LUNDS UNIVERSITET
Centrum för teologi och religionsvetenskap
Islamologi
2009-01-28
Kandidatuppsats
HT – 2008
Handledare: Rickard Lagervall

Women are Human Beings dedicated in Service to Allah as Her Khalifah on the Earth

– en studie i kvinnligt aktörskap och islam

Paola Foresti
780427-4822

Innehållsförteckning

1. Inledning

1:1 Introduktion till problemområdet 1

1:2 Teoretisk bakgrund 2

1:3 Syfte och frågeställningar 4

1:4 Metod och material 5

2. Islamisk väckelse och kvinnligt aktörskap

2:1 Saba Mahmood – fromhet och tradition 6

2:2 Pia Karlsson Minganti – genus och islamisk väckelse 12

3. Islamisk genusforskning

3:1 Fatima Mernissi – sexualitet, makt och rumsliga gränser 16

3:2 Kecia Ali – kvinnor, sexuell etik och islam 22

3:3 Amina Wadud – rättvisa, jämlikhet och moraliskt aktörskap 26

4. Sammanfattning och konklusioner 31

5. Litteraturförteckning 39

1. Inledning

1:1 Introduktion till problemområdet

Min pojkvän berättade för mig om en erfarenhet han gjort under en tid då han studerade ledarskap vid en skola i London. En lärare hade placerat studenterna i ett mörkt rum utan några instruktioner förutom att försöka anpassa sig efter vad som än skulle uppenbara sig. Snart hade en del av rummet lysts upp och studenterna såg en man sitta på en stol med en kvinna bredvid sig på golvet vid sidan av stolen. Studenterna bjöds med att sitta på ett språk de inte förstod och de kvinnliga studenterna placerades på golvet och de manliga studenterna på stolar som de hittade runt om i rummet. Övningen fortsatte sedan så att männen var de som blev tilltalade och de som handlingar riktades emot medan kvinnorna satt tysta på golvet och även blev matade av männen när det serverades mat. När studien var över och läraren frågade studenterna hur de tolkat erfarenheten var en omedelbar reaktion att de precis upplevt en tydlig yttring av en patriarkal kultur där kvinnan uppenbart var underordnad mannen och förpassad till en passiv roll. Läraren upplyste dem då om att de precis upplevt en kultur där kvinnan ansågs en upphöjd varelse vars väsen var heligt och dyrkades som en gudom och därför inte deltog i det världsliga samlivet och inte heller vidrörde mat med sina händer. Poängen med övningen var att studenterna skulle göras medvetna om hur deras kulturella bakgrund och intellektuella skolning hade begränsat deras möjligheter att tolka situationen ur andra perspektiv.

Jag kom för första gången medvetet i kontakt med fenomenet islamisk väckelse under höst-terminen 2007 när jag på Centrum för Teologi och Religionsvetenskap i Lund läste en kurs som behandlade muslimers liv och erfarenhet i Europa under modern tid. Något som slog mig som intressant var att rörelsen som var världsomspännande inte bara attraherade socialt utsatta människor utan att den också hade något som appellerade till den mer bildade och välbärgade medelklassen[1]. Jag slogs också av dess transnationella drag – hur rörelsen rörde sig över geografiska gränser och på så sätt samlade muslimer över hela världen. Men vad som starkast fångade min uppmärksamhet var hur den islamiska väckelsen inte bara engagerade muslimska män – utan också muslimska kvinnor. Kvinnor som ofta använde den islamiska väckelsens idéer och nya värderingar som verktyg i sin strävan efter att leva ett fromt muslimskt liv på egna villkor. Jag insåg med blandad beundran och nyfikenhet att detta var kvinnor som drevs av en stark övertygelse och som genom den islamiska väckelsen och med den egna

[1] Mahmood 2005: x

ambitionen och längtan som drivkraft skapat tillgång för sig själva till offentliga utrymmen och uttryck som tidigare inte varit tillgängliga för dem. Något med dessa kvinnors val gäckade mig dock också – många av kvinnorna kämpade för rätten att få verka inom en starkt patriarkal struktur som jag tolkade och upplevde vara begränsande för kvinnan på ett kroppsligt, själsligt och psykologiskt plan – med bärandet av *hijab* som ett symboliskt tydligt exempel. Hur kunde detta vara möjligt?

Min oförmåga att ge något tillfredsställande svar på varför muslimska kvinnor i moderna samhällen upplevde ett behov av att leva efter värderingar som många gånger vädjar till kvinnlig underkastelse i en manlig struktur gav att jag började undra om jag överhuvudtaget hade de analytiska verktygen som var nödvändiga för att kunna tolka fenomenet. Kanske krävdes det ett helt nytt sätt att analysera situationen? Precis som studenterna i historien ovan så upplevde jag mig begränsad i min förmåga att se, något som jag sedermera märkte gick igen i de kvinnliga vänner jag diskuterade ämnet med och också i den feministiska rörelsen i stort när jag började studera den för att finna ytterligare perspektiv. Den europeiska och den nordamerikanska feminismens[2] förhållande till islam har historiskt varit och är fortfarande komplicerad, och för att ge ytterligare tyngd åt vad jag ämnar utforska i min uppsats vill jag ge en kort överblick över relationens historia. Europeisk och nordamerikansk feminism är ju de glasögon jag själv använt för att betrakta världen och den tolkningsram som jag hoppas ödmjukt utvidga med min uppsats. Jag upplever också att det krävs en kort överblick av förhållandet islam och ”västerländsk” feminism emellan för att förstå vad som utformat de definitioner jag utgår ifrån och den utgångspunkt jag ställer min uppsats emot.

1:2 Teoretisk bakgrund

Den feministiska antropologen Saba Mahmood skriver i sin bok *Politics of Piety – The Islamic Revival and The Feminist Subject* att man inom den europeiska och den nord-amerikanska feministiska arenan generellt har haft mycket svårt att förstå och smälta muslimska kvinnors deltagande i den islamiska väckelsen.[3] Oavsett om man som inom marxistisk feminism betraktat dessa kvinnor som omedvetna och brickor i en större patriarkalisk plan eller som inom liberal feministisk teori sträckt sig till att erkänna deltagandet som någon form av medveten handling, så har frågan varit densamma: hur kan

[2] Jag använder mig här av ett generaliserande begrepp för en ideologisk skola som är bred och har många olika grenar. Jag är väl medveten om den europeiska och den nordamerikanska feminismens mångfald, men vill genom att använda mig av ett generaliserande begrepp understryka den ideologiska utgångspunkt som alla grenar en gång utgått ifrån och som oundvikligen fortfarande genomsyrar deras tanke och handling.
[3] Mahmood 2005:1

dessa kvinnor aktivt stödja en rörelse som så uppenbart står i motsats till kvinnors intressen?[4] Detta ställningstagande som ju framförallt visar på en underliggande visshet om vad som är specifikt kvinnliga intressen och också visar på en slags övertygelse om att dessa därmed måste vara universella, menar Saba Mahmood dels har sina rötter i den historiskt laddade relationen mellan islam och ”väst” och dels i den politiska utmaning som många muslimska samhällen utgör i sin vilja att bevara konservativa värden och som upplevs stå direkt i kontrast till den liberala grund som feminismen vilar på.[5]

Masoud Kamali skriver i förordet till Ania Loombas bok *Kolonialism/Postkolonialism* att kolonialismen förändrade européers syn på de ockuperade och fastställde en uppdelning av världen i *vi och dem*. Européer och europeisk kultur fick en överordnad ställning i alla sammanhang i förhållande till de koloniserade och världen uppdelades enkelt i motsatser där de vita, kristna civiliserade folkslagen ställdes i relation till de mörka, ociviliserade och icke-troende.[6] Kamali menar vidare att det koloniala arvet fortfarande lever kvar i moderna västerländska samhällens sociala strukturer och institutioner, något som blivit än mer uppenbart i och med att den geografiska distansen mellan människor i världen minskat och invandrande grupper från de forna kolonierna numera lever i de forna kolonisatörernas hemländer. Deras erfarenhet i den gamla kolonialstaten är - trots att de numera politiskt är att betrakta som fullvärdiga medborgare från självständiga stater – fortfarande en särbehandling, de en gång koloniserade förblir *de Andra*.[7]

Chandra Talpade Mohanty som i sin bok *Feminism utan Gränser* analyserar feministisk nutida forskning menar att de nutida feministiska verk som publiceras i Europa och Nordamerika generellt starkt genomsyras av postkoloniala element. Något som implicit har gett att den europeiska och den nordamerikanska feminismen också anser sig vara - och obönhörligen blir - den normerande. Mohanty säger att diskursen man använder sig av i litteraturen skapar en idé om en *tredje världen kvinna* – en generell föreställning och en reproduktion av uppdelningen mellan vi och dem. Något som Mohanty menar dels tyder på att det finns väldigt lite forskning inom området som behandlar kvinnor i tredje världens

[4] Mahmood 2005:2
[5] Mahmood 2005:1
[6] Loomba 2006:9
[7] Loomba 2006:9

erfarenheter och önskemål, dels tyder det också på att det inom den europeiska och nordamerikanska feminismen generellt saknas en självrannsakan av den egna agendan.[8]

Mahmood ger en kort historisk överblick av de försök som ändå har gjorts till feministisk forskning av genus i icke-västerländska samhällen och tycker sig se att det har gjorts uppriktiga försök från forskares sida att röra sig bortom de förenklade begreppen *förtryck* och *patriarkat* som i det förflutna alltjämt använts för att beskriva kvinnors situation i icke-västerländska samhällen och kulturer. Forskningens främsta mission har enligt Mahmood varit att återställa en egen röst till de kvinnor man tidigare betraktat som stumma och på så sätt återupprätta och skapa en bild av de studerade kvinnorna som aktiva agenter med rikare och komplexare erfarenhet än vad man tidigare velat tillskriva dem[9]. Problemet som dock kvarstått har varit att man inom europeisk och nordamerikansk feminism enbart velat uttolka kvinnligt aktörskap utifrån ett perspektiv där aktörskap definierats efter förmågan och möjligheten till motstånd gentemot rådande strukturer och sociala koder. Denna teoretiska utgångspunkt menar Mahmood har i praktiken lett till att många av de studerade kvinnornas erfarenhet hamnat utanför ramarna för den feministiska analysen – de verkliga skälen bakom handlingar och företeelser har inte lyckats bli identifierade eller kartlagda. Således har de studerade objekten inte gjorts rättvisa och man har inte heller vunnit större kunskap eller förståelse för fenomen som befinner sig utanför det egna intellektuella landskapet. Genom att europeisk och nordamerikansk feminism på förhand har fastställt *vad* som är problemet (kvinnor blir förtryckta) och *hur* det ska åtgärdas (undanröjning av förtryck) oavsett etiskt, kulturellt eller politiskt sammanhang, finns det inte plats för erfarenheter med ursprung i annan agenda.[10]

1.3 Syfte och frågeställningar

Jag ämnar skriva en teoretisk uppsats där jag med hjälp av ett flertal kvinnliga teoretiker med olika bakgrund främst vill undersöka om det möjligen existerar alternativa tolkningsverktyg till kvinnors erfarenhet än de som den europeiska och nordamerikanska feminismen erbjuder och hur dessa då skulle kunna se ut. Europisk och nordamerikansk feminism har bistått – och bistår alltjämt - med ovärderliga bidrag till transformationen av kvinnans situation världen över, men jag tror att man idag riskerar att exkludera och förminska många kvinnors erfarenheter om man väljer att fortsätta betrakta verkligheten ur enbart detta smala och

[8] Mohanty 2003:16
[9] Mahmood 2005: 6
[10] Mahmood 2005:10

oreflekterade perspektiv. Muslimska kvinnors deltagande i den islamiska väckelsen är bara ett fenomen av många som jag tror i allra högsta grad kräver att betraktas ur ett annorlunda teoretiskt perspektiv för att ges verklig rättvisa. Definitionen av kvinnligt aktörskap och vad det innebär att vara medveten måste kanske tvunget expandera utanför den europeiska och den nordamerikanska feminismens ramar och politik för att fånga den mångfacetterade komplexitet som den samhälleliga verkligheten utgör världen över.

Jag vill således med min frågeställning främst utforska om det är möjligt att utvidga dimensionen av vad kvinnligt aktörskap kan innebära utanför europeisk och nordamerikansk feminisms definition av begreppet: **är det möjligt att diskutera kvinnligt aktörskap i andra termer än de som rör sig om motstånd mot existerande strukturer och hur skulle man i sådana fall kunna definiera dessa? Och finns det med hjälp av nya definitioner på aktörskap möjlighet att betrakta muslimska kvinnor som självständiga aktörer och då också som medvetna? Hur förhåller sig olika teoretiker till fenomenet den muslimska kvinnan och hennes möjligheter som aktör och i den mån de intresserar sig för denna – hur förhåller de sig till Koranen och tolkningstraditionen och dess möjligheter för muslimska kvinnor?** En annan fråga som jag kommer att låta finnas i bakgrunden av min uppsats handlar om kvinnlig emancipation och om man överhuvudtaget kan tala om en sådan utifrån andra definitioner av kvinnligt aktörskap.

