

# PÅBOD ELLER FRITT VAL? UNGE MUSLIMSKE JENTER SINE GRUNNGJEVNADER OG REFLEKSJONAR RUNDT Å BRUKE HIJAB ELLER IKKJE



Illustrasjonsbilete: (Nrk, 2018)

Bjørge Aardal

[bjorge.aardal@gmail.com](mailto:bjorge.aardal@gmail.com)

Rettleiar: Levi Geir Eidhamar

Universitetet i Agder, vår 2019

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for religion, filosofi og historie

## Føreord

Framsida av denne oppgåva er henta frå den NRK-produserte ungdomsserien «Skam» med den opne tittelen «Livet etter Sana». Nettopp «Sana», spelt av Iman Meskini, er den sentrale rollefiguren i sesong fire av serien der tema som religion og det multikulturelle Noreg blir tatt opp (Solum, 2017). I serien vekslar «Sana» mellom eit liv knytt til islam gjennom blant anna familie, bøn og hijab til eit ungdomsliv i Noreg med andre ungdommar, festar og skule. Såleis har rollefiguren «Sana» blitt noko fleire muslimske jenter ser opp til og Iman sjølv meiner at Koranen må bli sett inn i dagens kontekst (Steenfeld-Foss, 2016). Meskini har også skreve ei dagsaktuell bok om hijab der ho kombinerer eigne tankar om sløret i saman med kva andre ungdommar tenkjer på sosiale plattformer (Meskini, 2018). Sjølve biletet er også interessant av to grunnar for denne oppgåva. For det første figurerer «Sana» og to andre jenter med hijab, medan den fjerde jenta ikkje har hovudplagget. For det andre ser to av jentene opp med eit grublande og reflekterande blikk i motesetning til Sana og ei anna som har augo rett fram på biletet. På desse to måtane fangar biletet opp mykje kva denne oppgåva handlar om: Grunnjavnader og refleksjonar unge muslimske jenter både med og utan hijab har i dagens Noreg.

Eg har mange å takke for fram mot den endelege leveringa av denne oppgåva. Først og fremst vil eg takke min framifrå rettleiar Levi Geir Eidhamar med sine mange faglege og kreative innspel. Dessutan skuldar eg ein stor takk til både dei muslimske jentene som har late meg intervju dei, i tillegg til hjelpsame lærarar og skular. Eg vil også takke Senter for likestilling for stipend på 10 000 kroner rundt denne oppgåva. Ikkje minst er eg takksam for ein tålmodig og støttande familie rundt arbeidet med å produsere ei masteroppgåve.

Kristiansand, april 2019

Bjørge Aardal

## Samandrag

Denne masteroppgåva går ut på kva grunngevingnader og refleksjonar unge muslimske jenter har for å bruke hijab eller ikkje. Gjennom djupneintervju av 15 ungdommar både med og utan hijab i alderen 13-19 år ved forskjellige skular i to landsdelar i Noreg, kjem oppgåva tett på kva tankar dei har rundt det islamske hovudplagget. I arbeidet med informantane sine utsegner danna det seg raskt eit mønster som kretsa rundt om jentene såg på hijab som eit religiøst påbod eller eit fritt val. Nettopp dette var grunnlaget for at delar av tittelen for denne oppgåva inneheld spørsmålsstillinga «Påbod eller fritt val?».

Som utgangspunkt for ein analyse av informantane sine grunngevingnader og refleksjonar rundt bruk av hijab eller ikkje, nytta eg to modellar deduktiv på datamaterialet. For det første Levi Geir Eidhamars «Rett - godt» typologi og for det andre Fatima Mernissis tre dimensjonar rundt hijab. I tillegg såg eg også etter andre særtrekk og mønster frå intervju med ungdommane, noko som var ei induktiv tilnærming til materialet. Gjennom denne induktive vinklinga danna det seg raskt ei spenning blant dei unge muslimske jentene mellom hijab som eit religiøst påbod eller fritt val. Vidare blei denne spenninga mellom påbod og fritt val, grunnlaget for ein eigenutvikla typologi i denne oppgåva.

Særleg gjennom «Rett-godt» typologien kom dei mangesidige religiøse grunngevingnadene fram blant informantane. Nokre ungdommar hevda bruk av hijab både ville sikre eit liv etter døden og eit godt liv på jorda. På den andre sida var det andre jenter som meinte bruk av hijab ikkje hadde noko å seie for livet etter døden. Både unge med og utan hijab viste gjennom intervju eit stort mangfald både i grunngevingnader og refleksjonar rundt hijab. Fatima Mernissis tre dimensjonar rundt hijab drog analysen av intervju meir over på korleis dei unge oppfatta livet her og no med og utan sløret. Bruk av hijab signaliserer ofte å vere truande muslim for jentene og vidare at sløret forpliktar ved at dei må vise seg verdige hovudplagget og handle etisk rett. Dessutan kjem oppgåva inn på nokre samanhengar i hijabbruk blant dei unge når det gjaldt familie, heimlandet versus Noreg og religiøsitet. I tillegg fekk eg gjennom kjeldematerialet arbeidd ut «Påbod-fritt val» typologien som i hovudsak tok opp forholdet om dei unge ser på hijab som eit religiøst påbod og eigen bruk eller ikkje-bruk av sløret.

## Abstract

This master thesis involves what justifications and reflections young Muslim girls have for using the hijab or not. Through depth-interviews of 15 youths, aged between 13 and 19 at different schools in two regions in Norway who did and did not wear the hijab, this thesis closely examines their thoughts regarding the Islamic headscarf. Through my work with responses from the informants, a pattern centering round whether they viewed wearing the hijab as a religious injunction or as a free choice rapidly emerged. Exactly this was the foundation for why parts of the title contain the question «Injunction or free choice?».

As a basis for an analysis of the informants' justifications and reflections around wearing the hijab or not, I used two models deductively. First Levi Geir Eidhamar's «Rett - godt» typology and second Fatima Mernissis' three dimensions about the hijab. In addition, I looked for other special characteristics in the interviews of the youth, as an inductive approach to the material. Through this inductive approach, a pattern emerged in the source material between the hijab as a religious injunction and as a free choice. Furthermore, this pattern between religious injunction and free choice was the basis for a typology specially developed for this thesis.

Especially through the «Rett - godt» typology many religious justifications among the informants materialized. Some youths claimed that the hijab would both secure a life after death and a good life on earth. On the other hand, some claimed that that the scarf had no bearing on the afterlife, positive or negative. Both youth who did and did not wear the hijab showed much diversity in both justifications and reflections about the headscarf. Fatima Mernissis' three dimensions about the hijab directed the analysis of the interviews to the life here and now, with and without the headscarf. For the girls, wearing the hijab signaled that they were devout Muslims and they felt that the veil compelled them to act ethically. Furthermore, the thesis deals with some connections in hijab usage among the young regarding family, the homeland versus Norway and religiousness. Through working with the source material, I also developed the «Injunction – free choice» topology, which in essence dealt with whether or not the youths viewed the hijab as a religious injunction and with their own use, or non-use, of the headscarf.

## Innholdsliste

<b><i>PÅBOD ELLER FRITT VAL? UNGE MUSLIMSKE JENTER SINE GRUNNGJEVNADER OG REFLEKSJONAR RUNDT Å BRUKE HIJAB ELLER IKKJE</i></b> .....	<b>1</b>
<b><i>Føreord</i></b> .....	<b>2</b>
<b><i>Samandrag</i></b> .....	<b>3</b>
<b><i>Abstract</i></b> .....	<b>4</b>
<b><i>Innholdsliste</i></b> .....	<b>5</b>
<b><i>DEL 1</i></b> .....	<b>8</b>
<b><i>1. Innleiing og problemstillingar</i></b> .....	<b>8</b>
1.1 Unge muslimar i dagens fleirkulturelle Noreg .....	8
1.2 Hovudproblemstilling og underproblemstillingar .....	10
<b><i>2. Bakgrunnen for diskursen rundt hijab</i></b> .....	<b>12</b>
2.1 Etymologi rundt ordet hijab.....	12
2.2 Ulike former for slør og klesdrakter .....	13
2.3 Koranen om hijab .....	14
2.4 Vanleg praksis rundt bruk av hijab for muslimske kvinner.....	18
2.5 Kjønnsskiljet og awrah.....	19
2.6 Tidleg historie rundt sløret.....	19
2.7 Hijab i kolonitida.....	20
2.8 Det nye sløret og den islamske revolusjonen .....	21
2.9 Tidlegare forskning rundt hijab .....	24
2.9.1 Dei muslimske kvinnene og feminismen .....	24
2.9.2 Hijab som forskingsfelt i eit krevjande politisk landskap.....	25
2.9.3 Hijab i eit mangfaldig perspektiv der kvinnene sjølve har ei røyst.....	26
2.9.4 Slørbruk i majoritet-og minoritetssamanhengar .....	26
2.9.5 Hijab som identitetskonstruksjon.....	27
2.9.6 Muslimske feministar rundt hijab-forskinga .....	29
2.9.7 «Alternativ» muslimsk feminisme.....	31
2.10 Oppsummering: Hijab som påbod eller fritt val? .....	32
<b><i>DEL 2</i></b> .....	<b>33</b>
<b><i>3. Metode</i></b> .....	<b>33</b>
3.1 Førforståing av emnet.....	33
3.2 Kvalitativt forskingsopplegg.....	34

<b>3.3 Kvalitativ intervjuundersøking .....</b>	<b>35</b>
3.3.1 Semistrukturert intervjuguide .....	35
3.3.2 Godkjenning frå norsk samfunnsdata (NSD) .....	36
3.3.3 Utval av intervjupersonar .....	36
3.3.4 Intervjusituasjonen .....	37
3.3.5 Transkribering .....	39
3.3.6 Intervjuanalyse .....	40
3.3.7 Anonymisering og konfidensialitet .....	40
<b>3.4 Etske utfordringar .....</b>	<b>41</b>
3.4.1 Samtykkekompetanse .....	41
3.4.2 Ulike maktrelasjonar .....	42
<b>3.5 Presentasjon av funn .....</b>	<b>43</b>
<b>3.6. Reliabilitet og validitet.....</b>	<b>43</b>
<b>4. Reiskaper for analyse av data .....</b>	<b>44</b>
4.1 Eidhamar sin «rett-godt typologi» .....	45
4.2 Fatima Mernissi sine dimensjonar rundt hijab.....	48
4.3 Respondentane sitt forhold til bøn .....	49
4.4 Utvikling av eigne typologiar.....	49
<b>DEL 3 .....</b>	<b>51</b>
<b>5. Analyse av dei kvalitative intervju .....</b>	<b>51</b>
<b>5.1 Eidhamar sin «Rett-godt typologi».....</b>	<b>51</b>
5.1.1 Hayat: «Hvorfor har ingen lært meg å bruke hijab?».....	52
5.1.2 Saida: «Den som bruker hijab havner i Janna, mens den uten går til Nar».....	54
5.1.3 Khadidja: «Mamma sitt oppgjer» .....	57
5.1.4 Taima: «Hijab er den 6. søyla i islam» .....	60
5.1.5 Nadia: «Muslimske jenter med og utan hijab er like bra» .....	62
5.1.6 Daima: «Hijab er en del, men ikke mesteparten» .....	65
5.1.7 Faiza: «Du kan gå til himmel uten hijab» .....	69
5.1.8 Faditha: «Hvis du har hijab skal du ikke gå til helvete!» .....	72
5.1.9 Radwa: «Jeg har god samvittighet uten hijab» .....	74
5.1.10 Oppsummering rundt «rett-godt» typologien .....	76
5.1.11 Fordeler og ulemper med «Rett-godt typologien» .....	77
<b>5.2 Fatima Mernissi sine tre dimensjonar rundt hijab .....</b>	<b>78</b>
5.2.1 Den visuelle hijab .....	78
5.2.2 Den romlege hijab .....	82
5.2.3 Den etske hijab .....	83
5.2.4 Oppsummering rundt visuell-, romleg og etske hijab .....	86
5.2.5 Fordeler og ulemper med Mernissi sine dimensjonar.....	87
<b>DEL 4 .....</b>	<b>88</b>
<b>6. Utvikling av ein typologi og andre funn på bakgrunn av intervju .....</b>	<b>88</b>
<b>6.1 Hijab i forhold til påbod eller fritt val .....</b>	<b>88</b>
6.1.1 «Påbod-fritt val typologien».....	88
6.1.2 Påbod og bruk av hijab eller ikkje («bruk X») .....	89

6.1.3 Påbod og bruk av hijab eller ikkje («bruk Z») .....	90
<b>6.2 Bruk av hijab eller ikkje («bruk Z» ) i forhold til familie .....</b>	<b>92</b>
<b>6.3 Hijab som påbod eller fritt val i forhold til heimlandet og Noreg .....</b>	<b>94</b>
<b>6.4 Hijab i forhold til religiøsitet .....</b>	<b>96</b>
<b>7. Konklusjon.....</b>	<b>98</b>
7.1 Grunngevnader, refleksjonar og mangfald .....	98
7.2 Hijab som påbod eller fritt val.....	100
7.3 Forståing av hijab som uttrykk for religiøsitet, og kva oppveksten har å seie for bruk av sløret	100
7.4 Avsluttande merknader .....	101
<b>DEL 5 .....</b>	<b>103</b>
<b>8. Litteraturliste .....</b>	<b>103</b>
<b>9. Vedlegg .....</b>	<b>111</b>
9.1 Vedlegg 1: Intervjuguide .....	111
9.2 Vedlegg 2: Informasjon rundt forskingsprosjektet.....	114
9.3 Vedlegg 3: Godkjenning frå NSD (norsk samfunnsdata).....	115

## DEL 1

### 1. Innleiing og problemstillingar

#### 1.1 Unge muslimar i dagens fleirkulturelle Noreg

I denne oppgåva vil eg skrive om unge muslimske jenter sine grunngevnader og refleksjonar rundt det å bruke eller ikkje ha hijab. Nettopp dei unge sitt religiøse liv kan gi ein peikepinn på korleis det norske samfunnet vil sjå ut i framtida, samtidig som dei unge sine trustankar kan verke inn på samfunnet. Også innan religionsfaget har interessa for koplinga mellom religion og ungdom vakna opp. Religion og ungdom er eit ganske nytt forskingsområde både i norsk og internasjonal målestokk (Høeg, 2017, s. 10). Alt i 2008 viste levekår undersøkinga i Noreg at for nær halvparten av 870 unge muslimar mellom 16-25 år var religionen «svært viktig i livet» (Vogt, 2008, s. 16). Når det gjeld forskning rundt hijab har mykje av hovudfokuset vore på eldre ungdommar og vaksne muslimske kvinner med hijab. Eit særtrekk ved denne oppgåva er for det første at eg intervjuar unge jenter heilt ned i 13-års alderen. For det andre intervjuar eg også muslimske jenter utan hijab for å prøve å finne ut kva tankar dei har. For det tredje legg oppgåva opp til at desse unge respondentane får komme med grundige grunngevnader og refleksjonar rundt bruk av hijab eller ikkje. På denne måten vil eit viktig fokusområde i oppgåva vere «lived religion» der «we begins with experiences among ordinary people in everyday life» (Ammerman, 2016, s. 18). Det går også mogleg å snakke om «lived practice» for den religiøse (Chong, 2013, s. 238). Her vil religionen ikkje vere ein eigen separat del av dei unge sitt liv, men vevd saman med eigen identitet og sosialt liv (Orsi, 2012, s. 281). Vidare er eit siktemål at gjennom grundige grunngevnader og refleksjonar blant dei unge muslimske jentene sjølve, kan ein nå større og meir mangfaldig kunnskap rundt bruk av hijab eller ikkje.

Noreg har også gått frå eit heller «monokulturelt» prosjekt med kristendommen som leiestjerne til eit fleirkulturelt og mangfaldig samfunn. Ifølge Kari Vogt<sup>1</sup> var 1967 eit tidskilje som hang nøye saman med behov for arbeidskraft rundt oljefunna i Noreg: Den første gruppa på 10 menn

---

<sup>1</sup> Kari Vogt (f. 1939) er ein av dei fremste i Noreg med kjennskap til islam og ho har gitt ut fleire bøker rundt dette emnet (Groth, 2015).



frå Pakistan kom til Oslo og talet auka raskt dei neste åra (Jacobsen, Vogt & Rian, 2011, s. 139). I tillegg starta sjølve innvandringa til Noreg frå islamske land relativt seint i forhold til andre vest-europeiske land. Frå omlag 1980 og utover begynte det å komme større tal menneske frå muslimske område og regionar som var flyktningar og asylsøkarar. Etterkvart kan ein i Noreg også snakke om andre og moglegvis tredje generasjon-innvandrarar. Eit viktig poeng rundt innvandringa frå muslimske land til Noreg og Vest-Europa var at fleire av desse kom frå rurale og tradisjonelle jordbrukssamfunn prega av dels ein munnleg- og folkereligjøs islam<sup>2</sup>. Innvandring frå landlege strøk i Midtausten deler Noreg med resten av Vest-Europa, i motsetnad til migrasjon til USA og Canada der mange muslimske innvandrarar er frå mellomklassen og er høgt utdanna (Voas & Fleischmann, 2012, s. 527). I denne samanhengen kan det vere eit poeng å nemne at når migrasjonen til Vest-Europa og Noreg er frå heller rurale strøk, kan det vere ein faktor som kan føre til sterkare religiøs identitet (Norris & Inglehart, 2011, s. 18-21)<sup>3</sup>. Det er vanskeleg å talfeste kor mange muslimar det er i dagens Norge, men det er vanleg å operere med om lag 200.000 eller 4% av befolkninga (Østby & Dalgard, 2017).

I eit fleirkulturelt samfunn som Noreg etterkvart har blitt, vil det vere ein nødvendig kompetanse å kunne forstå kvarandre. Dermed blir det også naudsynt å få dei nye migrantane i tale og forstå dei på eigne føresetnader (Simonsen, 2004, s. 194-196). Det tyder blant anna å ikkje gjere dei til ei einsarta gruppe, men heller freiste å forstå dei som einskildindivid. Dessutan kan muslimske innvandrarar også bli tatt til inntekt for visse politiske straumar som set dei i bås og har ein føreinnteken agenda som ikkje er interessert i å forstå og kommunisere. Vidare viser undersøkingar at innvandrarungdom har generelt ein sterkare religiøs identifikasjon enn ungdom utan innvandrarbakgrunn (Høeg, 2017, s. 27). Ei viktig oppgåve blir vidare å kartlegge og finne ut kva denne religiøse identifikasjonen rundt hijab går ut på og bruke denne informasjonen til ei større forståing av islam i Noreg. På denne måten vil mi oppgåve bidra i retning av å ha ein samfunnmessig grunnleggjend ved at «kvalitative studier er egnet til belyse problemer i

---

<sup>2</sup> Omgrepet «folkereligjøs islam» stammar frå Nora Ahlberg si forskning frå 1980-talet i pakistanske miljø. I «folkereligjøs islam» spelar lokale og nasjonale skikkar sterkt, i saman med ei muntleg overføring av religionen. Ahlberg nytta også «normativ islam» der blant anna å følge Koranen uavhengig eigen kultur står sentralt (O. Leirvik, 2013) (Vogt, 2008, s. 48-51). Eg går ikkje nærmare inn på omgrepa, fordi dei ikkje er lagt vekt på i denne oppgåva.

<sup>3</sup> Norris og Inglehart sin teori rundt «security axiom» seier noko om kor viktig religionen er for folk som har store eksistensielle utfordringar i livet. For eksempel kan ein utrygg livssituasjon og fattigdom gjere folk meir religiøse (Norris & Inglehart, 2011).

samfunnet ved å utvikle en forståelse for sosiale fenomener» (Thagaard, 2013, s. 54). Ei anna side ved hijab som også er viktig å ta med er den store merksemda sløret har i media den siste tida (Aarseth, 2018; Aden, 2018; Halse-Christiansen, 2018; Norli, 2018; Stokke, 2018). I så måte kan moglegvis oppgåva mi bidra til å nyansere og auke kunnskapen rundt hijab.

## 1.2 Hovudproblemstilling og underproblemstillingar

Som eg har skissert over vil eg i denne oppgåva gå i djupna rundt kva grunngevnader og refleksjon unge muslimske jenter har for å bruke eller ikkje bruke hijab.

*Hovudproblemstillinga* i denne oppgåva er:

### ***Kva grunngevnader og refleksjonar har unge, norske muslimske jenter i tenåra i forhold til å bruke hijab eller ikkje?***

Denne problemstillinga kan gi viktig og verdifull informasjon rundt muslimske jenter sine grunngevnader og refleksjonar rundt hijabbruk eller ikkje. I tillegg er det viktig å få meir kunnskap og ein mangfaldig debatt rundt hovudplagget. Trass alt er hijab både i Noreg og resten av Vest-Europa stadig opp i media og samfunnsdebatten (Bbc News, 2018). Her vil eg hevde det trengs både meir kunnskap og nyanseringar frå dei som sjølv har eit forhold til hovudplagget. Pål Repstad<sup>4</sup> skriv det på denne måten: «Idealt sett kan också kunnskap om andras livsåskadning bidra til en ökad omsesidig förståelse för varandras tro och tänksätt i ett samhälle där mångfalden av livsåskådningar ökar (Repstad, 2013, s. 231).

Hovudproblemstillinga må brytast ned for å freiste å arbeide seg mot ei større og djupare forståing av fenomenet hijab blant dei unge. I tillegg var det viktig for meg å inkludere muslimske jenter utan hijab for å kunne finne ut kva tankar dei hadde om sløret. I forkinga er

---

<sup>4</sup> Pål Repstad er professor ved Universitetet i Agder (UIA) der han særleg har gjort mykje forking innan religionssosiologi. Vidare har han skrivt meir enn 200 bøker og artiklar (Agder, 2019b).

det også peikt ut behov rundt å setje seg inn i muslimske kvinner sine tankar som ikkje nyttar hijab (Alghafli, Marks, Hatch & Rose, 2017, s. 713). Vidare er eit viktig punkt for oppgåva å gi ei større forståing av mangfaldet både blant unge jenter både med og utan hijab. I tillegg har eg formulert nokre underproblemstillingar der eg prøver kople bruk av hijab eller ikkje opp mot nokre grensesnitt for respondentane som har samband med bruk eller ikkje bruk av sløret. Stikkord i desse underproblemstillingane er mangfald, hijab som religiøst påbod eller fritt val, religiøsitet, familie og erfaringar med bruk av sløret i Noreg og heimlandet. Føremålet med desse underproblemstillingane er å få til ein endå vidare og breiare forståing av hovudplagget, men som samtidig ikkje går ut over og utfordrar hovudproblemstillinga.

Underproblemstillingane i denne oppgåva er:

- ***Korleis kjem mangfaldet til uttrykk hos jenter som både brukar hijab og dei som ikkje?***
- ***Kva refleksjonar har informantane rundt hijab som religiøst påbod eller fritt val?***
- ***Korleis er relasjonen mellom religiøsitet gjennom bønn og bruk av hijab eller ikkje?***
- ***Kva har familien og oppveksten å seie for bruk eller ikkje bruk av hijab for dei unge muslimske jentene?***
- ***Kva erfaringar har dei unge rundt hijab frå heimlandet i forhold til kva dei opplever i Noreg?***

## 2. Bakgrunnen for diskursen rundt hijab

Diskursen om hijab er mangfaldig og fleirfaldig alt etter kva utgangspunkt og perspektiv sløret blir sett utifrå. I denne delen vil eg prøve å gi eit innblikk i ein del av desse sidene ved hijab som er relevante for denne oppgåva.

