle väljas. De framstående ledarna fick välja vem som skulle bli nästa ledare sinsemellan vilket ledde till att Ali valdes till att bli den fjärde kalifen. Det är detta som ligger till grund för Aishas fälttåg mot Ali, som hon inte ansåg var den rätta ledaren och som leder fram till hadithen om kvinnans rätt till makt. Mernissi menar att detta visar hur olika grupper försöker legitimera sina åsikter genom den heliga texten⁶⁴.

Hon diskuterar senare problematiken med de hadither som anses autentiska och tar utgångspunkt i Al-Bukharis stora samling av 600000 hadither där endast 7000 ansågs autentiska. Hadithen som tar upp kvinnors politiska makt finns med bland dem han ansåg var autentiska och anses vara oantastliga om motsatsen inte bevisas. Då denna hadith inte ifrågasatts tidigare så gör Mernissi en undersökning både utifrån ett historiskt och metodologiskt perspektiv utifrån frågor som: Vem sa hadithen? Varför sades den? Till vem sades den? Det enda som Al-Bukhari klargjorde var att Abu Bakra ska ha hört Muhammed säga detta när Persien hade valt en kvinnlig ledare. Mernissi vänder sig då till den kände auktoriteten på hadither Al-Asqalani, som gör ett historisk klargörande rörande de autentiska haditherna och debatterar för dess tillförlitlighet. Abu Bakra var en framstående person i staden Basra, detta var staden som Aisha till slut anföll. Han fick då välja om han skulle ställa sig på Alis eller Aishas sida. Mernissi frågar sig varför Abu Bakra kände behovet att berätta om detta då Muhammed ska ha sagt det till honom 25 år innan denna händelse. Hon menar att Abu Bakra måste ha haft ett enastående minne. Han yttrade även detta efter slaget som Aisha förlorade, hon var då politiskt undanröjd och alla som inte följde Ali måste motivera varför de hade valt att inte göra det. Detta menar Mernissi kan förklara varför Abu Bakra valde att yttra denna hadith. Det kan också handla om oviljan att skapa *fitna*, ett inbördeskrig bland muslimer, som Muhammed ansåg var det värsta som kunde hända muslimer. Det fanns dessutom en rädsla hos Abu Bakra om att Ali skulle hämnas på dem som inte följt honom under slaget. Vidare diskuterar Mernissi att al-Bukhari samlade alla hadither som berörde *fitna* och Abu Bakras var den enda som skyllde på kvinnor. För att styrka sitt argument kring

⁶⁴ Mernissi, Fatima(1991) s. 16-20, 37-42

Abu Bakras opålitlighet tar Mernissi upp en annan av Abu Bakras hadither där Muhammed ska ha uttryckt sig om vem som skulle efterträda Ali. Även denna hadith passade in på den situationen som var just då. När Ali blev mördad uppkom frågan om hans efterträdare. Då mindes Abu Bakra att Muhammed ska ha sagt att Alis son Hasan skulle efterträda honom. Hasan, som Mernissi betonar, var endast ett spädbarn när Muhammed ska ha sagt detta.⁶⁵

Mernissi går sedan över från den historiska kritiken av hadithen och riktar istället in sig på de metodologiska reglerna som de religiöst lärda har som princip för att verifiera en hadith. En av dessa regler var att det inte räckte att ha levt samtidigt som profeten, man måste även vara en trovärdig karaktär där exempelvis okunniga personer kunde ignoreras. Hadither kan inte få auktoritet om personen exempelvis är en lögnare. Mernissi menar att utifrån dessa kriterier skulle Abu Bakras hadither inte gälla då han tidigare dömts för falsk vittnesbörd av kalifen. Mernissi menar att hadithen om kvinnans ledarskap och politiska rättigheter är kvinnoförtryckande men att detta inte är en enskild företeelse inom den islamiska traditionen⁶⁶.

2.1.2 Kvinnofobin

Mernissi tar här utgångspunkt i en annan kontroversiell hadith som lyder: ”The prophet said that the dog, the ass, and woman interrupt prayer if they pass in front of the believer, interposing themselves between him and the qibla”⁶⁷. Med *qibla* menas böneriktningen mot Mekka. Hela jorden anses enligt traditionen vara en moské och när en person sätter upp en personlig qibla så får inget vara i vägen för hen, för att hen inte ska bli distraherad. Hadithen är författad av Abu Hurayra och det problematiska med denna hadith är enligt Mernissi att kvinnan likställs med djuren. Precis som hunden eller åsnan förstör kvinnan den symboliska relationen med det heliga endast genom sin närvaro. Däremot poängterar Mernissi att det bara är Abu Hurayra som har denna åsikt i haditherna. Hon diskuterar Ibn Marzuqs som beskriver i sina texter hur Aisha besvarade detta påstående med att hon själv varit i rummet flertalet gånger samtidigt som Muhammed under bönen. Trots detta har Abu Hurayras ord fått infiltrera de allra viktigaste religiösa texterna och får ingå i AL-Bukharis samling av autentiska hadither menar Mernissi⁶⁸.

⁶⁵ Mernissi, Fatima(1991) s.42-46, 49-58

⁶⁶ Mernissi, Fatima(1991) s.58-61

⁶⁷ Mernissi, Fatima(1991) s. 64

⁶⁸ Mernissi, Fatima(1991) s. 64-70

Mernissi beskriver Abu Hurayras personlighet för att förstå bakgrunden till hans förakt mot kvinnor. Till att börja med gav profeten honom smeknamnet *father of the little female cat*, eftersom han ofta hade en liten katt gående efter sig. Han hade inte ett maskulint uppdrag hos Muhammed utan hjälpte mest till i de kvinnliga gemaken. Detta menar Mernissi bidrog till hans kvinnohat, då han ansåg att kvinnor var lägre stående än männen. Det finns även andra hadither som Abu Hurayra menar att profeten ska ha uttalat som ifrågasatts. Även här ifrågasatte Aisha att Muhammed ska ha sagt att den man som har sex med en kvinna under ramadan inte får fasta dagen efter. Aisha ifrågasatte även de berättelser som tar upp frågan om att menstruerande kvinnor är smutsiga, då Muhammed alltid tvättade sig i samma vatten som de själva gjorde. Mernissi menar att denna syn var en kvarleva från *jahiliyya*⁶⁹ och därav något som Muhammed fördömde. Han menade att sådant var vidskepligt och de muslimskt lärda ställde sig på Aishas sida i denna frågan. Mernissi berättar även om en annan av Muhammeds hustrur, som menar att han ibland lade sitt huvud i knät på henne när han reciterade koranen, samtidigt som hon hade mens och att hon även bar bönemattan till moskén under samma period⁷⁰.

Trots att det fanns flera författare som lyssnade till profetens hustrur så återgick ändå traditionen till den kvinnofientliga trenden och Mernissi menar att att det finns flertalet exempel på hadither kring den vidskepliga rädslan för kvinnligheten, som i själva verket profeten själv ville undanröja. Ett exempel på detta är: ”Three things bring bad luck: house, woman, and horse”⁷¹. Denna hadith anses också tillhöra Al-Bukharis autentiska samling. Problemet med denna hadith menar hon dock är att Bukhari inte gav något exempel på en motsäggande hadith, som regeln säger, för att visa läsaren att det finns spridda åsikter kring ämnet. Läsaren får då själv välja vad hen anser är rimligt. Mernissi menar att det finns motsäggande hadither, ett exempel på detta är återigen Aishas motstånd. Hon menar att Abu Hurayra kom in mitt i en diskussion som profeten och Aisha hade. Vad profeten egentligen sade var enligt Aisha: ”May Allah refute the jews; they say three things bring bad luck: house, woman, and horse”⁷². Detta förhöll sig inte Al-Bukhari till utan menade att det inte fanns något motstånd till Abu Hurayras hadith. Utifrån detta drar Mernissi slutsatsen att även de

⁶⁹ Den förislamiska perioden som kallas okunnighetens tid

⁷⁰ Mernissi, Fatima(1991) s.70-75

⁷¹ Mernissi, Fatima(1991) s.75

⁷² Mernissi, Fatima(1991) s. 76

mest autentiska haditherna måste kunna ifrågasättas, det ligger i traditionen att ifrågasätta allt och alla, även imamer och *fuqaha*⁷³ då det endast är Gud som är ofelbar. Hon poängterar att inte alla imamer är kvinnofientliga. Imam Zarkashi är ett exempel på en imam som har skrivit om Aishas bidrag till islam, hennes bidrag som en religiös källa. Aisha själv ligger till grund för 1200 hadither och bodde med Muhammed i över åtta år. Likt det som nämnts tidigare ifrågasatte Aisha flertalet av Abu Hurayras hadither. Detta beskriver Mernissi, då Abu Hurayra är källa till en stor del av kommentarmaterialet i den religiösa litteraturen, men att det samtidigt finns kontroverser kring honom. Hon förvånas även över den i princip fobiska inställningen till kvinnor som har beskrivits och att detta är underligt då profeten ville frångå vidskepligheten från den förislamiska perioden⁷⁴.