1.4 Metod och material

Min uppsats är en teoretisk uppsats baserad på litteraturstudier som omfattar enbart böcker. Jag har inför uppsatsen också studerat ett antal artiklar för att få en inblick i främst Saba Mahmoods teoretiska sammanhang. I uppsatsens andra kapitel använder jag mig av två forskare: Saba Mahmood och Pia Karlsson Minganti. Mahmood är antropolog och Karlsson Minganti är etnolog. De har båda studerat kvinnor som deltagit i den islamiska väckelsen, dock har deras studieobjekt skiljt sig åt på flera punkter vilket har bidragit till att ge studierna och deras resultat olika dimensioner.

Mahmood har studerat en rörelse bestående av kvinnor i olika åldrar med olika social bakgrund i Kairo, Egypten och Karlsson Minganti har studerat enskilda unga muslimska kvinnor i 20-årsåldern i Sverige. Båda författarna är intresserade av att förstå de muslimska kvinnornas motiv till sitt engagemang i den islamiska väckelsen och av att utforska nya dimensioner av aktörskap som bryter mot den liberala västerländska feminismens traditionella

definition såsom definierad ovan. Mahmoods och Minganti Karlssons studieobjekt praktiserar ett islam som till sin form och innehåll står närmare ett traditionellt islam än ett reformert islam, men det är också moderna fenomen som tagit för den islamiska historien unika former. I min uppsats tredje kapitel utforskar jag islamisk genusforskning och har använt mig av tre olika teoretiker: Kecia Ali, Amina Wadud och Fatima Mernissi. De är alla muslimer vilket gör att de skriver inifrån en tradition som de föregående teoretikerna bara har betraktat utifrån, något som ger att deras teorier är uppbyggda på ett annorlunda vis. Tyngden hos de muslimska genusforskarna ligger vid hur man genom den islamiska skrifttraditionen kan legitimera muslimska kvinnors rätt till aktörskap, men framförallt på hur man analyserar de strukturer som förhindrar muslimska kvinnor att uttrycka och leva sitt aktörskap och hur man skapar ett rättvist muslimskt samhälle.

Ett av nutidens viktigaste arbeten är det världsomspännande projekt för ökad kunskap och förståelse som jag anser att hundratusentals människor runt om på jorden arbetar för just nu på hundratusentals olika sätt - medvetet eller omedvetet. Det kan vara allt ifrån att arbeta som socionom på landsbygden i Indien och sprida kunskap om hur kvinnor på bästa sätt kan förbereda sig inför en förlossning, till något så enkelt som att ringa på hos grannen och bjuda in på te. Min uppsats är tänkt som ett litet bidrag i samma linje och min förhoppning är att den ska öppna upp för nya tankar kring islam och kvinnor, ett problematiskt men i mina ögon inte helt omöjligt begreppspar.

2. Islamisk väckelse och kvinnligt aktörskap

2.1. Saba Mahmood – fromhet och tradition

Under åren 1995-97 gjorde Saba Mahmood ett fältarbete där hon studerade en egyptisk fromhetsrörelse där kvinnor från olika socioekonomisk bakgrund träffades i sina lokala moskéer i Kairo. Under mötena undervisade kvinnorna varandra i de islamiska skrifterna med ambitionen att utifrån dessa kultivera ett islamiskt fromhetsideal genom ett förkroppsligande av de islamiska normerna.[11] Kvinnorörelsen är en del av den islamiska väckelsen och uppstod enligt de kvinnor som Mahmood intervjuade, som ett svar på den sekularisering eller västernisering som de muslimska kvinnorna menade att det egyptiska samhället genomgått och numera genomsyrades av. Man ansåg att islamisk kunskap och religiositet hade reducerats till att bli abstrakta begrepp som inte längre kunde praktiseras på ett vardagligt

[11] Mahmood 2005:2

plan. Förpassandet av det allomfattande islam till en privat tro upplevdes av kvinnorna som en förlust av ett arv och en identitet som man längtade efter att återerövra.[12] Fromhetsrörelsens framväxande markerade enligt Mahmood den första gången i Egyptens historia då ett sådant stort antal kvinnor hållit offentliga möten på moskéer och undervisat varandra i islamisk doktrin. Moskéerna som historiskt varit en mötesplats för män blev nu även en plats för kvinnor och moskéernas pedagogik fick genom dessa kvinnor ny karaktär.[13]

För att realisera sina mål var kvinnorna i fromhetsrörelsen tvungna att ta konflikt med olika auktoritära strukturer grundade i skilda sammanhang. Oavsett om strukturerna som utmanades fanns inrättade i institutionell standard för islamisk ortodoxi, liberal politisk diskurs, släktingar eller statliga institutioner menar Mahmood att motivationen som drivit fram dessa konflikter inte kan förklaras genom de begränsande termerna *motstånd* gentemot etablerade strukturer eller *underkastelse* inför desamma. Istället drevs fromhetsrörelsens kvinnor av en strävan att formas och bildas i fromhet i enlighet med islam, något som inte kan klassificeras som traditionella feministiska argument för könens jämställdhet och lika rätt. Och inte heller som en vilja att befästa redan cementerade traditioner och könsroller då kvinnorörelsen genom sina handlingar omformat Kairos moskéers pedagogiska praxis och sociala funktion[14].

Saba Mahmood menar att en analys som oberoende av kvinnornas intention antingen vill tolka fenomenet som ett underminerande av den patriarkala strukturen eller som en bekräftelse av densamma inte skulle lyckas fånga den speciella form av diskurs, projekt och önskan som fromhetsrörelsen utgått och handlat ifrån[15]. Framförallt tenderar man då också att göra till naturliga och accepterade endast de behov som följer och styrker europeisk och nordamerikansk feministisk politik och kvinnligt aktörskap kan då inte heller utvidgas till att bli något annat än en motståndshandling[16]. En brist hos europeisk och nordamerikansk feminism som enligt Mahmood beror på att man inom vetenskapsgrenen inte lagt tillräckligt med intellektuell fokus på att problematisera den egna politiska utgångspunkten.[17] En utgångspunkt som Mahmood menar grundas i liberalismens vision av människan som ett transcendentalt subjekt som är oberoende av historiska och yttre betingelser och förmöget att genom rationella överväganden formulera rationella önskemål. Subjektets självförverkligande

[12] Mahmood 2005:4
[13]Mahmood 2005:2
[14]Mahmood 2005:15
[15]Mahmood 2005:15
[16]Mahmood 2005:15
[17]Mahmood 2005:10

sker genom realiseringen av de rationella önskemålen – något som liberalismen också kallar för realiseringen av en individs *autonoma* och *sanna* vilja. Den autonoma viljan kan även förstås som en individs medfödda inre glöd eller potential. Och en individ kan enligt liberal teori endast betraktas som fri och aktiv när den autonoma viljan manifesteras. Det transcendentala subjektet behöver således för att kunna realisera sig självt, *möjligheter* till uttryck.[18] Om det utanför subjektet finns hinder för uttrycket av den autonoma viljan såsom t.ex. religiösa seder och traditioner, så skapas naturligt ett motstånd hos individen där reaktionen blir att ständigt utmana de strukturer som hindrar den autonoma viljan att ta form.[19]

I den europeiska och nordamerikanska feminismens fall menar Mahmood har detta översatts till att kvinnor endast kan manifestera sin naturligt inneboende potential om de är befriade från det manliga förtryckets strukturer.[20] Och eftersom kvinnor i allmänhet runt om i världen befinner sig i mer eller mindre förtryckta situationer så har man länge och oftast inom europeisk och nordamerikansk feminism intresserat sig för att utforska vad man kallar för kvinnors relativa frihet och dess möjligheter för kvinnors emancipation.[21] Termen relativ frihet har sin grund i de liberala begreppen negativ och positiv frihet där negativ frihet innebär frånvaron av ett utomstående hinder för ett uttryck av den autonoma viljan, detta hinder kan utgöras av en stat, sociala strukturer, ett företag eller av individer. Positiv frihet förstås bäst som individens förmåga att realisera den autonoma viljan inom de förutsättningar som finns.[22]

Genom studiet av kvinnors relativa frihet har man inom europeisk och nordamerikansk feminism kunnat öppna för nya tolkningar av situationer där man förr betraktat de kvinnliga studieobjekten som passiva. Mahmood menar dock att analysen ändå förblir begränsad så länge man rör sig inom liberalismens tanke om den autonoma viljan som en förutsättning för aktörskap och självförverkligande. För att kunna expandera definitionen av aktörskap och således de dimensioner av mänsklig aktion som går utanför de liberala ramarna för den, så måste man enligt Mahmood först och främst separera tanken om självförverkligande ifrån tanken om den autonoma viljan.[23] Detta för att ge andra erfarenheter av självförverkligande möjlighet att analyseras, men också för att intellektuellt rannsaka huruvida den autonoma

[18]Mahmood 2005:11
[19]Mahmood 2005:8
[20]Mahmood 2005:10
[21]Mahmood 2005:12
[22]Mahmood 2005:10
[23]Mahmood 2005:15

viljan är något som faktiskt existerar utanför teorin. Ett arbete som Mahmood säger redan har påbörjats av vissa feministiska grenar under de senaste decennierna.[24] Speciellt har man inom poststrukturell feminism öppnat en dörr till nytolkning genom att mena att idén om en medfödd rationell inneboende vilja är illusorisk. Här menar man att ingen erfarenhet inom individen existerar oberoende av sin omgivning, utan individen betraktas snarare som en produkt av interaktionen med sin omvärld men också som en medskapare av sin egen verklighet. Tanken om en autonom vilja exkluderar således dessa andra erfarenheter som driver och formar individen[25]. Mahmood föreslår också i linje med den poststrukturalistiska kritiken att förmågan med vilken en individ anses vara kapabel att påverka sin omvärld är historiskt och kulturellt specifik och att definitionen av aktörskap således inte heller nödvändigtvis alltid kan bestämmas på förhand.[26]

För att utveckla sin ståndpunkt använder sig Mahmood av poststrukturalistisk feministisk teori, och speciellt av Judith Butler och hennes definition av aktörskap. Butlers analys av hur ett subjekt skapas och subjektets relation till maktstrukturer är starkt influerad av Michel Foucault. Specifikt Foucaults tankar om makt som en kraft som genomsyrar verklighetens alla plan och inte står i motsättning till något annat utan är en del utav. Och hans tankar om hur ett subjekt inte existerar som ett individuellt medvetande innan det ingår i en maktrelation, utan att subjektet skapas i den dynamik som uppstår i relationen mellan makt och individ. Foucault tänker alltså att det är relationen till något utanför sig självt som är den nödvändiga förutsättningen för subjektets tillblivelse.[27]

Butler analyserar aktörskap i linje med Foucaults tankar och ifrågasätter tanken på ett aktörskap som bygger på frigörelse och vars handlingar motiveras av en inre autonom vilja vars enda relation till de olika krafter som rör sig utanför subjektet består i motsättning och kamp för utrymme[28]. Subjektet hos Butler står inte i en motsatt relation till sin utsida utan blir till i relationen med sin omgivning och de normer och strukturer som denna består utav. Individen är hos Butler således inte en passiv mottagare för sin miljös påverkan utan spelar en aktiv roll i sitt formgivande genom sin förmåga till självreflektion och sin förmåga att inför sig själv artikulera och bejaka de normer som den önskar upprätthålla och efterleva[29]. Hos

[24]Mahmood 2005:13
[25]Mahmood 2005:14
[26]Mahmood 2005:14
[27]Mahmood 2005:17
[28]Mahmood 2005:20
[29]Mahmood 2005:19

Butler existerar det alltså rent filosofiskt inte ett subjekt innan det befinner sig i en relation till något, subjektet blir till i samverkan med sin kontext vilket ger att det därmed också innehar förmågan att påverka sin kontext. Mahmood menar att aktörskapet hos Butler blir detta skapade/skapande subjekt som i sin eviga tillblivelse i varje ögonblick kan välja att bekräfta och materialisera normer men också dekonstruera normer genom att införliva nya sätt att relatera till sin omvärld[30]. På så sätt blir verkligheten inte en uppdelning mellan dikotomier där aktörskap beror på en motsättning till normer och strukturer som existerar utanför subjektet, utan den blir en skapande akt där subjektet formas av/formar normer och strukturer.