### 2.1 Etymologi rundt ordet hijab

Hijab kjem av det arabiske ordet «*hajaba*» som tyder å «skjule» i tillegg til å «gøyme». Det som blir skjult eller gøymt er alle former for slør eller forheng som skjuler ein person eller gjenstand. Ein hijab som «forheng» er knytt til skiljet i teltet som blei hengt opp mellom konene til profeten og Medinas menn. Her drog profeten Muhammed eit forheng mellom han sjølv og Anas ib Malik<sup>5</sup>, medan han resiterte Koranverset 33:53 (Mernissi, 1991, s. 87). Etterkvart blei dette skiljet utvida til å gjelde at menn og kvinner bør ikkje vere fysisk saman. Endå seinare blei ordet hijab nytta om kvinners hovudplagg. Den kjende norske forskaren Unni Wikan<sup>6</sup> peiker på at hijab i Koranen blir nemnt fleire stader som forheng, gardin og skilje, men utan direkte å bli knytt til muslimske kvinner si klesdrakt (Meland, 2006). På det viset har ordet hijab fått nyanserte og nye tydingar over tid (I Furseth, 2014, s. 10). I så måte har hijab både ei konkret og abstrakt side i Koranen. Den konkrete sida gjeld forhenget eller teppet mellom kvinner og menn som seinare også gjaldt kvinners hovudplagg. Ein meir abstrakt dimensjon gjeld det skjulte og metafysiske mellom Gud og menneske. I denne samanhengen blir ein hijab eller eit slør noko som separerer menneska og verda frå Gud (Jardim & Vorster, 2003, s. 272). Særleg sufistane<sup>7</sup> innan islam har vore opptekne av desse abstrakte og mystiske sidene ved ein hijab (Mernissi, 1991, s. 95).

Andre omgrep som er nytta på arabisk er *khimar* og *jilbab*. Desse to omgrepa blei ofte brukt før den islamske revolusjonen i Iran, der hijab blei del av ein synleg protest mot dei vestleg-

---

<sup>5</sup> Anas ib Malik (612-712) var tjenar til profeten Muhammed i ein 10-årsperiode (Lastprophet.Info, 2019).

<sup>6</sup> Unni Wikan (f. 1940) er Dr. Philos frå 1980 og norsk sosialantropolog. Ho er særleg opptatt av blant anna integrering og innvandrar kvinner (Scott, 2017).

<sup>7</sup> Sufisme er eit sett av praksisar eller ideal, og er vidare ein av dei islamske vitenskapane. Bakgrunnen for omgrepet sufisme er «*farawwuf*» som tyder å «ha på seg ull». Vidare er ein sufist ein som høyrer til trua og doktrina til folket som kallar seg sufi, eller prøver å bli ein sufi (Cragg, 1976, s. 3).

vennlege makthavarane (Pruitt, 2018). Hijab knytt til revolusjonen var kjenneteikna ved å dekke alt hår med eit skaut. «Khimar» på den andre sida er særleg knytt til Koranverset 24:31 der hovudfokuset er rundt å *«trekke sløret (khimar) over sine bryst og ikke vise sin pryd til andre enn sine menn»* (Berg, 2013, s. 348-349). Sentralt er at ein khimar er eit vanleg tøyestykke som ikkje treng vere knytt til hår eller hovud noko også verset også viser. Likevel er det vanleg blant muslimske lærde å hevde at khimar er å dekke til hovudet med eit klede (Roald, 2001, s. 269). Ofte vil desse lærde vere forkynnande i si framstilling rundt khimar gjerne for å legitimere bruk av hijab. Blant anna nettsida Al-Muhajabah<sup>8</sup> forklarar skiljet mellom hijab og khimar med at *«..the hijab covers all of a womans body, whilst the khimar in general is something with wich a woman covers her head»* (Al-Muhajabah, 2018b). Jilbab på den andre sida er knytt til koranversa 33:58-59 der blant anna muslimske kvinner som blir plaga og sjenert skal ta på seg klede (jilbab) som skal beskytte og sikre om dei ute er offentlegheita (Berg, 2013, s. 423-424). Dessutan er det vanleg å hevda at ein jilbab er vidare og større enn ein khimar (Roald, 2001, s. 269). Vidare er det ein debatt blant dei muslimske lærde utifrå 33:58-59 om det er nok med berre ei kappe som jilbab eller klede som dekker heile kroppen unntatt augene (Al-Muhajabah, 2018a).

## 2.2 Ulike former for slør og klesdrakter

Innan islam finst ei mengd ulike typar slør og hijab både i form og termologi alt etter regionar og tradisjonar. Arlene Elowe Macleod<sup>9</sup> ser nettopp på denne store variasjonen mellom ulike slør som eit særkjenneteikn: *«..the wide range of styles and social meanings is perhaps the most striking feature of veiled dress, demonstrating the variety of political relationships that may be reinforced or challenged by such clothing»* (Macleod, 1992, s. 538). Reint konkret er ein hijab eit hovudplagg som blir trekt fram i øvre del av panna og blir festa under hakepartiet og den dekker nakke, bryst- og skulderparti. Vidare er hijab den moderne folkedrakta som blei utvikla med den islamske revolusjonen. Ein niqab derimot dekker heile andletet og det er berre ei smal stripe til augo. Denne drakta har ofte også strømper, hanskar og ei heildekkande drakt. For nokre muslimar vil det å bære ein niqab representere eit høgare nivå i trua enn å ha hijab eller jilbab

---

<sup>8</sup> Al-Muhajabah er ei nettside som tek for seg mange aktuelle spørsmålsstillingar for muslimar. Innhaldet er forkynnande og ser blant anna på hijab som eit religiøst påbod (Al-Muhajabah, 2019)

<sup>9</sup> Arlene Elowe Macleod er ein amerikansk forskar som har skriva fleire bøker og artiklar om kvinner i midtausten (Macleod, 1992).

(Zempi, 2016, s. 1744). I Iran blir særleg chador nytta som vanlegvis er svart og heildekkande, men det er ei opning for andlet, hender og føter. Vidare finst abaya i Saudi-Arabia som meir er ei svart kappe. Dessutan har ein burka som dekker heile andletet, men som også har ein liten opning til augo (Kjensli, s. 1-2). Ein burka blir berre nytta av eit fåtal muslimar, og ofte er det kulturelle og religiøse grunnar for å bruke dette klesplagget for muslimske kvinner (Scot, 2018).

I denne oppgåva er det hijab blant unge eg vil bruke tid på å undersøke, men det viktig å påpeike at eg ikkje vil bruke særleg merksemd rundt den politiske sida av omgrepet. Dessutan vil *hijab*, *slør* og *hovudplagget* tyde det same i denne teksten sjølv om det i det arabiske språket ikkje er ein naturleg samanheng mellom slør og hijab. Ein annan grunn til at alle desse tre omgrepa blir nytta i teksten er for å skape variasjon i ordbruken. I tillegg har hijab ein islamistisk assosiasjon som skil det frå det meir nøytrale omgrepet slør (Ruby, 2006, s. 56). Vidare brukar eg ein praktisk definisjon av hijab: «Nowadays, hijab refers to the headscarf, that woman wear over their heads and tie or pin at the neck without enveloping their face» (Safitri, 2010, s. 83).

### 2.3 Koranen om hijab

Koranen er muslimane si heilage bok som både er evig og ikkje skapt av menneska. Den er Allah sine ord og profeten Muhammed var berre eit talerøyr. Dessutan er den jordiske Koranen identisk med den evige og uskapte Koranen i himmelen (Opsal, 1994, s. 117-129). I tillegg har Koranen for muslimane eit budskap som skal kunne nå alle menneske i verda (John L. Esposito, 2016, s. 19).

I Koranen viser ordet «hijab» seg sju gonger, og ifølge Tabassum F. Ruby<sup>10</sup> blir omgrepet brukt metafysisk og ikkje som den vanlege oppfatninga at det gjeld ei muslimsk kvinne sitt hovudplagg (Ruby, 2006, s. 55). Oddbjørn Leirvik<sup>11</sup> hevdar også «I Koranen finn ein heller ikkje noko påbod om at kvinner skal bere skaut eller slør» (O. Leirvik, 2002, s. 48). Dei overordna og metafysiske versa i Koranen som eg berre nemner her er 7 : 46, 17 : 45, 19 : 17, 38 : 32, 41 : 5,

---

<sup>10</sup> Tabassum Fahim Ruby er assisterande professor i kvinne- og kjønnsstudier ved West Chester University. Hennar forskning kretsar rundt islam og kjønn (University, 2019).

<sup>11</sup> Oddbjørn Leirvik (f. 1951) er professor i interreligiøse studier ved Universitetet i Oslo. Han er blant anna opptatt av kristen-muslimske forhold og islam i si forskning (O. B. Leirvik, 2019).

42 : 51 og 83 : 15 (Binti Ramli & Elatrash, 2017, s. 126-127). Dei mest aktuelle versa for hijab som definerer fysiske rammer for omgang mellom menn og kvinner er følgjande:

**24 : 30-31** er hovudversa i Koranen i følge Lena Larsen<sup>12</sup> (Larsen, 2004, s. 53).

*«Si til de troende menn, at de skal dempe sine øyekast, og holde sitt kjønnsliv i tømme. Dette er mer sømmelig for dem. Gud er vel underrettet om det de foretar seg»*

*«Og si til de troende kvinner, at de skal dempe sine øyekast, og holde sitt kjønnsliv i tømme, og ikke vise sin pryd, unntatt det av den som kommer til syne. La dem trekke sløret (khimar) over sine bryst og ikke vise sin pryd til andre enn sine menn, sine fedre, svigerfedre, sønner, stesønner, brødre, nevøer eller deres hustrue, eller sine slaver, eller menn som betjener dem, men er hinsides kjønnsbegjær, eller barn som ikke forstår seg på kvinners nakenhet» (Berg, 2013, s. 348-349).*

Ei anna nemning for desse strofene i Koranen er også «khimar-verset» som peiker på at når profeten Muhammed fekk openberra desse versa, «dekket de kvinnelige sahaba<sup>13</sup> seg i tråd med verset umiddelbart» (Moghal, 2010). Vidare blir ofte dette khimar-verset nytta som støtte for at muslimske kvinner skal bere hijab, både blant religiøst lærde og blant nokre forskarar innan den islamske diskursen (Bullock, 2002, s. 21).

**24 : 59**

*«Kvinner hinsides overgangsalderen og som ikke håper på giftermål, rammes ikke av skyld om de legger bort klærne, om de ikke fremviser pryd. Men om de avstår, er det bedre for dem. Gud hører, - vet» (Berg, 2013, s. 352).*

I dette verset ligg det ei gradering i bruk av hijab i forhold til dei alder, noko som gjer at dei eldre ikkje treng ha slør. På den måten viser vers 24 : 59 at alder har noko å seie for bruk at hijab og at

---

<sup>12</sup> Lena Larsen er prosjektleiar for «Norwegian Center for Human Rights» ved UIO. Ho er opptatt av diskursen rundt blant anna kvinner og islam (Oslo, 2017).

<sup>13</sup> «A Shahabi is a person who believed in the Prophet, who came together with the Prophet and who died as a Muslim» (Veysel, 2017).

det nok er jenter og kvinner i aldersgruppa 13-40/50 år som er aktuelle. I så måte vil det vere at ein hijab og slør skal skjule og gøyme ei kvinne i fruktbar alder.

### 33 : 53

Dette verset er retta mot eit skilje mellom profeten sine koner og privatlivets fred (Larsen, 2004, s. 55). Vidare hevdar Anne Sofie Roald<sup>14</sup> at dette verset regulerer konene til profeten, noko som vidare peiker på den spesielle posisjonen til desse kvinnene (Roald, 2001, s. 256). På denne måten vil feministiske muslimforskarar hevde at dette verset ikkje kan gjerast til allmenngyldig for alle muslimske kvinner. Med andre ord har feministane som Roald ikkje ei bokstavleg lesnad av denne strofa, men set den inn i ein historisk kontekst. For muslimske feministar er dette verset relevant på Muhammed og hans koner, men ikkje for kvinner i dag. 33 : 53 er slik:

*...«Når dere anmoder dem (Profetens hustruer) om noe dere trenger, så gjør det fra bak et forheng. Dette er mest sømmelig for deres og kvinnenes hjerter. Dere må ikke besvære Guds sendebud, og ikke noen gang gifte dere med hans hustruer efter ham. Det ville være en svær ting i Guds øyne» (Berg, 2013, s. 423).*

Ifølge Fatima Mernissi<sup>15</sup> er dette verset også kalla «hijabverset» og det oppsto i eit tid på 620-talet når mekkanarane beleira Medina (Mernissi, 1991, s. 91-92). Vidare hevdar Mernissi «the hijab...the solution to a whole web of conflicts and tensions, blant anna kva som skulle skje med profeten sine koner om han skulle falle bort (Mernissi, 1991, s. 92).

**33 : 58-59** seier noko tildekking i forhold til å vere ei anstendig kvinne som nyter respekt (Larsen, 2004, s. 54). I tillegg er det ofte brukt blant muslimske lærde for at kvinner innan islam skal bruke «jilbab» eller kappe når ho forlet heimen og går ut i den offentlege sfæra (Al-Muhajabah, 2018a). Uansett er det verdt å merke seg at Koranen ikkje gir detaljerte og presise forklaringar rundt påbodet med slør (Bullock, 2002, s. 20), noko som i sin tur gjer at tolkinga og perspektiv blir avgjerande for slørbruk eller ikkje. Uansett lyder verset slik:

---

<sup>14</sup> Anne Sofie Roald (f. 1954) er professor innan religiøse studier ved Universitetet i Malmø. Hennar forskning er blant anna rundt islam, muslimske kvinner, muslimar i Noreg og Sverige, integrering og islamisme (Malmø, 2019).

<sup>15</sup> Fatima Mernissi (f. 1940) er marokkansk sosiolog og muslimsk feminist. Ho har skrive både fleire artiklar og bøker som tek for seg kvinna si stilling innan islam (Online, 2019).



«De som forulemper troende menn og kvinner uten at de har fortjent det, de belaster seg meg baktalelse og åpenbar synd»

«Du profet, si til dine hustruer og døtre og de troendes kvinner, at de skal svøpe om seg kledningen (jilbab). Dette er nærmest til at de gjenkjennes og ikke sjeneres. Gud er tilgivende, - nåderik» (Berg, 2013, s. 423-424).

Det er stort sett einigheit og konsensus mellom religiøse lærde innan islam at muslimske kvinner skal bruke ein eller annan form for slør (Hoekstra & Verkuyten, 2015, s. 1236). Usemja i diskursen om sløret er mange gonger blant dei lærde i kor stor utstrekning kvinna skal dekkast til. Døme på dette kan vere om ho dekker til håret, kan ho då vise andletet og hendene? Skal ho dekke til alt utanom augo eller skal ingenting vise? (Roald, 2001, s. 271). Som oftast legg dei religiøst lærde opp til ei bokstavleg tolking av surene. Blant anna på internett kan ein finne fleire nettsider<sup>16</sup> som seier hijab er påbode i islam: «The obligation of the hijab has been established, first and foremost by the Quran and sunna» (Meah, 2017). Dessutan er det stor semje i fatwaer<sup>17</sup> der særleg Koranversa 24:31 og 33:59 blir sett på som bevis for religiøse påbod om hijab (Council, 2003). I eit tradisjonelt perspektiv rundt hijab blir sløret ofte sett på som «divinely ordained» (Siraj, 2011, s. 717). På den andre sida vil muslimske feministar som Mernissi, Roald og Ahmed<sup>18</sup> sette Koranversa over i ein historisk-politisk kontekst, noko som gjer at hijab og slørbruk blir tolka inn i den tida dei blei skreve i. Desse feministane kan dermed for eksempel sjølv bruke slør sjølv som eit uttrykk for ein muslimsk identitet, men dei vil seie hijab er frivillig å bruke og ikkje eit religiøst påbod. Dessutan har dei i den feministiske tolkinga av hijab sterke motførestillingar mot at dei muslimske kvinnene skal berre vere gjenstand som ikkje kan utvikle sine intellektuelle evner summert opp i at hijab «is veiling the brain» (Roald, 2001, s. 256-257).

---

<sup>16</sup> Eit eksempel på ei slik nettside er seekersguidance.org der muslimar verda over kan stille spørsmål til kvalifiserte lærde gratis, ifølge nettsida. Her blir ei mengde problemstillingar tatt opp, blant anna rundt hijab (Community, 2019).

<sup>17</sup> Fatwa er «juridisk vurdering, i islamsk rettslære en juridisk vurdering av som i en gitt sak er i overstemmelse med islamsk lov» (Vogt, 2018b).

<sup>18</sup> Leila Ahmed er forskar ved Harvard Divinity School. Ho er særleg opptatt med islam og kjønn i Amerika (School, 2019).

Det finst og forskarar som Katherine Bullock<sup>19</sup> som hevdar hijab er eit religiøst påbod ved at det står om sløret i Koranen og at den heilage boka understrekar likskap mellom kjønna (Bullock, 2002, s. 19-21). Dessutan er det også muslimske lærde for eksempel Khaled Abou El-Fadl<sup>20</sup> som vil hevde at hijab ikkje er påbode, men heller at sløret er eit plagg for symbolsk identitet og «not the core of the islamic faith» (Jahangir, 2017). Under punkt 2.9.7 og 2.10 i denne delen vil eg komme nærmare inn på forholdet mellom påbod og fritt val rundt hijab.

## 2.4 Vanleg praksis rundt bruk av hijab for muslimske kvinner

For ei muslimsk kvinne er det to hovudområde når det gjeld bruk av hijab. For det første er det bruk av hijab knytt til det religiøse som kan vere rundt bøn, Koranlesing og det å vere i ein moske. I bøn og moske er det vanleg for å muslimske kvinner å bruke hijab. Det religiøse påbodet rundt å bruke hijab ved bøn og moske for muslimar står ikkje som ein spesifikk regel i Koranen, men kan finnast i kjelder som ymse Hadithar og fatwaer. Hijab knytt til bøn kan ein finne i Abu Dawud<sup>21</sup> sin Hadith, bok 2 (Bbc, 2009), medan det religiøse påbodet om hijab i moske dukkar opp i fatwaer (Islamweb.Net, 2006). Bruk av hijab i bøn og moske blant dei unge muslimske jentene kallar eg for «bruk X» i denne oppgåva. For det andre er den daglege bruken der dei fleste muslimske kvinner brukar hijab i det «offentlege rommet», medan sløret kan bli tatt av i visse private situasjonar. På generelt grunnlag er det ofte den konkrete situasjonen som avgjer om kvinnene har hijab eller ikkje. Blant anna kan ei muslimsk kvinne ta sløret av i samvær med andre kvinner. Ofte brukar heller ikkje dei fleste muslimske kvinnene hijab heime med familien sin eller venner som er kvinner. I denne oppgåva er denne daglege bruken av hijab kalla «bruk Z». Den daglege bruken kan også delast inn i endå ein type «bruk Y» som er ein veldig streng bruk av hijab der den muslimske kvinna alltid har hijab i møte med andre menneske og viser aldri eit hårstrå. I «bruk Y» gjeld denne strenge bruken av hijab også mot ektemannen, der kvinna aldri skal vise seg utan hijab eller vise hår før bryllaupsnatta.

---

<sup>19</sup> Katherine Bullock er forelesar ved Universitetet i Toronto. Ho underviser innan politisk islam globalt og om muslimar i Canada. Dessutan tek ho del i debatten rundt hijab (Toronto, 2019).

<sup>20</sup> Dr. Khaled Abou El-Fadl er ein leiande autoritet innan islam, islamsk lovverk og menneskerettar. Han er knytt til UCLA School of Law i California og Los Angeles (Law, 2019).

<sup>21</sup> Abu Dawud (d. 888) blir rekna som ein av dei som skreiv autoritative Hadithsamlingar på 800-talet (O. Leirvik, 2002, s. 73).

I denne oppgåva er eg særleg opptatt av den daglege bruken av hijab, altså «bruk Z», fordi det er nettopp i dette sjiktet dei fleste muslimske kvinner opererer. Men eg vil også trekke inn religiøs bruk av hijab gjennom «bruk X» også, der bøn og gå i moske vil bli brukt. Ingen av informantane i denne oppgåva nytta hijab etter «bruk Y», noko som gjer at eg ikkje nyttar meir plass til dette i denne teksten.

## 2.5 Kjønnsskiljet og awrah

Bruk av hijab kan også blir forklart rundt det klare skiljet det er mellom kjønna i dei islamske landa. Dette kjønnsskiljet kjem vidare til uttrykk som «modesty» (beskjedenheit) mellom menn og kvinner, beskytte privatlivet, kvinneslør og desse momenta er ein sentral del av islam (Sadatmoosavi, 2011). Kjønnsssegregeringa var praktisert i Midtausten mest i byane og i høgare sosiale lag heilt til det 20. hundreåret (Thorbjørnsrud, 2004, s. 42). Vidare er det fortsatt strenge reglar den dag i dag korleis menn og kvinner kan vere i ein godkjent relasjon til kvarandre og kjønna er gjerne delt inn i ulike sosiale sfærar. Eksempelvis skal menn og kvinner ikkje ta kvarandre i hendene og dei skal ikkje sjå på kvarandre (Roald, 2004, s. 126).

Rundt det sterke skiljet mellom menn og kvinner spelar det arabiske omgrepet «awrah» ei sentral rolle (Binti Ramli & Elatrash, 2017, s. 126-128). Awrah har mange ulike tydingar, men poenget er at dei kjønnslege og skamfulle delane av kroppen må dekkast til eller bli haldt skjult gjennom klede og veremåte. Rundt awrah er det også mogleg å koble saman kulturelle ideal rundt kvinner i Midtausten. Både menn og kvinner må i desse områda beskytte sin awrah, men kvinnene har meir å skjule i forhold til menn innan islamsk tenking. Denne tildekkinga av awrah kan resultere i kvinner ikkje skal vise hud i det heile tatt for å ikkje tiltrekke seg ein mann si merksemd (Latif, 2012, s. 4). Sentralt i tildekkinga av ei muslimsk kvinne sin awrah spelar slør og hijab (Binti Ramli & Elatrash, 2017, s. 129-131). Vidare er ein av diskusjonane innan islam kva som fell inn under awrah. Eitt konkret eksempel er om kvinna sitt hår som awrah støttar bruk av hijab (L.G Eidhamar, 2015, s. 44-45). I analysedelen i denne oppgåva var fleire respondentar opptatt av korleis ein hijab kunne vere med på å betre ei kvinne sin awrah.

## 2.6 Tidleg historie rundt sløret

Slørbruk i midtausten er ikkje av nyare dato og det har eksistert i før-islamsk tid også (Eid, 2002, s. 41). Dette førte med seg at slørbruken blei islamifisert på 700-800-talet (Vogt, 2004, s. 26). Blant assyrarar, i Bysants og sassanidane var sløret på kvinner brukt i høgare sosiale lag og på den måten blei kvinnekroppen eit symbol på klasse (Gould, 2014, s. 225). I byrjinga av islam si historie var sløret obligatorisk berre for profeten sin familie og etterkvart også til truande kvinner (Sadatmoosavi, 2011, s. 1). På det viset var bruk av sløret ikkje så vanleg utanom dei arabiske stammene dei første hundre åre etter Muhammed si levetid. Men som eg nemnde over så var slørbruk vanleg blant kvinner i høgare sosiale lag i dei «ny-erobra» områda i islam si historie. Etterkvart smelta både klasse- og religiøs symbolikk saman til å bli det som i dag blir kalla hijab.