Mernissi beskriver i en tidigare bok, *Beyond the veil: Male-female dynamics in muslim society*⁷⁵ hur det ofta antas att islam förespråkar kvinnans medfödda underlägsenhet. Hon menar snarare att islam förespråkar en möjlig jämlikhet mellan könen och att ojämlikheten inte bygger på ideologiska eller biologiska faktorer, utan beror på de olika samhällsliga institutionerna vars mål är att tygla kvinnans makt. Till skillnad från i västerländska samhällen där olikheten bygger på rent biologiska skillnader, så handlar argumenten inom islam om att kvinnan är farlig och mäktig och alla delar som segregerar kvinnan används för att reducera kvinnans makt⁷⁶. Det ska sägas att denna bok utgavs första gången 1975 medan *The veil and the male elite* utgavs första gången 1987, vilket kan innebära att hennes åsikter kan variera. Mernissi diskuterar i denna bok hur Muhammeds erfarenhet av sin attraktion till kvinnor och deras sexualitet har legat till grund för hur muslimska samhällens attityd har varit mot kvinnor. Hon menar att han kände en rädsla av att ge efter för frestelsen, vilket ledde till en defensiv inställning till kvinnan i de muslimska samhällena. Muhammeds religiösa visioner och strukturen på samhället som han reagerade mot bidrog till formandet av det islamiska samhället, menar Mernissi. Det manliga herraväldet var en grund i det som formade de religiösa lagarna och påverkade traditionen i århundraden framöver⁷⁷.

⁷³ Muslimskt rättslärda inom den islamiska rätten

⁷⁴ Mernissi, Fatima(1991) s.76-81

⁷⁵ Mernissi, Fatima, *Beyond the veil: Male-female dynamics in Muslim society*, 1975. Ny uppl, Saqi, London, 2011

⁷⁶ Mernissi, Fatima(1975) s. 27-28

⁷⁷ Mernissi, Fatima(1975) s. 65, 95

Mernissi diskuterar vidare hur den sexuella segregationen, som hon menar är en av islams nyckelstrategier för den sociala kontrollen av könen håller på att vittra sönder i dagens samhälle⁷⁸.

2.1.3 Diskussionen kring slöjan

Under denna rubrik behandlas det som Mernissi diskuterar kring slöjan eller *hijab*⁷⁹. Hon menar att det till skillnad från andra tolkningar innebär att det ska finnas en barriär mellan två män och inte mellan en kvinna och en man. Slöjans härkomst kommer från början från vers 53 av sura 33 som lyder:

O ye who believe! Enter not the dwellings of the prophet for a meal without waiting for the proper time, unless permission be granted you. But if ye are invited, enter, and, when your meal is ended, then disperse. Linger not for conversation. Lo! that would cause annoyance to the Prophet, and he would be shy of (asking) you (to go); but Allah is not shy of the truth. And when ye ask of them (the wives of the Prophet) anything, ask it of them from behind a curtain. That is purer for your hearts and for their hearts⁸⁰.

Denna vers menar Mernissi ska beskydda det gifta paret intimitet och exkludera en tredje part, som i detta fallet är Anas Ibn Malik som var en av profetens följeslagare. Han var utesluten som en symbol på att det blev för inkräktande på de giftas privatliv. Denna vers anser Mernissi är viktig för att förstå vilka implikationer som detta har gett de muslimska kvinnorna. Studerandet av korantexter menar Mernissi handlar om profetens dagliga liv och om en specifik situation som han befann sig i. I detta fallet Muhammeds önskan att få vara ensam samtidigt som det fanns gäster kvar i rummet som vägrade lämna. Detta gjorde Muhammed irriterad och när endast Anas Ibn Malik var kvar i rummet blev han otålig och drog upp ett skynke mellan sig själv och Anas medan han reciterar koranen, förklarar Mernissi. Muhammed som alltid var tålmodig och aldrig tog förhastade beslut hade nu agerat väldigt tålmodigt. Hon frågar sig då hur detta kommer sig. Detta året hade varit tufft och Muhammed hade lidit militära förluster samtidigt som misstron växte och moralen var nere på botten hos Medinas befolkning⁸¹.

⁷⁸ Mernissi, Fatima(1975) s. 121

⁷⁹ Arabiska ordet för ridå eller skynke

⁸⁰ Mernissi, Fatima(1991) s. 85 ur koranvers 33:53

⁸¹ Mernissi, Fatima(1991) s. 85-92

Muhammed var utsatt av sina politiska motståndare och de använde hans relation till sina fruar. Detta ledde till slut till att Muhammed fick ge upp sina tankar om jämlikhet mellan könen, då hans motståndare använde hans privatliv för att försvaga honom politiskt, menar Mernissi. De politiska och militära nederlagen ledde till att Muhammeds fruar blev trakasserade utanför sitt hem och kunde inte gå ut själva utan att bli påhoppade av Muhammeds motståndare. Muhammed som under början av sina uppenbarelsen varit för jämlikhet mellan könen och att det profana skulle kunna blandas med det heliga kände sig nu tvungen att beslöja de fria kvinnorna. Detta på grund av de misstogs för att vara slavar och behövde något för att särskiljas från dem. Mernissi menar att detta var ett sätt att garantera säkerheten på gatorna och förhindra att ett inbördeskrig skulle bryta ut. Slöjan blir då symbolen för Muhammeds tillbakagång från de jämlikhetsprinciper som han en gång förespråkade⁸².

Beslöjningen menar Mernissi symboliserar inbördeskriget som aldrig slutade i det muslimska samhället. Muhammeds motståndare använde sig av oroligheterna för utöva makt över kvinnorna⁸³.

Mernissi diskuterar sedan de olika dimensionerna som finns rörande begreppet hijab. Det kan handla om det visuella – att gömma något, det rumsliga – att exempelvis markera en gräns och den etiska – vad som är förbjudet. För muslimska sufister betyder inte ordet hijab skynke eller liknande, utan handlar om att något blockeras från kunskap. Hon menar att problemet är att ordet har förminskats till att endast beröra ett klädesplagg, som män har påtvingat kvinnor för att täcka dem. Denna förståelsen menar Mernissi har frångått den faktiska betydelsen som utgår ifrån att Gud sänkte ner ett skynke för att separera två män⁸⁴.

Hon beskriver även de olika betydelserna som begreppet har i koranen, där det exempelvis beskrivs som individens oförmåga att uppfatta Gud, såsom de polyteistiska anhängarna i det förislamiska samhället. I detta fallet handlar ordet hijab om olika religiösa traditioner som särskilde folket. Därför tycker Mernissi att det är underligt att begreppet har fått en sådan betydelse som det har i nutiden, när det från början hade en strikt negativ betydelse:

⁸² Mernissi, Fatima(1991) s. 161-179

⁸³ Mernissi, Fatima(1991) s.186-188

⁸⁴ Mernissi, Fatima(1991) s. 92-96

”The very sign of the person who is damned, excluded from the privileges and spiritual grace to which the Muslim has access, is claimed in our day as a symbol of Muslim identity, manna for the Muslim woman⁸⁵.

Vidare diskuterar hon hur slöjan har blivit lösningen på identitetskrisen hos muslimer under senare tid. Generellt menar Mernissi att uttalandet som Muhammed gjorde var avgörande för muslimer och ledde till en avskiljning mellan det profana och det heliga. Men som till slut ledde till en segregering mellan könen istället⁸⁶.

Mernissi diskuterar även sin syn på slöjan i boken *Islam and democracy: Fear of the modern world*⁸⁷. Hennes diskussion innefattas går även under rubriken om kring kvinnliga ledare. Al-Uzza var en förislamisk kvinnlig arabisk gudinna som har fått representera kriget inom det heliga. Hennes egenskaper har enligt Mernissi fått företräda det kvinnliga ledarskapet under mörkrets tidsålder eller *jahiliyya*. Gudarna beskrivs under denna tid bada i blod från deras gränslösa offer. Mernissi frågar sig då om slöjan får representera det kvinnliga ledarskapet under den förislamiska perioden och föreställningen att slöjans uppgift är att skydda från det farliga och det mäktiga. Slöjans gömmer då det kvinnliga och riskerar samtidigt att förneka kvinnans existens, menar hon. För att bli av med den förislamiska religiositeten och kulturen och framförallt Al-Uzza behövde kvinnligheten avskämmas från allt som hade med makt att göra. Mernissi menar att kvinnan skulle ha samma rättigheter och vara jämställd med mannen i alla områden som islam innefattade, men blev istället osynliggjord i det politiska fältet. Under de följande kalifatet efter Muhammeds död var den privilegierade kvinnans plats i palatsen, bakom slöjan. Hon var tvungen att separeras och inte ha tillgång till det som dödar och skapar oordning. Detta innefattar makten att styra en stad.⁸⁸

Vidare beskriver Mernissi hur kvinnor till skillnad från män i den arabiska världen inte är rädda för moderniteten och det som den bidrar med. Moderniteten möjliggör en nyskapad verklighet som motsätter sig de traditioner som väger tungt på dem. Hon beskriver hur kvinnorna i århundraden varit begränsade och instängda⁸⁹. De längtar efter att göra den

⁸⁵ Mernissi, Fatima(1991) s.97

⁸⁶ Mernissi, Fatima(1991) s.97-101

⁸⁷ Mernissi, Fatima, *Islam and democracy: fear of the modern world*. 2:a uppl. Perseus Publishing, Cambridge, Mass, 2002

⁸⁸ Mernissi, Fatima(2002) s. 115-119, 126

⁸⁹ Mernissi, Fatima(2002) s. 150

förändringen som deras förfäder inte lyckades med, ” to dance without a mask, with eyes riveted on a limitless horizon”⁹⁰. Det är århundradena av kvinnoförakt som blev en tradition i kalifatet som kvinnorna numera utmanar. De vill betraktas som jämställda männen. Problemet menar hon är att kvinnor fortsätter att vara föremål för våld och hot från förespråkarna av det despotiska kalifatet⁹¹.