Från att genom Foucault och Butler ha konstaterat att aktörskap existerar inom maktstrukturer och också formas/formar och blir till genom strukturer och normer, går Mahmood vidare och ger analysen av aktörskap ytterligare en dimension. Hon menar att det inte räcker att konstatera att aktörskap innebär skapandet eller dekonstruktionen av normer, specifika aktörer måste analyseras utifrån de speciella förutsättningar som omger dem för att man ska förstå deras initiativ och drivkraft. Aktörskapet färgas på olika sätt beroende på subjektet som agerar[31]. Utan ett försök att förstå olika subjekts specifika motiv, bakgrund och syfte kan man heller inte förstå deras politiska beteende och islamiska rörelser såsom fromhetsrörelsen kan reduceras till att enbart – ur ett ”västerländskt perspektiv” - bli rörelser som uppstått som en politisk och etisk reaktion och i motsättning till europeisk och nordamerikansk kultur och politik.[32]

Mahmood avslutar och knyter därmed ihop sitt teoretiska resonemang med att specifikt söka analysera fromhetsrörelsens etiska dimension och genom det ge dess aktiviteter och agenda sin specifika färg och form. Hon gör detta med ytterligare hjälp av Michel Foucault och hans analys av etisk praktik och vad den består utav. Vad som gör Foucaults arbete intressant för Mahmood är att det expanderar etikens dimensioner till att inte endast inkludera teori och idé utan att snarare bli dess praktik. Foucault lägger sin koncentration på hur kroppen, jaget och viljan finns med och formar det etiska subjektet. Något som han menar hos subjektet motiveras av känsla och sker genom ett överlämnande till den högre instans subjektet valt att omforma sig efter – må så vara en transcendent överhet, juridisk lag eller social norm.[33] Med Foucaults hjälp kan således definitionen av aktörskap utvidgas till att inkludera ett moraliskt

[30]Mahmood 2005:20
[31]Mahmood 2005: 22
[32]Mahmood 2005:24
[33]Mahmood 2005:28

subjekt som väljer att underkasta sig en högre makt för att förvärva vissa egenskaper och uppfylla vissa etiska mål.[34]

Ett förtydligande exempel på hur ovan definierade aktörskap tar sig uttryck hos Mahmoods studieobjekt följer nedan. Här gör Mahmood en intervju med två olika kvinnor - en delaktig i fromhetsrörelsen och den andra en sekulär muslim - och temat är de båda kvinnornas förhållande till den muslimska dygden tålamod (*sabr*). Här ställs den liberala traditionen med den autonoma viljan och dess förverkligande i kontrast till ett aktörskap baserat på andra premisser såsom tradition och etiskt ansvar. Samtalet om dygden förekommer i en större diskussion som rör de sociala strukturerna i Egypten och de svårigheter och lidande som dessa många gånger innebär för kvinnor. För kvinnan som medverkar i fromhetsrörelsen är tålamod ett karaktärsdrag som om Gud beviljar kan ge andlig styrka i de stunder man möts av svårigheter – dygden odlas under livets alla omständigheter och betraktas inte som ett enbart uthärdade utan snarare ett förhållningssätt till livet som genomsyrar hela ens person. Att förkroppsliga tålamod innebär att hålla sig ödmjuk inför Gud och visa att man accepterar det öde som han har bestämt för en, det visar också på en insikt om att det är Gud och inte människan som äger det större perspektivet.[35] Kvinnan som lever som sekulär muslim ser dygden tålamod och det sätt på vilket fromma muslimska kvinnor kan förhålla sig till den som ett sätt att förbli passiv inför livets omständigheter. Hennes sätt att förhålla sig till svåra situationer är att odla ett självförtroende som gör att man psykologiskt kan hantera omgivningens utmaningar och hon lägger mycket av sin identitet och stolthet i sitt yrke och sin förmåga att manövrera den materiella världen.[36]

Mahmood håller inte med om att förkroppsligandet av dygden tålamod innebär ett passivt ställningstagande till sitt öde, snarare menar hon att fromhetsrörelsens medlemmar deltar i ett konstruktivt projekt där förkroppsligandet av traditionens högre ideal är ett aktivt och idogt arbete som kräver engagemang och eget ansvar. Det är ett aktörskap som definieras av en medveten underkastelse inför ett högre transcendent väsen som manifesteras i traditionens texter och uttolkandet av dem. Det är också ett aktörskap vars subjekt formas och blir till genom ett förkroppsligande av Muhammads perfekta etiska exempel. Framförallt menar Mahmood präglas fromhetsrörelsens kvinnor av ett aktörskap som bygger på ett eget ansvar för hur man väljer att underkasta sig traditionen och efterleva och kroppsligen manifestera

[34]Karlsson Minganti 2007:31
[35]Mahmood 2005:170
[36]Mahmood 2005:172

dess etiska ideal - varje kvinna svarar inför sig själv och ytterst inför Gud. Att samlas tillsammans för att recitera de heliga texterna är endast ett sätt att väcka och påminna om människans skyldighet inför Gud, att leva i fromhet är ett val upp till den egna människan.

Genom intervjun med kvinnan från fromhetsrörelsen framgick också att det gjordes skillnad mellan det som skapas av Gud och det som skapas av människan. Sociala orättvisor var inget som någon av kvinnorna hon intervjuade såg som acceptabelt, båda såg det som viktigt att arbeta för en förändring av de sociala strukturernas utseende. [37] Vad som dömdes ut som ett passivt förhållningssätt av den sekulära liberala traditionen är således vid närmare anblick en långt mer komplicerad handling vars rätta uttolkande får nya konsekvenser för den omvärld vari handlingen utförs. Mahmood visar härmed hur fromhetsrörelsen visar prov på något så revolutionerande – för öron som inte resonerat på detta vis tidigare – som en aktiv underkastelse där den makt som de individuella subjekten lägger sig under och låter sig genomsyras av också blir det instrument som man använder för att disciplinera kroppen och själen och på så sätt transformerar sig själv till det inför Gud villiga, etiska och ansvarsfulla subjekt man eftersträvar att bli.

2.2. Pia Karlsson Minganti – genus och islamisk väckelse

Pia Karlsson Minganti gjorde mellan åren 1998 till 2002 ett fältarbete där hon studerade och intervjuade nio stycken muslimska kvinnor runt 20-årsåldern i syfte att ”i ljuset av islamisk väckelse förstå nio unga kvinnors möjligheter att agera som *individer*, *kvinnor* respektive *medlemmar i religiösa/etniska minoritetsgrupper*”. När Karlsson Minganti påbörjade studien levde de flesta av de unga kvinnorna hemma hos sina föräldrar, men när fältstudien avslutades hade vissa av dem gift sig och flyttat hemifrån och ihop med sina makar.[38] De unga kvinnorna identifierade sig alla som muslimer, var delaktiga i den islamiska väckelsen och hade också som gemensam nämnare att de alla kommit till Sverige under barndomsåren och från länder där islam varit den dominerande religionen. De hade alla växt upp i hem med religiösa föräldrar dock med variation i graden av religiositet och var alla engagerade i rikstäckande muslimska ungdomsorganisationer. Kvinnorna tillhörde emellertid inte en sluten krets och var inte heller alla bekanta med varandra, förutom kanske till den grad att de kände igen varandras ansikten.[39]

[37]Mahmood 2005:171
[38]Karlsson Minganti 2007:14
[39]Karlsson Minganti 2007:12

Karlsson Minganti refererar till de unga muslimska kvinnornas vardagliga erfarenhet som utsatt för påtryckningar från flera olika håll, i sin enklaste form från sina familjer och etniska nätverk å ena sidan och det svenska majoritetssamhället å andra sidan. Något som Karlsson Minganti kallar *dubbelt förtryck.* Och som i praktiken innebar att de unga tjejerna i sina hem och av sina förlängda familjer förväntades bekräfta och efterleva vissa normer. När avvikelser från normen skedde beskylldes tjejerna för att ha blivit ”försvenskade” och gjordes på så vis till främmande inom sin egna etniska och kulturella gemenskap. Samtidigt blev de unga tjejerna i sin svenska vardag på grund av sin etniska och religiösa bakgrund förpassade till att definieras efter redan befästa stereotyper och bilder om den muslimska kvinnan. Karlsson Minganti menar alltså att de unga muslimska tjejernas erfarenhet både i hemmet och i sin svenska vardag berövade tjejerna rätten att bli sedda på det sätt de själva upplevda sig vara[40]: självständiga, kunniga och utåtriktade unga kvinnor vars erfarenhet i deras egna ögon förenade islam med demokratiska värden.[41]

För att förhindra en förenkling av de strukturer och verkligheter som termen dubbelt förtryck definierar i det här specifika sammanhanget och för att utvidga möjligheter för analysen av de hinder som de unga kvinnorna möter i sin vardagliga situation, inför Karlsson Minganti i sin diskussion också termen *multipelt förtryck*. Den öppnar upp för inkluderandet av ”intersektioner mellan olika maktordningar och hierarkier, främst genus, ”ras”/etnicitet och religion”[42]. Aspekter som blir viktiga att inkludera för att ge en helare bild av förhållandet mellan de olika och ibland motsatta strukturer, normer och roller som Karlsson Minganti menar att de unga kvinnorna måste relatera till varje dag. Att religion får plats i samman-hanget är också speciellt viktigt då Karlsson Minganti menar att islamisk väckelserörelse och dess diskurs/er för de unga kvinnorna fungerade som den grund och de medel man använde sig av för att finna möjligheter och vägar ut ur multipla förtryck.[43]

Karlsson Minganti försöker hitta möjligheter till aktörskap – som hon definierar som de unga kvinnornas utsikter att synas, höras, röra sig och påverka sin omvärld – genom studiet av de unga kvinnornas genusförhandlingar. Hur de unga tjejerna har integrerat och ifrågasatt, införlivat och motsatt sig normer och ideal som de själva upplevt och uppfattat kring en muslimsk kvinnas roll och syfte, och mer specifikt en muslimsk ung kvinnas roll och syfte i

[40]Karlsson Minganti 2007:13
[41]Karlsson Minganti 2007:12
[42]Karlsson Minganti 2007:13
[43]Karlsson Minganti 2007:13

Sverige.[44] Här rör det sig således om kulturella förhandlingar som Karlsson Minganti menar är processer som är i ständigt skapande, där kulturella och sociala normer och strukturer befinner sig i evig reproduktion eller förändring. Något som skapar möjligheter men också utgör de hinder och förtryck som olika minoriteter utsätts för då dessa ofta inte innehar auktoriteten att medverka i eller påverka den diskurs som skapar den kulturella och sociala verkligheten.[45]

Karlsson Minganti förtydligar dock att kvinnorna som ingått i hennes studie inte betraktar islam i sig självt som förhandlingsbart men att de finner möjligheter till ifrågasättande och förhandling när det kommer till enskilda muslimers tolkning och praktik.[46] En förhållning som rimmar med principen om *ijtihad* – en form av tolkningsmetod som tillåter en nytolkning av islam i nya, förändrade sammanhang och som erkänts av flera riktningar inom den islamiska väckelserörelsen. Ökad läskunnighet och tillgänglighet till texter genom den nya kommunikationsteknologin har brutit monopolet på tolkning och kunskap som förr var förbehållet lagskolorna – något som tillåtit fler aktörer att ta plats och hävda tolknings-auktoritet inom islam, däribland kvinnor och unga muslimer. Karlsson Minganti menar att speciellt unga muslimer världen över har gjort gällande att de har behov för en nytolkad islam som kan fungera som alternativ till både traditionell islamisk auktoritet men också till västerländsk hegemoni. [47]

Det är alltså i de unga kvinnornas islamisering som Karlsson Minganti söker finna deras möjligheter till aktörskap och deras roll som kreativa subjekt[48]. På en individuell nivå har Karlsson Minganti fokuserat på de unga kvinnornas skapande av sig själva som praktiserande muslimer och velat förstå motivationen bakom tjejernas val att låta islam bli hela livets plattform.[49] Samtliga tjejer pratade om en religiös transformation som vittnade om en kris i ungdomsåren och som för alla tycktes ha att göra med identitet och spänningen mellan den svenska omgivningen och hemmets religion, kultur och tradition. Mer konkret handlade det här om oförmågan att passa in som en ”vanlig invandrartjej” på grund av den speciella etniska tillhörigheten och de associationer som majoritetsomgivningen har till islam och muslimska kvinnor.[50] Processen ut ur krisen tycktes för alla kvinnorna ha inkluderat väckelsen som

[44]Karlsson Minganti 2007:14
[45]Karlsson Minganti 2007:19
[46]Karlsson Minganti 2007:20
[47]Karlsson Minganti 2007:27
[48]Karlsson Minganti 2007:15
[49]Karlsson Minganti 2007:55
[50]Karlsson Minganti 2007:61

kommit med engagemanget i en ny islamisk gemenskap i form av ungdomsverksamhet arrangerad i moské eller liknande. Detta beredde vägen för inre stabilitet och en ny grund i tillvaron. En annan intressant komponent i tjejernas religiösa transformation var den problematik som uppstod efter att väckelsen ägt rum då det islam som föräldrar och familj levde efter inte sammanföll med det som de unga kvinnorna kallade för det ”rätta” islam – ett islam fritt från kulturell inverkan. Detta är enligt Karlsson Minganti något som tydligt utmärker samtida islamisk väckelse och som dessutom blir extra tydligt i en minoritets-situation där det inte finns någon gemensam islamisk tradition i det omgivande samhället.[51]