## 2.7 Hijab i kolonitida

I kolonitida var stormaktene i Europa uroa for kvinnene si stilling i Midtausten (Thorbjørnsrud, 2004, s. 37). Denne uroa var særleg knytt til bruken av ulike hovudplagg blant kvinnene. Dei vestlege landa hadde tankar og idear om at dei var overlegne og visste best i verda. Denne overtydinga at Vesten var suveren fekk også støtte også frå akademisk hald, og i sum kalla Edvard Said<sup>22</sup> denne retninga for «orientalismen». Med «orientalismen» meinte Said blant anna «the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-European peoples and cultures» (Said, 1978, s. 7). På denne måten var orienten «skapt» og tilpassa kva som måtte passe Europa, og «to be a European in the Orient always involves being a consciousness set apart from, and unequal with, its surroundings» (Said, 1978, s. 157). I «orientalismen» si tankeverd var Vesten og orienten heilt ulike og kunne ikkje einast. Å få dei muslimske kvinnene ut frå den «gamaldagse og statiske» orientalske verda, var eit hovudprosjekt for dei vestlege landa. Dessutan var eit særmerke for orientalistiske forskarar at dei ikkje var opptekne av einskildindividua i Midtausten, men heller å sjå større einingar og vise tendensar til å forenkle. På det viset blei islam framstilt som eit autoritært system av reglar noko som gjorde at den einskilde truande muslim forsvann. I sum var det ei eurosentrisk og essensialistisk tilnærming til dei islamske landa. I seinare tid har Samuel Huntington<sup>23</sup> si bok «The Clash of

---

<sup>22</sup> Edvard Said (1935-2003) var ein palestinsk-amerikansk litteraturvitar og professor ved University of Columbia. Han mest kjende verk var boka «Orientalism» (1978). Han hevda «Vestens kunnskap om Orienten var basert på et ønske om å herske over området» ((Skei, 2018).

<sup>23</sup> Samuel Huntington (1927-2008) var professor ved Harvard University. I 1993 kom han med teorien om at konflikter i framtida ikkje vil vere mellom nasjonar, men følgje religiøse og kulturelle linjer (Thorsen, 2018).

Civilizations and the Remaking of World Order» (1996) noko av same tilnærming: Vestens «oss» mot austens «andre». Men i Huntington si bok er den islamske verda blitt eit trugsmål mot dei vestlege og liberale samfunna (Huntington, 1997). Med tanke på forbodet mot hijab på franske offentlege skular frå 2004, hevdar Sylvie Tissot<sup>24</sup> at «orientalismen» i vår tid har blitt undertrykkande og lovorientert mot dei muslimske minoritetane i Europa. Nettopp denne nye forma for «orientalisme» kallar Tissot for «new orientalism»<sup>25</sup>.

Fram mot frigjeringsprosessen og sjølvstende for mange av landa i Midtausten på 1900-talet, auka motstanden mot kolonimaktene. På trass av at Vesten ville styrke og frigi kvinnene i områda, blei dette ikkje sett i verk i praksis. Blant anna fekk fleire kolonimakter eit forbod mot bruk av hijab og slør, men dette fekk motsett verknad: Utover 1900-talet begynte mange kvinner å bruke hijab nettopp for å uttrykke klar motstand mot kolonistyret (Kjensli, s. 3-4). Særleg kom dette til uttrykk i blant anna Algerie og Iran, der kvinner nytta hijab med det siktemålet å protestere mot det vestlege eller lokale makthavarar som hadde sin lojalitet til koloniherrane (Bullock, 2002, s. 11). Alt her kan ein begynne å sjå frøet som leia opp mot den islamske revolusjonen i andre halvdel av 1900-talet. Kort fortalt fekk landa i Midtausten og andre område etterkvart sjølvstende og frigjeringsrørslene var ein sentral del av dette. Alt her var bruk av hijab for muslimske kvinner ein del av kampen mot kolonimaktene. Likevel hadde desse rørslene mange gonger nære og tette band til dei «gamle» kolonimaktene. I tillegg blei mange land kasta ut i økonomisk og sosialt uføre, noko som heller ikkje gjorde arbeidet for frigjeringsrørslene lettare. Dessutan var det sterk påverknad frå vestleg kultur i denne perioden. I heile denne frigjeringsperioden auka heller det religiøse medvitte gjerne i saman med at det banda til kolonimakta blei svekka.

## 2.8 Det nye sløret og den islamske revolusjonen

Utover 1970- og 1980 talet blei dei vestlege verdiane og levesetta utfordra av stadig fleire i dei muslimske landa. Dessutan skjedde det ei religiøs oppvakning og auka medvit på grasrotplan

---

<sup>24</sup> Sylvie Tissot er professor ved Universitet i Paris. Ho er også feminist og filmskapar, og tek del i ordsiftet blant anna om religion (States, 2015).

<sup>25</sup> Omgrepet «new orientalism» nemner eg berre her i oppgåva for å vise ei side av at hijab også har politiske overtonar i Europa. Som eg har skrive før, har ikkje denne oppgåva eit politisk fokus.

også. Etterkvart blei desse nye religiøse ideane ein del av ein større internasjonal trend, der dei religiøse og islamske ideane fekk stor tyngde i mange land. Dessutan braut denne religiøse oppvakninga med kva leiande religionssosiologar hadde sett føre seg. Sekulariseringsteoriar måtte bytast ut med nye teori, der religion igjen var på dagsorden. Levi Geir Eidhamar<sup>26</sup> skriv vidare om ei «sakralisering» av samfunna, der «religionen gjenerobrer tapte posisjoner og inntar nytt land» (Levi Geir Eidhamar, 2017, s. 5-6). Dessutan blei religion etterkvart ein del av det offentlege ordskiftet i dei vestlege landa (Strabac, Aalberg, Jenssen & Valenta, 2016, s. 1).

Ei sentral hending for å forstå bakgrunnen til den religiøse oppvakninga i den muslimske verda på 1980-talet var den islamske revolusjonen i Iran. Så tidleg som i 1936 blei det forbode med slør i landet til store protestar frå dei konservative grupperingane. Leiaren i landet, Sjahan, hadde eit tydeleg mål om å modernisere og gjere landet meir vestleg, men dette prosjektet var vanskeleg å gjennomføre ettersom både på grasrotplan og blant religiøse leiarar hadde dei sterke motførestillingar mot nettopp denne utviklinga. Rundt kvinnene føre revolusjonen i Iran var det to motståande perspektiv som sto mot kvarandre: Det var eit tradisjonelt syn der hijab og slør var naudsynt, mot det modernistiske der kvinna var utan eit religiøst hovudplagg og med blikket vendt mot vesten. Dessutan kom Sjahan med fleire reformer som vidare provoserte i Iran, blant anna utvida stemmerett for kvinner (Davie, 2013, s. 197-198).

Etterkvart var krisa i Iran så stor at Sjahan måtte flykte ut av landet og overlate makta til Ayatollah Khomeini<sup>27</sup> sin islamske revolusjon i 1979. Dette kom som eit sjokk i verda og særleg i Vesten var det vanskeleg å forstå at landet ikkje ville forsette si modernisering og liberalisering. Undringa i Vesten blei endå større då eit religiøst prestestyre med Khomeini i spissen ville gjere landet til ein islamsk stat. Khomeini med dei andre religiøse leiarane i Iran gjorde fort om på Sjahan si reformlinje, blant anna vart hijab innført som eit islamsk hovudplagg gjennom lovverket (Shirazi-Mahajan, 1993) i motsetnad til dei sekulære og vestlege kledda. Yvonne

---

<sup>26</sup> Levi Geir Eidhamar (f. 1958) er professor ved Universitetet i Agder der han blant anna forskar på unge muslimar både i inn-og utland (Agder, 2019a).

<sup>27</sup> Ayatollah Khomeini (1902-89) var ein religiøs og politisk leiar i tida frå den islamske revolusjonen i 1979 til han døydde i 1989. I si levetid islamifiserte han det iranske samfunnet (Lodgaard, 2016).

Haddad<sup>28</sup> og John Esposito<sup>29</sup> skriv det som skjedde rundt hijab på følgjande måte: «The Islamic dress is a modern invention: a loose all-enveloping garment that includes a headscarf, plus a face veil for the more zealous. While the abaya has been on the decline since the 1960`s, this new Islamic dress which made its appearance in the 1980`s has increased since liberation. The spread of this dress signals the spread of Islamism» (John L Esposito & Haddad, 1998, s. 202).

Den «nye hijaben» frå Iran som blei danna i den ideologiske brytningstida på slutten av 1970-talet, var i utgangspunktet eit islamistisk symbol som alltid markerte ei kvinnes religiøse identitet. I tillegg gjorde revolusjonen at sløret blei sett på som eit plagg som markerte «framsteg» og ei frigjeven kvinne i motsetnad til «Vestens dokker» (Shirazi, 2001, s. 120). Dessutan blei det som oftast muslimske kvinner som brukte plagget, i motsetning til før då kristne og jødar også nytta sløret i Midtausten. Vidare blei den nye islamske drakta utvikla med eit stort sjal som blei knytt saman for å skjule hovudet og halsen, men ikkje andletet på kvinna. Nokre kvinner begynte også med andletsslør. Mange kvinner i muslimske land valde på 1980-talet å bruke det nye sløret som motstand mot vestleg kultur og materialisme. Mens ein i kolonitida såg på kvinner med slør som undertrykte og utan sjølvstende, blei dei etter den islamske revolusjonen sett på som aktive postkoloniale menneske og som eit symbol på framsteg (Jiwani & Rail, 2010, s. 262; Shirazi, 2001) (Shirazi, 2001, s. 120). Den islamske drakta blei eit synleg bevis på at kvinnene var moralske vinnarar som samstundes var moderne og utdanna i ei muslimsk verd. Dessutan blei også det nye sløret forbunde med både ære og islam i dei muslimske samfunna. Sånn sett blei kvinna gjennom det nye sløret rusta for den moderne verda, samstundes som røtene frå islam også fekk sitt uttrykk. I tillegg blei hijaben omfamna av kvinnene i mange islamske land utover 1980-talet (Thorbjørnsrud, 2004, s. 46-49).

Eit anna viktig poeng med det nye islamske sløret eller hijaben var vidare at den unge og urbane mellomklassen av kvinner blei sterkt involvert. Før den islamske revolusjonen var gjerne dei rike og vestvendte kvinnene utan slør, mens fattigfolk i for eksempel Iran hadde hovudplagg. Etter den islamske revolusjonen ville gjerne mellomklassen stå fram som religiøse muslimar, men som

---

<sup>28</sup> Yvonne Yazbeck Haddad er professor innan islams historie og kristen-muslimske relasjonar ved Georgetown University. Ho er kjend for å vere ei av dei med best kjennskap til islam i USA (Wikipedia, 2018).

<sup>29</sup> John Esposito er professor blant anna innan islamske studier ved Georgetown University. Han har brukt mykje tid i forskinga rundt det globale muslimske brorskapet (Watch, 2018).

samstundes var godt utdanna og hadde gode jobbar (Smith-Hefner, 2007, s. 391). Dette hang vidare i saman med at hijaben gav kvinnene moglegheit til å bruke og operere i det offentlege rom (Bullock, 2002, s. 12). Sånn sett kunne kvinnene med det nye sløret både ta utdanning og få seg arbeid i mange muslimske land. Berit Thorbjørnsrud<sup>30</sup> brukar motsetningsforholda «fri-ufri» og «verdig-uverdig» for å forklare desse samanhengane. I Vesten er forholdet mellom «frie og ufrie» kvinner sentralt, medan i Midtausten er det heller tale om «verdige og uverdige» kvinner. Dermed vil ei kvinne i Midtausten med hijab bli oppfatta som «verdig», mens i vestleg samanheng vil ho få staus som «ufri». Og motsett: Ei kvinne utan hijab vil i Vesten vere «fri», men vere «uverdig» i eit islamsk land. I dette spelet mellom «fri og uverdig» har det nye islamske sløret eller hijaben fått ein sentral symbolsk funksjon (Thorbjørnsrud, 2004, s. 51).

## 2.9 Tidlegare forskning rundt hijab

I denne delen skal eg skrive om hovudtrekka rundt forskinga om hijab. I første del vil eg ta eit lite historisk tilbakeblikk der koplinga mellom sløret og vestleg feminisme vil bli lagt vekt på. Deretter vil eg fokusere på forskning rundt hovudplagget dei siste 20 til 30-åra som går føre seg i eit krevjande politisk landskap i Europa. Uansett er det ein tydeleg trend i forskinga rundt hijab at den er meir mangfaldig og ikkje minst at kvinner som sjølv brukar sløret kjem til orde. I denne samanhengen passar Bullock si tilnærming til hijab treffande, der ho påpeiker hovudplagget må bli tolka på fleire måtar og perspektiv eller «multiple meanings of hijab» (Bullock, 2002, s. 10-11). Til sist i denne delen vil eg komme inn på kva muslimske feministar og alternative muslimske feministar har å seie rundt bruk av hijab.

### 2.9.1 Dei muslimske kvinnene og feminismen

I siste del av kolonitida på 18-1900-talet oppsto som sagt ei auka interesse frå Vesten for kvinnespørsmålet i dei muslimske landa (Kandiyoti, 2009, s. 92). Underliggande for denne interessa låg eit syn at dei vestlege kulturelle ideala for kvinner var suverene i forhold til andre religiøse og kulturelle ideal. Dessutan blei kvinner i mange islamske land skildra som «offer» og

---

<sup>30</sup> Berit Thorbjørnsrud er professor i Midtøstenstudier ved Universitetet i Oslo. Ho skriv særleg om dei kristne i Midtausten og muslimske kvinner (Oslo, 2019a).



som «makteslause» (Shaikh, 2003, s. 151-152). Vidare forklarar Sadiyya Shaikh<sup>31</sup> at den vestlege feminismen<sup>32</sup> hadde ei heilt sentral rolle rundt å framstille den «kvite og frigjorte kvinna» som det einaste rette og at dei muslimske kvinnene også måtte bli frigjorte og del av den moderne verda (Shaikh, 2003). Shaikh skriv vidare «..I would argue that when it comes to issues of Islam and Muslim women, feminists more easily discard judicious analysis and reiterate negative stereotypes» (Shaikh, 2003, s. 151). Dermed var den vestlege feminismen del av å forenkla og stereotypisere dei muslimske kvinnene, og dette kom særleg fram rundt hijab og sløret. Dei vestlege feministane såg gjerne sløret som tvang og uttrykk for underkasting under mannen, og dei såg ikkje «a diversity that has often remained unrepresented in many Western feminist discussions of veiling» (Shaikh, 2003, s. 153). Løysinga for Shaikh er å skape ein «post-moderne»- og «third-world» feminisme som var dynamisk og har fokus på dei einskilde kvinnene i mange ulike kontekstar (Shaikh, 2003, s. 154). I denne type feminisme blir sløret til dei muslimske kvinnene mangfaldiggjort og kvinnene sjølve blir tatt på alvor blant forskarane. Punkt 2.9.6 i denne delen seier meir om denne nye typen feminisme og korleis den ser på bruk av hijab.

### 2.9.2 Hijab som forskingsfelt i eit krevjande politisk landskap

Forskning på hijab både er og har vore eit stort felt blant vestlege islamforskarar. Rebecca Gould<sup>33</sup> skriv det slik i sin artikkel om hijab i Iran: « The litterature on the hijab is arguably thicker and denser than any other issue in the Islamic public spehre» (Gould, 2014, s. 222). Stort sett fell denne forskinga saman med migrasjon frå muslimske land til Vesten. I og med ei auka innvandring til Vesten, spesielt til Vest-Europa, blei det eit behov frå forskarhald til å undersøke og forstå bruk av hijab gjennom at mange muslimske kvinner nytta sløret også i Europa. Eit anna poeng rundt denne forskinga var den politiske diskursen der sekulære Frankrike førte an med eit forbod mot religiøse plagg og symbol i offentlege skular alt i 2004 (Plesner, 2004, s. 153). Fleire muslimske jenter blei utvist frå skulen med grunngjeving at dei brukte hijab i skuletida (Tiba,

---

<sup>31</sup> Sadiyya Shaikh er professor i religiøse studier ved Universitet i Cape Town, Sør Afrika. I forskinga er ho opptatt av islam, kjønn, sufisme og islamsk feminisme (Shaikh, 2019).

<sup>32</sup> Sadiyya Shaikh definerer feminisme slik: ..»a critical awareness of the structural marginalization of women in society and engaging in activities directed at transforming gender power relations in order to strive for a society that facilitates human wholeness for all based on principles of gender justice, human equality, and freedom from structures of oppression” (Shaikh, 2003, s. 148).

<sup>33</sup> Rebecca Gould er professor ved Universitetet i Birmingham og er opptatt av den islamske verda i si forskning (Birmingham, 2019).

2012, s. 2). Med Frankrike som landet som sette dagsorden rundt slørbruk i Europa, blei det utover 2000-talet mange debattar og lovvedtak som skulle regulere bruk av sløret. Ofte bar desse debattane preg av skarpe frontar med eit tydeleg «oss» versus «dei»-preg. I siste åra er det forbod mot niqab og ansiktsdekkande plagg på offentlege stader som har vore ei brennbar politisk sak i Europa. Fleire land har her gjennomført eit slikt niqab-forbod (Skjeggstad, 2018). På dette viset er hijab-bruk kontekstavhengig i forhold til både kven som brukar sløret og kva kontekst det opererer i rundt om i verda. Spennvidda politisk er frå Iran med ei klar påbodslinje med slør til ei forbodslinje som Frankrike. Malcolm D. Brown som skriv om hijab i Frankrike uttrykker dette slik: «The hijab means different things to different people, whether they wear it or not, or indeed, whether they are Muslims or not» (Brown, 2001, s. 18).

### 2.9.3 Hijab i eit mangfaldig perspektiv der kvinnene sjølve har ei røyst

Frå forskarhald har det på den andre sida blitt meir og meir poengtert eit mangesidig og nyansert forhold til slørbruk av muslimske kvinner i Vesten. I denne samanhengen er det ei klar utvikling i forskinga at stemmene til kvinnene som brukar slør skal få komme fram. Ofte kjem livshistoriane frå informantane fram for å forklare kvifor dei brukar slør (Tarlo, 2007, s. 131-132) (Eid, 2015) (Ruby, 2006) (Siraj, 2011). På denne måten kan bruk av hijab bli ei veldig personleg sak i vestlege land, der dei grunngeiv val av hijab på mange måtar. På det viset har fleire forskarar tatt til orde for grunngevinga for bruk av hijab i Vesten krev ei nøyaktig dekoding: «...the veil has become a weighty and contested symbol that requires careful decoding» (Wagner, Sen, Permanadeli & Howarth, 2012, s. 522-523). Denne mangesidige tilnærminga til hijab frå fleire forskarmiljø står ofte i kontrast til dei enkle og stereotype påstandane frå fleire politiske miljø i Europa.

### 2.9.4 Slørbruk i majoritet-og minoritetssamanhengar

Ei anna interessant tilnærming til hijab som forskarane Wagner, Sen, Permanadeli og Horwath har undersøkt, er å sjå sløret i ein majoritet-minoritetssamanheng. Her samanliknar dei bruk av hijab rundt den muslimske majoritetskulturen i Indonesia med det å vere i ein muslimsk minoritet i India. Eit sentralt funn for dei er at i majoritetssamanheng blir sløret ein del av mote, velvære og det å vere ei respektabel kvinne med få band til sjølve det religiøse. På den andre sida vil bruk av hijab i ein minoritetskultur vere meir opptatt av islam sitt krav til slør og som motstand mot stereotypiar og diskriminering. Hovudpoenget til Wagner er at «religious

minorities are forced into constructing their cultural identity in ways that exaggerate their group belonging and difference from broader society» (Wagner et al., 2012, s. 521). Utifrå dette studiet vil det vere forskjell å bære hijab i Vesten i eit minoritetsperspektiv, medan desse kvinnene kjem får muslimske majoritetskulturar. Noko forenkla vil eg hevde at i ein majoritet vil sløret bli «tatt for gitt» både av individ og samfunn, medan i ein minoritet kan hijab vere ein sentral del for å aktivt vise og presentere seg sjølv. Andre studie rundt hijab i eit majoritet-og minoritetsperspektiv viser noko av det same som over. Blant anna Hammera Khan<sup>34</sup> peiker på bruk av hijab i ein majoritet som eit uttrykk for press og kultur, mens sløret i eit minoritetsperspektiv handlar om personleg preferansar og religiøsitet (Khan, 2016, s. 5).

Den norske islamforskaren Anne Sofie Roald hevdar bruk av hijab i Noreg har samanheng med at muslimane er ein minoritet og når for eksempel nokre kvinner tar av seg sløret i ein slik kontekst, blir dei oppfatta som at dei sviktar den muslimske minoriteten (Stokke, 2018). Det endelege målet for ei kvinne med hijab kan ofte vere å bli ei «new Muslimah the empowered woman with access to the knowledge of true islam unlike the mislead masses of the past» (Haniffa, 2005, s. 61). Vidare er det eit poeng at bruk av hijab kan signalisere både ein islamsk identitet, på same tid som sløret kan vere eit uttrykk for motstand mot det vestlege (Haddad, 2007, s. 253).

### 2.9.5 Hijab som identitetskonstruksjon

Eit anna gjennomgåande tema i hijabforskinga er rundt identitet og identitetsbygging for kvinnelege muslimar (Jiwani & Rail, 2010) (Jardim & Vorster, 2003) (Hopkins & Greenwood, 2013) (Williams & Vashi, 2007) (Zwick & Chelariu, 2006) (Inger Furseth, 2011) (Mansson McGinty, 2014) (Hoekstra & Verkuyten, 2015) (Kulenović, 2006). Anne Sofie Roald hevdar i Aftenposten oktober 2018 at hijab er blitt ein «identitetsmarkør» for muslimar, og dei som ikkje nyttar sløret blir sett på som dårlege muslimar (Stokke, 2018). Særleg er denne interessa frå forskarhald knytt mot korleis muslimske kvinner brukar sløret som del av identitetsarbeidet i vestlege samfunn. Ofte vil sjølve hijaben vere ein sentral del av å fasthalde og vidareutvikle sin muslimske identitet der dei sjølve er ein minoritet. Anna Mansson McGuinty<sup>35</sup> skriv denne

---

<sup>34</sup> Hammera Khan er knytt til Universitetet i Manchester (Researchgate, 2019).

<sup>35</sup> Anna Mansson McGuinty er i si forskning særst opptatt av danninga av muslimsk identitet i Vesten (Milwaukee, 2019).

prosessen på denne måten: «..the veil is infused with emotional life and given personal meaning, and thus a significant part of self-making» (Mansson McGinty, 2014, s. 688). I Vesten er det også slik at ein muslimsk identitet ikkje kan bli tatt for gitt, noko som gjev seg utslag i blant anna bruk av hijab. Sløret vil dermed vere ein aktiv og synleg måte å vise at ein høyrer til det muslimske samfunnet eller Umma<sup>36</sup>. Vidare kan identitetsbygginga rundt hijab bli mykje sterkare i vestlege land, fordi muslimske kvinner blir medvitne på kvar dei kjem frå og må då i større grad reflektere over sin eigen identitet. I eit samfunn der islam er majoritetsposisjon kan ein hevde sløret blir ein sjølv sagt ting og vidare ikkje gjenstand for slik refleksjon. Ofte vil religionen ha mykje å seie for desse kvinnene, noko som også kan bli styrka ved å leve i vestlege sekulære samfunn. Såleis vil sløret bli ein manifestasjon av at religionen islam fortsatt set sitt preg i vestlege land. På den andre sida viser forskinga rundt identitet at hijab ikkje berre kan reduserast til religiøs lydighet, men også til for eksempel eigen kultur eller folk. Men for ikkje-muslimane i eit samfunn kan det lett bli oppfatta som om kvinner med hijab er svært aktive religiøse. Identitetskonstruksjon er ofte komplisert og mangesidig i ei global verd.