Till sist beskriver Mernissi det problematiska med slöjan då det blir en uppdelning av arbetskraften och skickar kvinnan tillbaka till köket. Hon skildrar hur muslimska stater kan halvera sin arbetslöshet endast genom att hänvisa till *sharia* och därmed förbjuda kvinnan från att arbeta⁹².

2.1.4 Kvinnans rättigheter

Mernissi diskuterar förhållandet mellan Muhammed och hans fruar, där hon menar att Muhammed ofta rådfrågade dem om exempelvis strategiska ärenden på slagfältet. Han lyssande på deras förslag vilket kunde leda till lösningar i förhandlingar. Detta tyder på att de inte var några bakgrundsfigurer under denna tid. Khadija som var hans första hustru, var också den första som erkände sin tro till Muhammed och fick honom att predika Guds budskap, då han till en början trodde att han blivit galen. Muhammed sätt att bo på tyder även på ett demokratiskt förhållningssätt till den islamiska befolkningen, till skillnad från den abbasidiska dynastin där de religiösa ledarna valde att bo i palats och därmed avskärma sig från befolkningen⁹³.

Vidare diskuterar Mernissi vers 35 i sura 33 som berör förhållandet mellan könen.

Lo! men who surrender unto Allah, and women who surrender, and men who believe and women who believe, and men who obey and women who obey, and men who speak the truth and women who speak the truth, and men who persevere (in righteousness) and women who persevere, and men who are humble and women who are humble, and men who give alms and women who give alms, and men who fast, and women who fast, and men who guard their modesty and women who

⁹⁰ Mernissi, Fatima(2002) s.151

⁹¹ Mernissi, Fatima(2002) s. 156-157

⁹² Mernissi, Fatima(2002) s. 165

⁹³ Mernissi, Fatima(1991) s.102-110

guard (their modesty) and men who remember Allah much and women who remember Allah hath prepared for them forgiveness and a vast reward⁹⁴

Den handlar om att män och kvinnor har total jämlikhet som troende i religionen. Det är inte könet som avgör vem som får Guds nåd utan tron. Detta ledde till nya lagar rörande bland annat arven där kvinnorna i det förislamiska samhället inte hade rätt att ärva något. Kvinnan var under denna tid inget annat än ett objekt som kunde ärvas vidare menar hon. Islam stärkte synen på individen genom verser som denna. Problemet var att männen i det islamiska samhället inte stod bakom denna nya uppenbarelse, utan ville gå tillbaka till de gamla traditionerna. Gud gav svar på detta genom att uppenbara vers 19 i sura 4 som fråntar männen deras rättigheter till att med våld ärva kvinnan⁹⁵. När det blev mer och mer motstånd kom nya uppenbarelsen och lagar rörande arvet. Verserna började strukturera upp vilka rättigheter som gäller för olika personer i förhållande till den avlidne. Problemet menar Mernissi är den vers som senare kommer ogiltigförklara de nya lagarna i samhället. Versen beskriver att arven inte ska gå till de enfaldiga, detta leder till att kvinnan kommer att betraktas som enfaldig. Hon menar att ordet för detta på arabiska är *sufaha* vilket kan tolkas olika. Det kan handla om att någon är ignorant, ett barn och ibland polyteister. Det innebär att det är upp till de troende att bestämma vad som är bäst förståelse av ordet. Al-Tabari som var en persisk inflytelserikt lärd historiker tog aldrig själv ställning till detta menar Mernissi. Men menar att han samtidigt betonar att kvinnor aldrig kan bli exkluderade från att ärva. Om Gud inte ville att kvinnor skulle ärva hade han varit tydlig med att använda rätt grammatisk term för kvinnor, menar al-Tabari. Det problematiska med kontroversiella verser som denna är att de kan utnyttjas av en ledande manlig elit, för att förstärka åsikten som passar just dem vid det tillfället⁹⁶.

Mernissi tar upp fler exempel där religiösa ledare efter Muhammed inte har haft samma jämlikhetssträvan, vilket lett till en förändrad attityd mot kvinnor. Umar Ibn al- khattab som var den andra kalifen efter Muhammed blev talespersonen för männens motstånd mot Muhammeds jämlikhetstankar. Han menade att islam endast ska påverka det andliga och universella livet och låta muslimerna sköta det privata själva. Mernissi menar exempelvis att det fanns en skillnad i hur Umar behandlade sina fruar. Muhammed var mild och vänlig mot sina fruar medan Umar inte tvekade att slå sina. Det framträdde två olika läger där

⁹⁴ Mernissi, Fatima (1991) s. 119 ur koranvers 33:35

⁹⁵ Mernissi, Fatima(1991) s. 115-122

⁹⁶ Mernissi, Fatima(1991) s. 125-129

Muhammed stod på kvinnornas sida och Umar stod på männens. Hon menar att Gud ställde sig på männens sida för att undvika ännu en splittring mellan muslimer. När frågan uppkom kring kvinnornas rätt i det sexuella livet ställde sig Gud på männens sida menar Mernissi⁹⁷. Vers 233 i sura 2 ger männen rätt att själva bestämma över vilka sexställningar som ska utföras. ”Your women are a tilth for you (to cultivate) so go to your tilth as ye will”⁹⁸. Återigen har vi en vers som tolkats olika men Mernissi är tydlig med att den förespråkar männens rättigheter. Denna vers menar hon likt flera andra verser exemplifierar problematiken, som denna bok tar upp, användandet av det heliga för att legitimera vissa privilegier. Detta beror mångt och mycket på att auktoritära personer såsom al-Tabari aldrig fördömer vissa tolkningar⁹⁹.

Mernissi diskuterar i *Beyond the veil* hur koranen inte rättfärdigar polygami med hänvisning till vers 129 i sura 4, som beskriver att en man inte kan vara rättvis mot alla sina hustrur även om han vill det. Hon menar dock att inflytelserika författare som Abu Hamid Mohammad Ghazali¹⁰⁰ rättfärdigar det. Rätten till polygami och förskjutandet av äktenskapet är enligt Mernissi en innovation från 600-talets Arabien. Detta bygger hon på de historiska bevisen som tyder på att de tidigare äktenskapsförordningarna var mer varierande. I vissa fall hade kvinnan självbestämmande i valet eller upplösandet av äktenskapet¹⁰¹.

2.2 Amina Wadud

Amina Wadud föddes 1952 och är en amerikansk muslimsk akademiker och teolog. Hon lärde sig arabiska och studerade islam vid Michigans universitet. Hon är bland annat känd för sin aktivism där hon själv har lett en fredagsbön i New York 2005 vilket fick global uppmärksamhet. Detta ansågs kontroversiellt då bönen traditionellt sett har letts av män. Hon ville genom detta inkludera kvinnans erfarenheter i en gemensam aktivitet såsom bönen¹⁰².

⁹⁷ Mernissi, Fatima(1991) s. 141-145

⁹⁸ Mernissi, Fatima(1991) s. 146 ur koranvers 2:233

⁹⁹ Mernissi, Fatima(1991) s.147-148

¹⁰⁰ Persisk muslimsk teolog, (1058-1111)

¹⁰¹ Mernissi, Fatima (1975) s. 60-62

¹⁰² Abugideiri, Hibba, http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0921?_hi=0&_pos=1 Hämtad 22/5 -19

2.2.1 Skapelseberättelsen

Wadud inleder med att ställa sig frågan om koranen förespråkar skillnader mellan män och kvinnor på ett sådant sätt att det begränsar kvinnans roll till en enskild biologisk uppgift. Innebär detta att kvinnan skapats underlägsen mannen? Hon ifrågasätter inte att det finns grundläggande skillnader mellan könen, det hon ifrågasätter är det värde tillmätts på män respektive kvinnor på grundval av könens olikheter. Wadud menar att mannen och kvinnan är två olika människor som givits samma eller jämställda rättigheter. Denna ståndpunkt tar utgångspunkt i skapelseberättelsen i koranen där hon menar att inget av könen blir osynliggjort. I sin tolkning av koranen fokuserar Wadud på diskussionen kring språket och hur slutsatserna som har dragits kring skapelsemyter, har lett till en evig förståelse av förhållandet mellan det som är manligt och kvinnligt¹⁰³.

Genomgående i litteraturen använder Wadud vissa arabiska termer som kan förstås på olika sätt och som genom historien använts för att förstärka männens överlägsenhet menar hon. Tidigare tolkningar har utgått ifrån att den första skapelsen varit mannen och att han var perfekt och överlägsen. Den andra skapelsen anses vara kvinnan som blir underställd mannen, då hon var skapad ur det hela dvs. mannen. Nedan är ett citat som är hämtat från sura 4 vers 1 och behandlar skapelsen och de begreppen som har uppfattats på olika sätt i historien.