En framträdande del i de unga muslimska kvinnornas religiösa praktik är uttrycket *niya* – medveten intention. Där tanken är att den dygdfulla handlingen skapar motivationen och lusten att fortsätta handla i enlighet med Guds vilja och inte tvärtom. Varje rituell handling inleds därmed med att den troende förklarar att hon/han har *niya* att utföra den – ett slags medvetandegörande om handlingens betydelse för upprätthållandet av tron och förverkligandet av Guds vilja. För tjejerna innebar praktiserandet av islam att utöva självdisciplin i en icke-muslimsk omgivning och att manifestera sin personliga moral i vardagen genom etiska handlingar gentemot andra.[52] Och Karlsson Minganti menar att alla tjejerna var tydliga med att tala om sin religiösa transformation som ett personligt projekt som berodde på deras egen förmåga att forma sig själva till fromma muslimer. De menade också att beslutet att underkasta sig Guds vilja måste ske utifrån ett eget beslut fritt från på-tryckningar från andra för att få betraktas som moraliskt giltigt. Beslutet att bli praktiserande muslimer och göra den till sin främsta identitet upplevde alltså tjejerna som ett självständigt val. Något som blev så tydligt för dem dels på grund av den konfliktfyllda tillvaro med föräldrar och familj som deras val av religiositet skapat, dels för att de själva valt vilka rörelser de velat engagera sig i och på vilket vis. På så sätt analyserar Karlsson Minganti dessa unga tjejer och den islamiska väckelsen i stort som influerade av sin samtid på så vis att religiositeten blir individualiserad och ett pågående reflexivt projekt. Och hon poängterar de unga tjejernas återkommande vilja igenom intervjuerna att betraktas som självskapande moraliska och mogna subjekt.[53]

I sin syn på vad aktörskap innebär är Karlsson Minganti inspirerad av Saba Mahmoods analys av kvinnor inom islamisk väckelserörelse som jag beskrivit ovan – där aktörskap inte bara kan

[51]Karlsson Minganti 2007:63
[52]Karlsson Minganti 2007:65
[53]Karlsson Minganti 2007:91

förstås utifrån termer av *motstånd mot* och *förändring av* rådande ordning.[54] Utan där den disciplin, färdighet och ansträngning som ett subjekt använder sig av för att praktisera och förkroppsliga ett moraliskt ideal, förstås som en form av aktörskap. Detta trots att aktörskapet innebär att subjektet underkastar sig en högre makt eller struktur. Karlsson Minganti kallar detta en positiv syn på makt, subjekt och aktörskap som stärker och väljer att betona den motivation och drivkraft som förmår kvinnliga subjekt att förverkliga sina mål – oavsett dessa kvinnors sociala och privata status. Istället för att välja att betrakta de kvinnor som inte gör motstånd mot rådande strukturer som passiva offer skapar man genom detta synsätt en värdighet och aktivitet i deras handlingar.[55] Karlsson Minganti menar också att det är viktigt att tala om aktörskap i relation till muslimska kvinnor. Just på grund av att det i europeiska och nordamerikanska sammanhang verkar finnas en tendens att sätta muslimska kvinnor i motsättning till ”den fria individen”, och associera dem med termer som natur, irrationalitet och beroende. Det är därmed viktigt att ta fram analysmodeller som bejakar aktörskapet även hos de kvinnor som väljer att leva ”irrationellt” - i vissa forskares ögon - på så sätt att de väljer att acceptera ojämlika förhållanden och att betraktas som sekundära i förhållande till en manlig överhet. Karlsson Minganti skriver att analyser av aktörskap också måste utgå ifrån människors uppfattning av behov, intressen och valmöjligheter som har som utgångspunkt deras personliga vardagserfarenheter i en specifik materiell, sociokulturell och diskursiv kontext.[56]

3. Islamisk genusforskning

3.1 Fatima Mernissi – sexualitet, makt och rumsliga gränser

Fatima Mernissi är professor i sociologi vid universitetet i Rabat, Marocko. Hon har varit en flitig producent av böcker och artiklar rörande kvinnors erfarenhet och situation i den så kallade tredje världen. Sedan tidig ålder berördes hon av det kvinnoförakt som den islamiska traditionen tycktes uppvisa, och hon har ägnat större delen av sitt liv till att studera Koranen, *sunnah*, haditherna och den juridiska traditionen. Den ursprungliga motivationen kanske aktiverad av viljan att förstå vad för relation de vackra texterna hennes illitterata mormor reciterade på mornarna när hon var barn hade att göra med de kvinnosmädande texter Mernissi träffade på senare i livet under sina ungdomsår.[57] Hennes år av studier av de skriftliga källorna har lett henne till en enkel men kraftfull slutsats: det är inte på grund av

[54]Karlsson Minganti 2007:30
[55]Karlsson Minganti 2007:31
[56] Karlsson Minganti 2007:29
[57]Mernissi 1991:64

Koranen eller Muhammad eller den intellektuella islamiska traditionen som vissa män av idag inte accepterar kvinnors mänskliga rättigheter, utan det är för att kvinnors rättigheter står i konflikt med den manliga elitens intressen. Och denna manliga elit - med vad Mernissi hänvisar till som deras egoistiska, högst subjektiva och medelmåttiga syn på samhälle och kultur - försöker övertyga resten av samhällets muslimer att deras politik vilar på helig grund.[58]

Koranen och Muhammads utsagor ser Mernissi som utsatta för många misstolkningar, främst beroende på den tolkandes egna tid- och kontextbundna perspektiv och förhållningssätt till kvinnor och sexualitet. Hon ger i sin bok *The veil and the male elite* ett exempel på en hadith som beskriver hur profeten Muhammad av en följeslagare blir tillfrågad vem han älskar allra högst, på detta svarar han: ´A`isha, sin yngsta och mest älskade hustru. Och på den påföljande frågan om vem han älskade allra högst efter ´A`isha, svarade Muhammad Abu Bakr, ´A`ishas far. Abu Bakr som enligt källtraditionen sägs ha varit, jämte Khadija (Muhammads första hustru), Muhammads trognaste följeslagare, var enligt Mernissi en mycket känslig man vars temperament närmast gränsade till sentimentalitet, hon säger att Abu Bakr grät varje gång han läste Koranen. I ett Arabien där makt var det förhärskande sättet att förhålla sig till den nästa, menar Mernissi att Muhammads kärlek till sin unga fru och Abu Bakrs känslighet måste ha tett sig som främmande fåglar. Och många gånger, fortsätter Mernissi, måste denna svårighet att filtrera det förflutna för män med andra utgångspunkter än Muhammad, ha lett till medvetna eller omedvetna missläsningar och många gånger felaktiga hänvisningar till profetens uttalanden.[59]

Anledningen till Mernissis slutsatser är hennes tankar kring islams första år som en tid då kvinnor hade samma utrymme och anseende som män, trots att hon också (som jag kommer visa längre fram i min uppsats) såg att Muhammad uttryckte rädsla inför kvinnors sexualitet och befäste olika sexuella begränsningar som gudomlig lag.[60] Muslimska kvinnor började få en annan ställning efterhand att islam expanderade säger Mernissi och i samband med att de muslimska krigarna tog kvinnliga slavar.[61] Muslimska män idag har alltså inte tillräcklig grund i de ursprungliga källorna för att förbjuda kvinnor rätten att vara människor, men deras

[58]Mernissi 1991:ix
[59]Mernissi 1991:9
[60]Mernissi 1991:ix
[61]Mernissi 1991:195

rädsla för att förlora makt och för vad den kvinnliga sexualiteten innebär[62], gör att många använder näbbar och klor för att behålla traditionella värden i en snabbt växlande värld.[63]

För att förstå den muslimska synen på sexualitet menar Mernissi att man först måste förstå det muslimska konceptet om instinkt som skiljer sig helt och hållet från det kristna eller judiska sättet att se. Rå instinkt säger Mernissi, ses inom muslimsk idéhistoria som ren energi som på grund av sin rena enkla struktur varken är god eller ond. Det är först när energin kanaliseras in i ett uttryck som tar form inom en social ordning som begreppen god eller ond blir relevanta. Det är således *själva användandet* av instinkten och inte instinkten själv som kan vara till fördel eller verka förgörande för ett samhälle. Muslimer ska inte kontrollera sina instinkter för kontrollerandets skull, utan för att anpassa dem efter den religiösa lagens krav, vars mål är en rättvis social ordning för den muslimska gemenskapen.[64]

Sexualitet och aggressivitet betraktas alltså enligt ovan som potentiellt välgörande krafter för ett samhälle om de kanaliseras i rätt riktning, men de är också potentiellt destruktiva krafter som kan leda in ett samhälle i kaos. Mernissi menar att den intellektuella islamiska traditionen ser sexualiteten som reglerad av Gud och dess plats i den sociala ordningen som ett verktyg för att reproducera den mänskliga rasen. Sexuell lust är endast ett sätt för mannen att injicera säden i kvinnan som säkrar fortlevnaden, de två könen skapades med sin speciella anatomi just för detta syfte.[65] Muslimska män blir också försäkrade att den sexuella njutning som de bara får en glimt av här på jorden, endast är en försmak av den njutning de kommer att uppleva i Paradiset. Något som ska få den muslimska mannen att än mer eftersträva att leva efter Guds ordning och lag.[66] Vidare menar Mernissi att regleringen av den sexuella instinkten var en av de viktigaste hörnstenarna i Muhammads manifestation av Guds ordning på jorden, detta på grund av hur man betraktade den kvinnliga sexualiteten i synnerhet.[67]

Mernissi menar att i samhällen som det muslimska, där en isolering och ett övervakande av kvinnors sexualitet är högst konkret existerande kan man betrakta kvinnors sexualitet som aktiv, detta enligt logiken att den kvinnliga sexualiteten annars inte skulle bevakas.[68] Mernissi citerar den muslimske feministen Qasim Amin som i sin reflektion över kontrollen av

[62]Mernissi 1987:31
[63]Mernissi 1987:viii
[64]Mernissi 1987:27
[65]Mernissi 1987:28
[66]Mernissi 1987:29
[67]Mernissi 1987:30
[68]Mernissi 1987:30

kvinnors sexualitet kommit fram till att kvinnors sexualitet behöver bevakas i syfte att beskydda männen och inte tvärtom. Och det som fruktas idet fall kvinnor skulle få vandra fritt på gator är *fitna* – kaos - motsatsen till social ordning.[69] Mernissi återger en av historierna om Muhammad där han möter en kvinna på gatan och sedan snabbt skyndar hem till sin fru Khadija och har samlag med henne. Profetens reaktion tolkas av de juridiska tolkarna som den fascination och oemotståndliga attraktion en kvinna väcker i en man och den njutning han upplever enbart i hennes närvaro. Att förverkliga denna njutning genom att ha sex med kvinnan skulle vara att ge utlopp för den sexuella kraftens destruktiva sida, därför är historiens sensmoral att så fort den sexuella lusten uppstår i en man måste han ge utlopp för den på ett inför Gud konstruktivt och lagligt vis – alltså med sin fru.[70]

Ovan nämnda attraktion ses som en naturlig länk mellan könen och innebär att närhelst en man ser en kvinna så finns det en möjlighet för *fitna* att uppstå. Mernissi säger att den mest potentiellt farliga kvinnan är den som redan haft samlag. Den gifta kvinnan är nämligen främst benägen att uppleva sexuell frustration. Mernissi berättar också om den kvinnliga demonen Aisha Kandisha som är högst levande inom den marockanska folktraditionen och som betraktas som högst kraftfull i sin sexuella energi. Aisha Kandisha spenderar sin tid med att söka upp män på mörka gator, tvinga dem till samlag för att sedan stanna i deras kroppar för alltid. Tanken på demonen Aisha Kandisha är en verklig fasa bland marockanska män menar Mernissi just på grund av sin sexuella kraft, och hon symboliserar alla kvinnors potentiella möjlighet att sluka män.[71]

Sexualiteten i sig själv är således inget hot mot den sociala ordningen menar Mernissi, utan det är kvinnor som utgör ett hot, det är kvinnan som förkroppsligar förgörelse och symboliserar oordning.[72] Män behöver ägna all sin tid till att samla kunskap om världen och universum, och att vara ständigt medvetna om Gud. Kvinnors blotta uppenbarelse hotar att omintetgöra den sociala balansen genom att få män att känna en lust som kan få dem att bryta mot Guds vilja och tanke med den sexuella driften. Därför, menar Mernissi, handlar muslimsk sexualitet om territorium. Män och kvinnor skiljs fysiskt åt genom lagar som enligt den manliga eliten regleras av gudomlig lag. Interaktion mellan män och kvinnor som inte är släkt och därmed inte har en relation som förbjuder äktenskap emellan dem, är strikt tabu. Detta har

[69]Mernissi 1987:31
[70]Mernissi 1987:42
[71]Mernissi 1987:43
[72]Mernissi 1987:44

historiskt och i nutid upprätthållits genom att kvinnor har blivit förpassade till det utrymme där de gör minst skada – hemmet – och där alla överträdelser in på männens territorium – det offentliga rummet – har varit ytterst starkt övervakade och kontrollerade.[73]