Eit vidare poeng i litteraturen rundt hijab som identitetskonstruksjon er også fokuset på at sløret kan vere frigjerande og ikkje eit atterhald for dei muslimske kvinnene (Wright, 2011). Robin Wright<sup>37</sup> hevdar ei kvinne med hijab nærmast er «frigjort»: «It provides a kind of social armor that enables Muslim Women to chart their own course, personally or professionally..In its many forms, hijab is no longer assumed to signal acquiescence. It has instead become an equalizer» (Wright, 2011, s. 50). Såleis kan ei kvinne med hijab sjå på seg sjølv som frigjort ved at ho for eksempel kan bevege seg på offentlege stader i islamske land og dermed bli ein del av utdanning- og arbeidsmarknaden på nærmast lik linje som menn. Vidare, i Wrights perspektiv, kan sløret dermed vere ein inngang til å utvikle seg personleg og profesjonelt, og heilt motsett av at ho er undertrykt og lagt under mannens kontroll.

---

<sup>36</sup> «Arabisk ord for folk og felleskap, det islamske fellesskapet som omfattar alle som bekjenner seg til islam»(Vogt, 2018d).

<sup>37</sup> Robin Wright er ein journalist og forfattar knytt til U.S Institute of Peace og Woodrow Wilson International Center. Ho har vore reportar i meir enn 140 land verda over for kjende amerikanske aviser (Peace, 2019).

### 2.9.6 Muslimske feministar rundt hijab-forskinga

Feministiske og muslimske forskarar som Mernissi, Roald og Wadud<sup>38</sup> har også sett sitt preg på forskinga rundt hijab. Det kvinnelege perspektivet innan islam dukka opp på 1980-90 talet i Vesten (Roald, 2001, s. X). Felles for mange av dei var dessutan at dei var truande muslimar som dermed også fekk eit «innanfrå-perspektiv» på det å vere kvinneleg muslim. Dessutan var det ein kritikk av at for mykje av forskinga rundt islam var vestleg, var prega av ikkje-muslimar og at forskarane var kvite menn (Wadud, 2006, s. 66). Eit uttalt ønske var vidare for desse feministane å inkludere dei muslimske kvinnene i mykje større grad og på denne måten tilpasse islam inn i vestlege normer der blant annan likestilling mellom kjønna var heilt sentralt. Den muslimske feministen Wadud kallar dette for «gender jihad» som er eit forsøk på «gender inclusion within the islamic framework» (Wadud, 2006, s. 170). Vidare leia også Wadud ei fredagsbøn som kvinne i Sør-Afrika, noko som førte til store protestar frå fleire hald (Wadud, 2006, s. 171). Eit sentralt poeng for desse feministane var dermed å utfordre mange «vedtekne sanningar» innan islam der dei patriarkalske haldningane hadde fått råde i store delar av historia.

Når det gjeld bruk av hijab for muslimske kvinner, diskuterer dei muslimske feministane om sløret er eit påbod eller frivillig men ofte blir det religiøse tona ned. Blant anna Wadud hevdar «I do not consider it a religious obligation, nor do I ascribe to it any religious significance or moral value per se» (Wadud, 2006, s. 219). For Wadud er sløret heller å sjå på som eit uttrykk for ein identitet eller eit «sjølv» som muslim i ei global verd. For Mernissi sin del legg ho stor vekt på å tolke opphavet til sløret i Koranen inn i ein større historie-politisk samanheng. Her viser Mernissi blant anna til ei kritisk tid med åttaket på Medina i kamelslaget<sup>39</sup> der kona Aisha<sup>40</sup> blei ein sentral militær leiar. Nettopp at ei kvinne kunne vere militær leiar, tolkar Mernissi som at i Muhammads levetid var det utprega likestilling mellom kjønna. Eit anna moment var også at sløret blei brukt som skilje mellom truande muslimske kvinner og dei som ikkje var muslimar. Her var ein hijab tidleg brukt som identitetsmarkør for å skilje dei truande mot andre (Mernissi,

---

<sup>38</sup> Amina Wadud (f. 1952) er professor i religion og filosofi ved Virginia Commonwealth University. Ho er særleg opptatt av kvinna si stilling innan islam og hevdar det patriarkalske har for mykje makt. Vidare hevdar ho Koranen opprinneleg forfekta likskap og rettferdigheit mellom kjønna (Wadud, 2006).

<sup>39</sup> Kamelslaget fann stad i 655 evt. og var den «første» borgarkrigen (fitna) innan islam mellom dei arabiske troppane leia av Aisha mot Ali. Bakgrunnen for slaget var usemje kring leiarskapet av islam. Aisha tapte dette slaget mot Ali (Encyclopedia, 2016).

<sup>40</sup> Aisha (614-678) var Muhammeds favorittkone og dotter av den første kalif, Abu Bakr. Ho er ei av dei mest sentrale kvinnene i islams historie (Vogt, 2018a).

1991, s. 187). Dessutan var tida på 600-talet ei uroleg tid for islam og Mernissi hevdar dette var årsaka til at Muhammed ville ha eit «forheng» eller slør i teltet. Vers 33.53 eller «hijabverset» i Koranen oppsto ifølge Mernissi rundt at Muhammed og hans koner skulle bli skjerma frå Anas ib Malik (Mernissi, 1991, s. 100). Det interessante her er at «hijabverset» blir sett i ljøs av den konteksten som det oppsto i, og dette er eit sentralt skilje frå dei innan islam som har ei meir normativ og bokstavleg tolking av koranverset. Mernissi er tydeleg på at verset i etterkant i islam si historie har blitt manipulert og brukt til å skape falske historiar (Mernissi, 1991, s. 89). For Mernissi blei dei patriarkalske haldningane mot kvinner i kulturen raskt inkorporert inn i islam og tilsløring av kvinner var ein av dei effektive metodane i dette arbeidet. I tillegg hevdar Mernissi at den dominerande stillinga til mannen over kvinna var så altomspennande for folk i Midtausten, slik at Koranens surer rundt likestilling rundt kjønna etterkvart blei vatna ut (Bennett, 2005, s. 140-141).

Mernisssi trekkjer vidare parallellar til dagens situasjon der islam får fotfeste i den vestlege verda: «This look back to history, this necessesity for us to investigate the hijab from it beginnings through its interpretation in the centuries that followed, will help us to understand its resurgence at the end of the twentieth century, when Muslims in search of identity put he accent on the confinement of women as a solution for a pressing crisis. Protecting women from change by veiling them and shutting them out of the world has echoes of closing the community to protect it from the west» (Mernissi, 1991, s. 99). Sånn sett blir pålegg om bruk av hijab eit uttrykk for at islam var i krise både på 600-talet og i dagens situasjon i verda for Mernissi. Løysinga for dei muslimske feministane er her å tilpasse og modernisere islam slik at religionen står betre rusta i verda, der blant anna likestilling mellom kjønna er heilt sentralt. Wadud skriv nettopp denne moderniseringa på følgjande måte: «Reinvesting new meaning into old symbols is a necessary part of part of being a woman int the context of islamic progression in the global community» (Wadud, 2006, s. 220). Poenget for dei muslimske femininstane er todelt: For det første å få islam til å operere i ei global verd og for det andre å tolke sløret mot eit frivillig identitetssymbol. På denne måten hevdar desse feministane at dei muslimske kvinnene vil få eit slør som er rusta for eit moderne liv.

### 2.9.7 «Alternativ» muslimsk feminisme

Med utgangspunkt i kritikk av muslimsk feminisme frå Mernissi, Roald og Wadud, er Katherine Bullock eit sentralt namn innan forskning rundt hijab og kvinnesyn. For å skilje Bullocks frå særleg Fatima Mernissi sitt perspektiv ved hjelp av omgrep, gir eg hennar retning nemninga «alternativ» muslimsk feminisme. Med «alternativ» muslimsk feminisme meiner eg eit syn der hijab for muslimske kvinner nettopp er ei hjelp for ei likestilling mellom kjønna innan islam og Bullock freistar å forstå sløret positivt i historia for muslimar. Ho er sjølv ein konvertitt og truande muslim med hijab og meiner Mernissi i for stor grad kritiserer sløret sin undertrykkjande funksjon i forhold til mann og kvinne innan islam. Vidare meiner Bullock at Mernissi er altfor prega av sin eigen oppvekst i Marokko der ho måtte bere hijab med tvang og ikkje som eit sjølvstendig val (Bullock, 2002, s. 14-16). I kritikken mot vesteleg feminisme og særleg Mernissi, lanserer Bullock ein alternativ teori rundt sløret i si forskning. På eit overordna plan og i takt med tida, kjem Bullock med ein positiv teori rundt hijab der sløret på den eine sida passar kapitalismen sitt fokus på kropp og det materielle. Samtidig er bruk av hijab og slør også eit uttrykk for mostand mot Vesten der nettopp kroppen og det feminisme blir skjult og sikra mot Vesten og kapitalistisk konsum (Bullock, 2002, s. 17-24). Dessutan kjem Bullock med ei rekke grunnar til at hijab blir brukt av muslimske kvinner som eg nemner kort her utan å gå nærmare inn på dei av plassomsyn: Hijab som a) revolusjonær protest, b) politisk protest, c) religiøs overtyding, d) skape eit idealsamfunn, e) innpass til den offentlege sfæra, f) uttrykk for personleg identitet, g) tradisjon, h) påbode med slør i Iran og Afghanistan (Bullock, 2002, s. 11-12). Vidare er Bullocks «alternative» muslimske feminisme del av ein hovudtendens innan hijab-forskinga ved at dei muslimske kvinnene med slør blir tatt på alvor og høyrte, i tillegg til å framheve dei mange positive sidene når dei brukar hovudplagget. Som positive sider ved slørbruk nemner ho «reinheit», «beskjedenheit», «fred» og «verdige kvinner» som ikkje er sexobjekt (Bullock, 2002, s. 7-10). Asifa Siraj<sup>41</sup> trekkjer Bullock sitt positive perspektiv rundt hijab endå lenger ved å hevde at sløret er «a source of empowerment» og eit symbol for kvinneleg muslimsk identitet (Siraj, 2011, s. 728).

---

<sup>41</sup> Asifa Siraj er knytt til Universitetet i Glasgow. I forskinga rundt islam er hennar fokus kjønn og seksualitet (Siraj, 2019).

## 2.10 Oppsummering: Hijab som påbod eller fritt val?

Ein sentral del av denne oppgåva kretsar rundt spørsmålet om hijab blir sett på som påbod frå islam si side til at det på den andre sida er eit fritt val for den einskilde muslim. Svaret på dette spørsmålet kjem heilt an på kva utgangspunkt og perspektiv spørsmålet blir sett ifrå. Som eg har vore inne på over er påbodet om hijab tydeleg blant religiøst lærde, og særleg på nettet er det mange forkynnande websider som legg opp til at hijab er eit påbod for muslimske kvinner (Alsunna.Org, 2003-2016) (Islams Women, 2019) (Haute Hijab, 2014) (Shehab, 2018). På den andre sida peiker muslimske feministar som for eksempel Wadud og Mernissi på at hijab ikkje er eit påbod på grunn av at dei ikkje ser på sløret som eit religiøst krav, og Koranen sine vers om hovudplagget blir gjenstand for fleire tolkingar. Dessutan er eit viktig mål for dei muslimske feministane å få til meir likestilling mellom kjønna innan islam der sløret blir del av ei «frigjering» av kvinna og ikkje eit undertrykkande middel for blant anna menn. Vidare kan ein hijab for dei vere eit uttrykk for ein muslimsk identitet der ei kvinne også kan velje å ta bort sløret. Den «alternative» muslimske feministen Katherine Bullock på den andre sida trekkjer fram dei positive sidene ved sløret og ho er ueinig med dei muslimske feministane om at hovudplagget er ein måte å undertrykkje og kontrollere kvinner. For Bullock er ein hijab nettopp ein rett metode som skapar likestilling innan islam og ei motvekt til Vestens fokus på kvinns kropp. Endeleg hevdar også vestlege forskarar på islam som Leirvik at ein ikkje kan finne noko påbod i Koranen om at kvinner skal bere hijab (O. Leirvik, 2002, s. 15). I del 3 vil eg gjennom intervju av unge muslimske jenter forsøke å finne ut kva refleksjonar dei har om sløret som påbod frå islam si side eller fritt val. Nettopp gjennom desse refleksjonane om påbod versus fritt val, kan eg også komme nærmare inn på deira grunnleggjande for bruk av hijab eller ikkje.



## DEL 2

### 3. Metode

I dette kapitlet skal eg gjere greie for val av metode for ei undersøking rundt unge muslimars bruk av hijab eller ikkje. I starten vil eg skrive om mi førforståing rundt emna islam, unge muslimar og hijab. Deretter vil eg komme med grunnar for at eg nyttar kvalitativt metode og vidare vil eg fortelje om det konkrete opplegget som blei valt i prosessen med å forsøke å finne ut av hovud-og underproblemstillingane. Dessutan vil eg legge vekt på å forklare nokre etiske utfordringar som oppsto i kjølvatnet av dette prosjektet.

#### 3.1 Førforståing av emnet

Før eg starta med arbeidet med oppgåva å finne unge muslimske jenter sine grunngevnader og refleksjonar rundt hijab, måtte eg gjere meg medviten på mi eiga førforståing av emnet.

Forskaren si eiga førforståing av dette vil heilt klart ha noko å seie for korleis opplegget blir planlagt, gjennomført og kva resultat ein kjem fram til. Filosofen Hans-Georg Gadamer<sup>42</sup> understrekar nettopp forskaren sine føresetnader for det som blir studert (Gadamer, 1989).

Vidare bør denne førforståinga ikkje bli hoppa bukk over, men ein bør vere mest mogleg open og medviten sine eigne haldningar til emnet (L.G Eidhamar, 2015, s. 14). Eg vil i det følgjande kort gjere greie for mi førforståing.

Gjennom mi yrkeserfaring som lærar på både barne-og ungdomsskular i ein periode på omlag 16-17 år, har eg hatt kontakt med både muslimske elevar og deira føresette. Eg har også hatt kollegaer med muslimsk bakgrunn. Dessutan har eg undervist i faget KRLE i skulen, og dermed vore inne på islam og hatt med unge muslimar i fagleg samanheng. Når det gjaldt unge muslimar med hijab visste eg lite, men eg trudde det ville vere eit skilje i både grunngeving og refleksjonar mellom unge med og utan hovudplagget. Ei anna førforståing eg hadde var at eg trudde dei med hijab var «meir religiøse» og meir opptatt av islam. Når det gjaldt om hijab var påbode i Koranen eller eit val for dei unge muslimske jentene var eg også usikker, men på den

---

<sup>42</sup> Hans-Georg Gadamer (1900-2002) var tysk filosof og ein sentral representant innan retninga hermeneutikk. Han la vekt på at forskaren si førforståing spelar ei avgjerande rolle i arbeidet med det som blir studert (Tønnesen, 2018).

andre sida hadde eg ei kjensle av at sløret var påbode. Vidare hadde eg ein fordom før intervjuet at unge med hijab ville kunne begrunne og reflektere meir enn dei muslimske jentene som ikkje nytta seg av sløret.

### 3.2 Kvalitativt forskingsopplegg

Tidleg i prosessen med denne masteroppgåva var det tydeleg at når informantane skulle komme med grunngevnader og i tillegg reflektere over sitt eige forhold til hijab, var ei kvalitativ tilnærming naturleg å ende opp med. Tove Thagaard<sup>43</sup> skriv det på denne måten: «Kvalitative metoder egner seg godt til å studere personlege og sensitive emner, som kan omfatte private forhold i personers liv» (Thagaard, 2013, s. 12). Ei undersøking rundt bruk av hijab eller ikkje blant så unge menneske er personleg, sensitivt og privat og set høge krav til etisk medvit. Dessutan har eg heller ikkje klart å funne noko typisk kvantitativt materiale rundt hijab som kan henge saman med det ikkje er tradisjon for ei numerisk teljing korkje i forskning eller som statistisk materiale av religiøse miljø. For det meste er det på det kvalitative feltet det er forska på rundt hijab, men gjerne rundt vaksne kvinner og noko grad unge over 16 år (Yavuz, 2013) (Tarlo, 2007). Dessutan er det eit poeng at informantane i dette kvalitative opplegget er så unge som 13 år, noko som skil seg frå andre undersøkingar rundt sløret der deltakarane ofte er eldre ungdommar og vaksne kvinner. I sum skal dette gi meir kunnskap og djupare forståing for unge muslimar både med og utan hijab i Vesten.

Ei anna side ved forskingsopplegget i denne oppgåva er at gjennom dei kvalitative intervjuet søkjer eg også mot å finne trekk eller mønster som går igjen blant informantane. Her har eg særleg i tankane underproblemstillingane i denne oppgåva der eg ville finne ut om bruk eller ikkje bruk av hijab opp mot religiøsitet, påbod, fritt val, familie og oppvekst. Her vil eg minne på om at denne oppgåva også er inspirert av grounded theory der målet «er at opdage, utvikle og verifisere en teori på basis av empiriske data» (Brinkmann & Tanggaard, 2010, s. 241). I tillegg nyttar eg også «Rett-godt»- typologien av Eidhamar og Mernissi sine tre dimensjonar rundt hijab på mitt materiale. Sjølv om eg ser etter mønster og trekk blant respondentane, er det viktig å

---

<sup>43</sup> Tove Thagaard er professor ved Universitetet i Oslo og arbeider blant anna med kjønn og kvalitative metodar (Oslo, 2016).

understreke at eg gjennom intervju med ungdommane ikkje kan generalisere og få kunnskap utover dei informantane som er med i denne undersøkinga.

### 3.3 Kvalitativ intervjuundersøking

For å la unge muslimske jenter komme med grunnar og reflektere over bruk av hijab eller ikkje, var det viktig meg som forskar å komme så nær respondentane for å høyre på deira tankar.

Tidleg i arbeidet med denne oppgåva bestemte eg meg for å bruke djupneintervjuet som kanal for å «få adgang til at høre om deres opplevelser av forskjellige fenomener i deres livsverden» (Brinkmann & Tanggaard, 2010, s. 31). I tillegg er intervjuet den dominerande og mest alminnelege metoden innan kvalitativ forskning (Brinkmann & Tanggaard, 2010; Thagaard, 2013, s. 97). Ei anna side ved intervjuet som er verdt å merke seg er at dette er ein dynamisk prosess mellom to partar, og særleg Kathy Charmaz<sup>44</sup> legg vekt på intervjuet blir ei konstruert røynd som både er «contextual and negotiated» (Charmaz, 2006, s. 27). Her peiker Charmaz på forskjellar mellom intervjuar og respondent som makt, status, kjønn, etnisitet og alder som kan verke inn på sjølve intervjuet (Charmaz, 2006, s. 27). Nettopp desse forskjellane måtte eg vere medviten og klar over i samtalan med respondentane, men det er vanskeleg å finne ut kor mykje det hadde å seie.

#### 3.3.1 Semistrukturert intervjuguide

På førehand av samtalan med informantane hadde eg arbeidd ut ein intervjuguide som var knytt opp mot hovud- og underproblemstillingane (vedlegg 1). Sentralt for guiden var at spørsmåla ikkje var altfor detaljerte og lukka, men den skulle vere eit hjelpemiddel slik at respondenten kan komme med grundige og gjennomtenkte svar. Sjølve intervjuguiden er ei liste over tema og spørsmål som er retningsgivande for intervju (Repstad, 2013, s. 239). Vidare er intervjuguiden semistrukturert som tyder at den er sett opp med ein del spørsmål som er utgangspunkt for det einskilde intervjuet. Brinkmann og Tanggaard skriv vidare at «Dynamisk set skal spørsmålene i guiden fremme en positiv interaktion, holde samtalen igang og motivere interviewpersonene til at tale om deres opplevelser og følelser» (Brinkmann & Tanggaard, 2010, s. 41). Undervegs i intervju kunne det dukke opp nye og aktuelle spørsmål som var relevante for mi forskning. På

---

<sup>44</sup> Kathy Charmaz er professor ved Universiteta i Sonoma og California. Ho forskar mykje innan kvalitative metodar (Linkedin.Com, 2019)

den andre sida var sjølve strukturen for guiden den same, men det kunne vere nyanseringar eller nye vinklingar av spørsmål som kom opp. Nettopp at spørsmåla var nokolunde det same for alle respondentane, gjer at undersøkinga blei meir påliteleg eller reliabel. Eg kjem meir inn på reliabilitet under punkt 3.6.

### 3.3.2 Godkjenning frå norsk samfunnsdata (NSD)

Eit viktig punkt før eg starta med sjølve undersøkinga var å få godkjenning til å intervjuje unge kvinnelege muslimar av NSD (Forskningsdata, 2016). Grunnen til at eg måtte få ei godkjenning frå NSD var både at undersøkinga mi hadde unge deltakarar under 15 år og at eg gjennom intervjuja fekk inn sensitive personopplysningar. I tillegg kan også unge muslimske jenter sjåast på som ei sårbar og utsett gruppe i det norske samfunnet på grunn av blant anna ei mediedekning der hijab ofte blir skildra i problematisk vendingar (Thjømøe, 2016) (Jensen & Kirkerud, 2016). Vidare måtte intervju med unge jenter under 15 år ha godkjenning frå dei føresette. Som oftast kan unge over 15 år samtykke sjølve. Dessutan må samtykket rundt respondentane vere fritt, informert, uttrykt og dokumenterbart (Ruyter, 2003) (Forskningsdata, 2016; Nsd) (Komiteene, 2016). Vedlegg 3 viser godkjenninga for mitt prosjekt frå NSD.

### 3.3.3 Utval av intervjupersonar

Eit avgjerande punkt for denne oppgåva var å finne unge informantar som kunne komme med grunngevandar og reflektere over bruk av hijab eller ikkje. Dessutan var det utfordrande å finne respondentar heilt ned i 13-års alderen som kravde både godkjenning frå NSD og frå dei føresette. Eg hadde fleire moglegheiter for å finne eit utval blant anna ved å bruke nettverk rundt moskear eller å søkje kontakt med organisasjonar knytt til muslimske miljø. Til slutt rekrutterte eg utvalet for mi undersøking blant forskjellige skular, og i denne oppgåva har eg intervjuja 15 unge muslimske jenter gjennom denne kanalen. Sjølve utvalet av informantar i forhold til problemstillinga gjekk føre seg slik Thagaard kallar eit «strategisk utval», «det vil si at vi velger deltakere som har egenskaper eller kvalifikasjoner som er strategiske i forhold til problemstillingen og undersøkelsens teoretiske perspektiv» (Thagaard, 2013, s. 60). Eit anna relevant omgrep som Thagaard trekkjer fram er «teoretisk utvelgning» der «utvalget er hensiktsmessig både teoretisk og empirisk, slik at utvalget gir grunnlag for å utvikle og utforske det teoretiske perspektivet» (Thagaard, 2013, s. 60).

Sjølve framgangsmåten for å finne utvalet gjekk ut på eg kontakta ulike skular i Noreg der eg var interessert i å komme i kontakt med unge muslimske jenter for eit intervju rundt hijab. Vidare var skulane frå to ulike landsdelar i Noreg for å sikre at respondentane ikkje skulle dra kjensel på kvarandre og at eg kunne prøve intervju på heilt forskjellige og uavhengige skulemiljø. Når eg først fekk kontakt med ein skule streka eg under at eg også var interessert i unge muslimar utan hijab, slik at eg ikkje berre fekk kontakt med dei som brukte sløret i skulesamanheng. Som oftast blei eg kontakta etterkvart av ein lærar som hadde denne målgruppa, og deretter innhenta både eg og lærar inn dei nødvendige samtykka frå elev og dei føresette slik NSD kravde i si godkjenning til mitt prosjekt. Vedlegg 2 viser informasjonsbrev og samtykkebrev som var del av denne prosessen.