”And *min* His *ayat* (is this) that He created You (humankind) *min* a single *nafs*, and created *min* (that *nafs*) its *zawj*, and from these two He spread (through the earth) countless men and women.”¹⁰⁴

Wadud diskuterar här de arabiska termer som är centrala i skapelsemyten som finns med i citatet ovan. Till att börja med prepositionen *min* som kan förstås på två sätt: Det kan betyda *från* eller *av samma natur* vilket spelar stor roll beroende på vilken förståelse man har av begreppet. I koranens beskrivning av skapelsen menar hon att Gud aldrig planerade att skapa mannen först. Koranens version av skapelsen är inte uttryckt i begrepp kopplade till könen. Hon diskuterar även substantivet *zawj* som används i koranen som make eller maka. Liket flera andra begrepp i koranen är *zawj* tvetydigt då det grammatiskt är maskulint, men kan samtidigt

¹⁰³ Wadud-Muhsin, Amina, *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. [2nd ed.] Oxford Univ. Press, New York, 1999 s. 15-17

¹⁰⁴ sura 4 vers 1.

ha en feminin betydelse. Det är denna brist på tydlighet i koranen som gjort att korantolkare och andra lärda muslimer har utgått ifrån den bibliska förståelsen av skapelsen menar Wadud. Där är det tydligare att Eva framställdes ur Adams revben. Hon fortsätter diskussionen kring förståelsen av *zawj* och menar att allting har skapats i par. I denna förståelse är det två olika individer med olika egenskaper som tillsammans skapar en enhet. En man är endast en man i relation till sin hustru. Detta gör makarna likställda, menar Wadud. Det finns stöd för detta i koranen där den etablerar att alla varelser är skapade i par och detta förstärks genom beskrivningen av olika teoretiska par i skapelsen, resonerar hon. Gud skapade mannen och kvinnan som par med olika attribut, detta innebär däremot inte att vissa egenskaper endast är föreskrivna det ena könet. Det mest självklara enligt Wadud är att kvinnan bär på barnet, vilket är en självklarhet rent biologiskt. Men allt annat som har med barnskötsel att göra beskrivs aldrig som ett kvinnligt attribut i koranen. Dessa roller har snarare skapats i kulturella sammanhang. De personer som utgår ifrån en tolkning där kvinnans roll är att ta hand om barnet har enligt Wadud utgått ifrån en tolkning av koranen, som enligt henne är felaktig¹⁰⁵.

Den sista termen som har koppling till koranversen som citerats ovan är *nafs*. Termen kan förstås som människans gemensamma ursprung och översätts vanligen som *jaget*. Wadud menar dock att ordet aldrig används i koranen med koppling till individen utan refererar snarare till mänskligheten. Alla människor oavsett nation eller språk härstammar från samma *nafs*. Därav menar Wadud att termen inte kan användas i förståelsen av att mannen skulle vara ursprunget till skapelsen¹⁰⁶.

Wadud diskuterar även händelsen i Edens lustgård och beskriver detta som ett test för människorna från Gud där de får välja mellan olydnad och lydnad. Hon betonar att till skillnad från den negativa bilden som bibeln ger av kvinnan och skuldbelägger henne så skyller koranen på båda parterna. Förutom detta framhåller koranen individens enskilda ansvar. Wadud menar att koranen på flera ställen beskriver hur människor individuellt och tillsammans i grupper har ansvaret för sina egna handlingar. Det enda stället som inte nämner båda parternas ansvar i skapelsemyten är vers 115-121 i sura 20 där Adam får skulden för att

¹⁰⁵ Wadud-Muhsin, Amina (1999) s. 17-22

¹⁰⁶ Wadud- Muhsin, Amina (1999) s. 19-20

han och Eva åt av den förbjudna frukten, vilket gör att Eva inte blir synliggjord som en förförerska eller initiativtagare till historien, menar Wadud¹⁰⁷.

2.2.2 Förhållandet mellan mannen och kvinnan

Generellt anser Wadud att koranen inte stödjer stereotypiska framställningar varken hos män eller kvinnor. I koranstudiet diskuteras ofta vilken orsak som ligger till grund för en uppenbarelse. Om orsaken förklaras utifrån en specifik händelse är den universella historieöverskridande naturen borttagen i koranen. Hon menar att koranen i dessa fall blir en historiebok som utgår ifrån en specifik period i historien. Samtidigt menar hon att det är viktigt att komma ihåg under vilken tid som koranen blev uppenbarad, för att förstå vilken betydelse som vissa verser fick¹⁰⁸.

Allt som koranen beskriver i människans förhållande till Gud handlar om troende med samma rättigheter, snarare än de olika könen värde. Detta menar Wadud är viktigt att ha i åtanke då alla samhällen i grunden har utgått ifrån att män och kvinnor är olika, inte bara i den grundläggande biologin utan i deras egenskaper och kvalitéer. Hon beskriver utifrån detta olika inflytelserika personer som har uttalat sig kring detta¹⁰⁹. Sayyid Qutb¹¹⁰ menar att naturen delar upp vad som kan uppfattas som manligt och kvinnligt, men att det inte finns något inneboende värde i olikheterna mellan könen. Al-Zamakshshari¹¹¹ menar däremot att män föredras av Gud både när det kommer till intelligens och fysiska egenskaper. Wadud menar dock att al-Zamakshshari inte har några källor för var detta uttalande beskrivs i koranen. Wadud vill visa vilka negativa effekter som tolkningar kan ha. Tolkningar som utgår ifrån att männen är normen i samhället och därav mer värda som människor leder till att restriktioner som finns för kvinnor i samhället förstärks inom islams kontext. Det mest problematiska menar hon är att man tenderar att referera dessa tolkningar till koranen, istället för att referera till de enskilda författarna¹¹².

¹⁰⁷ Wadud-Muhsin, Amina (1999) s.23-25

¹⁰⁸ Wadud- Muhsin, Amina (1999) s.29-31

¹⁰⁹ Wadud- Muhsin, Amina(1999) s. 34-35

¹¹⁰ Egyptisk författare och islamistisk ideolog (1906-1966)

¹¹¹ Muslimskt lärd under medeltiden (1075-1144)

¹¹²Wadud-Muhsin, Amina(1999) s. 34-36

Wadud anser att alla koranens budskap grundas i att alla människor står lika inför Gud. Dett baserar hon på tre olika steg i den mänskliga existensen. För det första skapades alla människor utifrån samma *nafs*. För det andra betonar koranen individens möjlighet att utvecklas och att det ligger på individen att göra detta. För det tredje är det upp till individen att utifrån sina handlingar kompenseras av Gud och får det hen förtjänar¹¹³.

Wadud diskuterar vad det är som avgör ens ställning hos Gud. Hon tar upp termen *taqwa* som hon översätter med fromhet. Det är *taqwa* som avgör en individs ställning hos Gud. Gud har skapat alla på olika sätt för att vi ska kunna urskilja det vi känner och har en relation med. Genom detta skapades exempelvis nationer och folkslag. Wadud menar att det inte spelar någon roll vilken förmögenhet, vilket kön eller vilken nationalitet man har. Det är utifrån denna förståelse vi måste utgå när vi analyserar förhållandet mellan män och kvinnor. Wadud för återigen Sayyid Qutb på tal, som menar att relationen mellan könen har använts som en grund för hån och förtal vilket måste bedömas som falska anspråk¹¹⁴. Wadud menar att det finns andra exempel i koranen som tyder på att könet inte spelar någon roll i ens värde som människa: ”Whoever does good, from male or female, and is a believer, all such will enter paradise”¹¹⁵

Vidare diskuteras koranens beskrivning av livet efter detta. De olika författarna och religiöst lärda som Wadud tidigare beskrivit menar att kön inte spelar någon roll i detta avseendet. Men hon menar att det finns andra exempel, som motsäger det rättvisa bedömningsystemet som bygger helt på ditt värde utifrån dina handlingar och inte har något att göra med värdet av ditt kön. Ett exempel på detta är förståelsen av *zawj* i livet efter detta. Wadud menar att *zawj* har använts för att beskriva männens möjlighet att avgöra ens makas öde. Detta menar hon är en feltolkning av koranen, eftersom detta går emot den grundläggande förståelsen av att det alltid är individens ansvar att leva på ett bra sätt. Detta kan innebära att kvinnan hämmas av sin mans begränsningar eller få utökade meriter på grund av hans höga ställning¹¹⁶.

¹¹³ Wadud-Muhsin, Amina(1999) s.36

¹¹⁴ Wadud.Muhsin, Amina(1999) s. 36-38

¹¹⁵ Wadud-Muhsin, Amina(1999) s. 38 ur koranvers 4:124

¹¹⁶ Wadud-Muhsin, Amina(1999) s. 48-56

2.2.3 Kvinnornas rättigheter och roller

Wadud menar att det generellt sett finns en inneboende problematik i vår förståelse av vad koranen skildrar. Många dominerande tankar kring kvinnans roll har ingen förankring i koranen, menar hon. I sin analys av kvinnans ställning utgår hon ifrån två olika påståenden. Det första påståendet är att det inte finns något inneboende värde hos mannen eller kvinnan, ingen förutbestämd hierarki mellan dem. De egenskaperna som männen respektive kvinnorna har kan se olika ut men det innebär inte att deras roller inte är lika viktiga. Det andra påståendet är att koranen inte beskriver kvinnans och mannen roll utifrån en enskild möjlighet i livet, såsom att föda barn eller att bara försörja familjen. För att förklara dessa punkter utgår hon ifrån de verser som har tolkats förespråka en överlägsenhet hos mannen. De funktionella skillnaderna som beskrivs i koranen menar Wadud har använts för att stödja idén om att mannen är överlägsen kvinnan. Dessa påståenden kan skapa problem, men inte i hänseendet till den logiska analysen av texten, utan i tillämpningen av den nya tolkningen i det nutida muslimska samhället, anser hon¹¹⁷.