Dessa osynliga men tydliga gränser är de som upprätthåller den muslimska sociala ordningen, de utgör den sociala ordningens fundament. Och Mernissi menar att när det inom ett samhälle upprättas gränser av någon form så innebär det också att det finns en maktrelation där den part som har auktoriteten att sätta de rumsliga gränserna har makt över den som enbart har att foga sig efter gränsernas linjer. Varenda obevakad överträdelse mellan de gränser som satts mellan olika utrymmen hotar därmed att störa den sociala men också den politiska ordningen, något som till varje pris måste se till att undvikas.[74] Den strikta sociala ordning som upprätthåller muslimska samhällen menar Mernissi delar upp samhället i två olika delar: mäns universum (den muslimska gemenskapen - *umma*, världsreligionen och makt) och kvinnors universum som utgör den privata sfären i hemmet där sexualitet och familj är de attribut som följer. Detta är en uppdelning som tydligt visar att män innehar den yttersta politiska, sociala och spirituella makten i det muslimska samhället.[75] Och hon menar att denna uppdelning också regleras av två olika koncept berörande mänskliga relationer: männens universum karakteriseras av tillhörighet och gemenskap, att vara delaktig och tillhörandes *umma* medför att vara enade kring en demokratisk sofistikerad trosgemenskap. I kvinnors universum kan sociala relationer enligt Mernissi bara karakteriseras av konflikt, då kvinnor enbart definieras efter sitt kön och genom sitt kön också måste stå i konflikt till mannen på grund av att dennes vilja alltid står över hennes (han tillhör *umma* och kvinnan inte).[76] All form av intimitet även inom ett äktenskap försöker på alla sätt också minimeras säger Mernissi, vilket ger upphov till sexuell frustration som i sin tur också bidrar till en laddad spänning mellan parterna. Genom att på alla tänkbara vis försöka undvika och eliminera den sexuella laddningen mellan män och kvinnor i stort, har man således i muslimska samhällen enligt Mernissi lyckats att skapa det man helst velat undvika: mänskliga relationer som enbart definieras genom kön och sexualitet.[77]

Mernissi menar alltså att det är kvinnors potentiella kraft som gör att de måste hållas under uppsikt. Inom islam menar Mernissi finns det nämligen ingen ideologi som talar om det

[73]Mernissi 1987:137
[74]Mernissi 1987:137
[75]Mernissi 1987:138
[76]Mernissi 1987:139
[77]Mernissi 1987:140

kvinnliga könets underlägsenhet utan snarare om det kvinnliga könets styrka och möjlighet att bringa världen i kaos. På så sätt kan alla muslimska sociala och sexuella institutioner (såsom polygami, mannens rätt att förkasta sin fru, könens segregering etc.) ses som medvetna strategier för att behärska och hålla kvinnors förmåga i schack.[78] De olika traditionalistiska strömningar som finns i många muslimska samhällen idag, menar Mernissi just är en konsekvens av dessa sociala och sexuella institutioners nedbrytande och förändring.[79] I flertalet muslimska samhällen idag har vissa kvinnor valt att inte bära *hijab*, kvinnor har rätt till utbildning och får lov att yrkesarbeta. De bryter alltså på flera olika sätt emot de social tabun som förelagts dem och de är numera inne på mäns territorium något som Mernissi menar måste vara mycket skrämmande för män på många olika sätt. Muslimska män upp-fostras från födseln till att hysa tilltro till sin rätt till allmakt och världsherravälde - islam ger sina medlemmar rätten att se hela universum som sin lekplats.[80] En mans plats i tillvaron är också som överhuvud, beskyddare och ekonomisk försörjare för sin familj. När staten tar över rollen, som t.ex. i Marocko, som familjeöverhuvud genom att den ger möjlighet till muslimska kvinnor att utbilda sig (kunskap) och få möjlighet till försörjning, har mannens identitet börjat ruckas och den sociala ordningen är i uppror.[81]

Att traditionalism och fundamentalism uppstår här där det moderna och det traditionella möts är naturligt menar Mernissi. Det är alla muslimska samhällens stora utmaning just nu, att samhället förändras i rasande fart i en växelverkan med moderna värderingar och modern kultur. Och där det uppstår en stor diskrepans mellan de diskurser man håller inombords om sig själv och vem man aspirerar att vara – och det man faktiskt gör i den yttre världen. Som att man i många muslimska länder numera kan se muslimska kvinnor i bikini på en badstrand tillsammans med sina män, trots att man inombords för en dialog som eftersträvar mer traditionella värden och sätt att föra sig.[82] Muslimska män har en svår tid just nu menar Mernissi, de måste skapa sig en ny identitet i en ständigt skiftande värld. En värld där den muslimska staten ersatts av den postkoloniala moderna staten med en enhetlig lagstiftning som öppnar upp för nya ekonomiska och sociala lösningar samtidigt som den fortfarande säger sig stå för muslimska traditionella värderingar.[83] Det är just i denna värld av förändring, i omskapandet av den materiella verkligheten och den politiska som kvinnor förändrar *sin*

[78]Mernissi 1987:19
[79]Mernissi 1987:18
[80]Mernissi 1987:x
[81]Mernissi 1987:172
[82]Mernissi 1987:viii
[83]Mernissi 1987:173

verklighet menar Mernissi. Framtiden för kvinnor ligger i att börja återförhandla om sexuella, politiska, ekonomiska och kulturella gränser och trösklar.[84] Något som Mernissi ser som en oundviklig och pågående framtid för kvinnor i den muslimska världen.[85]

3.2 Kecia Ali – kvinnor, sexuell etik och islam

Kecia Ali som är muslimsk feministisk forskare bosatt i USA utforskar i boken *Sexual Ethics and Islam* muslimska kvinnors möjligheter och begränsningar i den islamisk exegetiska och juridiska traditionen med fokus på kvinnors sexualitet och etiken som rör denna. Ali inleder sin bok med att problematisera meningen *questioning women`s status in Islam*, en mening som hon menar är vanligt förekommande och en central del av de diskussioner som berör ämnet kvinnor och islam[86]. Ali ger i sin text prov på minst tre olika sätt att läsa och förstå meningen: a) som en indikation på att kvinnor inom islam lever under ett flertal av varandra beroende ojämlikheter, b) att meningen i sig själv är otillräcklig och icke funktionell på grund av att muslimska kvinnors erfarenhet skiljer sig åt på så många olika sätt, c) den hänvisar till den ställning de kvinnor inom islam som vågar ifrågasätta allmänt accepterade principer har – en status av att ständigt utsättas för hot och anklagelser om kätteri.[87] På detta vis öppnar Ali upp för en förståelse av den komplexitet som frågan rörande kvinnors sexualitet och kön inom islam har – något hon menar många gånger ignoreras i den intellektuella debatten både av dem som kritiserar islam och av dem som försvarar islam.[88]

För att kunna bidra till social förändring efterfrågas det inom majoriteten av den muslimska världen autenticitet – för att en åsikt eller en praktik ska godkännas av en bredare publik krävs det att denna kan legitimeras och grundas i den klassiska traditionen.[89] Frågor och tolkningar rörande kvinnan och hennes sexualitet har enligt Ali kanske bevakats ännu noggrannare än andra områden inom islam. Detta speciellt av de ortodoxa kretsar som gärna bevarar den symboliska bilden av den muslimska kvinnan som en motsats och motsättning till väster-ländsk promiskuitet och spirituella förfall. På detta vis, menar Ali, har etiken kring den muslimska kvinnans sexualitet många gånger kommit att bli en viktig del av en postkolonial muslimsk identitet.[90] Problematiken kring kvinnors sexualitet är också något som Ali menar blir relevant inom alla frågor rörande kvinnor och deras vardagliga erfarenhet – fattigdom

[84]Mernissi 1987:xvii
[85]Mernissi 1987:177
[86]Ali 2006:xii
[87]Ali 2006:xiii
[88]Ali 2006:xii
[89]Ali 2006:xii
[90]Ali 2006:xiii

spelar till exempel en annan roll för kvinnor än för män, speciellt i de fall där en dålig ekonomi hindrar en kvinna från att göra fördelaktiga överenskommelser vid äktenskap eller där hon inte har råd att lämna en partner som begår övergrepp mot henne. Därför menar Ali att om man är genuint intresserad av att utforska möjligheterna kring att skapa en legitim islamisk praktik som bidrar till att ge muslimska kvinnor samma existentiella, juridiska, kulturella och sociala villkor som muslimska män – så är det klokt att lägga sin fokus på den sexuella etiken.[91] Det finns nämligen, menar Ali, ett tydligt samband mellan ideal och praktik – trots variationen i muslimska kvinnors existens och erfarenhet den muslimska världen över. De normativa islamiska texterna influerar starkt i frågor rörande den sexuella etiken.[92] Ali tydliggör dock faran med att lyfta den sexuella etiken som en central fråga, den riskerar en stigmatisering och kanske skapas ett problem där det tidigare inte fanns något. Vinsten man gör i det här sammanhanget är dock större en denna potentiella förlust menar Ali, återigen på grund av den muslimska världens krav på så kallad islamisk autenticitet och att den sexuella etiken är så notoriskt övervakad.[93]

Litteraturen som Ali koncentrerat sin forskning kring består inte enbart av de ursprungliga källorna såsom Koranen och *sunnah*, utan också de juridiska och intellektuella texterna. Den skolastiska traditionen, menar Ali, ger stor kunskap om den metodologi som historiskt använts för att tolka och anpassa koraniska och profetiska riktlinjer till den egna tiden och samhälleliga förutsättningar.[94] Förutom kunskap och förståelse för metodologi så menar Ali att tidigare juridiska exempel också främst ger auktoritet till en modern tolkningsprocess som bygger på liknande principer där ett mer flexibelt sätt att närma sig och använda sig av de ursprungliga källorna legitimeras. Och som framförallt öppnar upp för tanken att Koranen och *sunnah* inte behöver betraktas som absoluta och tidlösa utan som uppenbarade i en speciell historisk tid och kontext.[95] På så sätt menar Ali att ett seriöst och kritiskt engagemang i det islamiska intellektuella arvet kan bidra med struktur och ramar till en ny och inspirerande etisk diskussion.[96] Icke att förglömma är dock att den klassiska litteraturen är patriarkal och de ursprungliga källorna tolkade utifrån en mansdominerad värld och erfarenhet.[97] Detta gör att innehållet i hela den litterära traditionen är begränsad i sin potential som modern väg-ledare. Och den moderna tidens muslimer – främst de som bor i icke-muslimska länder såsom

[91]Ali 2006:xviii
[92]Ali 2006:xix
[93]Ali 2006:xviii
[94]Ali 2006:xx
[95]Ali 2006:xxi
[96]Ali 2006:xx
[97]Ali 2006:xix

Ali själv – hamnar ständigt i situationer där den klassiska litteraturen inte räcker till, speciellt i frågor som rör sexuell etik och könens jämlikhet. Ali säger att det fundamentala skiftet i vad som i modern tid upplevs som konventionell visdom, främst har inneburit ett tyngdpunktsbyte från att inte äga bestämmanderätt över sig själv, till att individens (både män och kvinnor) samstämmighet till beslut ses som grundläggande och självklart. Något som leder till att man idag ibland helt enkelt ignorerar en skriftlig källa som förbjuder ett agerande som var förbjudet igår, men som muslimer av idag tar för naturligt. Istället använder man sig av andra mer tillåtande eller nyanserade källtexter som man baserar nya uttalanden på, eller så rycker man uttalanden ur sitt egentliga traditionella sammanhang och sätter in i ett nytt. I vissa fall utfärdas till och med *fatwor* som löser dilemmat mellan dåtidens krock med det moderna. Detta sätt att lösa konflikten menar Ali inte är fruktbart, i längden ger motstridiga argument ingen solid legitimitet och det är inte heller att ta vare sig den skriftliga traditionen eller den sexuella etiken på fullt allvar.[98]

För att kunna överbrygga den stora klyftan mellan de auktoritära doktrinerna från de förflutna och den moderna tidens nya normer menar Ali istället att muslimer världen över måste börja studera den klassiska litteraturens utsagor om pressande ämnen och också förstå den kulturella skillnad som existerar mellan dåtid och nutid[99] som utan tvekan färgade orden och synen på dåtidens jurister.[100] Ali menar att det också krävs en viss realism och förmåga att se verkligheten i vitögat när man läser den klassiska litteraturen. Etiken som rör kvinnans sexualitet inom äktenskapet har till exempel sina rötter i lagar som också reglerade slaveri. Många moderna källtolkare och intellektuella som velat rentvå islam har enligt Ali missat eller inte velat erkänna tanken på att islam legitimerat slaveri. Genom att inte känna till eller förbise detta faktum missar man således också grunden till den sexuella etik som idag reglerar äktenskapet enligt regler som är knutna till den förr existerande relationen mellan ägare och slav och som skulle kunna ses som historiskt kulturellt och kontextuellt betingad och därmed öppen för nytolkning och anpassning till nya värden och erfarenheter.[101]