### 3.3.4 Intervjusituasjonen

Sjølve intervju blei gjennomført eitt års tid i perioden mars 2017- mars 2018. Intervjua gjekk føre seg på grupperom på dei forskjellige skulane. Etter avtale med lærar for dei ulike klassane intervju eg ein og ein elev. Ei utfordring som eg diskuterte med lærar som kjende elevane var om alle respondentane hadde nok kunnskap i norsk muntleg til å vere del av eit intervju. Intervjuet er komplisert ved at deltakaren for det første skal høyre og forstå spørsmåla for så å kunne svare til meg etterpå. Dessutan var ein del av spørsmåla djupe og reflekterande noko som gjorde at det kunne bli vanskeleg reint språkleg for fleire informantar. Løysinga her blei, i samråd med lærar som kjende elevane, å nytte tolk i intervjusituasjonen om det viste seg naudsynt. Eit anna moment som eg tidleg erfarte var å ha mest mogleg presise og tydelege spørsmål, i tillegg til å la deltakaren få tid til å tenke og eventuelt formulere seg på nytt. Vidare kunne eg ta opp «tråden att» i intervjurunde to dersom respondenten måtte få meir tid på seg. Eg gjorde det også tydeleg for elevane at dei måtte vere raske med å spørje meg på nytt om det var noko dei ikkje forsto. Brinkmann og Tanggaard er elles inn på noko viktig at når dei skriv «Interviewet skal helst forløbe som en almindelig samtale, men den vil have et specifkt formål og en særlig struktur» (Brinkmann & Tanggaard, 2010, s. 41). For dei unge som blei intervju måtte dei få ei kjensle av tryggleik og respekt, slik at dei fekk moglegheit til å komme med sine grunngevnader og refleksjonar. Nettopp denne nærleiken og det kontaktskapande som eit intervju ber med seg, kan på den andre sida gjere at respondenten svarar og posisjonerer seg strategisk i forhold til meg som intervjuar. Innan metode blir dette kalla «forskareffekten» og kan

for eksempel vere at informanten lar seg påverke til å svare det som dei trur intervjuar vil høyre (Repstad, 2007, s. 66-70). Her måtte eg vere medviten på at respondentane mogleg ville framstille islam i eit særst positivt ljós for meg som ikkje-muslim. På den andre kunne det også tenkjast dei kunne tilpasse sine tankar rundt eigen religion opp mot det norske samfunnet. Ei anna side som også kunne spele inn var at eg var ein vaksen mann, mens dei unge respondentane var av motsett kjønn. I denne samanhengen måtte eg vere medviten på det sterke skiljet mellom kjønna i mange muslimske samfunn (Thorbjørnsrud, 2004, s. 42-43) som mogleg kunne føre til at dei ville vegre seg å la seg intervju av ein mann. På den andre sida kan det mogleg også vere noko trygt å la seg intervju av ein mann på grunn av dei mogleg var vane med ein patriarkalsk familiestruktur på tross av at forskning peiker i retning av muslimske familiar i Vest-Europa også tar opp i seg vestlege verdiar rundt familiestruktur (Husain & O'brien, 2000).

Sjølve intervju tok omlag 30-40 minutt om gongen. Nokre av informantane blei intervju fleire gonger alt etter om eg hadde fleire og utdjupande spørsmål til deltakaren. I hovudsak blei den semistrukturerte intervjuguiden nytta i samtalan med deltakarane. I tillegg tok eg nokre notat der det kunne vere noko særleg interessant eller nye spørsmål som kom undervegs i intervjuet. Dessutan tok eg opp alle intervju på lydband slik at eg kunne høyre gjennom, transkribere og analysere samtalan i etterkant. Thagaard skriv også at «opptak av intervjuet er å foretrekke når de personer vi skal intervju, gir tillatelse til det» (Thagaard, 2013, s. 112). Dessutan går ikkje intervju tapt når det er teke opp på lydband. Ein annan fordel er også at forskaren full og heilt kan konsentrere seg om intervjupersonen og ikkje bli for opptatt av for eksempel å notere (Thagaard, 2013, s. 113). Erfaringa mi frå intervju var også at det var nok for meg å halde orden på guide, stille spørsmål, notere noko og leie samtalen.

I etterkant av intervju høyrde eg i gjennom lydbandet og tok nokre notat. Desse notata formulerte eg til oppfølgingsspørsmål eller nye spørsmål som eg tok med meg til neste dags samtale med same deltakar. Nokre av desse spørsmåla tok eg med meg vidare og på den måten blei intervjuguiden noko endra undervegs i undersøkinga. Til saman hadde eg frå 2 til 3 intervju med same deltakar alt etter kor mykje relevans respondenten svara i forhold til problemstillingane mine. Dessutan måtte nokre av deltakarane høyre med dei heime i forhold til nokre spørsmål. Det kunne vere for eksempel å finne visse Koranvers rundt hijab. Her erfarte eg

frå intervjuet at deltakaren ofte fekk hjelp av far eller brøne heime. Forsking peiker også på at familien spelar ei heilt sentral rolle i muslimske samfunn (Dhami & Sheikh, 2000). I tillegg viser undersøkingar at foreldras religion spelar ei viktig rolle spesielt for unge norske muslimar (Amundsen, 2017).

Ei rask erfaring eg hadde frå intervjusituasjonen var at dette var noko nytt for meg. Dei fyrste gongene med intervju var vanskelege og eg følte det ikkje gjekk så godt. Men etterkvart fekk eg det betre til, noko som eg trur hang saman med at eg fekk meir erfaring med intervjuet. Eit viktig punkt under intervjuet var at deltakaren føler seg komfortabel og trygg i situasjonen, slik at det blei mogleg å få gode samtalar. Thagaard seier det på denne måten i boka si: «Vi må trene på hvordan vi presenterer gode spørsmål, hvilke prinsipper vi baserer oss på i oppbygging av intervjuet, hvordan vi skaper en god relasjon til dem vi skal intervjuet, og hvordan vi kan lytte oppmerksomt til det intervjupersonen forteller» (Thagaard, 2013, s. 97).

### 3.3.5 Transkribering

Transkribering er prosessen der lydopptaka frå intervjuet blir til skrift. Her valte eg å notere så godt eg kunne ord for ord kva respondentane hadde sagt, noko som gjorde det til ein arbeidskrevjande men nødvendig prosess. På den andre sida ville eg då få med meg det meste som var sagt i samtalan slik at eg ikkje kunne gå glipp av noko til analysedelen av intervjuet. Sjølve prosessen med transkriberinga gjekk føre seg ved at eg hørde gjennom ein sekvens med samtale på lydbandet for så å notere ned så nøyaktig som mogleg kva som var sagt. Det var også i denne delen eg gav informantane fiktive namn slik at det vart uavhengige band mellom ytring og respondent. Eit viktig punkt i denne prosessen var å vere strukturert og systematisk, fordi det var krevjande å halde orden på 15 ulike intervju. Eg hørde gjennom og noterte ned samtalan for kvar og ein av deltakarane, og eg gjorde meg ferdig med ein deltakar før eg starta på det neste intervjuet. Likevel kan det vere grunn til å problematisere sjølve transkriberinga av data i kvalitativ forskning (Davidson, 2009). I denne samanhengen hevdar blant anna Brinkmann og Tanggaard at det er stor forskjell på det talte og skriftlege språket. Gjennom lydbanda mistar ein blant anna kroppsspråk og den uformelle stilen som gjerne pregar den munnlege samtalen. For å bøte på dette prøvde eg å transkribere så fort som mogleg etter eit intervju, i tillegg til å notere ned så nær den munnlege stilen som mogleg (Brinkmann & Tanggaard, 2010, s. 43).

### 3.3.6 Intervjuanalyse

I intervjuanalysen blir data til informantane sett inn i større samanhengar og analysert for å kunne nærme seg hovud-og underproblemstillingane. Når det gjeld denne oppgåva starta eg analysen av intervjua deduktivt ved bruk av både Eidhamar sin typologi og Mernissi sine tre perspektiv rundt hijab. Eidhamar og Mernissi sine teoretiske bidrag blir lagt fram og diskutert i kapittel 4. Deretter prøver eg på ei meir induktiv tilnærming på det same datamaterialet der Charmaz sitt omgrep «koding» er heilt sentralt. Koding tyder å kategorisere segment frå respondentane. Desse koda segmenta skal vidare skal peike mot ein teoretisk koding som til slutt kan ende opp i ein typologi (Charmaz, 2006). Ein del av hovudtittelen for denne oppgåva tar opp i seg eit forsøk på å lage ein slik typologi basert på data frå respondentane, nemleg «Påbod - fritt val typologien» som er skildra i kapittel 6. Nettopp desse bidraga over, både deduktivt og induktivt, skal danne rammer for å finne grunnleggjande og refleksjonar rundt hijab for unge muslimske jenter.

Eit sentralt spørsmål knytt til analysen av data gjeld i forhold til eksisterande litteratur og teori for det ein skal studere. I «grounded theory» startar forskaren med data for så komme inn på litteratur seinare uavhengig analysen (Charmaz, 2006, s. 4-6). Men i eit kvalitativt studie kan ein også ta utgangspunkt i tidlegare litteratur og teoriar noko som gjer at data frå undersøkinga blir analysert teoretisk (Brinkmann & Tanggaard, 2010, s. 51-52) (Thagaard, 2013, s. 200-201). I denne oppgåva valte eg i første omgang å lese meg opp på litteratur og aktuelle teoriar med det føremålet å få på plass eit første analyseapparat rundt data frå respondentane. Såleis får «Rettgodt-typologien» og Mernissi sine tre dimensjonar rundt hijab ei hovudtyngd i oppgåva. Etterpå såg eg etter mønster og kategoriar som skulle kunne ut i eit forsøk på ein typologi.

### 3.3.7 Anonymisering og konfidensialitet

For å sikre at ei sårbar gruppe som unge jenter med muslimsk tru i Noreg ikkje på noko slags vis skulle bli kjende att gjennom denne oppgåva har for det første alle respondentane fått fiktive namn. NSD skriv at «anonymisering innebærer en bearbeiding som gjør at ingen enkeltpersoner kan gjenkjennes i datamaterialet du sitter igjen med» (Nsd, 2018). For det andre har eg med medvit endra biografisk fakta til respondentane gjennom kor tid dei er fødte og kor lenge dei har vore i Norge. Føremålet med dette er at dei ikkje skal kjenne kvarandre att om dei sjølve eller



andre les denne oppgåva, i tillegg til at det ikkje har noko å seie for sjølve analysen.

Anonymiseringa blir vidare styrka ved at eg har henta inn deltakarar til undersøkinga ved skular frå to ulike landsdelar i Noreg. Thagaard skriv også at det er lettare å ta vare på anonymiteten når undersøkinga er gjort innan fleire miljø eller settingar (Thagaard, 2013, s. 179). Dermed er anonymiseringa eit viktig bidrag for å sikre konfidensialitet. Konfidensialitet går ut på at det ikkje er koplingar mellom respondent og kva som står skreve i oppgåva (Komiteene, 2016, s. 16). Vidare er rett oppbevaring av data frå respondentane eit viktig bidrag for å få konfidensialitet (Thagaard, 2013, s. 28). Alt på lydbandet hadde deltakaren fått fiktive namn dersom lydfilene skulle hamne på avvegar. Føremålet med anonymisering og konfidensialitet var i sum at den einskilde deltakar ikkje skulle ta skade av å vere med i denne undersøkinga.

### **3.4 Ethiske utfordringar**

Everett og Furseth skriv at «All forskning som gjøres med mennesker, har etiske implikasjoner» (Everett & Furseth, 2012, s. 136). I denne oppgåva blir det etiske spenningsfeltet endå meir prekært og forsterka ved at det både er så unge informantar som 13 år, og at unge jenter kan bli oppfatta som ei sårbar gruppe både blant muslimar og som gruppe i Noreg. Vidare kan denne sårbarheita vere særleg for unge muslimske jenter som brukar hijab i det norske samfunnet og Vesten (Younis, 2017) (Hegarty, 2017).

#### **3.4.1 Samtykkekompetanse**

Forskning blant unge menneske som i dette prosjektet gir mange etiske utfordringar. Ei sær viktig side i denne oppgåva er rundt dette med informert samtykke. Her kunne dei over 15 år samtykke sjølve til å delta i undersøkinga, medan unge under 15 år måtte få føresette til å godkjenne at dei var med i studien. På den andre sida blir det poengtert frå dei forskningsetiske komiteane at dei føresette bør spørje om dei unge ønskjer å delta før dei tek stilling til om dei vil samtykke på om dei skal delta eller ikkje (Backe-Hansen, 2009). Førespurnaden til å delta i undersøkinga gjekk først gjennom dei unge sjølv, for så etterpå blei dei føresette kontakta. Føremålet med dette var at dei unge deltakarane sjølve kunne ta stilling til om dei kunne tenke seg å delta i intervjuet rundt hijab. På den andre sida kunne nok deltakarane kjenne på eit press, utan at dei formidla noko press til meg, gjennom at nokre lærarar på skulen spurte om dei ville vere med i eit forskingsprosjekt. Vidare var det gjerne eit skeivt maktforhold mellom dei vaksne

som arbeider på skulane og den einskilde elev. Likevel var det viktig for mitt prosjekt at dei unge sjølve var motiverte og engasjerte i å bli intervjuet rundt det islamske hovudplagget. Dessutan kan ein argumentere med at det mogleg er liten interesse for å spørje dei unge om bruk av hijab eller ikkje i Noreg, og at dei vil bli motivert av at nokon vaksne viser merksemd rundt dette. Uansett var neste steg i prosessen å få eit informert samtykke frå foreldra, og her valde eg også å få samtykke frå dei unge over 15 år. Grunnen til dette var todelt: Dei unge var ei sårbar gruppe der det var viktig å informere dei føresette og for det andre er hijab eit personleg og kontroversielt tema i mange land, særleg i Vesten.

### 3.4.2 Ulike maktrelasjonar

Ei undersøking med så unge informantar og at dei høyrer til ein minoritetsreligion i Noreg, gjer at fleire maktrelasjonar blir sett i sving. I og med at førespurnad og intervju gjekk føre seg som ein del av skulekvardagen, ligg det i utgangspunktet eit maktforhold rundt at opplegget var innan skulen. Dessutan blei denne maktrelasjonen forsterka ved at respondentane fekk presentert undersøkinga gjennom dei vaksenpersonane som hadde godkjend prosjektet. Kan det vere dei unge respondentane blei med i undersøkinga på grunn av at det var ein del av skulekvardagen? Eller at prosjektet blei presentert av vaksenpersonar dei kjende? Var grunnlaget for å bli med i prosjektet basert på relasjonar? Alle desse spørsmåla lar seg ikkje svare på, men som forskar må ein vere medviten på dette. Dessutan måtte eg sjå til at alt av det formelle var på plass gjennom NSD som eg har skissert over.

Ei anna side ved prosjektet gjaldt forholdet mellom majoritet versus minoritet. Eg som forskar og sjølve skulen er del av majoriteten i Noreg, mens dei unge muslimske jentene er del av ein minoritetsreligion. På denne måten ligg det ein asymmetri i prosjektet alt i om ein er del av majoriteten eller minoriteten. Dessutan vil eg argumentere at dei unge kvinnelege respondentane kan sjåast på som ei marginalisert og sårbar gruppe innan dei muslimske miljøa. I så måte kan ein hevde dei unge muslimske jentene var gjenstand for ein «dobbel marginalisering» ved at dei både høyrde til ein minoritetsreligion i Noreg, i tillegg til at dei var ei sårbar gruppe innan sjølve religionen. Som over måtte eg vere medviten over desse forholda og opptre profesjonelt i samspelet med respondentane.

### 3.5 Presentasjon av funn

I eit forskingsprosjekt som dette og i mange andre, vil det vere eit skilje mellom intervjuet på den eine sida og prosessen mot ein analyse og tolking av desse data. Her ligg det og ein skilnad mellom den einskilde informant sine utsegner og forskaren sin kompetanse rundt emnet. I denne samanhengen er det uansett viktig i oppgåva å presentere resultat som er akseptable både for forskar og deltakar. I denne oppgåva har eg i analysedelen freista å ha eit tydeleg skilje mellom mine eigne perspektiv som forskar og kva deltakarane har kome med av ytringar i intervjuet (Thagaard, 2013, s. 217). På denne måten vil eg i analysedelen ha med mange sitat frå intervjuet med deltakarane som deretter blir kommentert av meg og gjerne sett inn i valde modellar og typologiar eller sett i samband med utvikling av eigen typologi.

### 3.6. Reliabilitet og validitet

Reliabilitet er knytt til om sjølve forskinga er utført på ein påliteleg og tillitsvekkande måte (Thagaard, 2013, s. 202-203). I så måte må eg som forskar gjere greie for korleis eg har komme fram til data frå intervjuet. Såleis skal ein annan forskar ved hjelp av denne oppgåva sin framgangsmåte og målgruppe komme fram til nokolunde dei same resultat og funn. Brinkmann og Tangaard nyttar også omgrepa transparens eller gjennomsiktighet i staden for reliabilitet (Brinkmann & Tanggaard, 2010, s. 522). Dermed vil mykje av dette metodekapitlet danne grunnlag for å kunne vurdere denne oppgåva sin reliabilitet. Eg vil avgrense meg til nokre punkt som står opp om denne studiens reliabilitet. For det første brukte eg ein standardisert intervjuguide når eg intervjuet respondentane. Dette gjorde at eg kunne stille dei same spørsmåla til alle i undersøkinga (Munhall & Boyd, 1999, s. 263). For det andre nytta eg lydband med føremålet å kunne høyre samtalar på nytt. Til sist er det eit klart skilje i analysedelen mellom respondentane sine utsegner og mine drøftingar.

Gyldigheita eller validiteten går ut på om data frå respondentane skildrar den verkelegheita som er blitt studert (Thagaard, 2013, s. 204-206). Vidare er validitet knytt opp mot tolkinga av data som er produsert i sjølve undersøkinga. Ofte blir intern- og ekstern validitet brukt for å finne ut av gyldigheita til eit studie. Meir konkret vil den interne validiteten bli vurdert opp mot om respondentane vil kunne kjenne seg att i forhold til den analysen som kjem fram i denne

oppgåva. Deltakarane har ikkje vurdert kva som kjem fram i denne oppgåva, men eg har prøvd så godt eg kan å få deira «stemme» fram. Truslar mot nettopp dette er at denne oppgåva er supplert med typologiar og modellar som kan gjere at respondentane si «stemme» kan forsvinne. Dessutan er det eit skilje i fagkompetanse mellom den einskilde respondent og forskar. Den eksterne validiteten går ut på om denne studien kan ha relevans utanom det forskingsfeltet eg skriv om. Sidan denne studien er av kvalitativ art, må eg vere forsiktig med å hevde at denne undersøkinga kan ha noko å seie utanom sjølve feltet eg undersøker. På den andre side kan denne oppgåva sine tolkingar av resultat mogleg supplere og utfylle tidlegare forskning om unge jenter innan muslimske miljø og studiar rundt hijab.

#### 4. Reiskaper for analyse av data

Ein vesentleg del av oppgåva er analyse av data frå informantane. Som eg har vore inne på over, kombinerer eg denne analysen både på eit deduktivt og induktivt nivå. Starten på denne oppgåva hadde si byrjing ved at eg las litteratur om hijab, i tillegg til eg sette meg godt inn i Eihamar sin «Rett-godt» typologi. Etterkvart kom eg over Mernissi sine dimensjonar rundt hijab som eg også fekk lyst til å prøve på mitt intervjumateriale. Såleis hadde eg som utgangspunkt ein deduktiv inngang der teori skulle vere reiskap for analyse av data. Etterkvart kunne eg også sjå etter andre mønster og kategoriar i materialet. Thagaard forklarar den induktive tilnærminga slik: «..er basert på en antagelse om at teoretiske perspektiver kan utvikles på grunnlag av akkumulasjon av empiriske studier. Det opprinnelige datamaterialet kan suppleres med nye undersøkelser for å fremheve mønstre og sammenhenger» (Thagaard, 2013, s. 197). Denne induktive tilnærminga til materialet har enda opp med ein typologi rundt påbod og bruk av hijab som er skildra i kapittel 6.

I dette kapitlet vil eg gjere greie for Eihamars «Rett-godt» typologi» og Mernissi sine tre dimensjonar rundt hijab. Føremålet med dette er at eg i analysedelen vil ta i bruk desse teoretiske perspektiva rundt undersøkinga om hijab. Deretter vil eg komme inn på det vanskelege spørsmålet rundt det å måle religiøsitet. Her har eg avgrensa meg til informantane sine bønner med det føremålet å sjå om det er samanheng mellom bruk av hijab og bøn. Til slutt vil eg skrive noko om å sjå etter mønster og trekk i datamaterialet.

## 4.1 Eidhamar sin «rett-godt typologi»

I doktoravhandlinga «Gudommelig åpenbaring og menneskelig refleksjon» (2015) konstruerer Levi Geir Eidhamar «Rett-godt» typologien. Denne typologien brukar Eidhamar til blant anna å undersøke homofili, kjønnsroller og seksualitet blant muslimar i Noreg. Ein typologi «er en fremstillingsform som kombinerer et abstrakt og et konkret nivå. Den representerer sentrale mønstre i datamaterialet» (Thagaard, 2013, s. 222). Såleis ligg sjølve danninga av Eidhamars typologi nær grounded theory der teori blir danna på bakgrunn av data frå respondentane (Charmaz, 2006, s. 1-12). «Rett-godt typologien» er laga på basis av empiri og litteratur-studie, i tillegg til at det er ein rein ad-hoc typologi som han nytta på sitt eige intervjumateriale. Ei forenkla og skjematisk oversikt av denne typologien følger nedanfor (L.G Eidhamar, 2015).

*Skjema 1: Eidhamar sin «Rett-godt typologi» (L.G Eidhamar, 2015, s. 86).*

	<b>Harmoni</b>	<b>Konflikt</b>
<b><u>Rett</u> står over godt</b>	<p>A: <u>Rett</u> =&gt; godt</p> <p>Dobbel lydighetslønnsomhet</p>	<p>B: <u>Rett</u> ⇔ godt</p> <p>Investering i evigheten</p> <p>-<i>Sterk B</i>: Man greier å følge sine etiske holdninger i praksis</p> <p>-<i>Svak B</i>: Man greier ikke å følge sine etiske holdninger i praksis</p>
<b><u>Godt</u> står over rett</b>	<p>C: <u>Godt</u> =&gt; rett</p> <p>Progressiv fortolkning</p> <p>-<i>Bevisst C</i></p> <p>-<i>Ubevisst C</i></p>	<p>D: <u>Godt</u> ⇔ rett</p> <p>Eklektisme</p>

I det følgjande kjem ei kort innføring i korleis denne typologien fungerer, i tillegg til at eg startar med å relatere den til dei unge sine grunnjevernader og refleksjonar rundt hijab. Skjemaet har to vassrette hovudinndelingar, der den eine delen står «rett over godt» og den andre delen «godt over rett», noko også informantane til Eidhamar nytta i hans undersøking. Der det «rette står over godt» vil seie for den truande å gjere det som islam krev for ein og som vidare vil lønne seg i det evige livet. Dersom «godt står over rett» er det på eit reint mellommenneskeleg plan der livet her på jorda tel mest. Det er viktig å understreke at for Eidhamar er det rette og gode ad-hoc definisjonar som er bygd på respondentane sin bruk av omgrepa og som dermed ikkje er del av etablert bruk i etisk filosofi (L.G Eidhamar, 2015, s. 60-88). Den andre hovudinndelinga er vertikal mellom harmoni og konflikt. Poenget her er at harmoni betyr at rett-godt for informanten er uproblematisk, mens konflikt viser seg for den truande at det gode og rette ikkje kjem overeins (L.G Eidhamar, 2015, s. 69-95). I det følgjande kjem ei utgreiing rundt dei 4 typane i skjemaet med nemninga type A, B, C og D.