I koranen står det inte att kvinnans primära syfte är att föda barn, det står inte heller att moderskapet skulle vara kvinnans enda roll. Däremot påvisas det att kvinnorna är de enda som har möjlighet att bära ett barn. Det blir endast primärt i syftet för vår arts överlevnad. Samtidigt menar Wadud att texten i koranen visar på en respekt för kvinnors barnafödande: ” O humankind...have *taqwa* towards Allah in Whom you claim your rights of one another, and (have *taqwa*) towards the whombs (that bore you)”¹¹⁸

Wadud diskuterar den vanliga missuppfattningen att eftersom bara män har haft ansvaret som *risalah* genom historien så har de en särskild betydelse som kön. *Risalah* är de som har ansvaret för budskapet av uppenbarelsen och har som uppgift att förmedla den. Wadud menar dock att både män och kvinnor har varit mottagare av uppenbarelsen. Moses mor är ett exempel på detta. Hon mottog en uppenbarelse av Gud när han bad henne att sätta Moses i vassen. Detta gör enligt henne att män inte har särställningen som budbärare av Guds ord. Samtidigt så finns det ingen korantext som beskriver att en kvinna har ansvaret som en *risalah*. Wadud återgår ännu en gång till diskussionen om att många koranverser har använts för att stödja den inneboende överlägsenheten hos mannen. Hon diskuterar även två olika

¹¹⁷ Wadud-Muhsin, Amina(1999) s.62-64

¹¹⁸ Wadud-Muhsin, Amina(1999) s. 64 ur koranvers 4:1

termer som har använts för att visa på värdet av olika funktioner hos könen. Det första termen är *darajah* som kan betyda en grad eller nivå av något. I detta fallet innebär det att en individ eller grupp kan nå en högre nivå än andra grupper eller individer. Oftast handlar det om att bra handlingar leder till en högre nivå. Termen kan dock vara problematiskt menar Wadud på grund av värdet som sätts på kvinnor i samhället. Detta beror mångt och mycket på att varje samhälle kan bestämma vilket värde olika handlingar har eftersom att koranen inte sätter ett värde på olika handlingar¹¹⁹. Männens handlingar eller roller har därav betraktats som mer värdefulla än kvinnornas. Wadud påpekar dock att följande koranvers kan användas för att ifrågasätta detta: ”Unto men a fortune from that which they have earned, and unto woman a fortune from that which they have earned”¹²⁰.

Den andra termen som Wadud redogör för är *faddala* som hon översätter till *att vara föredragen*. Likt termen *darajah* föredrar Gud vissa skapelser framför andra. Människorna står exempelvis över alla andra skapelser. Men det kan även innebära att en grupp människor föredras mer än en annan och att vissa profeter föredras framför andra profeter. Wadud ger här exempel på flera koranverser som stödjer detta. Till skillnad från *darajah* kan *faddala* inte erhållas genom handlingar utan kan endast ges av Gud¹²¹. För att diskutera denna term använder Wadud en koranvers som hon anser är den viktigaste versen att förhålla sig till när det kommer till förhållandet mellan män och kvinnor:

Men are [*qawwamuna 'ala*] woman [on the basis] of what Allah has [preferred] (*faddala*) some of them over others, and [on the basis] of what they spend their property (for the support of woman). So good woman are (*qaniat*) guarding in secret that which Allah has guarded. As for those whom you fear [*nushuz*], admonish them, banish them to beds apart, and scourge them. Then, if they obey you, seek not a way against them¹²².

Utifrån denna koranvers har Wadud gjort egna översättningar och tolkningar av de arabiska termerna som framställs. *Qawwamuna 'ala* har översatts på olika sätt av religiöst lärda, där vissa menar att männen har ansvar över kvinnan, medan andra menar att detta endast är tillämpligt om kvinnan exempelvis förlorar förståndet, endast då kan hon förlora sitt självbestämmande. Om man utgår ifrån att översättningen är *ansvarig för* innebär den första delen av versen att männen är ansvariga för kvinnorna om de kan försörja dem. Om detta inte

¹¹⁹ Wadud-Muhsin, Amina(1999) s.65-66

¹²⁰ Wadud.Muhsin, Amina(1999) s.66 ur koranvers 4:32

¹²¹ Wadud-Muhsin, Amina(1999) s.69

¹²² Wadud-Mushin, Amina(1999) s. 70 ur koranvers: 4:34

kan uppfyllas har männen inte något ansvar. Wadud menar att dock att versen tydliggör att *vissa* män är ansvariga för *vissa* kvinnor, vilket gör att ansvaret mannen har över kvinnan inte är absolut. Vidare förklarar hon syftet med denna delen av versen. Hon menar att den funktionella relationen mellan könen bygger på att kvinnan är den enda som kan föda barn. Inom äktenskapet har mannen och kvinnan olika ansvarsområden. Kvinnans ansvarsområde blir naturligt barnafödandet, vilket kräver styrka, uthållighet och personligt åtagande. Vad blir då mannens ansvarsområde? Hans uppdrag behöver var lika viktigt som kvinnans för att undvika förtryck, därav upprättar koranen att mannen har ansvaret i familjen, förklarar Wadud. Om mannen inte kan uppfylla detta skulle det bli ett för stort ansvar för kvinnan. Detta leder till ett likställt förhållande utan förtryck. Utifrån denna vers anser Wadud att koranen sätter en grund för ett jämlikt förhållande i familjen¹²³.

Versens andra del handlar om mannens rätt att slå sin hustru om hon inte lyder honom. Wadud menar att termen *qanitat* har blivit felöversatt till att betyda lydig. Hon menar snarare att det betyder att en troende muslim är god. Det kan gälla både mäns och kvinnors godhet inför Gud. En annan term som har tolkats olika är *nushuz*. När ordet används i denna vers har det fått betydelsen att hustrun är olydig mot mannen. Wadud menar att termen egentligen innebär att ett förhållande är i disharmoni, men beroende på vilken av de olika verser som termen används i så har ordet ibland fått en könsspecifik betydelse och ibland inte. Hon menar att koranen beskriver denna term i förhållande till båda könen vilket göra att det inte endast kan ses som hustruns olydnad mot maken. Återigen använder Wadud sig av Sayyid Qutbs uppfattning av koranen. Han menar att koranen beskriver tre lösningar när det är oenighet i ett förhållande. Till att börja med den muntliga lösningen som beskrivs i versen ovan. Den andra lösningen är separationen där makarna inte delar säng och den tredje är när våldet blir lösningen. Wadud är dock tydlig med att koranen endast vill uppnå harmoni i förhållanden och att den första lösningen alltid är att föredra. Den muntliga lösningen ligger även i linje med koranens förespråkande av *shura* vilket är konsultation mellan de parter som påverkas av ett visst beslut¹²⁴. Detta diskuterar Wadud även i sin andra bok *Inside the gender jihad: Women's reform in islam*¹²⁵ där hon menar att det inte finns något sätt att ha overseende med mannens rätt att slå sin hustru. Hon menar att i tolkningen av denna specifika vers behöver man helt enkelt säga nej till den bokstavliga tolkningen av versen om vi ska utgå ifrån vår

¹²³ Wadud-Mushin, Amina(1999) s. 70-74

¹²⁴ Wadud-Mushin, Amina(1999) s.74-78

¹²⁵ Wadud-Mushin, Amina, *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2006

förståelse av en moralisk standard. Hon menar att även de verser som anses vara generella eller universella vägledning för människan måste förstås utifrån den kontext som var rådande, det vill säga 600-talets patriarkala Arabien¹²⁶.

Wadud kommenterar även i denna bok de lösningar som beskrivs i vers 34 i sura 4 kring konflikter i förhållandet. Hon utgår här ifrån Muhammeds exempel när han hamnade i osämja med sina fruar. Han avskilde sig då från sina fruar i en månads tid, vilket Wadud menar kan spegla den andra lösningen om att inte dela säng. Men om profeten nu var förebilden för koranens budskap borde han väl ha frångått separationen till att istället slå sina fruar? Wadud menar att Muhammed här visar på en annan form av tolkningen nämligen självreflektionen. De som är troende inom islam kan inte skriva om koranen, uppenbarelserna från Gud till Muhammed är eviga och kan inte förändras, menar hon. Däremot har de orden som står alltid haft olika mening och betydelse. Målet med tolkningen är att synliggöra Guds faktiska intentioner för hur människan ska leva¹²⁷.

Wadud diskuterar sedan olika kontroversiella ämnen som berör kvinnans roll och ställning i samhället. Till att börja med tar hon upp skilsmässan, särskilt mannens rätt att skilja sig från sin hustru endast genom att uttrycka att han vill skilja sig. Denna form av förskjutning av kvinnan menar Wadud är en spegling av hur förhållandena såg ut under tiden som uppenbarelsen kom. Dessa äktenskap var inte heller en specifikt muslimsk företeelse anser Wadud. Det finns inget i koranen som tyder på att denna form av skilsmässa ska fortsätta i nutiden eller att endast mannen ska ha rätt till den. Då koranen aldrig nämner att kvinnor kan skilja sig på detta sätt har det tolkats som att de inte har rätt till det, förklarar hon¹²⁸.