Även när man tittar på de ursprungliga källorna måste man enligt Ali ha detta kritiska och utforskande synsätt. Även Muhammad sägs ha gett uttalanden som inte kan ses som annat än

[98] Ali 2006:xxiv
[99] Ali 2006:xxvii
[100] Ali 2006:xxvi
[101] Ali 2006:xxv

kulturellt, tidsmässigt och kontextuellt färgade.[102] Och Koranen har – trots många ställen där individen ses som aktiv och kapabel oavsett kön – ändå en benägenhet att främst tillskriva mannen aktivitet och förmåga till moral. Detta i motsättning till kvinnan som har en passiv roll och som anses behöva vägledning för att inte begå amoraliska handlingar.[103] Ali menar således att Koranen - precis som den juridiska traditionen - har begränsningar. Den är i sin materiella form en ”blek skugga av den Yttersta Verkligheten”.[104] Vidare menar Ali att muslimer bör få förhålla sig till Koranen och de andra skriftliga texterna inte som bokstavliga rättesnören utan som vägvisare i sin strävan att skapa rättvisa samhällen.[105] Muslimer bör också ta på sig ansvaret att tolka Koranen på ett sätt som överensstämmer med ett gudfruktigt sätt att leva och inte enbart förlika sig med att leva efter ett islam som någon annan definierat åt dem. Ali är kritisk till de självutnämnda auktoriteter som i modern tid har utsett sig själva till kännare av källorna, hon menar att de flesta inte har gjort sin hemläxa utan snarare väljer text och tolkning efter vad som passar deras teologi bäst.[106]

Hon efterlyser medvetna och upplysta muslimer som ser de många ofta motsägelsefulla sidorna som olika lagtexter har i en fråga, och som förhåller sig till skrifterna med insikten om att det inte finns en enda absolut sanning i texterna utan många, alla begränsade till sin författares personliga erfarenhet, tid och rum.[107] Ali ser denna nya medvetenhet och upplysning inte bara som en social reform utan menar att förändringen måste ske på samhällets alla plan – både privata och offentliga. Den nya etiken som ska spegla en ständig medvetenhet om Gud och praktisera det som är gott och förbjuda det som är ont, ska först och främst ske inom hemmets fyra väggar – hemmet ska vara reformens vagga. Således ser Ali precis som mer konservativa muslimer, hemmet som en av det islamiska samhällets grundstenar. [108] På så sätt ska alla muslimer äga friheten att själva reflektera över den gudomliga meningen med människans liv på jorden. Ali menar att islam är menat att levas och inte att förstelnas. Att leva ett rättfärdigt liv är en levande pågående process och tanken på Gud bör vara alltjämt närvarande i en muslims liv, i alla situationer och i alla handlingar. Människan är satt av Gud till jordens förvaltare – detta innebär för människan ett liv där hon måste ta initiativ och ansvar över sitt öde.[109]

[102] Ali 2006:48
[103] Ali 2006:131
[104] Ali 2006:134
[105] Ali 2006:156
[106] Ali 2006:155
[107] Ali 2006:156
[108] Ali 2006:157
[109] Ali 2006:157

3.3 Amina Wadud – rättvisa, jämlikhet och moraliskt aktörskap

Amina Wadud är professor i islamologiska studier i USA och har sedan många år tillbaka deltagit i vad hon kallar *the gender jihad* – en strävan efter att uppnå könens absoluta jämlikhet i muslimsk tanke och praktik. Hennes intellektuella arbete, politiska aktivism och spirituella medvetenhet är alla delar i hennes övergripande kamp för social reform och för en inkludering av muslimska kvinnor på samtliga av livets arenor med samma värde, ställning och aktning som den muslimska mannen. Och samtidigt bekämpandet av all muslimsk praktik – offentlig och privat – som förhindrar kvinnor att leva som Wadud menar Koranen ger alla kvinnor rätt till – såsom fullvärdiga människor under Allah.[110]

Wadud skriver i sin bok *Inside the Gender Jihad – Women`s Reform in Islam* att hon "entered Islam with a heart and mind trusting that divine justice could be achieved on the planet and throughout the universe".[111] Att upprätta en rättvis social ordning menar Wadud har varit islams ambition och syfte ända sedan begynnelsen[112], och såsom Allahs förvaltare av jorden och dess liv har det alltid varit människans uppgift att vara ansvarig för och verkställa denna Allahs ursprungliga mening och önskan.[113] Vad rättvisa och en rättvis social ordning innebär har dock förändrats och debatterats över tid och rum, inte ens de ursprungliga källorna (Koranen och *sunnah*) som av den juridiska traditionen använts som normativt underlag har förblivit statiska i det ständiga skapandet av nya idéer om vad rättvisa är.[114] Detta gör att alla muslimer som är seriöst intresserade av en utveckling mot mänskligare värden måste medverka i att ta del av den juridiska traditionen på ett meningsfullt sätt och på så vis transformera islam genom användandet av de jämlikstänkande människovärdiga principer som redan vilar i den egna traditionens texter. Wadud menar nämligen att islam går att förena med en rättvisa som tar tillvara kvinnors och andra marginaliserade gruppers rättigheter att verka och existera, det handlar bara om hur man väljer att förstå och leva islam.[115]

Wadud inser att islam inte är entydigt, det har en mängd olika betydelser och erfarenheter med sig. I islams namn uppmuntras människor att offra sig själva och andra i jakten på politisk makt och i islams namn föds nya barn till världen. Wadud ser därmed att det finns en nödvändighet med att informera sig om termens olika intellektuella konstruktioner för att

[110]Wadud 2006:10
[111]Wadud 2006:3
[112]Wadud 2006:1
[113]Wadud 2006:34
[114]Wadud 2006:1
[115]Wadud 2006:2

kunna bemöta de motsatta meningar som hon menar konfronterar den som kämpar för könens jämlikhet. Varje muslim som vågar utmana det etablerade patriarkatet och manliga auktoriteter står också alltid inför en potentiell möjlighet att exkluderas ur den muslimska gemenskapen och reduceras till hädisk eller helt enkelt icke-muslimsk.[116] Viktigt blir då menar Wadud också att inse att det inte kan finnas en aspiration på ett enda ”sant” islam, trots att det är en obekväm sanning för någon som inte vill associera sig med ett islam som accepterar våld och förtryck. Inget islam har ett företräde framför ett annat – Wadud menar att alla aspekter av islam är delar av en komplex helhet som under historiens gång manifesterat ett mångfacetterat och framförallt *människoskapat* islam. Denna insikt har också inneburit en transformation i den egna tron anser Wadud, hon ser numera islam som en process och inte som ett mål, en process som ständigt utmanar men också förlåter människans oförmåga till perfektion.[117]

För Wadud är islam att medvetet överlämna sig till Allah, ett *engaged surrender*. Här gör Wadud också en tydlig markering av skillnaden mellan ordet *överlämnande* och ordet *underkastelse* som hon menar ofta förknippas med islam. Termen underkastelse tyder helt och hållet på en yttre kraft som tvingar sig på individen utifrån, det är en term som uppmuntrar ett passivt förhållningssätt till det som sker. Överlämnande däremot menar Wadud, är en inre, medveten och framförallt aktiv handling. Akten förutsätter ett mänskligt aktörskap och en medvetenhet om att man som människa alltid har *makten att välja* eftersom Allah gett alla människor en fri vilja. Detta innebär att alla människor ytterst alltid är ansvariga för sina egna liv och handlingar. En kvinna som befinner sig i en livshotande situation där hon har en kniv mot strupen och krävs på sin plånbok, har trots kniven mot strupen ett val. Hon kan välja att göra motstånd eller att inte göra det – i båda fallen tar hon ansvaret för de konsekvenser som valet ger. Väljer hon att göra motstånd och kanske förlorar sitt liv, delar hon ändå ytterst ansvar med förövaren – döden är en konsekvens av hennes eget val. För Wadud är således överlämnandet till Allah en delaktig handling, en medveten och aktiv handling, där människan helt och hållet lämnar över sig själv till Allah – blir till ett instrument i Allahs händer.[118]

Konsekvenserna av ett totalt överlämnande till Allah innebär inte att man inte längre behöver välja, snarare tvärtom. Den som överlämnar sig själv till Allah är medveten om att akten innebär att man också har ingått i ett förbund med Allah där man i och med överlämnandet

[116]Wadud 2006:5
[117]Wadud 2006:6
[118]Wadud 2006:23

har accepterat ett liv hädanefter levt i medvetenhet, samvetsgrann moral och med fullt ansvar för sina val.[119] Och det är just detta som ger dynamik och kraft till tanken om den fria viljan - vad det innebär för människan att välja att ge upp inför Allahs vilja och bli Allahs tjänare på jorden.[120] Det är en relation som präglas av utmaning då man ständigt måste vara vaksam inför och utkämpa *jihad* gentemot mänskliga svagheter såsom exempelvis fåfänga, girighet, egoism eller apati.[121] Det är en gemenskap som innebär en ständig medvetenhet om Allah i varje ögonblick, tanke och handling. Men det är också ett förbund som bidrar till en inre strävan om att i världen manifestera det som Allah håller för gott och rätt, en väg och en process som leds av och leder till vad Wadud kallar *the tawhidic paradigm*.[122]

Hur man än definierar islam menar Wadud att grunden islam vilar på är *tawhid*, hon ser också *tawhid* som en av grundstenarna i islamisk reform, det är genom *tawhid* som Allahs storhet manifesteras och anas i den fysiska verkligheten. *Tawhid* är enligt Wadud på ett teologiskt plan, den verksamma och enande principen bakom hela skapelsen inklusive universum. Det är en princip av balans och kosmisk harmoni som relaterar till den ultimata verkligheten, det ytterst gudomliga och till sanningen om Allahs enhet och odelbarhet. I Allah förenas det synbart mångfaldiga och blir ett. Tawhid skulle också kunna definieras som Allahs yttersta vilja. På ett etiskt plan är *tawhid* den princip som ser till alla människor på jorden som jämlikar och under en och samma skapare. Det är den princip som manifesterad på jorden skulle innebära en verklighet där hela mänskligheten betraktades som en enda gemenskap och där ingen skillnad skulle göras mellan ras, kön, klass, religion, nationalitet eller något annan skenbar uppdelning.[123] Tawhid är det som binder allting samman och som skapar tanken om ömsesidighet – att allt levande är beroende av vartannat. Wadud menar att ytterst är all uppdelning illusorisk och att det är i det sanna tillståndet av överlämnande till Allah som människan kan uppleva denna ultimata enhet med Allah och hela skapelsen. Något som Wadud verkar mena på en konkret nivå blir möjligt när en människa – såsom det står skrivet i de profetiska haditherna - kan älska allt annat precis såsom hon älskar sig själv, först i den stunden kommer hon till verklig tro och förståelse för skapelsens verkliga natur.[124]

[119]Wadud 2006:x
[120]Wadud 2006:24
[121]Wadud 2006:x
[122]Wadud 2006:24
[123]Wadud 2006:28
[124]Wadud 2006:29

Waduds *gender jihad* kan således också betraktas som en längtan och kamp för ett paradigmskifte. Där *the tawhidic paradigm* då innebär att människor erkänner och upplever enheten med Allah och beroendet av andra människor. Och genom den insikten väljer att i varje ögonblick medvetet leva i enlighet med Allahs vilja och i en högre strävan efter ett samhälle där alla människor är jämlika. Wadud menar att alla människor bär en gnista av det gudomliga inombords och kan välja att erkänna den transcendentala verkligheten i sig själv och i andra.[125] Att erkänna *tawhid* innebär en djup förståelse för att alla människor är jämlikar under Allah och förenade genom och i Allah. Att däremot inte erkänna *tawhid* kan innebära att man i värsta fall väljer att begå det som Wadud menar är den yttersta synden – *shirk* – att dyrka något vid Allahs sida. All form av förtryck är ett uttryck av *shirk,* Wadud menar till och med att en traditionell text som på något sätt ger uttryck för shirk kan ignoreras och betraktas enbart som en produkt av sin tid. Eller så kan man välja att agera i överensstämmelse med *tawhid* och bidra till att skapa ett nytt islam (men också en ny värld) där alla människor har sin rättmätiga plats i skapelsen som fullvärdiga människor och som varandras likar.[126]