Type A har nemninga dobbel lydigheitslønn noko som tyder ”å følge de normene som den enkelte opplever hører hjemme innen denne typen, lønner seg i dobbel forstand-det gir både gevinst, både for livet før døden og etter døden” (L.G Eidhamar, 2015, s. 86). Altså her vil bruk av hijab både vere rett for livet etter døden og godt for dette livet her og no. Typiske respondentar som fell inn under her er unge som elsker å bruke hijab og at dei vil bruke sløret uansett kva som skjer i livet. Det kan også tenkjast dei som fell under type A også ville brukt hijab sjølv om dei høyrde til ein anna religion.

Type B i skjemaet inneheld dei informantane som seier rett og godt nokre gonger kjem i strid med kvarandre. ”Type B skiller seg fra A i de tilfellene Guds forordninger ikke fører til et godt liv her på jorden” (L.G Eidhamar, 2015, s. 86) . Klarar informantane å leve opp til religionen sine krav her i livet, blir det ein *sterk B*. Med andre ord vil ein sterk B bruke hijab, men det vil ha omkostningar i dette livet. Særleg er dette gjeldane for unge muslimske kvinner som veks opp i samfunn der islam ikkje er dominerande, slik som i Noreg. På den andre sida vil ein sterk B reflektere over dette, samstundes som den vil klare å halde på å ha hijab. Ein *svak B* blir derimot at den truande følgjer religiøse krav i teorien, men bryt med dette i praksis. Ein svak B vil gjerne føre til dårleg samvit (L.G Eidhamar, 2015, s. 87) noko som gjer seg utslag i ikkje bruk av hijab

eller at den har blitt brukt før og tatt av att. Men informanten kan gjerne støtte bruk av hijab utan å sjølv bruke det. Det dårlege samvitet kjem særleg til uttrykk i tankar om å få straff i livet etter døden for å ikkje ha hijab i det jordiske livet.

I *type C* ”harmonerer det rette og det gode samtidig som det gode har primat” (L.G Eidhamar, 2015, s. 87). Under denne kategorien kjem det tydeleg fram at den truande er prega av det samfunnet vedkommande lever i. Ein *bevisst C* vil vere ein som les religiøse tekstar, men som samstundes vektlegg fortolking. I så måte ”kan menneskeleg refleksjon omkring godt, fungere som et logisk begrunnet tolkningsprinsipp i å forstå rett” (L.G Eidhamar, 2015, s. 87).

Muslimske feministar som Mernissi, Wadud og Roald kan passe inn under typen som bevisst C der bruk av sløret blir eit uttrykk for ein muslimsk identitet og der det religiøse er tona ned.

Vidare kan ein slik refleksjon også skje ubevisst, altså ein *ubevisst C*. Denne typen vil bruke sine egne tankar om kva som er godt og i mindre grad trekkje inn religiøse læresetningar. Type C vil mogleg reflektere over bruk av hijab både religiøst og verdsleg, og kan dermed ende opp med både å bruke hijab eller ikkje. Her kan det og vere respondentar som brukar hijab, men som tar den av etter ei tid med godt samvit på grunn av at dei ikkje ser på hijab som eit religiøst krav.

*Type D* ”beskriver de tilfellene hvor man opplever at rett og godt divergerer og at man samtidig finner det legitimt å velge det gode» (L.G Eidhamar, 2015, s. 88). Eit kjenneteikn Eidhamar trekkjer fram her er at regelbrotet skjer med godt samvit, og leier fram til ein eklektisk og tilsidesetjing av enkelte påbod. I Type D vil det ikkje vere eit ideal å gå med hijab til forskjell frå ein svak B (L.G Eidhamar, 2015, s. 88). Under type D vil nok muslimske unge utan hijab hamne og desse vil heller ikkje ha noko dårleg samvit rundt dette for livet etter døden.

Eidhamar presiserer i si avhandling at ”Rett-godt-typologien er en analytiker-konstruert typologi med flytende grenser der hver av typene ikke er gjensidig uttømmende. Ett og sammen resonnement kan tolkes i flere typer samtidig. Det innebærer at typologien er karakteriserende og ikke kategoriserende” (L.G Eidhamar, 2015, s. 88). Med dette meiner Eidhamar i sin typologi at respondentane sine utsegner kan passe fleire stader i typologien. Dette kan føre til at på basis av mine undersøkingar blant unge muslimar at det også kan dannast ein ny revidert typologi.

«Påbod – fritt val» skildra i kapittel 6 er eit forsøk på å lage ein typologi.

## 4.2 Fatima Mernissi sine dimensjonar rundt hijab

Den kjende muslimske og feministiske forskaren Fatima Mernissi<sup>45</sup> har funne tre dimensjonar rundt hijab utifrå studier av Koranen og Hadithar (Mernissi, 1991, s. 93-101) (Hamzeh, 2011) (De Andrade & Gushikem, 2014). Poenget med desse dimensjonane rundt hijab er å forstå den komplekse diskursen som finn stad i liva til dei muslimske kvinnene (Hamzeh, 2011, s. 482). Den første dimensjonen gjeld det visuelle sløret, det vil seie å gøyme noko frå å bli sett (Mernissi, 1991, s. 93). Etymologisk tyder nettopp «hajaba» på arabisk «å gøyme». Ein hijab vil absolutt hjelpe til å skjule fysisk ei muslimsk kvinne. Sentralt for den visuelle hijab er også at ei kvinne med hijab vil bli sett og oppfatta med ein tydeleg muslimsk identitet. Ei anna side ved den visuelle hijab er også måtehaldne klede som gjeld både for kvinner og menn i islam (Khoury & Hamzeh, 2016). For det andre har Mernissi den romlege dimensjonen som tyder å skilje seg ut, markere ei grense og etablere ein terskel (Mernissi, 1991, s. 93). På det viset kan ei muslimsk kvinne med hijab operere i det offentlege rom utan å bli brydd av for eksempel andre menn. Dessutan kan den romlege dimensjonen ved bruk av hijab markere ei grense for dei andre i samfunnet. Her har eg spesielt i tankane muslimske kvinner med slør i vestlege samfunn som viser ei linje mellom dei med hijab og dei utan. Vidare er den romlege hijab det sentrale skiljet mellom offentleg og privat der kvinna ofte kan ta av seg sløret heime med dei nærmaste rundt seg, mens tar ho eit steg ut av huset tar ho på seg hijaben.

Den tredje dimensjonen er den etiske hijaben: Det vil seie at sløret beskyttar det som er forbode eller haram<sup>46</sup>. Ei kvinne med hijab er beskytta frå menn sine seksuelle lyster og ho kan nyte stor respekt blant muslimar. Dessutan er det eit krav om at ei kvinne med hijab har visse etiske verdiar og praksisar (Khoury & Hamzeh, 2016), og på denne måten blir ho også ein rollemodell for seg sjølv og for andre. Mernissi har også eit fjerde perspektiv eller dimensjon rundt hijab som er *den spirituelle*, der den truande kjem djupare i Koranen og profeten sitt budskap (Hamzeh,

---

<sup>45</sup> Fatima Mernissi (f. 1940) er ein marokkansk sosiolog og er ein av dei mest kjende muslimske feministen i nyare tid. Hennar forskingsfelt kretsar rundt blant anna seksuell ideologi, kjønnsidentitet og kvinna si stilling innan islam. Vidare freistar Mernissi å utfordre den dominerande stillinga menn har i den muslimske verda og ho vil la dei islamske kvinnene få ei sterkare røyst (Online, 2019).

<sup>46</sup> Haram tyder «forbudt» og «urent» ..i islamsk rettsvitenskap betegnelse for alt som er forbudt og moralsk forkastelig, det motsatte av halal» (Vogt, 2018c).



2011, s. 486). Eg vil trekkje inn den spirituelle dimensjonen der det passar seg, men hovudfokuset i analysedelen vil vere rundt den visuelle, romlege og etiske perspektivet på grunn av plassomsyn. Vidare er det eit viktig poeng for Mernissi at alle perspektiva eller dimensjonane er aktive og ikkje mogleg å skilje når ei kvinne nyttar hijab (Mernissi, 1991, s. 93) (Hamzeh, 2011, s. 482).

### **4.3 Respondentane sitt forhold til bøn**

I mine intervju har eg avgrensa meg til å fokusere på bøn blant dei unge muslimske jentene for å finne ut av grad av religiøsitet. Salah er nemnt fleire gonger i Koranen og blir utdjupa i Hadith-litteraturen (Roald, 2004, s. 114). Likevel er det viktig å understreke at religiøsitet er svært vanskeleg å måle og «de fleste troende forholder seg imidlertid til troen på et emosjonelt nivå» (Sandberg, 2018, s. 54). På den andre sida kan tal på bønner gi ein indikasjon på ein slags religiøsitet. I tillegg viser forskning at å gjennomføre bønnene var viktig for unge norsk muslimar (Sandberg, 2018, s. 54). Den daglege bøna skal bli utført på bestemte tider av døgeret, mot ei bestemt himmelretning, med korrekt klesdrakt og med bestemte rørsler (Vogt, 2008, s. 175).

Respondentane har blitt spurt i intervjuet kor mange gonger for dagen dei ber, om dei brukar hijab ved bøn og om dei kan rørslene. Grunnen til eg vil gå inn i bøna til den einskilde respondent er å få tak i ein mogleg indikasjon på grad av religiøsitet. Vidare vil eg i analysen freiste å kople dette opp imot bruk eller ikkje bruk av hijab. For å gradere religiøsitet rundt bøn har eg plassert inn 4-5 bønner dagleg som høg grad av religiøsitet, i tillegg til at om dei nyttar hijab og gjer rørslene. Når det gjeld graden middels religiøsitet blir bøna med hijab og rørslene ikkje så strengt overhalde og her ber respondenten mellom 2-3 gonger dagleg. Låg grad av religiøsitet er der deltakaren ber heller sjeldan eller aldri. På denne måten kan eg forsøke å finne ut samanheng mellom utøvd religiøsitet ved bøn og om respondenten brukar hijab eller ikkje. Under punkt 6.4 i denne oppgåva kjem ein gjennomgang av forholdet mellom bøn og bruk av hijab.

### **4.4 Utvikling av eigne typologiar**

I tråd med Khamaz sine tankar om ei induktiv tilnærming til materialet (Charmaz, 2006), vil eg også prøve å til å sjå etter andre mønster og trekk frå intervju med respondentane. Dette kan i sin tur bane veg for ein revidert og nye typologi basert på kjeldematerialet. Her må det understrekast at typologiar i denne oppgåva er basert på tendensar i datamaterialet og har berre gyldigheit utifrå undersøkinga. I tillegg er denne undersøkinga berre basert på 15 intervju, noko som gjer at denne oppgåva ikkje kan gjere noko krav på kvantitativ gyldigheit. Vidare vil eg vektlegge at metoden i denne oppgåva er av kvalitativ art og ikkje numerisk.

## DEL 3

### 5. Analyse av dei kvalitative intervju

Analysen for denne oppgåva bygger på intervju av 15 unge muslimske jenter mellom 13-19 år. 10 av desse informantane bar hijab etter «bruk Z» der sløret blir brukt offentleg, medan 5 ikkje hadde hijab etter denne bruken. Vidare hadde alle 15 respondentane nytta hijab i bøn og moske, altså «bruk X». Understrekingar i teksten er mine og er gjort for trekkje fram dei mest sentrale delane frå respondentane sine utsegner i intervju.

#### 5.1 Eidhamar sin «Rett-godt typologi»

Eg vil i det følgjande ta for meg intervju med respondentane. I utgangspunktet ville eg i analysen plassere informantane i dei forskjellige typane (A, B, C, D), men ser at mange av svara kan plasserast inn fleire stader i Eidhamar sin typologi. «Rett-godt typologien» er som nemnt før ikkje-kategoriserande, det vil seie ein respondent sine grunngevnader og refleksjonar i intervjuet kan plasserast inn under fleire typar (L.G Eidhamar, 2015, s. 88). På det viset vil eg heller bruke ein meir personsentrert analyse, kombinert med bruk av Eidhamar sin typologi. I så måte kombinerer denne delen ein person-og temabasert tilnærming til datamaterialet noko Thagaard begrunner med at «Den innsikt kombinasjoner av begge tilnærmingene gir, innebærer at vi kan foreta sammenligninger av personheter og temaer» (Thagaard, 2013, s. 189). Ein annan viktig grunn til eg valde ei persontilnærming er at bruk av hijab eller ikkje, ofte tett vevd saman med respondentane sitt «levde liv» der dei «practicing religion» både med medvit og ikkje (Orsi, 2012, s. 275). Eit nært fokus på den einskilde respondent vil dermed betre få fram at bruk eller ikkje bruk av hijab var del av den unge sitt personlege og sosiale liv. Av plassomsyn kan eg ikkje ta med alle respondentane i denne analysedelen, såleis er 9 informantar analysert opp mot «Rett-godt» typologien. Vidare kjem eg også inn på respondentane sitt forhold til bøn under denne delen for å kunne kartlegge forholdet mellom bruk av hijab og religiøsitet seinare i denne oppgåva. Forholdet mellom bøn og hijab blir analysert under punkt 6.4 i denne oppgåva.

### 5.1.1 Hayat: «Hvorfor har ingen lært meg å bruke hijab?»

Hayat var 17 år og har budd i Noreg i to og eit halvt år. Ho brukte ikkje hijab etter «bruk Z» og ho korkje bedde dagleg eller hadde eit nært forhold til Koranen.

*«Jeg har lest litt i Koranen, jeg vil lese hele, men jeg har ikke sett i Koranen at du må bruke hijab» (Hayat, 17).*

Samstundes anerkjende ho visse normer og reglar rundt det med bruk av hijab i særskilte situasjonar, særleg knytt til bønn og vere i moske («bruk X»).

*«Når du ber eller leser Koranen, må du ha hijab. Man må heller ikke be foran menn. Ellers må man ha hijab ved bønn og faste» (Hayat 17).*

Vidare hadde Hayat høyrte muntleg frå sitt heimland at hijab som muslim kunne ha noko å seie for livet etter døden. Dette tok ho alvorleg og ho sa det på denne måten:

*«Jeg har hørt at jeg blir spurt etter døden: Hvorfor har du ikke brukt hijab? I livet etter døden går man på en veldig tynn strek, mens det brenner på begge sider. Dermed er det veldig varmt rundt en selv. Jeg vet ikke helt hvem som sa dette, men jeg tror det var mamma eller noen venner. Jeg vet ikke om det står i Koranen, men jeg har hørt dette mange ganger» (Hayat 17).*

Ut frå det Hayat seier, meiner ho det er rett for livet etter døden å bruke hijab, og sjølv det jordiske livet er ein test for det evige livet. Dessutan hadde ho ei tru på at dei religiøse normene var rette og livet på jorda fekk noko å seie for livet etter døden. På denne måten kan ho plasserast inn i type B i «Rett-godt» typologien (L.G Eidhamar, 2015, s. 68-88). Særleg hennar dårlege samvit for livet etter døden kom tydeleg fram i intervjuet med henne:

*«Mine foreldre har hverken sagt eller lært meg å bruke hijab. Det er ikke bra at jeg hadde foreldre som ikke lærte meg å ha hijab. Hvis jeg må og Gud sa jeg måtte bruke hijab, så måtte foreldrene lære oss dette. Dessuten burde de brukt hijab selv, men det har de ikke gjort... Gud ville blitt fornøyd om jeg bruker hijab» (Hayat 17).*

*«Noen ganger tenker jeg at Gud skal si til meg: Hvorfor har du ikke brukt hijab? Jeg er redd for jeg bruker ikke hijab. Så hvorfor har de ikke lært meg å bruke hijab» (Hayat 17).*

*«Jeg har hørt at det er farlig å ikke bruke hijab for det andre livet etter døden. Derfor må jeg kanskje begynne å bruke hijab for at jeg ikke skal brenne. Jeg vet ikke, jeg er ikke helt sikker. Jeg vet ikke hvordan jeg skal begynne med hijab» (Hayat 17).*

Utifrå disse sitata frå Hayat er ho ein typisk svak B der ho anerkjenner dei religiøse reglane og desse får mykje å seie for livet etter døden. Hennes dilemma er at ho ikkje er blitt lært opp korkje rundt bøn og hijab og er dermed ikkje i stand til gjere det som skal til i dette livet for å få eit godt evig liv. Dette gjer Hayat redd for livet etter døden, noko som er særleg knytt til at ho ikkje brukar hijab. Ho har både dårleg samvit og sjølvkjensle rundt å ikkje bruke hijab.

Ei anna side i intervjuet med Hayat var at ho i sin grunnjenvnad rundt hijab ikkje berre var opptatt av livet etter døden og det religiøse, men også for livet på jorda. Ho såg for seg at ein betalte ein pris for å vere utan hijab på jorda som fekk noko å seie for eit godt liv på jorda:

*«Jeg tenker jeg er flau hvis jeg går med hijab i Norge og mange har ikke. Jeg vil gjerne danse og synge. Hvis jeg da bruker hijab blir det vanskelig med dans og sang. Jeg liker å danse og hvis jeg har hijab, hva skal jeg da gjøre med dansen og sangen?» (Hayat 17).*

I denne refleksjonen frå Hayat ligg det ikkje grunnjenvnad i det religiøse, men heller at hijab ikkje passar seg i eit vestleg land som Noreg. Ho føler også seg flau dersom ho skulle bruke hijab, fordi mange norske ikkje har sløret. I så måte ser ho ikkje det som eit behov som religiøs minoritet å vise det gjennom bruk av sløret. Dette tilbakeviser Wagner<sup>47</sup> si forskning rundt bruk av hijab i India der sløret blir nytta for å overdrive sin kulturelle identitet mot storsamfunnet (Wagner et al., 2012, s. 521). Hayat vil heller passe inn i majoritetssamfunnet og delta med sine interesser. I så måte kjem bruk av hijab i vegen for eit godt liv på jorda. Dermed kan eg utifrå dette sitatet plassere Hayat også inn under type C i rett-godt typologien der ho ser på bruk av

---

<sup>47</sup> Sjå Wagner med fleire under punkt 2.9.4 i denne oppgåva.

hijab som ikkje eit religiøst krav i islam, men at livet på jorda tel mest. Vidare er ho ein meir ubevisst C der grunngevinga ikkje ligg i dei religiøse tekstane, men at ho lever i eit vestleg samfunn og vil gjerne leve eit godt liv der (L.G Eidhamar, 2015, s. 69-88). Ofte har ein typisk ubevisst C vikarierende grunnar for å ikkje ha hijab, noko Hayat viser gjennom song og dans. Ho syner også med dette sitatet at ho ofte set eit godt liv som viktigast når ho blir spurt om ho ville ha hijab som vaksen:

*«Jeg tenker litt på hijab når jeg blir større og voksen, men jeg vet ikke. Noen ganger tenker jeg at det er bra hvis jeg har hijab, men andre ganger ikke. For eksempel hvis jeg skal ut på noe og jeg vil vise meg med fint hår og klær. Jeg synes jenter blir mye finere når hun viser håret sitt» (Hayat 17).*

På denne måten lever Hayat i ei spenning mellom det religiøst rette livet som spelar inn mot evigheita og eit godt liv i eit vestleg samfunn som ikkje blir ei investering i evigheita. Ho kjende dårleg samvit dersom hijab var del av eit evig liv, men ho ville også leve eit godt liv her og no også på jorda. Såleis var dei fleste sitata mellom svak B og ubevisst C i «rett-godt»-typologien for henne. Samtidig viser sitata at Hayat også tenderer til å sjå vekk frå dei eventuelle religiøse påboda rundt hijab og at ho vil fokusere på livet her på jorda gjennom til dømes dans og viser håret sitt. Dermed blir det for Hayat ei konflikt mellom det rette og gode og at ho vil velje det gode. På denne måten kan Hayat sine refleksjonar også passe til type D der ho vil ha eit godt liv her på jorda og dermed ikkje ser religiøse grunnar til å bruke hijab.

### 5.1.2 Saida: «Den som bruker hijab havner i Janna, mens den uten går til Nar»

Saida var 16 år og hadde budd i Noreg i eitt og eit halvt år. Ho begynte å bruke hijab etter «bruk Z» frå ho var 14 år gamal. Vidare hadde ho ein høg religiøs aktivitet ved at ho bedde kvar dag til faste tider, kunne nokre rørsler og ho hadde eit nært forhold til Koranen:

*«Jeg ber hver dag, klokka 06.00, 13.30, 16.00, 17.30 og 19.30. Jeg ber alltid alene, men fram til jeg var 10 år ba jeg sammen med far eller mor. Jeg kan litt av bevegelsene når jeg skal be... Selvfølger jeg i Koranen, i tillegg leser jeg i Hadithene på fritiden min. Jeg leser i*

*Koranen hver dag... Det står både i Koranen og i Hadithene at barnet skal be med hijab» (Saida 16).*

Dessutan hadde ho røynsle med å bruke hijab i bønn alt som 7-åring («bruk X») og ho skildrar dette slik:

*«Jeg brukte hijab også noen ganger før jeg var 14 år, for eksempel når jeg skulle be. Når du blir 7 år ser du på faren og moren din som ber og sånn. Du vil også gjøre det du og da. Og de lærer meg» (Saida 16).*

For Saida var bruk av hijab prega av at ho tolka Gud sine påbod i Koranen relativt bokstavleg, noko som medførte til at bruk av sløret var prega av harmoni mellom guddommelege- og allmennmenneskelege normer. Vidare begrunna ho bruk av sløret med både «Khimar-verset» og «Jiljab-verset». På denne måten hadde ho eit normativt forhold til bruk av hijab ved at ho oppfatta bruk av hijab som eit påbod i Koranen. Eit interessant poeng for Saida var at ho meinte hennar bruk av hijab var ein avtale mellom ho og Allah:

*«Moren og faren min sa jeg var veldig liten når jeg begynte med hijab, men jeg sa jeg ville det. Det var jeg som bestemte, ingen kan si til deg at du må ta på deg sløret. Hijab er mellom meg og Allah, en avtale mellom meg og Allah» (Saida 16).*

Ein slik avtale mellom Saida og Allah kring hijab framstilte ho som personleg og bindande for henne. I så måte var hijab for Saida ikkje ein kollektiv sak ved at alle muslimske kvinner skulle bruke det, men meir individuell og personleg. Her er det ikkje urimeleg å trekkje inn forskning om at islam i Vest-Europa blir individualisert, sekularisert og privatisert blant dei truande sjøve, medan sjøve dei islamske dogma står fast (Peter, 2006, s. 105-109). Den kjende islamforskaren Jocelyne Cesari<sup>48</sup> trekkjer dette perspektivet endå lenger ved å hevde «normative islamske tradisjoner forandres, og at det er oppstått et nytt muslimsk individ i Europa» (Cesari i Sandberg, 2018, s. 44). Vidare hevdar Cesari at islam i Europa etterkvart får lokale uttrykk og tilpassingar,

---

<sup>48</sup> Jocelyn Cesari er professor for senter for Midtausten-studier ved Harvard Universitetet. Ho har ekspertise innan islam og globalisering, muslimske minoritetar i Vesten og islam og politikk i Nord-Afrika (Wiki, 2019).

noko som ho kallar «vernacular islam» (Cesari i Siraj, 2011, s. 720-722). Dessutan hevda Saida at bruk av hijab i dette livet ville føre til eit evig liv i det neste. Her la ho stor vekt på omgrepa «Janna<sup>49</sup>» og «Nar<sup>50</sup>», i tillegg til at ho streka under sentrale religiøse dogmer i hennar liv:

*«Du er en bedre muslimsk kvinne om du bruker hijab, fordi du går til Janna. I islam har vi Janna og Nar, der Janna er veldig fint. Når du dør, ja hvis du har hijab, ber og gjør alle ting som er fint, da går du til Janna. Janna er ingen himmel, men en veldig bra plass som ingen vet om. Når du dør, kan du gå til Janna eller Nar. Nar betyr bål. Dette har jeg lest i Koranen» (Saida 16).*

*«Altså den bruker hijab havner i Janna, mens de muslimske kvinnene som ikke har hijab går inn i Nar» (Saida 16).*

På denne måten passar Saida inn i type A i «Rett-godt»-typologien ved at bruk av hijab gir både eit godt liv på jorda og ikkje minst eit rett liv i evigheita (L.G Eidhamar, 2015, s. 69-88). I tillegg blir kvinner med hijab premierte med eit evig liv i Janna, medan andre utan sløret blir fortapt i Nar. Saida underbygger harmoni ved bruk av hijab i dette livet med ei utsegn om livet i Noreg:

*«Ingen i Noreg har spurt meg om hijab. Jeg synest det er veldig fint at ingen spør om det. De tenker heller ikke at selv om du er muslim, er du veldig dårlig.. Jeg bruker hijab i Norge, fordi Allah sa at jeg måtte ha hijab» (Saida 16).*

Saida var også tydeleg på at ho var ein betre muslim med hijab, og at ho ville hatt hijab også om ho hørde til ein annan religion. Såleis passar Saida type A ved at «Når Gud har åpenbart sin vilje, anses det som det beste – både for livet på jorden og for evigheten – å følge denne åpenbaringen» (L.G Eidhamar, 2015, s. 86). Nettopp å følge Guds ordning gjennom fullt og heilt bruk av hijab gjer at ho ser seg sjølv som ein betre muslim. På denne måten var ikkje hijab

---

<sup>49</sup> «Janna» (arabisk: «hage», persisk: «paradis», «avgrensa område» og «frukthage»). Janna er det opprinnelege paradiset til Adam og Eva kor innvia og heilaga muslimar bur til evig tid etter å passert dommedag. I Janna vil den truande kunne få det dei vil ha og dei vil også vere nær overnaturlige skapningar (Enclopedia.Com, 2018b).