Nästa ämne hon diskuterar är de polygamiska förhållandena som finns inom islam. Vers 4:3 som oftast blir reciterad när polygamin diskuteras är följande: "if you fear that you will not deal justly with the orphans, marry women of your choice, two, three or four. But if you fear that you will not be able to do justly (with them), then only one,...to prevent you from doing justice"¹²⁹. Wadud menar att denna vers beskriver behandlingen av föräldralösa barn. En lösning för att undvika en vanskötsel av dessa barn var att gifta sig med dem. Koranen

¹²⁶ Wadud-Mushin, Amina(2006) s. 194, 199-200

¹²⁷ Wadud-Mushin, Amina(2006) s. 202-204

¹²⁸ Wadud-Mushin, Amina(1999) s. 78-79

¹²⁹ Wadud-Mushin, Amina(1999) s. 83 ur koranvers 4:3

begränsade detta till fyra fruar. Versen i fråga berör rättvisa, menar hon, fördelandet av tillgångar rättvist och rättvisa för de föräldralösa och fruarna. Samtidigt finns det en vers i koranen som tyder på att rättvisa i ett polygamt förhållande är omöjligt då mannen aldrig kan vara rättvis mot alla fruar. Flera korantolkare menar att monogamin blir det ideala äktenskapet utifrån denna vers, menar Wadud. Vidare beskrivs tre argument för att polygami ska vara tillåtet men som Wadud hävdar inte har någon grund i koranen. Dessa argument utgår för det första utifrån en ekonomisk fråga, där en förmögen man bör gifta sig med flera fruar för att hjälpa dem finansiellt. Det andra argumentet utgår ifrån det fallet där ens hustru inte kan bli gravid. Det sista argumentet är mannen otyglade sexlust. Vilket innebär att mannen får gifta sig med upp till fyra fruar om de tidigare fruarna inte kan tillfredställa hans sexlust¹³⁰.

Wadud diskuterar även det kontroversiella ämnet om kvinnan som potentiellt vittne. Hon skildrar den koranvers som legat till grund för uppfattningen att ett manligt vittne är lika bra som två kvinnliga vittnen: ”if two men be (not at hand) then a man and two women, of such as you approve as witnesses, so that if the one errs (*tudilla*) the other can remind her”¹³¹. Utifrån denna vers menar Wadud att bara den ena kvinnan räknas som vittne då den andras uppgift är att påminna vittnet. Det handlar alltså inte om att två kvinnor har samma trovärdighet som en man utan att de har olika funktioner. Själva anledningen till att två vittnen behövs är för att undvika korrupktion när exempelvis ett kontrakt formas. Wadud menar dessutom att kvinnor i det tidiga islamiska samhället kunde bli tvingade att avsäga sig rätten till sin vittnesbörd, vilket tyder på att intentionen från början var att skydda kvinnornas intressen¹³².

Nästa ämne som tas upp är den manliga auktoriteten. Under tiden då koranen blev uppenbarad var det rådande samhället patriarkaliskt och likt andra samhällsliga problem som diskuterats tidigare så besvarar koranen de problemen, som var rådande under den perioden som den uppenbarades. Koranen beskriver principen för vem som ska vara ledare i ett samhälle, Wadud menar att det handlar om vem som är bäst lämpad. När det kommer till ledarskap i dåtidens Arabien var det stora fördelar för männen. Men hon menar att dess fördelar beror på hur samhället var konstruerat och att dessa fördelar inte finns föreskrivna i koranen. Det finns heller ingenting som tyder på att män skulle vara bäst lämpade som ledare menar hon. Wadud

¹³⁰ Wadud-Mushin, Amina(1999) s.83-85

¹³¹ Wadud-Mushin, Amina(1999) s. 85 ur del av koranvers 2:282

¹³² Wadud,Mushin, Amina(1999) s.85-86

tar här upp ett exempel på en stark kvinnlig ledare i det patriarkala Arabien. Det var Bilqis, drottningen av Sheba. Hon är det enda ledare förutom profeterna som beskrivs i positiva termer. Wadud menar även att koranen inte heller hindrar kvinnan från att bli ledare, varken som ledare över kvinnor eller män¹³³.

Generellt sätt menar Wadud att de som anser att män är överlägsna kvinnor och att männen är ansvariga för dem också kommer tolka koranen utifrån dessa antaganden. Samtidigt menar hon att koranens öppenhet för tolkning har lett till att texten har tolkats så att den passar in i det samhället som råder. Detta har i sin tur lett till att muslimer har använt koranen för antingen stödja kvinnornas underordnande eller försvara kvinnors rätt till jämställdhet. Vidare ifrågasätter hon hur korantexter har feltolkats så att det passar individuella intressen framförallt när det kan handla om att ett ord avgör en hel vers betydelse i vissa frågor¹³⁴.

Wadud menar att koranen behövde förhålla sig till de begränsningar som fanns i 600-talets Arabien och försökte samtidigt nå bortom dessa begränsningar. Hon tar upp Muhammed som anses ha varit en extraordinär människa, men samtidigt en manlig invånare i Arabien under sin levnad. Arrogansen, och kvinnoförtrycket under denna tiden blev tillrättavisade av koranens uppenbarelse. Wadud menar att det inte kan vara en tillfällighet att de flesta koranverserna som berör rättvisa i samhället berör behandlingen av kvinnor. Det blir då uppenbart att just dessa reformer behövdes i den kontexten som koranen uppenbarades i¹³⁵.

3. Analys

I analysen besvaras de frågorna som ställdes i inledningen av denna uppsats. Jag kommer dessutom att återkoppla min analys till den teoretiska ansatsen som jag har utgått ifrån i undersökningen.

3.1 Analys Fatima Mernissi

Mernissi använder sig i sina texter av korancitat och hadither som har uppfattats som kontroversiella i det muslimska samhället. Förutom dessa källor så har hon även använt sig av religiösa auktoriteter som har uttalat sig kring det som står i koranen eller de hadither som

¹³³ Wadud-Mushin, Amina(1999) s. 88-89

¹³⁴ Wadud.Mushin, Amina(1999) s.96-97

¹³⁵ Wadud-Mushin, Amina(2006) s. 214

anses vara autentiska. Dessa personer används antingen för att stärka hennes argument eller för att visa på vilka författare med auktoritet som har påverkat kvinnans ställning i negativ riktning. Generellt sätt är Mernissi negativt inställd till många av de hadither som hon behandlar, även de som enligt traditionen anses vara pålitliga och autentiska. Detta försvarar hon med att förklara att endast Gud är ofelbar och även de mest autentiska haditherna måste kunna ifrågasättas. Hon diskuterar en problematik med de religiösa texterna som är genomgående i hennes litteratur. Hon menar att texterna har manipulerats genom historien av de manliga makthavarna i de muslimska samhällena från 700-talet och framåt. Detta leder till att olika grupper har försökt legitimera sina egna åsikter och det som passar in i deras kontext. Därför menar hon att det är viktigt att kritiskt granska haditherna genom att se vem som uttalade hadithen och vilken relation denna person hade till Muhammed. I sin analys av haditherna så går Mernissi tillbaka i historien för att diskutera varför och hur haditherna kunde uttalas. Antingen genom att förklara att en hadith helt enkelt är felaktig eller för att förklara den kontexten eller de påtryckningar som fanns i det dåtida Arabien. Under flera tillfällen förklarar hon dessutom att det endast är en enskild författare som har negativa åsikter om kvinnor inom ett specifikt område. Mernissi tar även utgångspunkt i Muhammeds fruar då de har levt med honom under stora delar av hans liv och kan genom detta förklara de problematiska haditherna som hon diskuterar. Det kan exempelvis handla om att personen som uttalade hadithen hade kommit in senare i diskussionen och hade därför missat kontexten eller helt enkelt inte hört ordagrant vad profeten ska ha sagt. Överlag är Mernissi positivt inställd till de förändringar som Muhammed instiftade som ett svar på den förislamiska kulturen. Detta var dock något som framkom i hennes senare verk *The veil and the male elite*. I hennes tidigare verk *Beyond the veil* är hon mer kritiskt inställd till Muhammed och hans förändringar av samhället. Det ska dock påpekas att hon alltid menar att islam som religion alltid har förespråkade jämlikhet mellan könen. Vilket gör att hon förespråkar den etiska strukturen som Leila Ahmed diskuterar där könen är jämlika andligt och moraliskt hänseende inför Gud.

Generellt sätt är Mernissi negativt inställd till slöjan, särskilt den betydelse som den har fått i nutida samhällen. Mernissi menar att de koranverser hon utgår ifrån kan tolkas olika beroende på vem som hade makten i det samhället som texten uppenbarades i. Exempel på detta är när hon diskuterar hur slöjans syfte har skiftat från att vara en barriär mellan två män och senare en säkerhetsfråga för Muhammeds fruar till att endast vara en identitetsfråga och ett tecken på underkastelse. På liknande sätt som i förklaringen av vissa hadither så menar Mernissi att det

var situationen som Muhammed befann sig i och de påtryckningar som han utsattes för av sina motståndare. Det är alltså aldrig Muhammeds fel enligt Mernissi i hennes senare litteratur att islam som tradition varit kvinnoförtryckande. Problemet menar hon är att andra framstående personer såsom Umar har påverkat Islams utveckling och att Muhammed från början endast förespråkade jämlikhet mellan könen. Hon fokuserar inte mycket på begreppen i texterna och hur de ska tolkas utan snarare på omständigheterna runt omkring. Exempel på detta är hur begreppet *hijab* har flertalet olika betydelser beroende på vilken kontext eller övertygelse som tolkaren har. Till att börja med menar Mernissi att koranversen som ligger till grund för slöjfrågan har tolkats felaktigt och att det egentligen handlar om en barriär mellan två män.