Grunden för sitt islam finner Wadud i Koranen, där hon menar att det finns starka utsagor som pekar på inkluderandet av kvinnor på samma premisser som män. Kvinnor och män skapades båda till fullvärdiga människor och i syfte att verka som ställföreträdare för Allah, närmare bestämt för att verka som Allahs *khalifah* på jorden – en term som Wadud översätter till moralisk förvaltare/aktör. Att vara en fullvärdig människa är således tätt förbundet med att vara aktiv och delaktig.[127] Att uppfylla detta förvaltarskap menar Wadud innebär enligt Koranen att a) människan av egen vilja överlämnar sig till Allahs vilja, b) människan är ansvarig att leva sitt liv på jorden i enlighet med sitt överlämnande till Allah. Förvaltarrollen innebär med andra ord enligt Wadud att verka för att upprätthålla universums balans och ordning – något som människan gör genom att leva efter Allahs vilja. Rent konkret innebär etablerandet av Allahs vilja på jorden, etablerandet av social rättvisa för alla människor. Människan har inte bara ansvar för att genomföra Allahs vilja utan har också först och främst ansvar för att lära sig förstå vad som är Allahs vilja, något som innebär att också hela tiden behöva vara öppen för nya insikter. Att förstå Allahs vilja är nämligen en process där nya svar ständigt kommer att uppenbaras för den sökande människan, att leva enligt Allahs vilja betyder således också att man bör vara flexibel och villig att ge upp gammal kunskap för ny

[125]Wadud 2006:31
[126]Wadud 2006:32
[127]Wadud 2006:33

kunskap. Ju mer insikt en människa får desto bättre kan hon också agera.[128] Att överlämna sig till Allah är således en ständig utveckling och ett växande som människa, det är en övning i herravälde över jaget och självbestämmande – en nödvändig del i strävan efter rättvisa på jorden. [129] Att leva i överlämnandet till Allah är nämligen att ta ansvar både för sitt inre liv och för sitt yttre.[130]

I kultiverandet av det inre livet menar Wadud att nyckelkomponenten är *taqwa* - traditionellt har begreppet innebörden gudsfruktan, fromhet eller gudsförtröstan. Wadud definierar termen som moraliskt medvetande, det som väcker och påminner människan om den transcendentala gnistan som vilar inombords och det som hjälper till i etablerandet av en moralisk karaktär. Den moraliska karaktären baseras i en personlig och social praktik som reflekterar självbehärskning och självuppoffring, Wadud menar att speciellt egenskapen att kunna bemästra sig själv är en grundläggande och nödvändig del av all mänsklig interaktion.[131] Eftersom Wadud menar att *taqwa* aktiverar *the tawhidic principle* är det en essentiell del av den individuella aktörens moraliska attityd gentemot världen och en nödvändig del i den treenighet av komponenter – *tawhid, khalifah och taqwa* – som behövs för att reformera islam till att inkludera kvinnor på samma villkor som män.[132]

Den patriarkala kontrollen idag över vad det innebär att vara människa berövar kvinnor deras av Allah givna rätt att verka som aktörer och fullvärdiga människor. Wadud menar att det inte nog kan understrykas och sägas om och om igen – *att vara kvinna är att vara människa*. Och att vara människa innebär att få verka aktivt i skapelsen, världen och på samhällets alla plan. Wadud menar att den kvinnliga identiteten historiskt och i nutid har dehumaniserats av islamiskt tanke och av den patriarkala ordningen. Kvinnors bidrag som rättrogna muslimer erkänns bara i den mån de kan användas till ett bekräftande av muslimska mäns agenda och roll i familj och samhälle.[133] Trots att kvinnor och unga flickor till exempel uppmuntras att i familjelivet uppvisa *taqwa* betraktas de alltjämt inte som oberoende, fullvärdiga aktörer inom familjen. Kvinnor ses som ett redskap till för familjens bästa, de lär sig självuppoffring och att utveckla personliga intressen som främjar familjens högre mål.[134] Något som inte värderas

[128]Wadud 2006:36
[129]Wadud 2006:xi
[130]Wadud 2006:39
[131]Wadud 2006:41
[132]Wadud 2006:42
[133]Wadud 2006:255
[134]Wadud 2006:39

vare sig innanför hemmets väggar eller utanför dem.[135] Wadud menar att det nu är hög tid för både muslimska män och muslimska kvinnor att acceptera kvinnors fulla mänsklighet. Endast på detta sätt menar Wadud att man på ett större plan kan rädda planeten från privat och offentligt våld, stoppa krig och krigshets och transformeras till medkännande och omhändertagande medborgare. Kvinnor som har deltagit i mänskligt omvårdande under lång historisk tid har störst erfarenhet av medkännande tanke och praktik och kommer att kunna hjälpa till i utlärandet av nya värden. De vet hur man lever med ansvar och hur man bevarar inte bara det som är heligt utan också hur man lever tillsammans i vardaglig fredlig harmoni trots sina olikheter.[136]

4. Sammanfattning och konklusioner

I min uppsats har jag med hjälp av fem teoretiker med olika bakgrund undersökt om det är möjligt att definiera och diskutera aktörskap i andra termer än enbart som motstånd mot existerande strukturer. Jag har funnit spännande svar grundade i olika intellektuella traditioner som alla har bidragit till att utvidga tanken om aktörskap och fått diskussionen att röra sig bortom europeisk och nordamerikansk feminisms snäva definitioner. Islam och kvinnor är inte en motsättning, däremot är det utan tvekan en komplex kombination som kräver kunskap för att förstås på ett djupare plan. Muslimska kvinnor *kan* och *måste* få betraktas som självständiga och medvetna aktörer, också i de fall där de underkastar sig överordnade strukturer. Något som för att begripas till sin fulla rätt kräver en förståelse för de specifika kvinnornas situation, motivation och erfarenhet. Dock är det viktigt att inse, att trots att man erkänner muslimska kvinnors fulla aktörskap – alltså muslimska kvinnors förmåga till att agera och påverka sin omgivning och sig själva – så finns det i både västerländska och muslimska samhällen yttre hinder för den muslimska kvinnan att uttrycka detta aktörskap. Inom muslimsk genusforskning ser man det yttersta problemet för muslimska kvinnor vara inte den islamiska traditionen i sig själv, utan snarare de män som tolkat den islamiska traditionen. Vägen till ett uttryck av muslimskt kvinnligt aktörskap kan således gå genom en process av omtolkning av den islamiska traditionen, något jag ska analysera närmare nedan. Först ska jag dock ge mig in i en analys av de dimensioner av aktörskap som min uppsats rört vid.

[135] Wadud 2006:40
[136] Wadud 2006:256

Både Mahmood och Karlsson Minganti har genom sina studier formulerat teorier om aktörskap där de utgått ifrån tanken att aktörskap måste kunna definieras på ett annat sätt än bara som *motstånd mot existerande strukturer,* och att även underkastelse en högre makt eller struktur, med rätt perspektiv kan betraktas som en aktiv handling. Både hos Mahmoods fromhetsrörelse och hos Karlsson Mingantis enskilda unga kvinnor, har det funnits en strävan att förkroppsliga ett fromhetsideal såsom definierat enligt den islamiska traditionen. Kvinnorna har ytterst valt att underkasta sig Guds vilja, vilken dock också har inneburit ett underkastande de patriarkala strukturer som upprätthålls och bekräftas av de gudomliga lagarna. Detta gäller speciellt fromhetsrörelsen i Egypten som Mahmood studerade. Det är dock viktigt att påpeka att trots att Mahmoods och Karlsson Mingantis studieobjekt haft intentionen att efterleva ett ursprungligt och således traditionellt islam, så är de på intet sätt traditionella rörelser. Genom sitt engagemang har kvinnorna både i Egypten och i Sverige lyckats med att verka i utrymmen som traditionellt varit stängda för muslimska kvinnor. Karlsson Minganti nämner i sin studie hur den islamiska väckelsen och många av dess rörelser är starkt influerade av sin samtid. Religiositeten i modern tid har blivit individualiserad och ett pågående reflexivt projekt, något som jag ser sträcker sig som en röd tråd genom hela min uppsats, även hos de teoretiker som inte är en del av islamisk väckelse.

Mahmood har i sin formulering av en teori för en ny definition av aktörskap använt sig av poststrukturalistisk feminism och av Judith Butler i synnerhet, men också indirekt och direkt av Michel Foucaults teorier om makt och etik. Karlsson Mingantis forskning bygger precis som Mahmoods på en definition av aktörskap där den disciplin, färdighet och ansträngning som ett subjekt använder för att förkroppsliga ett moraliskt ideal också kan ses som en form av aktörskap. Detta kallar Karlsson Minganti också för en positiv syn på makt, subjekt och aktörskap som stärker och väljer att betona motivationen som kvinnliga subjekt använder för att förverkliga sina mål - detta oavsett vad kvinnorna har för social eller privat status.

Det som driver Mahmoods fromhetsrörelse och de unga muslimska kvinnorna som Karlsson Minganti intervjuat är som sagt målet att förkroppsliga det islamiska fromhetsidealet såsom definierat genom traditionen. Som jag beskrivit ovan är det denna strävan och disciplinering av jaget hos kvinnorna som både Mahmood och Karlsson Minganti menar definierar deras aktörskap. Framförallt definieras aktörskapet av det egna ansvaret för att finna religiösa sanningar och att efterleva dem. Traditionen ger vägledning om det ideala sättet att leva, men det är upp till den enskilda individen att på ett personligt plan reflektera över hur hon kan

förkroppsliga och manifestera idealet i den yttre verkligheten. Både hos Mahmood och hos Karlsson Minganti kännetecknas den muslimska identiteten av att den är självvald. Ingen annan kan välja åt någon annan, att leva som en rättrogen muslim är en egen mission och självrannsakan, en dialog mellan den enskilda människan och Gud.

I likhet med Mahmoods och Karlsson Mingantis kvinnor talar Ali och Wadud om aktörskap i termer av eget ansvar och etik, de för dock in ytterligare dimensioner och sammanhang i diskussionen om vad det egna ansvaret för den egna tron innebär och varför det är viktigt för muslimer att reflektera och själva ta initiativ till att formulera *sitt* islam. Ytterligare en skillnad finns mellan kvinnorna som Mahmood och Karlsson Minganti studerat och de muslimska genusforskarna. Fromhetsrörelsen och de unga muslimska kvinnorna i Sverige har inte för avsikt att reformera den islamiska traditionen. De är kvinnor som egentligen ytterst vill ha rätt att leva enligt sin tro och uttrycka sin muslimska identitet, de har utmanat offentliga utrymmens gränser och tvingats göra motstånd mot vissa element som stått i deras väg. Men deras mål har inte varit att reformera, utan att ha rätt att leva enligt det islam som de själva definierat. Fromheten och hur man lever som rättrådig muslim är det viktigaste, och detta innebär som sagt en acceptans för vissa hierarkier och ojämna maktrelationer, även om man inte ser nådigt på orättvisor.

Mernissi, Ali och Wadud utgår alla ifrån att muslimska kvinnor är aktiva, eller äger potentialen till aktivitet och de ser inte islam som en motsättning till kvinnligt aktörskap som är brukligt inom västerländsk feminism utan som kompatibelt med islam. De är alla överens om att det inte är islam det är fel på utan att det är islams patriarkala arv och de män som utgör den muslimska världens elit som är den stora boven. De är alla tre feminister och förkämpar för muslimska kvinnors möjlighet till samma offentliga utrymme och till ett liv på samma villkor som muslimska män. Grunden för att kvinnor är mäns jämlikar och därmed har samma potential till aktörskap som män finner de främst i de ursprungliga källorna, alltså Koranen och *sunnah*. Men alla är överens om att också haditherna och den intellektuella traditionen måste studeras för att man ska kunna formulera sin egen teologi och finna tyngd och legitimitet för sina påståenden. Något som också ligger till grund för alla tre forskares arbete är betraktandet av den skriftliga traditionen som något skrivet och utformat under en viss tid och i en viss kontext. De menar alla att tidens och rummets föränderlighet högst påverkar tolkarens filter och således den juridik som formulerats och alltjämt formuleras. Ingen ser

alltså texterna som absoluta, utan som guider och vägvisare för en islamisk ordning baserad på rättvisa och lika villkor för alla dess medlemmar.

Det som främst hindrat muslimska kvinnor från att uttrycka sitt aktörskap menar Mernissi, Ali och Wadud, handlar om hur det traditionella islam har betraktat kvinnors sexualitet. Kvinnors sexualitet, menar man, har sedan profeten Muhammads tid betraktas som farlig och som ett hot emot den sociala ordningen. Detta på grund av hur muslimska män reagerar på kvinnors uppenbarelse. Mernissi skriver att enligt skrifttraditionen är den sexuella energin mellan män och kvinnor menad att finnas där enbart i syfte att säkra reproduktionen. Allt annat bruk av den sexuella energin är tabu och om kvinnor väcker denna starka sexuella kraft hos muslimska män så finns det risk för *fitna* och socialt kaos. Alltså hålls män och kvinnor så fysiskt åtskilda som möjligt. Mernissi, Ali och Wadud talar alla om hur etiken och lagarna kring den kvinnliga sexualiteten alltid bevarats intakta och oberörda av tidens gång. De menar att det är de sexuella institutionerna som extra noggrant bevakas av den manliga traditionella eliten för att dessa inte ska förlora sin maktposition och sociala identitet. Det är således den sexuella etiken som utgör det största hindret för muslimska kvinnors möjligheter till uttryck och det är här som det krävs förändringar för att muslimska kvinnor ska få leva ut sin potential som aktörer.