<sup>50</sup> «Nar» (arabisk: «elden») er ei felles nemning for helvete i islam som er ein brennande bustad kor Gud straffar dei ikkje-truande og dei som gjer galne ting i livet. Dei som kjem i «nar» vil oppleve forferdeleg smerte og straff av englar og demoniske skapningar (Enclopedia.Com, 2018a).



sidestilt eller underordna dei andre «korgene» i Jan Hjärpe<sup>51</sup> sin korgmodell<sup>52</sup>, men sløret var det viktigaste for ei muslimsk kvinne. Dessutan meinte Saida at ei kvinne utan hijab måtte «kompensere» og gjere dei andre søylene innan islam endå meir:

*«Kvinner uten hijab må gjøre de andre søylene i islam... (Saida 16).*

*«Jeg blir en bedre muslim når jeg bruker hijab, fordi det er veldig bra» (Saida 16).*

*«Nei, jeg kan ikke forestille meg å være troende i en annen religion. Uansett ville jeg brukt hijab, fordi jeg tror det er veldig fint og ingen ser på deg» (Saida 16).*

Dermed var Saida ein klar A i Eidhamar sin «rett-godt»-typologi» der ho ville oppnå dobbel gevinst både i dette livet og etter døden (L.G Eidhamar, 2015, s. 86).

### 5.1.3 Khadidja: «Mamma sitt oppgjer»

Khadidja var 15 år og hadde vore 2 år i Noreg. Ho brukte ikkje hijab etter «bruk Z» og det religiøse rundt islam tok liten plass i hennar liv. Ho korkje bedde i noko særleg grad eller brukte tid på Koranen:

*«Jeg ber ikke for jeg kan ikke be... Vet ikke hvordan... Jeg bruker heller ikke hijab når jeg faster eller deltar på ramadan..Når jeg leser Koranen forstår jeg ingenting, så jeg ser bare på hva de andre gjør» (Khadidja 15).*

På den andre sida var ho klar på at viss ho skulle gå i moske eller eventuelt be, var det påbode å ha hijab («bruk X»).

*«Hvis vi skal gå til moske, da må kvinnene ha hijab...I Norge har jeg også vært i moske og da brukte jeg hijab...Jeg måtte bruke hijab i moskeen, det er en regel. Jeg lærte å bruke hijab i*

---

<sup>51</sup> Jan Hjärpe (f. 1942) er professor innan islam og er islamolog (Lunds Universitet, 2019). Han har utvikla blant anna «korgmetaforen» som han nyttar på islam.

<sup>52</sup> Med «korgmetaforen» eller «korgene» meiner Hjärpe at den einskide muslim kan velje kva del av islam dei vil utvøve og leggje vekt på alt etter kontekst og samanheng dei operer innan (Hjärpe, 1997).

*moskeen på skolen i hjemlandet mitt. Mamma og bestemor sa også dette til meg. Vi må bruke hijab både når man skal be eller gå i moske» (Khadidja 15).*

Dessutan hadde Khadija ein del kunnskap om hijab særleg frå oppveksten sin i heimlandet (både «bruk X og Z»), i tillegg til at alle kvinnene i hennar familie brukte sløret.

*«Alle kvinner i min familie har hijab, det vil si for eksempel mamma, tanter og bestemødre. De bruker hijab, fordi de vil selv. Men onkel og tante sier alle jenter og kvinner må ha hijab på grunn av at alle bruker det. De sa ingenting om hvorfor kvinner må bruke hijab i islam» (Khadidja 15).*

*«Selv om jeg ikke bruker hijab kan jeg en del om det. Man må bruke hijab ute, men hjemme trenger man ikke ha hijab om det bare er kvinner der. Kommer det en gutt må man også bruke hijab hjemme, men liten gutt går bra. Hjemme trenger man heller ikke ha hijab for mannen man er gift med eller bror. Onkel og fetter hjemme betyr for noen muslimske kvinner å ta på seg hijab» (Khadidja 15).*

*«Men jeg har prøvd hijab på meg, selv om jeg ikke bruker det. Jeg har prøvd og alle jentene som var med meg sa det var veldig fint med hijab på meg. Men min mamma sa det var ikke fint. Så jeg bruker ikke hijab, jeg liker ikke å vise meg med hijab. Hijab er også vanskelig og det er varmt» (Khadidja 15).*

På denne måten hadde Khadija blitt «sosialisert» inn i eit liv med hijab, men det springande punktet var kvifor ho sjølv ikkje brukte hijab etter «bruk Z». Det avgjerande i Khadija sitt liv rundt hijab var at ho hadde fått velje sjølv om ho skulle bruke hijab etter «bruk Z» av mamma. Nettopp at religion blir eit val for den truande og ikkje berre overført til neste generasjon, er eit kjenneteikn på verda i dag (Orsi, 2012, s. 287). Mora hennar på si side hadde måtte gå med hijab frå ho var ung som plikt og krav, og dette var noko ho ikkje ville skulle skje med dottera. Likevel var mora utsett for eit stort press rundt at Khadija også måtte begynne med hijab. Særleg ein onkel var pågåande:

*«Jeg har aldri brukt hijab, heller ikke som barn i mitt hjemland. Men onkel maste på mamma at jeg måtte begynne å bruke hijab. Mamma ville ikke si at onkel ville at jeg skulle begynne med hijab. Mamma sa til meg at jeg kunne velge om jeg ville ha hijab» (Khadidja 15).*

*«Mamma bruker hijab. Hun måtte bruke den, hun kunne ikke velge selv» (Khadidja 15).*

Når det gjaldt hijab var ho tydeleg på at det skulle ho aldri bruke nokosinne utanom moskeen eller ved eventuell bøn. På den andre sida hevda Khadidja at som kvinneleg muslim var det påbode med hijab i dette livet, men ho var usikker på om det hadde noko å seie for livet etter døden.

*«Jeg liker ikke hijab, fordi det er vanskelig og ikke fint. Jeg skal heller ikke ha hijab som voksen. Aldri...» (Khadidja 15).*

*«Kvinnelege muslimer må bruke hijab, fordi Gud sa det. Noen ganger sa de dette sto i Koranen, men jeg leser ikke Koranen så mye» (Khadidja 15).*

*«Jeg vet ikke om hijab har noe å si for livet etter døden» (Khadidja 15).*

*«Jeg har ikke dårlig samvittighet når jeg ikke bruker hijab, selv om jeg er muslim» (Khadidja 15).*

Khadidja meinte det var eit krav og påbod å bruke hijab for kvinner, men kunne ikkje grunngje dette konkret religiøst. Fokuset i hennar oppvekst var at hijab var noko alle måtte bruke, men utover det hadde ho ikkje fått noko særskild forklaring på kvifor hijab var viktig i islam. I tillegg var ho usikker om hijab hadde noko å seie for livet etter døden. Generelt var ho ikkje særleg opptatt av livet etter døden. Gjennom at ho ikkje bedde noko særskild eller var opptatt av Koranen og andre tradisjonar innan islam, sat ho på mange måtar dei religiøse ideala til side. Vidare hadde ho ikkje dårleg samvit for at ho ikkje brukte hijab, noko som kan forklarast dels i at mora hennar hadde gitt henne valet og dels trygga ho på eit liv utan hijab etter «bruk Z». Dessutan hadde ho ikkje tenkt så mykje på livet etter døden. Utifrå desse sitata var Khadidja ein typisk D i «Rett-godt»

typologien (L.G Eidhamar, 2015, s. 88) der ho vel det gode jordiske livet framfor å tenkje på det rette etterlivet. Vidare hadde ho slik ein typisk D ingen tankar om å følge sine egne tankar om påbodet med hijab. Khadidja hadde heller ikkje dårleg samvit for regelbrotet rundt hijab, noko som også er innanfor type D i Eidhamars typologi (L.G Eidhamar, 2015, s. 88).

#### 5.1.4 Taima: «Hijab er den 6. søyla i islam»

Taima var 14 år og hadde budd i Noreg i 1 år og 9 månader. Ho hadde brukt hijab sidan ho var 12 år («bruk Z») og ho var nært knytt til islam både gjennom tru og praksis, noko som danna grunnlaget for ein høg religiøs aktivitet.

*«Jeg ber 5 ganger om dagen, alle dager. Jeg gjør også alle bevegelsene...Jeg leser i Koranen selvfølgelig, 1 til 2 sider hver dag. Hadither leser jeg 1 til 2 ganger i uka» (Taima 14).*

*«Jeg begynte med hijab når jeg var 12 år. Dagen jeg startet var en vanlig dag og det var første dag på skolen som jeg hadde hijab i hjemlandet mitt. Det var på en jenteskole..» (Taima 14).*

Hos Taima kom det tydeleg fram at bruk av hijab var rett på grunn av Gud og Koranen, og dette fall saman med eit godt liv etter døden. Vidare danna eit rett liv grunnlaget for eit godt liv her på jorda, noko Eidhamar kallar «dobbel lydighetslønnsomhet» (L.G Eidhamar, 2015, s. 86).

*«Gud sa vi måtte bruke hijab og hvis Gud sier det, må vi gjøre det.. Det står i Koranen at vi må bruke hijab» (Taima 14).*

*«Jeg skal bruke hijab hele livet, fordi vi har Gud, Hadith og Muhammed. Og når jeg leser i Koranen, leser jeg ikke bare, jeg forstår også hva som er skrevet. Jeg forstår, jeg tror at vi har Gud og at jeg blir sammen med islam. Jeg tror jeg skal bli «muslima» og at jeg skal bruke hijab hele livet» (Taima 14).*

*«Ja, det er viktig å bruke hijab i dette livet for livet etter døden. Det har med at Gud sa vi må bruke hijab. Gud sa det og da må vi gjøre det.. Jeg har valgt å bruke hijab og tror det er bra for livet etter døden» (Taima 14).*

Dessutan kunne hijab for kvinnelege muslimar hjelpe og skape harmoni i det jordiske livet. Dette gjaldt særleg i forholdet mellom mann og kvinne gjennom awrah. På denne måten var dei guddommelege normene rundt hijab for Taima til hjelp for å skape ei god verd.

*«Jeg tror Gud har ment med hijab at alle kvinnene har awrah og bli flau for mann. Alle muslimer tror sånn... Hijab er veldig viktig mellom dame og mann. Awrah er forskjellig fra dame til mann. Hele kroppen til kvinner er awrah utenom hendene og ansiktet. For mannen er awrah fra mage til beina. Det er veldig viktig for en kvinne å bruke hijab rundt awrah, for det er veldig viktig å ikke vite hvem du er» (Taima 14).*

Dermed var Taima si forståing og bruk av hijab i tråd med type A i «Rett-godt» typologien. Her står det guddommelege rette over det menneskelege gode, i tillegg til at desse to einingane harmonerer. Vidare er det slik at Gud sine tankar om hijab blir sett på som rette både for livet på jorda og for evigheita (L.G Eidhamar, 2015, s. 68-88). Ei anna side som forsterka type A for Taima var at ho meinte hijab var den 6. søyla i islam. At slørbruk blir sett på som den 6. søyla i islam av nokre muslimar, er også bekrefte frå forskarhald (Zempi, 2016, s. 1744) (Wadud, 2006, s. 219).

*«Jeg gikk på Koranskole i hjemlandet mitt når jeg var der. På Koranskolen lærte jeg å lese Koranen, lærte om hijab, awrah og hva man må gjøre som muslim. De sa hijab var veldig viktig og at vi tror hijab er en av søylene i islam, en 6. søyle...Jeg tror de 6 søylene er veldig viktig i islam» (Taima 14).*

Nokre av Taima sine utsegner kunne også passe inn under type B i «Rett-godt» typologien. Her såg ho på bruk av hijab som ein av testane eller prøvane frå Gud i denne verda. Livet på jorda blir då ein prøve eller eksamen for livet etter døden. For Taima ville ein kvinneleg muslim som klarte å bruke hijab i dette livet, få lønn i det evige livet. Motsett ville ei kvinne som ikkje har hijab i dette livet, ikkje få denne lønna. I «Rett-godt» typologien passar dette inne med ein sterk B og svak B (L.G Eidhamar, 2015, s. 68-88).

*«Jeg tror Gud sender alle mennesker til jorden for å be, bruke hijab og hva han sa. Hvis du gjør alle disse tingene som han sa var bra, kan du gå til et sted som er bra. Hvis du har gjort ting som ikke er bra, du kan gå til et sted som ikke er bra» (Taima 14).*

Uansett passa Taima mest til type A, der ho vidare framheva at andre muslimske jenter utan hijab måtte bruke hijab. I tillegg ville ho brukt hijab uansett kva religion ho høyrde til.

*«Jeg synes muslimske jenter som ikke bruker hijab, må bruke hijab. Noen mener hijab ikke er veldig viktig å bruke. Noen jenter har hijab og noen har ikke. Det har med hva du tenker, tenker om Gud og hijab. Men jeg mener de uten hijab må bruke den» (Taima 14).*

*«Jeg ville brukt hijab uansett om jeg var i en annen religion, fordi vi har ikke bare hijab for Gud sa det, men også fordi vi har hår og når jenter blir ungdom viser de håret mer» (Taima 14).*

I så måte viste Taima i intervjuet at ho var ein klar A i Eidhamar sin «Rett-godt» typologien der Gud sine reglar rundt hijab for menneska sikrar det evige rette livet samtidig som sløret vil vere oppskrift på eit godt jordisk liv uansett religion. For Taima var det harmoni mellom det rette og gode som er eit særkjenneteikn for type A.

#### 5.1.5 Nadia: «Muslimske jenter med og utan hijab er like bra»

Nadia var 14 år og hadde budd i Noreg i 3 år. Ho brukte ikkje hijab etter «bruk Z» førebels, men var bestemt på at ho skulle ta i bruk sløret neste år.

*«Jeg skal bruke hijab neste år noe som jeg har bestemt. Da blir jeg 15 år. Mamma og pappa vet om jeg skal begynne med hijab neste år og de synes det er greit» (Nadia 14)*

*«Når jeg er 15 år skal jeg ha hijab helt til jeg dør. Kanskje etterpå går vi til helvete eller Gud. Jeg vet ikke» (Nadia 14).*

*«Mamma eller søsteren min skal lære meg å bruke hijab, fordi jeg kan ikke ta på meg hijab selv. Jeg må lære det med bruk av hijab» (Nadia 14),*

Når det gjaldt utøving av sin religion, hadde Nadia eit nært forhold til dette. Ho bedde dagleg, men hadde på den andre sida ikkje fått sett kva som sto om hijab i Koranen. På den andre sida hadde ho begynt i tidleg alder med hijab ved bøn («bruk X»).

*«Jeg ber daglig, vanskelig å si hvor ofte per dag. Jeg kan bevegelsene som hører til. I tillegg bruker jeg alltid hijab når jeg ber eller Leser Koranen. Jeg har min egen hijab til dette. Jeg har ikke lest i Koranen om hijab. Tror det står noe om hijab i Koranen, mamma har sagt noe om det. Mamma skal forklare til meg når jeg skal begynne med hijab» (Nadia 14).*

*«Ja, jeg Leser i Koranen med mamma. Jeg husker en del, men det er vanskelig å forklare på norsk. Jeg står og ser på mamma når hun ber. Etterpå vasker jeg meg og ber» (Nadia 14).*

Eit sentralt punkt rundt Nadia er at ho ikkje brukte hijab etter «bruk Z», men ho tok i bruk hijaben når ho skal be med mora («bruk X»). Nettopp gjennom bøn fekk Nadia eit nært og privat forhold til hijab, noko som igjen gjorde ein overgang til å bruke hijab etter «bruk Z» til ein gradvis prosess. Trass alt fekk Nadia øvd seg opp til først å nytte hijab «privat» i bøn for så å bruke sløret dagleg og offentleg etter «bruk Z».

I synet på om hijab var godt for dette livet og rett for det neste livet var Nadia ein typisk A i «Rett-godt» typologien. Her hevda ho ein harmoni mellom det «gode» og det «rette», og dette var noko ho ville tene på. På den andre sida kunne ho berre grunnkje dette i forhold til livet her på jorda.

*«Jeg synes det er bra for meg å bruke hijab både før jeg dør og etter døden» (Nadia 14).*

*«Jeg vil begynne med hijab på grunn av at jeg liker den, å ha på meg hijab. Videre fordi jeg er muslim, ingen i min familie har ikke hijab, så jeg føler jeg også må ha hijab» (Nadia 14).*

Nettopp at bruk av hijab var oppskrifta på eit godt liv her på jorda kom tydeleg fram i intervjuet med Nadia. På denne måten viste den rette bruken av sløret oppskrifta på eit godt jordisk liv.

Såleis var det harmoni mellom det guddomleg rette og verdslege gode. Nadia likte hijab, alle i familien hennar nytta hovudplagget og på det viset blei Nadia «sosialisert» inn i ei verd der det «normale» var å ta i bruk hijab. På denne måten stadfesta dette at Nadia var ein typisk A. På den andre sida vurderte ikkje Nadia muslimske kvinner med og utan hijab noko forskjellig. Ho såg ikkje på kvinner med hijab som meir «muslimske» enn dei utan. Såleis kan det vere rimeleg å tolke hennar utsegner med at for muslimske kvinner kunne det vere ei konflikt mellom det å følge det religiøse påbodet med hijab i praksis i dette livet. Dette kan bli tolka som ein D der det skjer ei eklektisk og frivillig tilslutning til ei eventuell tolking av det religiøse påbodet om hijab.

*«Jeg syntes at både muslimske kvinner med og uten hijab er like bra, de to er begge like» (Nadia 14).*

På denne måten var slørbruk for Nadia ei frivillig sak i tillegg til at ikkje-truande muslimar måtte bestemme sjølv. Ho hadde heller ikkje nytta hijab om hadde høyrd til ein annan religion, noko som svekka at ho var ein type A.

*«Nei, alle kvinner i verden trenger ikke bruke hijab fordi jeg bestemmer ikke over de. De bestemmer selv» (Nadia 14).*

*«Nei, jeg hadde ikke brukt hijab dersom jeg hadde tilhørt en annen religion» (Nadia 14).*

Seinare i intervjuet hevda Nadia også at hijab ikkje var noko garanti for å komme til det evige livet. Dette styrka at ho kunne også passe inn under type D i «rett-godt» typologien. Såleis var det naturleg for Nadia at hijab ikkje var ein garanti for eit evig liv.

*«En som bruker hijab, men som ikke hjelper andre og som er ikke god mot Gud kan også gå til helvete» (Nadia 14).*

Nadia hadde heller ikkje dårleg samvit for ikkje å ha hijab noko som styrka at ho også var ein D. Ei mogleg forklaring kan vere at ho etterkvart skulle begynne med hijab og såg ikkje det som eit problem.



*«Jeg har ikke dårlig samvittighet når jeg ikke bruker hijab» (Nadia 14).*

Summert opp var Nadia i utgangspunktet ein type A i «Rett-godt typologien», men seinare i intervjuet kom ho meir over på at ikkje bruk av hijab ikkje gav ho dårleg samvit. I tillegg såg ho ikkje forskjell mellom dei med og utan hijab når det gjaldt livet etter døden. Såleis nærma ho seg type D der det religiøse påbødet om hijab som ho i starten såg som viktig, seinare ikkje var det sentrale. For Nadia kunne både muslimske kvinner både med og utan hijab hamne i helvete.

#### 5.1.6 Daima: «Hijab er en del, men ikke mesteparten»

Daima var 15 år og hadde budd i Noreg i 1 år og 5 månader når ho blei intervjuet. Ho brukte hijab både etter «bruk X og Z», der ho begynte med hijab etter «bruk Z» rett etter at ho kom til Noreg.

*«Jeg begynte å bruke hijab 5 dager etter at jeg kom til Norge. Jeg hadde også veldig lyst å bruke hijab i hjemlandet mitt, så jeg sa til pappa: Kan jeg begynne med hijab, jeg har så lyst? Pappa sa da jeg var veldig liten, så du har tid på deg til å begynne. Videre sa han at jeg ikke trengte å bruke hijab siden jeg var så liten. Moren min og søstrene mine har også hijab. Uansett er det min religion» (Daima 15).*

Valet med å begynne med hijab så fort som mogleg i Noreg, hang saman med at ho ville sleppe kommentarar rundt hovudplagget og at far poengterte at ho var i eit samfunn der alle ikkje var muslimar. På denne måten var bruk av hijab i eit samfunn som Noreg ein pris den truande måtte betale. Dette kunne indikere ein sterk type B i «Rett-godt» typologien der hijab ikkje alltid var godt for livet på jorda (L.G Eidhamar, 2015, s. 69-88). Daima drog også fram at Maria hadde brukt hijab.

*«Når jeg valgte å begynne å bruke hijab ville jeg starte tidlig i Norge, fordi da slapp jeg mange kommentarer på skolen og ellers om at jeg ikke hadde hijab før. Uansett er det min religion og det er ikke bare i islam man bruker hijab, for eksempel noen tenker at hijab er litt rart eller dårlig for jenter, men jeg tror det er viktig å vite at ikke bare muslimer har hijab. For eksempel Maria brukte også hijab, så jeg tenker når de sier sånt om hvorfor jeg har hijab så svarer jeg at*

*det er ikke bare meg som har hijab. Alle bruker hijab. Så når jeg tenker sånn blir det mye bedre» (Daima 15).*

*«Den dagen jeg begynte med hijab sa jeg til mamma at hun måtte si til pappa at jeg hadde veldig lyst å starte med hijab. Pappa sa det var ok, men du må vite at du er i et samfunn der alle ikke er muslimer» (Daima 15).*

Eit viktig poeng for Daima var at ho hadde tatt valet med å begynne med hijab sjølv. I heimlandet skildra ho det ikkje var slik.