Den islamiska traditionen eller historien handlar mycket om minnen från historiska händelser som låg till grund för många hadither. Den officiella historien eller minnet har enligt Mernissi selektivt valts ut för att exempelvis legitimera att kvinnor inte ska ha någon politisk makt. Där har minnet av kamelslaget som Aisha deltog i lett till att förklara varför kvinnor inte ska ha någon inverkan. Här ser vi ett exempel på det Berger och Luckmann diskuterar kring symboliska universa där en handling behöver rättfärdigas eller förklaras av en historieskrivning. Det blir alltså ett kollektivt minne som Mernissi är kritisk till och frågar sig vilka källor som finns. På liknande sätt beskriver Hjärpe hur historieskrivningen och berättelser är viktiga för att skapa en tradition och utgör en grupps arv. Mernissi förhåller sig till detta arvet och tar upp kända berättelser och aktörer som har kommit att påverka den muslimska traditionen och vill genom sina omtolkningar lyfta från förändringar som måste ske. Förutom detta så använder Mernissi snarare berättelsen om Aisha och andra kvinnliga ledare genom historien för att övertyga läsaren om att den religionen egentligen förespråkar kvinnor som ledare och protesterar då mot den sociala islamiska diskursen som är dominerande. På samma sätt menar Mernissi att andra grupper försöker legitimera sina åsikter, genom den heliga texten och genom historier såsom den om Aisha.

Om vi går över till Talal Asads argument om den islamiska antropologin är det tydligt att Mernissi i de flesta avseendena förhåller sig till den tradition som finns och den islamiska diskursen som är rådande för att omtolka eller förändra den. Författare såsom Mernissi försöker påverka hur diskursen ska anpassas för samtiden och förändras i framtiden. Genomgående i hennes texter så tar hon historiska skeenden som exempel för att försöka förstå de diskursiva traditioner som finns idag. Asad menar också att för att få status i den

muslimska världen och för att ens texter ska få gehör måste de i viss mån förhålla sig till den islamiska diskursen och genom detta försöka förändra den. Detta gör Mernissi när hon diskuterar inflytelserika personer som Abu Hurayra och al- Bukhari och deras beskrivningar av de historiska händelserna och försöker då kritisera det som hon anser inte stämmer genom att själv komma med underbyggda argument.

3.2 Analys Amina Wadud

Wadud använder till allra största del koranverser som sina källor tillsammans med religiösa auktoriteter såsom Sayyid Qutb och al- Zamakshshari som fungerar som motpoler i hennes argumentation. Wadud argumenterar för att det inte finns något medfött värde som skiljer könen åt. Hon förespråkar alltså den etiska strukturen som Leila Ahmed beskriver där könen har en andlig och moralisk jämlikhet och inte några medfödda värden som andra manliga auktoriteter förespråkat genom historien. Samtidigt anspelar hon på idén om komplimentaritet, att män och kvinnor har olika rättigheter och skyldigheter gentemot varandra vilka tillsammans skapar en balans och gudomlig rättvisa. Wadud diskuterar detta i förhållandet mellan två makar där könen har olika ansvarsområden i äktenskapen. Det ska dock sägas att hon genom detta inte menar att det finns olika värden inom äktenskapet utan att mannen och kvinnan har olika roller för att balansera ansvaret.

Hennes metod utgår från de koranverser och de arabiska termerna som ingår i dem och försöker därmed förklara vilka olika betydelser dessa kan ha. Termerna har antingen används för att förstärka männens överlägsenhet eller i Waduds fall förespråkat en könsneutral tolkning. Likt det som Rhouni diskuterar i sin bok om Mernissi och Wadud så är det tydligt att Wadud fokuserar på det lingvistiska i sin argumentation. I de allra flesta surorna som hon tagit upp är det språkliga användandet det centrala där likt tidigare nämnt arabiska termer förklaras utifrån en ny tolkning tillskillnad från dess förståelse i historien. I Waduds bok *Quran and woman* är hennes utgångspunkt att hela koranens budskap är jämlikhet mellan könen men i hennes senare bok *Inside the gender jihad* går det att hitta exempel på beskrivningar där hon ändrat sin uppfattning kring detta. Hon menar här att om ordalydelsen i en vers strider mot ens rättskänsla så bör man ignorera den och säga nej till dessa verser. Ett exempel på en sådan vers är 4:34 där mannen ges rätt att slå sin hustru som sista utväg. Detta försöker Wadud försvara genom begreppsförklaring i hennes tidigare bok men där hon i sin

senare bok avfärdar all form av våld mot hustrun. Detta ligger också i linje med det Rhouni diskuterar i sin bok.

Hennes metod utgår inte mycket från aktörers roller i historien. De aktörer hon tar upp är religiösa auktoriteter som på olika sätt kommenterat koranverserna hon tar upp. Antingen de som styrker hennes argument eller de som är motståndare till den andliga och moraliska jämlikheten mellan könen liksom al-Zamakshshari som förespråkade en hierarkisk uppdelning mellan könen, liksom den rösten som Leila Ahmed menar växte fram som motpol mot den andra rösten som förespråkade jämlikhet. Problemet är att Wadud endast ifrågasätter al-Zamakshshari källor för uttalandet, utan att beskriva vilka dessa källor är samtidigt som hon inte kommenterar vilka källor som Sayyid Qutb har använt sig av.

Waduds fokus på språkbruk och begreppsförklaring ligger i linje med det som Hjärpe menar skapar en tradition. I hennes fall utgår hon inte i samma utsträckning från historieskrivningen eller berättelser som ligger till grund för specifika koranverser. Men Hjärpe menar även att terminologin är viktig för en grupps arv. Waduds korg ignorerar från början de verser som ansågs kontroversiella och avfärdade antingen att de var problematiska helt eller gjorde en omtolkning av dem som passade in i hennes övertygelse om koranens budskap. Denna uppfattning ändrades dock, liksom nämnt tidigare då hon senare menar att det finns problematiska verser men att vi kan och bör bortse från dessa om de inte passar in i våra värderingar.

Wadud förhåller sig även till den dominerande diskursiva traditionen då hon tar utgångspunkt i koranverser som de allra flesta muslimerna anser är autentiska och eviga. Diskussionen hon tar upp gäller versernas innebörd. De verser hon tar upp är etablerade och har tolkats av den ledande eliten i samhället. Det är detta som skapat traditionen som Wadud motsätter sig. Det är även detta som Talal Asad diskuterar i sin artikel om islams antropologi. Det handlar om hur diskursen ska se ut i framtiden. Wadud menar att koranens egentliga budskap har förvrängts och vill därför förändra den diskurs som inte förespråkar jämlikhet mellan könen. Det är tydligt i Waduds texter att hon försöker övertyga läsaren om att hennes åsikt och tolkning av källorna är den rätta formen av islam. Detta gör hon genom att visa på de brister som finns hos de författare eller korantolkare som genom historien har använt sig av begreppen i koranen för att hävda att män exempelvis kom först i skapelsen eller männens företräde som vittnen.

3.3 Jämförande analys

3.3.1 Likheter

Varken Mernissi eller Wadud är negativt inställda till islam som religion. Tvärtom så försvarar de båda religionen som de menar generellt förespråkar jämlikhet mellan könen. Problemet menar båda ligger i att den manliga ledande eliten i samhällena förespråkade och tolkat källorna utifrån en androcentrisk synvinkel där kvinnan har osynliggjorts. De ifrågasätter inte heller koranen som skrift utan själva användandet av den. Koranen används även av båda författarna i syftet att stärka deras argument kring koranens budskap. Förutom koranen så använder sig båda av religiösa auktoriteter som har kommenterat koranverser antingen för att visa på deras feltolkning eller för att visa att de stödjer deras argument. Detta gör att båda förhåller sig till de källor som historiskt sett har uppfattats som autentiska och som många muslimer skulle anse är rätt tolkning av islam. Båda vill alltså omtolka uppfattningen som finns i korantolkningen och i Mernissis fall haditherna för att fråga om den misogynna uppfattningen som traditionen har utgått ifrån. Om båda hade valt att ta utgångspunkt i källor som inte har samma tyngd i det muslimska samhället eller som inte uppfattas som autentiska så hade de förmodligen inte fått samma slagkraft i den muslimska världen. Detta tyder på att både Mernissi och Wadud förhåller sig till det Hjärpe menar att en tradition består av som i sin tur utgör en grupps arv. Det handlar om allt ifrån de berättelser som författarna tar utgångspunkt i till historieskrivningen och terminologin som utgör korgen inom religiösa traditioner. På liknande sätt förhåller de sig även till Asads förståelse av vad en tradition är där den dominerande diskursen försöker tala om för anhängarna vad som är rätt inom en specifik praktik då det har en etablerad historia. Dess motståndare försöker istället bevisa att diskursen bör förändras eller förkastas helt vilket både Mernissi och Wadud gör genom sina exempel. Förutom detta så förhåller sig båda författarna till de berättelser och texter som diskuterar skillnader mellan könen. Detta är något som Geels och Wikström diskuterar i *Den religiösa människan* där religionen legitimerar sociala skillnader mellan könen genom en helig referensram. Mernissi och Wadud kritiserar det som anses legitimeras skillnader i exempelvis arbetsuppgifter och egenskaper.

Likt det Rhouni pekar på i sin bok så har båda författarna visat på en förändring i deras inställning till traditionen. Mernissi var från början negativt inställd till Muhammed och de förändringar som islam förespråkade för kvinnan men har i sin senare bok en inställning där

kvinnan snarare fått självbestämmanderätt på grund av islam. Samtidigt utgick Wadud ifrån en övertygelse att allting i koranen kan tolkas ha ett budskap som förespråkar jämlikhet mellan könen men där hon senare menar att det finns problematiska verser som man bör bortse ifrån om de ifrågasätter vissa värderingar. Om jag förstår Wadud rätt här så kommer hon närmare Mernissi i sin tolkning där hon menar att vissa verser i sin grund är problematiska och att vers 4:34 som behandlar mannens bestämmanderätt över kvinnan faktiskt skulle ge männen rätt att slå sina fruar.