Mahmood och Karlsson Minganti talar inte om kvinnors sexualitet som ett hinder för kvinnors aktörskap, deras kvinnor lever ju enligt mer traditionella värden där man betraktar sexualiteten i enlighet med den patriarkala ordningen. Istället talar Mahmood och Karlsson Minganti om andra former av förtryck eller utmaningar som färgat och varit med och skapat aktörskapet hos deras studieobjekt. Det motstånd som de olika studerade strömningarna har gemenskap är att de mött på opposition från den sekulariserade omgivningen som ifrågasatt kvinnornas val, dels på grund av att det ses som en bakåtsträvan i ett modernt sekulariserat samhälle att välja att leva ett religiöst fromt liv. Dels på grund av de är kvinnor som väljer att leva på ett sätt som återigen klingar dåligt med det moderna sekulariserade samhällets syn på framåtskridande och mänskliga värden, de muslimska kvinnornas val ses som att välja passivitet och ett liv som levs på någon annans (mäns eller Guds) villkor. Den egna familjens motstånd mot att kvinnorna rört sig i nya utrymmen och fått en mer komplex identitet har också varit gemensam för de båda grupperna.

En skillnad mellan Mahmood och Karlsson Minganti är hur Mahmoods moskérörelse befinner sig i ett förvisso sekulariserat egyptiskt samhälle, men dock ett samhälle där religion för inte så längesedan var en naturlig och integrerad del av människors liv. Dessutom ett samhälle som historiskt har haft flera olika religioner levandes vid sidan av varandra samtidigt. Så trots att många människor lever sekulariserade liv i Kairo, så tänker jag mig att det där finns det en större acceptans för religiösa uttryck än i Sverige, trots att man kanske betraktar dem som bakåtsträvande. De unga kvinnorna i Sverige har dock utsatts för det som Minganti Karlsson kallar för *multipelt förtryck* – ett förtryck som inte bara inkluderar det faktum att de av sin omgivning förtrycks på grund av kön och religion, men att de också förtrycks på flera andra plan. Kvinnorna i Sverige har valt att leva religiöst i ett synnerligen sekulariserat samhälle, och dessutom i ett samhälle där de också är en etnisk minoritet. Den islamofobi som är förhärskande i västerländska samhällen är en stark förtryckande faktor som är knuten till rasistiska och postkoloniala kvarlevnader i samhällets alla strukturer.

Hos Mahmood och Karlsson Minganti har man definierat aktörskap som en aktiv underkastelse där den makt som de individuella subjekten lägger sig under, också blir det instrument genom vilket de transformerar sig själva till etiska och ansvarsfulla subjekt. Deras studieobjekt har som jag skrev ovan ingen vilja att reformera islam eller förändra traditionen. Hos de muslimska genusforskarna är en av de viktigaste vägarna till att realisera ett kvinnligt aktörskap att omtolka den islamiska traditionen. Många gånger handlar denna omtolkning om att använda sig av nyckelbegrepp inom den islamiska traditionen och ladda dem med ett nytt innehåll. Tydliga exempel på detta finns både hos Mernissi och hos Wadud.

Mernissi använder till exempel begreppet *umma* och ger det i sin analys en helt ny innebörd. I Koranen refererar begreppet *umma* vanligtvis till en samhällelig gemenskap som delar en och samma religiösa identitet. Termen har dock under senare historisk tid fått en ny traditionell innebörd där den allt som oftast relaterar till den muslimska gemenskapen som helhet. *Umma* binder samman alla muslimer världen över, något som även inkluderar muslimska kvinnor.[137] Hos Mernissi ges *umma* en ny laddning. Då den muslimska verkligheten inte på något sätt inkluderar kvinnor menar hon att *umma* i dess egentliga betydelse inte existerar i muslimska samhällen i dag. I ett samhälle med en patriarkal ordning är det enbart männen som kan betraktas vara medlemmar i *umma*, för endast muslimska män betraktas inneha de rättigheter och egenskaper som en fullvärdig medlem av *umma* är menad att ha. Muslimska kvinnor

[137] Denny 1993:862

exkluderas från den muslimska gemenskapen genom att ges attribut som gör dem till irrationella och farliga varelser, hotfulla för den sociala ordningens upprätthållande. Och de exkluderas inte bara genom att betraktas annorlunda utan också genom att få ett begränsat fysiskt utrymme att röra sig inom. En fullvärdig medlem av *umma* har tillträdde till ett samhälles offentliga utrymme, kvinnor har bara tillträde till hemmets privata sfär och har inte ens där bestämmanderätt över sin kropp eller person. Endast en fullvärdig medlem av *umma* har rätten att bestämma över sig själv.

Wadud använder flera olika traditionella nyckelbegrepp i sin teologi, jag ska nedan analysera två stycken som båda är goda exempel på hur Wadud arbetar med traditionen: *shirk* och *tawhid*. Traditionellt ges *shirk* betydelsen av att associera något med Gud, närmare bestämt innebär det accepterandet av att det vid sidan av Gud finns flera gudomligheter, alltså är det ett accepterande av polyteism. Precis som inom kristendom och judendom är det inom islam grundläggande att tro på Guds allmakt och enhet, polyteism är således hädiskt och förbjudet. Att tro på att det vid sidan av Gud finns andra lika mäktiga är samma sak som att inte tro på islam.[138] Wadud ser på samma sätt det hon kallar *shirk* som något förbjudet och hädiskt och inte del av islam. Dock är det inte polyteism Wadud ser som *shirk* utan snarare associeringar till värden som hon menar inte är förenliga med Gud. Här talar Wadud om värden som genererar girighet, egoism och passivitet – alla egenskaper som inte är förenliga med Guds vilja och som bidrar till att skapa ett samhälle som inte är grundat på rättvisa. Wadud är ju av övertygelsen att islam är en process som innebär en ständig utveckling för människan och som innebär att ständigt vara medveten om Gud och hur man kan manifestera Guds vilja i yttervärlden. Hon ser också Guds vilja som inkluderande av alla människor och som främjande en värld där värden som medkänsla och omtanke är dominerande. Dess motsats är alltid *shirk* och därmed inte islam. Wadud går ju så långt att hon menar att alla de uttalanden och passager i skrifttraditionen som förestår förtryck eller andra värden som Gud inte menade att ett rättvist samhälle skulle byggas på, går att betraktas som människoskapade och därmed kan nonchaleras eller helt enkelt strykas.

Den traditionella betydelsen av *tawhid* kan sägas vara motsatsen till shirk. *Tawhid* är handlingen där man tror och erkänner Gud som den enda Guden, grunden i islam. Det finns ingen Gud utom Gud.[139] Hos Wadud ges *tawhid* flera olika dimensioner som alla relaterar till

[138] Gimaret 2003:486
[139] Gimaret 2003:386

Guds enhet. Hos Wadud blir *tawhid* ett vidare begrepp som inkluderar hela skapelsen i Guds enhet, och hon ser att muslimer som erkänner *tawhid* också erkänner alla människors lika värde och beroende av varandra. Att erkänna tawhid är att erkänna skapelsens verkliga natur, att förstå hur allt levande förenas i Gud och hur alla människor oavsett ras, kön, religion, klass, ålder tillhör samma gemenskap.

Ali är om möjligt än mer radikal än både Mernissi och Wadud och mer kritisk till de möjligheter som kvinnor har till att legitimera sitt aktörskap i den islamiska traditionen så som den ser ut idag. Hon medger att det i Koranen finns uttalanden som understryker kvinnors jämlikhet i skapelsen vid sidan av och inte under männen, men hon ser ändå traditionen som ytterst kvinnoföraktfull och med begränsade möjligheter. Vad hon efterfrågar är istället ett noggrant studerande av källorna som gör det möjligt att förstå orsaken till varför de regleringar på den kvinnliga sexualiteten ser ut som de gör. Kan man definiera den historiska roten till de juridiska formuleringar som i det moderna muslimska samhället hamnar i konflikt med den nya tidens självklarheter, kan man också förstå formuleringarna som en konsekvens av tid och rum och därmed omdefiniera dem för vår tid. *Och på så sätt skapa en ny islamisk tradition ifrån grunden*. För Ali är det nämligen också viktigt att behandla den skriftliga traditionen med heder och respekt, hon är inte mycket för det sätt hon menar många behandlar källorna. Trots deras innehåll menar hon att man måste respektera dem och se deras värde, något som Wadud också poängterar. Att använda sig av den skriftliga traditionen handlar också om legitimitet, för att skapa ett nytt islam krävs det att det bygger på ett gammalt islam. Ingen av de muslimska genusforskarna ser någon mening med att formulera teorier som inte är förankrade utanför den islamiska traditionen. Förändring som accepteras måste förankras i källorna och dessutom tror jag också att om teorin skulle förankras i någon annan traditionen skulle det specifikt muslimska i den försvinna.

Mernissi är dock mest materiellt förankrad av de tre muslimska genusforskarna och ser snarare att muslimska kvinnors möjligheter ligger i den materiella världens förändring. Ny ekonomi och modern politik ger oundvikligen plats för förändringar som kommer och redan har gett nya möjligheter till muslimska kvinnor i muslimska samhällen. För den muslimska kvinnan ser Mernissi förändring genom ett fortsatt utvidgande av deras traditionella utrymme. Precis som Wadud och Ali säger Mernissi att Koranen ser mannen och kvinnan som jämlikar, således vill hon inte tala om en kvinnlig emancipation, utan snarare en återdefinition av rumsliga utrymmen.

Vad jag har mött under min uppsats gång är teoretiker som försöker förstå kvinnors utgångspunkt, vilja och behov. Jag tänker då i synnerhet på Mahmood och Karlsson Minganti men också på de muslimska genusforskarna. De förra med tyngdpunkten på att genom sitt arbete inte bara ge inblick och förståelse för dessa kvinnors erfarenheter, utan också genom en omdefiniering av begreppet aktörskap göra de studerade kvinnor till subjekt. Detta genom att se vidare än de ramar som bara definierar aktörskap som revolution och kamp emot rådande strukturer. De muslimska genusforskarna hyser inget tvivel om kvinnors potens och jämlikhet med män, de talar främst om de hinder som finns i vägen för att kvinnor ska få realisera sitt fulla aktörskap. Detta skulle kunna liknas vid tanken på kvinnlig emancipation som finns hos den liberala feminismen, men jag tycker inte att den är klockren. De muslimska genus-forskarna verkar argumentera ur en annan synvinkel än den liberala feminismen, en annan position som är några nyanser bort. Det finns inte en känsla av hjälplöshet i deras texter eller i deras hänvisningar till muslimska kvinnor eller en vilja att behöva inse sin inre potential, snarare verkar det handla om kraft som inte ses eller erkänns av andra aktörer än kvinnorna själva, kraft som alltjämt existerar.

För mig har denna uppsats varit en resa som inneburit att jag insett hur islam och feminism absolut inte behöver vara motsatser och som fått mig att än mer respektera islam och de som verkligen utövar religionen på ett medvetet och medmänskligt vis. Som inte använder den som verktyg för att realisera sina egna visioner om storhet eller för att trycka ner andra. Jag har insett att den innehåller potential och en vacker kärna som man kan hitta om man har rätt lärare. Samma inställning har jag till kristendomen som jag ser som min religion, och jag är tacksam över att få ha fördjupat mig i tankar hos kvinnor med visioner och förståelse för människan och för att tänka nytt. Jag ser en ljus framtid framför mig, med mycket kaos och oordning, där kvinnors och alla människors försök att leva efter medkänsla och omtanke om varandra till slut kommer bringa ljus och ordning.

5. Litteraturförteckning

Ali, Kecia. 2006. *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Qur'an, hadith, and jurisprudence*. Oxford. Oneworld.

Denny. 1993. "Umma". *The encyclopaedia of Islam*. Donzel van, E., editor. Leiden. Brill.

Gimaret, D. 1993. "Shirk". *The encyclopaedia of Islam*. Donzel van, E., editor. Leiden. Brill.

Gimaret, D. 1993. "Tawhid". *The encyclopaedia of Islam*. Donzel van, E., editor. Leiden. Brill.

Karlsson, Minganti, Pia. 2007. *Muslima – Islamisk väckelse och unga muslimska kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Stockholm. Carlssons Bokförlag.

Loomba, Ania. 2006. *Kolonialism/Postkolonialism: en introduktion till ett forskningsfält*. Stockholm. Tankekraft.

Mahmood, Saba. 2005. *Politics of Piety – The Islamic Revival and The Feminist Subject*. Princeton. Princeton University Press.

Mernissi, Fatima. 1987. *Beyond the Veil – Male-Female Dynamics in the Modern Muslim Society*. Revised Edition. Indianapolis. Indiana University Press.

Mernissi, Fatima. 1991. *The Veil and the Male Elite – A Feminist Interpretation of Women`s Rights in Islam*. Reading. Addison-Wesley Publishing Company Inc.

Mohanty, Chandra, Talpade. 2003. *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham. Duke University Press.

Wadud, Amina. 2006. *Inside the Gender Jihad – Women`s reform in Islam*. Oxford. Oneworld.