3.3.2 Skillnader

Till skillnad från Wadud så utgår Mernissi ifrån de hadither som är kontroversiella i genusfrågor men som historiskt sätt anses vara autentiska. Wadud utgår endast ifrån koranen som källa och utesluter helt diskussionen om problematiska hadither. Båda försvarar koranen som källa och dess budskap för jämlikhet men de har olika ingång i sin omtolkning. Mernissi förklarar att man behöver förstå koranen utifrån dess historiska kontext och den historiska kontexten som den uppenbarades i. Ett exempel på detta är när hon förklarar hur Muhammed frångick sitt jämlikhetssträvande för att beskydda sina fruar från trakasserier genom att beslöja dem. Samtidigt förklarar hon detta utifrån de påtryckningar som fanns från högt uppsatta personer vid denna tid. Wadud däremot menar att koranen inte kan förstås utifrån enskilda händelser såsom i exemplet med Muhammed. Koranen är ingen historiebok utan är evig. Problemet menar hon snarare är att budskapet har omtolkats att innebära något annat än vad det faktiska budskapet är.

En annan skillnad är att Mernissi fokuserar mer på aktörer i historien för att förklara utvecklingen av diskursen, aktörer såsom Aisha, Muhammed och hadith-författarna som hon kritiskt granskar. Förutom granskandet av dessa aktörer så använder Mernissi ofta exempel i historieskrivningen som har lett fram till att hadither och korantexter har uppstått. Exempel på dessa är berättelsen om hur Aisha ledde kamelslaget vilket har använts för att inskränka på kvinnors politiska ledarskap. Men detta används av Mernissi som exempel på en kvinna som kan leda ett folk. Mernissi visar alltså genom detta hur historien har använts av korantolkare för att förstärka bilden av männens överlägsenhet. De kvinnliga aktörerna som Mernissi diskuterar framställs ofta som starka ledare eller som personer med mycket att säga till om i den situationen som de befinner sig i. Wadud tar inte i samma utsträckning utgångspunkt i

historieskrivningen utan fokuserar istället på analysen av den faktiska texten. Här beskriver hon hur arabiska termer har tolkats på olika sätt och vilka olika betydelser dessa kan ha. Exempel på detta är hur skapelseberättelsen genom historien har utgått ifrån att Adam skapades först av Gud. Men i Waduds förklaring så menar hon att begreppen kan förstås på olika sätt.

Mernissi är till skillnad från Wadud kritisk till användandet av slöjan och betydelsen denna har fått i den muslimska historien. Hon tillägnar en stor del av sin bok *The veil and the male elite* till bakgrunden av slöjans uppkomst och menar att män har använt slöjan för att undertrycka kvinnan och att detta frångår det som slöjan från börjar skulle representera.

Både Mernissi och Wadud har genomgått en förändring i sina attityder rörande deras förhållande till den muslimska traditionen och källorna likt nämnt tidigare. I resultatet är det tydligt att Mernissi är mer sekulärt inriktad än Wadud, särskilt i hennes tidigare bok där hon är kritisk till islams förändring i dåtidens samhälle. Hon menar där att islam inskränkte på kvinnans självbestämmanderätt genom exempelvis de äktenskapsförordningar som förespråkades.

Likt nämnt tidigare så menar Wadud att det inte finns något medfött värde beroende på vilket biologisk kön man tillhör. Däremot så menar hon att det finns bestämda roller i ett äktenskap vilket tyder på att hon förespråkar komplementaritet där män och kvinnor har olika rättigheter och skyldigheter gentemot varandra. Detta är något som inte framgår i Mernissis texter. Detta underlättar Waduds tolkning av de texter där könens olika roller beskrivs. Hon kan då förklara detta genom att alla människor är lika inför Gud men har olika uppgifter i äktenskapet vilket gör att den specifika koranversen inte behöver ifrågasättas.

4. Slutdiskussion

Vi kan se i resultatet och i analysen att det finns likheter mellan författarna och deras argumentation. Samtidigt finns det tydliga skillnader mellan författarna. Särskilt intressant är deras förändrade attityder vilket jag menar tyder på att de båda kommer närmare varandra i deras förståelse. Mernissi går mot en mer religiös tolkning i sin senare bok medan Wadud frångår sin åsikt om att alla verser i koranen förespråkar jämlikhet mellan könen till att vissa verser i grunden är problematiska och kan bortses ifrån i vissa fall.

Det är intressant i studien hur Mernissi som är uppfödd i Marocko, med islam som statsreligion är mer negativt inställd till slöjan och sättet att använda den på. Wadud som är uppvuxen i USA har inte alls samma negativa inställning och diskuterar inte frågan om slöjan i samma utsträckning som Mernissi. Vad detta säger går endast att spekulera i men det är tydligt att Mernissi generellt sett varit mer sekulärt inriktad än vad Wadud varit i den litteratur som ligger till grund för uppsatsen. En möjlig förklaring kan vara att Mernissi i sin uppväxt haft negativa upplevelser av hur Vad som dock är tydligt i båda författarnas ingång i ämnet är att de försvarar islam som religion och menar att det är den manliga religiösa eliten som genom historien haft tolkningsföreträde till källorna.

Uppsatsen har gett mig mer inblick i hur två muslimska feminister har omtolkat källorna i syfte att förespråka en jämlikhet mellan könen. Denna jämlikhet kan i sig tolkas olika då exempelvis Wadud menar att könen är jämställda andligt och moraliskt men att det finns specifika roller i ett äktenskap som muslimer utgår ifrån för att få en balans.

Det har varit intressant att se hur en religiös text kan tolkas på så olika sätt och hur författare i historien men även författarna i studien har använt sig av traditionen och terminologin för att förespråka sin egen åsikt om vad rätt islam är.

Vidare har uppsatsen bidragit till en didaktisk diskussion då den belyser de olika tolkningarna som finns inom en religiös tradition och hur religiösa auktoriteter argumenterar för sina ståndpunkter. Detta kan man som lärare använda för att visa på hur islam och feminism är förenligt då diskussionen ofta handlar om islam och jämlikhet mellan könen. Lärare kan använda författare såsom Mernissi och Wadud för att visa de olika argumenten som finns för jämlikhet mellan könen inom den islamiska traditionen. Genom resultatet kan även synen på

vad som anses vara rätt form av islam diskuteras då de religiösa auktoriteterna genom historien försökt påvisa att deras form av islam är den autentiska men att det finns olika åsikter om hur de centrala texterna inom traditionen ska tolkas. Lärare kan då visa på hur författare som Wadud och Mernissi förhåller sig till en religiös tradition, såsom de hadither som anses autentiska och de historiska berättelserna som diskuteras. Samtidigt som de kan tydliggöra att en monolitisk enhet inte finns inom traditionen utan att det beror på samhälleliga kontexter och grupptillhörighet, som skapas genom den islamiska diskursen.

Käll- och litteraturförteckning

Källor

Mernissi, Fatima, *Beyond the veil: Male-female dynamics in Muslim society*, 1975. Ny uppl, Saqi, London, 2011

Mernissi, Fatima, *Islam and democracy: fear of the modern world*. 2:a uppl. Perseus Publishing, Cambridge, Mass, 2002

Mernissi, Fatima, *Islam and democracy: fear of the modern world*. 2:a uppl. Perseus Publishing, Cambridge, Mass, 2002

Wadud-Mushin, Amina, *Inside the gender jihad: Women's reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2006

Wadud-Muhsin, Amina, *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. [2nd ed.] Oxford Univ. Press, New York, 1999

Litteratur

Ahmed, Leila , *Women and gender in islam: historical roots of a modern debate*, Yale University Press, London, 1992

Asad, Talal, *The idea of an anthropology if islam*. Georgetown University, Center for contemporary arab studies, 1986

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas, *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, Anchor books, New York, 1966

Esposito, John L, *Islam: den raka vägen*, 2a uppl. Studentlitteratur, Lund, 2011

Geels, Antoon & Wikström, Owe, *Den religiösa människan: en introduktion till religionspsykologin*, tredje upplagan, Natur & kultur, Stockholm, 2017

Grenholm, Carl-Henric, *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning*. Studentlitteratur, Lund, 2006

Hjärpe, Jan, *Essentialism or an Antropological approach: The role and function of the scientific study of religion in a historical perspective*, Numen 62

Hjärpe, Jan, *What will be chosen from the islamic basket?* European review, 1997

Rhouni, Raja, *Secular and islamic feminist critiques in the work of Fatima Mernissi*, Brill, Leiden, 2010

Svensson, Jonas, *Muslimsk feminism: några exempel*, Teologiska institutionen, Univ. Lund, 1996

Svensson, Jonas, *Women's human rights and islam: a study of three attempts at accommodation*, Almqvist & Wiksell International, Diss. Lund: Univ. 2000

Starrin, Bengt & Svensson, Per-Gunnar (red.) *Kvalitativ metod och vetenskapsteori*, Studentlitteratur, Lund, 1994

Stenberg, Leif, *The Islamization of science: Four Muslim positions developing an Islamic modernity*. Lund: Lund Studies in History of Religions. 1996

Vikør, Knut S, *Between God and the sultan: a history of islamic law*, Hurst, London, 2005

Internetkällor

Rassam, Amal & Worthington, Lisa -

<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0527> Hämtad 22/5 - 19

Abugideiri, Hibba -

http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0921?_hi=0&_pos=1 Hämtad 22/5 -

19