*«Mamma sa til meg at når jeg begynte med hijab var det bra jeg valgte det og at ingen tvang meg til det. I hjemlandet mitt var det slik at noen gikk rundt og sa at du er muslim og så bruker du ikke hijab» (Daima 15).*

Her er Daima inne på at i Noreg kunne ho velje sjølv, medan i heimlandet blei ho fortald ho måtte ha hijab på grunn at ho var muslim. Dette kan stemme med forskinga rundt hijab der ein finn negative trekk ved sløret som representerer undertrykking, tvang og misbruk av kvinner (Droogsma, 2007, s. 294). På den andre sida finn ein forskning som hevdar positive trekk ved hijab som styrkar dei som individ, giftarmål, familie og samfunn (Alghafli et al., 2017, s. 697). Uansett blir hijab i Noreg for Daima ei frivillig sak som får fram dei positive sidene rundt hovudplagget, medan sløret i heimlandet har meir tvang og plikt for muslimske kvinner. Likevel framheva Daima at det var den einskilde sjølv som måtte ta valet med å bere hijab eller ikkje. Her la ho vekt på samvititet:

*«Islam tvinger oss ikke til å bruke hijab. Det er et valg fra hjertet, og samvittighet hjelper oss veldig mye» (Daima 15).*

Daima hadde høg religiøs aktivitet ved at ho gjorde alle bønene kvar dag og las i Koranen.

*«Jeg ber 5 ganger hver dag til de faste tidene. Du kan be i stua eller i et rom, men ikke på kjøkken eller på badet. Noen ganger slutter jeg tidlig på skolen slik at jeg kan be med familien min» (Daima 15).*

*«Jeg leser i Koranen når jeg føler jeg må. Hver fredag leser jeg Koranen, fordi fredag er helligdag. I tillegg leser jeg på tirsdag når jeg er tidlig ferdig på skolen. Ellers leser jeg i Koranen når jeg ikke er opptatt. Jeg leser også i Hadither, jeg har noen bøker hjemme. Dessuten kan jeg google på mobilen min om jeg ikke har Hadithbøkene hjemme» (Daima 15).*

Når det gjaldt om hijab hadde noko å seie for livet etter døden, var Daima usikker. Såleis passa Daima sine utsegner best inn under type D der det rette livet står i motsetning det gode livet her og no. I type D er det eit krav om hijab, men som oftast vil det ikkje ha konsekvensar for livet etter døden. For Daima var hijab ein av mange ting som kunne få noko å seie for livet etter døden.

*«Ja, jeg føler meg som en bedre muslim med hijab. Det er som med jenter i kristendommen, de føler seg bedre når de går i kirke og ber og gjør sånn som de må gjøre. Så når jeg gjør det jeg må i religionen min, så skal du bli veldig mye bedre. Jeg føler jeg er litt nærmere Guden min med hijab» (Daima 15).*

Daima hevda at samvitet til den einskilde muslim tal meir enn bruk av hijab for livet etter døden. For henne var hijab ein av mange ting som gjorde at ein kunne vere ein god muslim. I og med at hijab var ein av mange plikter for ei kvinne i islam, nærma ho seg Jan Hjärpe sin korgmetafor der religiøs identitet blei utvikla ved ei forhandling innan hovudtradisjonen der ulike «korgar» kunne takast i bruk (Hjärpe, 1997, s. 276-274). I så måte blir hijab ei av mange «korgar» som ein muslim potensielt kan ta i bruk i si utøving av sin religion. Ei anna side av dette er at islam er ein praktisk religion der trua må vise seg i handling (O. Leirvik, 2002, s. 31). For Daima var det summen av desse handlingane og pliktene som gjorde eit menneske til ein god muslim.

*«Kanskje har hijab noe å si for livet etter døden, men mesteparten er hvis du gjør noe bra så du bli en bedre muslim. Men hijab er en veldig fin del, fordi det er religion. Jeg tenker Allah sier til*

*meg hva jeg har gjort med menneskene rundt meg. Så for eksempel hvis jeg har veldig god samvittighet. Da sier jeg at hijab er en del, men det er ikke mesteparten» (Daima 15).*

*«Kanskje det er noe forskjell mellom en jente med hijab og uten hijab når hun dør. Jeg vet ikke. For eksempel om jeg har hijab og gjør noe galt eller ikke har respekt for hijaben min. Dette gjør at jeg kan bli en del av de kvinnene som ikke bruker hijab. Det kan være å spise gris eller noe som Guden har sagt ikke er lov. Så kanskje jeg blir som de. Alt kommer tilbake til din samvittighet og det du har gjort, og ikke bare hijab» (Daima 15).*

*«Hijab viser ikke om du er en god muslim, fordi samvittighet kommer fra hjertet og det beskriver deg. Hijab er et symbol og for å passe på deg selv. Eller beskytte deg selv. Du må altså gjøre gode ting med hijab» (Daima 15).*

Sjølvsomt om Daima var usikker på om hijab var rett for livet etter døden, såg ho av og til bruk av hijab som ein test eller at ho måtte betale ein pris. Dette kan stemme overeins med type sterk B i «Rett-godt» typologien der Daima klarar å halde på sløret for så å eventuelt bli lønna i det evige liv (L.G Eidhamar, 2015, s. 86-87). På trass av dette kjende ho også at bruk av hijab var noko som kunne skape eit godt liv. Her låg forklaringa i at ho følte dei fleste i Noreg hadde respekt for henne med hijab.

*«...Dessuten er jeg i et samfunn der alle ikke er muslimer, men de har respekt for meg og det er veldig fint. For eksempel når jeg begynner på videregående og de sier jeg er muslim. Men jeg tror flesteparten har respekt for meg, men noen har ikke respekt og sier jeg bruker hijab. For eksempel i gym kan jeg ikke hoppe høyt eller gå under føttene til en gutt» (Daima 15).*

Daima sine grunngevnader og refleksjonar kunne summerast opp i at ho var ein sterk B ved at ho trudde bruk av hijab kunne vere positivt i forhold til livet etter døden. På den andre sida var hijab for Daima ein av mange plikter og gjeremål ein god muslim måtte gjere. Om ei kvinne ikkje brukte sløret, kunne ho kompensere ved å gjere dei andre søylene i islam. I så måte var dette typisk for D, der hijab ikkje treng ha konsekvensar for livet etter døden.

### 5.1.7 Faiza: «Du kan gå til himmel uten hijab»

Faiza var 13 år og hadde budd 2 år og tre månadar i Noreg. Ho brukte ikkje hijab etter «bruk Z» og var bestemt på at det ikkje var noko for henne seinare i livet heller.

*«Jeg skal ikke bruke hijab når jeg blir større og voksen» (Faiza 13).*

*«Jeg vil aldri ha hijab selv om mannen min vil at jeg skal bruke, han kan ikke bestemme over meg. Hijab er mitt valg» (Faiza 13).*

I familien og i landsbyen i heimlandet til Faiza var det heller inga forventning om at ho skulle begynne med hijab. Faiza var letta i intervjuet over å sleppe å dette hengjande over seg.

*«Jeg synes det var bra at jeg ikke lærte å bruke hijab. Det var godt å slippe å ha en familie som sa jeg måtte bruke hijab» (Faiza 13).*

*«Ingen sier i min landsby at man må bruke hijab. Det er veldig få kvinner som bruker hijab der jeg kommer ifra...» (Faiza 13).*

På den andre sida hadde ho kunnskap og praksis rundt hijab knytt til moske, bøn og hijab i rolleleik. Dermed hadde ho nytta hijab etter «bruk X» både i Noreg og i heimlandet sitt.

*«Hvis du skal til moske må du selvsagt ta på deg hijab..Jeg tror det er rett å bruke hijab i bøn og moske, fordi imam sier det..» (Faiza 13).*

*«Jeg har brukt hijab 1 gang i moske i Norge. Det var når vi var på besøk i en moske i Norge. Jeg brukte kun et sjal som hijab» (Faiza 13).*

*«Men når jeg var liten i hjemlandet mitt spiller vi og tar på oss hijab. Vi spiller at jeg er en tante og den andre er en kone..Jeg spiller jeg har hijab, tar bilde og sånn. Jeg gjør det hjemme slik at alle ser det» (Faiza 13).*

*«Når du ber må du ha hijab, ikke så stram bukse og genser som dekker til händledd og ankler. Det var mamma som lærte meg dette. Min bestemor bruker alltid hijab, men jeg vet ikke når hun var liten. Mamma bruker også hijab når hun ber og når hun er i moske» (Faiza 13).*

Utifrå desse utsegnene ovanfor hadde ho ei viss forståing og kunnskap om hijab, men det var ikkje nok til at ho sjølv ville begynne med hijab etter «bruk Z» seinare i livet. I det heile tatt verka det som om Faiza i større grad var opptatt av normer og reglar i sin eigen landsby frå heimlandet enn eit eventuelt påbod i islam. Vidare kan det vere rimeleg å tolke hennar tankar rundt tildekking av kvinner meir i retning av kulturelle ideal heller enn religiøse. Faiza sa blant anna dette:

*«I min landsby er de opptatt av hvordan folk kler seg og ikke så mye om muslimske kvinner bruker hijab» (Faiza 13).*

Når det kom til utøvinga av religion gjennom bøn og lesing av Koranen, hadde Faiza ein låg aktivitet noko som kunne forklarast med ein kombinasjon av både mangelfull kunnskap og vilje.

*«Vi må be 5 gonger for dagen. Jeg ber alene, men har ikke gjort det hverken i mitt hjemland eller i Norge. Jeg kan ikke be. Jeg kjenner mange som ikke kan be..(Faiza 13).*

*«...Men når jeg leser Koranen tar jeg på meg hijab. Jeg leser litt i Koranen her i Norge, kanskje 1 gang i uka. Jeg leste ikke i Koranen i hjemlandet mitt» (Faiza 13).*

Faiza var veldig usikker på om hennar ikkje bruk av hijab i dette livet kunne få konsekvensar for livet etter døden. På denne måten var Faiza vanskeleg å plassere inn i «Rett-godt» typologien. Ho kunne blant anna passe inn under type D der ein meiner hijab er eit krav i islam og det får ikkje noko følge for livet etter døden.

*«Det er bra å bruke hijab, fordi Gud og Koranen sier det...» (Faiza 13).*

*«De sier at når vi dør uten hijab går vi til helvete. Dette gjelder for kvinner som ikke bruker hijab, ber, faster eller gjør noe fint. Da går du til helvete har jeg hørt. Alle sier det i min landsby. Jeg tror ikke på dette så mye, jeg tror ikke så mye» (Faiza 13).*

Her stadfester Faiza at ho hadde høyrd om at hijab fekk følger for det evige livet, men ho valgte å sjå bort frå dette. I Eidhamar sin «Rett-godt» typologi er Faiza sine utsegner knytt til type D der respondenten ser bort frå den aktuelle regelen og opptre eklektisk (L.G Eidhamar, 2015, s. 88). Likevel viste Faiza i intervjuet at ho var veldig usikker rundt om å ikkje bruke hijab fekk følger for livet etter døden. Dette kom til uttrykk gjennom at ho frykta og var redd for det neste livet når ho sjølv ikkje hadde brukt hijab. På denne måten kunne ho også passe inn mot ein svak B, der ein bryt religion sitt eventuelle krav om hijab noko som kan føre til dårleg samvit (L.G Eidhamar, 2015, s. 87).

*«..Men jeg blir redd når de sier dette. Jeg blir redd når jeg snakker om dette» (Faiza 13).*

I tillegg var bruk av hijab for Faiza knytt til ein del utfordringar i dette livet. Dermed låg ikkje grunngevinga for å kutte hijab berre i dei eventuelt religiøse krava om hijab, men heller kva som skulle til for å få eit godt liv. Vidare vil eit godt liv vere prega av det samfunnet ein lever i. Dermed kunne Faiza også plasserast inn i type C i «rett-godt» typologien også.

*«Når du skal svømme og spille  fotball kan du ikke ha hijab. Heller ikke håndball eller ved lek kan du bruke hijab. Hvordan blir det med hijab når du har shorts og t-skjorte? Det går ikke. Det er haram også, ikke vanlig å gjøre det» (Faiza 13).*

Faiza meinte også at bruk av hijab var ingen garanti for å få eit evig og rett liv. Her ville Hjärpe sin «korgmetafor» komme til nytte igjen, der ulike praksisar og narrativ innan islam kunne brukast alt etter kva kontekst den truande er i (Hjärpe, 1997, s. 267-274). I så måte var bruk av hijab ein av mange «korgar» for Faiza.

*«Du kan gå til himmel uten hijab, du vet ikke hva som vil skje. Men noen tenker at hvis de bruker hijab går de til himmelen. Men det er ikke sånn, du må være godhjertet, være snill med mennesker og sånn. Det er bedre enn å bruke hijab» (Faiza 13).*

*«Kvinner med hijab kan også gjøre feil i livet. Jeg har ikke hijab, men jeg gjør ikke mye feil. Vi må ha godt hjerte og god tanke, sånne ting og ikke bare hijab. Hijab betyr ingenting om du gjør feil» (Faiza 13).*

På den andre sida var Faiza kjend med at hijab kunne vere eit religiøst krav innan islam, men ho valde å kutte ut sløret med godt samvit. Årsaken til dette låg i at ho trudde bruk av hijab ikkje trengte å ha noko å seie for livet etter døden. Såleis kan Faiza passe til type D der ho på den eine sida stadfestar at hijab er eit krav, men på den andre sida vel ho å kutte ut sløret med godt samvit. For Faiza skjer regelbrotet med godt samvit, fordi det har lite eller ingenting å seie for livet etter døden for henne (L.G Eidhamar, 2015, s. 88).

#### **5.1.8 Faditha: «Hvis du har hijab skal du ikke gå til helvete!»**

Faditha var 18 år og hadde budd i Noreg i 1 år. Ho hadde nytta hijab etter «bruk Z» sidan ho var 12 år og grunngevinga i dette livet var at ho var blitt ungdom og fått menstruasjon. Nettopp overgangen frå å vere barn til å bli ungdom og seinare vaksen der jentene startar med hijab, kan vere eit overgangsritual eller «rites of passage» (Ruby, 2006, s. 61).

*«Jeg var 12 år når jeg begynte med hijab. Det var mamma som lærte meg dette. Jeg brukte ikke hijab før jeg var 12 år, fordi jeg var barn og det er dårlig å ha hijab på barn. Men etter menstruasjon må muslimske jenter bruke hijab» (Faditha 18).*

*«Jeg begynte med hijab i hjemlandet mitt, så jeg har alltid gått med hijab i Norge» (Faditha 18).*

Faditha hadde også høg religiøs aktivitet gjennom bøn. Ho meinte også det sto om hijab i Koranen, men kunne ikkje vise til nokon konkrete vers.



«Det er viktig, alle muslimer må be 5 ganger for dagen. Ja, jeg ber 5 ganger for dagen. Alltid...I tillegg må en kvinne bruke hijab når ho ber og leser Koranen» (Faditha 18).

«Ja, det står i Koranen at en jente må bruke hijab. Jeg vet ikke hvor det står i Koranen...Jeg leser 2 ganger i uka i Koranen..» (Faditha 18).

Faditha var tydeleg på at hennar bruk av hijab var rett for livet etter døden, i tillegg til at det var godt for livet på jorda. Såleis kunne ho passe til type A i «Rett-godt» typologien, der hijab vil lønne seg i dobbel forstand både for livet før og etter døden (L.G Eidhamar, 2015, s. 86). Hijab var for Faditha nødvendig for å sikre eit godt etterliv.

«Jeg skal gå med hijab hele livet, fordi det står i Koranen og det er viktig for livet etter døden for jeg vil ikke gå til helvete. Allah er streng på dette og jeg vil til himmelen» (Faditha 18).

«Hvis du har hijab skal du ikke gå til helvete» (Faditha 18).

På den andre sida såg også Faditha hijab i relasjon til andre plikter innan islam, noko som gjorde at ho trudde at muslimske kvinner utan hijab også kunne komme til himmelen. Kvinner utan hijab måtte gjerne gjere andre ting som var sentrale for ein god muslim. Her blir også Jan Hjärpe sin «korgmetafor» relevant igjen der den einskilde muslim kan velje blant fleire «korgar» frå sin tradisjon og religion (Hjärpe, 1997, s. 267-274). Faditha nemner fleire «korgar» til dømes hjelpe mor og far, gi pengar til fattige og pilgrimsreise til Mekka.

«Hvis du gjør dårlige ting i livet kan du gå til helvete. Bruker du hijab kommer du kanskje til himmel, men du kan også komme i helvete med hijab også for du kan gjøre dårlige ting...Du må hjelpe mamma og pappa, penger til fattige, gå hajj. Dette er bra å gjøre for muslimer» (Faditha 18).

Sjølv om hijab var rett for livet etter døden for Faditha, meinte ho også at ho måtte betale ein pris for å bære hijab i dette livet. Særleg var dette knytt til livet med hijab som muslim i Noreg.

Desse tankane til Faditha kunne passe inn som type sterk B i «Rett-godt» typologien», der det rette livet ikkje harmonerer med det jordiske livet (L.G Eidhamar, 2015, s. 86-87).

*«Jeg har aldri tenkt på å ta av hijab. Men før jeg kom til Norge tenkte jeg på å ta av hijab på grunn av i noen land kan du ikke jobbe uten hijab og så er dette med bading med hijab. Men nå, nei» (Faditha 18).*

*«..Noen sa at når jeg bruker hijab vil du drepe meg, fordi de ser på TV og ser at i islam noen dreper andre. Jeg sier det ikke er islam, det er dårlige folk» (Faditha 18).*

*«..jeg kjenner en jente der mamma sa til henne at hun måtte ta av hijab, fordi norske hater hijab. Men hun liker hijab, men mammaen hennes sa hun måtte ta bort hijab. Mor sa videre at om du har hijab mer, vil jeg ikke snakke med deg. Denne jenta valgte å ta bort hijab. Men hun har det dårlig i hjertet uten hijab, sier hun til meg» (Faditha 18).*

Summert opp kretsa Faditha sine ytringar rundt hijab i intervjuet rundt type A og type B i «rett-godt typologien». Dette kom til uttrykk i at ho såg på bruk av hijab som avgjerande for eit evig liv, samtidig med at det var ein del utfordringar med hijab i dette livet. Faditha kunne tolke dette som ein test for livet etter døden.

### 5.1.9 Radwa: «Jeg har god samvittighet uten hijab»

Radwa var 16 år og hadde budd i Noreg i 2 år. Ho brukte ikkje hijab etter «bruk Z», men når det gjaldt hijab rundt bønn og moske («bruk X») ville ho nytte sløret. I intervjuet sa ho på den eine sida at ho ikkje bedde, men dersom ho fann ut ho skulle gjere det skulle ho bruke hijab.

*«Jeg ber ikke, men hvis jeg snakker med Gud om å bruke hijab så skal jeg begynne med hijab. Jeg skal selvfølgelig bruke hijab hvis jeg skal be og gå i moske» (Radwa 16).*

Radwa hadde heller ikkje lese om hijab i Koranen og trudde heller ikkje det hadde noko å seie for livet etter døden. Samtidig var ho usikker på om bruk av hijab var relevant for dommedag.

*«Jeg tror ikke hijab har noe å si for mitt liv etter døden... Ja, kanskje har hijab noe å si på dommedag, men jeg vet ikke hvordan» (Radwa 16).*

Dermed var Radwa ikkje så kjend med dei normative sidene rundt hijab i islam, og hennar grunngevander gjekk rundt at bruk av sløret var eit eige val. Såleis peika hennar refleksjonar rundt hovudplagget kring livet på jorda. Dessutan meinte ho det var forbode for ei kvinne å vise håret sitt.

*«Noen muslimske kvinner går med hijab fordi de valgte det, hadde lyst...Jeg tror noen muslimske kvinner bruker hijab, fordi det er haram å vise håret sitt» (Radwa 16).*

Radwa hadde heller ikkje noko dårleg samvit for ikkje å bruke hijab, i tillegg til at ho ikkje likte hovudplagget. Vidare trudde Radwa at hijab ikkje hadde noko å seie for livet etter døden. Såleis passa ho inn i type D i Eihamar sin «Rett-godt» typologi der bruk av hijab ikkje har noko å seie for livet etter døden (L.G Eidhamar, 2015, s. 69-88). Ho lar vere å følge ein eventuell regel om hijab, og ho opplevde heller ikkje noko press om å ta i bruk hovudplagget.

*«Jeg har god samvittighet uten hijab...Jeg tenker hijab ikke er så viktig hvis jeg har god samvittighet og er gode med andre...Ingen sier til meg at jeg skal begynne med hijab» (Radwa 16).*

Når det gjaldt familien hennar hadde ho mange systrer, men ingen av dei brukte hijab. På den andre sida brukte mora til Radwa hijab etter «bruk Z», og ho fortalde ei spesiell forteljing rundt dette der moras bruk av hijab oppsto på grunn av eit personleg forhold til Gud. Her er det også mogeleg å trekke inn Mernissi sin fjerde dimensjon, den «spirituelle hijab» (Hamzeh, 2011, s. 486), der Radwa si mor brukte mykje tid på å be og få hjelp av Guden sin. Historia til Radwa var at mora blei sjuk når ho venta på å få barn. Radwa si mor bedde til Gud og fekk ein avtale om at ho skulle bruke hijab resten av livet dersom ho vart frisk og fekk barnet i god stand.

*«Bare mamma bruker hijab. Hun begynte med hijab for 16 år siden og nå er hun 39 år gammel. Hun var 23 år når hun startet med hijab, fordi hun var syk og da ba hun til Gud om at hvis hun*

*skulle bli frisk skulle hun begynne med hijab. Hun ble frisk og da begynte hun med hijab. Mamma var gravid med meg og ble dårlig. Hun bedde til Gud om om hvis hun ble frisk, skulle hun ta på seg hijab. Hun ble frisk og fulgte avtalen med Gud og begynte med hijab» (Radwa 18).*

På den andre sida kan også Radwa si ytring om kvifor mora starta med hijab også vere eit uttrykk for ei «individualisering» av islam der mora fekk eit personleg og nært forhold til Allah. Eit nært og personleg forhold til Allah er gjenstand for debatt innan islam og ofte blir ikkje ein slik relasjon anbefalt (Islam, 2013). Vidare kan eit personleg og nært forhold til Allah vere eit kjenneteikn for den islamske mystikken eller sufismen der blant anna den einskilde truande kan ha absolutt tillit til Gud (Cragg, 1976, s. 3). Ei anna mogleg tolking for Radwa sitt personlege forhold til Allah kan vere ei vestleg orientering der menneske kan ha eit nært og privat forhold til Guden sin. Jocelyne Cesari er som sagt vidare inne på ei sekularisering og «europifisering» av islam i si forskning (Cesari, 2009, s. 164-165).

#### 5.1.10 Oppsummering rundt «rett-godt» typologien

Eidhamar sin «Rett-godt» typologi viste eit stort mangfald i både grunngevnader og refleksjonar rundt hijab blant dei unge muslimske jentene. I tillegg kunne fleire av respondentane sine ytringar vere motstridande innan Eidhamar sin typologi, noko som kunne føre til at ein og same informant kunne plasserast inn under både til dømes type A og type B. Eit anna viktig moment var at alle jentene i denne undersøkinga ville bruke hijab etter «bruk X» der sløret blir nytta i moske og bøn, medan etter «bruk Z» var det ulike oppfatningar om hijab var religiøst påbode. Typologien fekk også fram kor viktig den religiøse grunngevna den var for å bruke hijab. Likevel er det verdt å bite seg merke i kor mangfaldig og fleirsidig dei religiøse grunngevnadene og refleksjonane var blant respondentane.

Mange av informantane kunne plasserast inn under type A der hijab både fører til eit godt liv på jorda samtidig som det vil sikre eit godt etterliv. Her hevda dei unge jentene at det var eit religiøst påbod og krav om å bruke hijab frå Koranen og Allah si side, og dei la dermed til grunn ei meir bokstavleg og normativ tolking av dei heilage skriftene. Innan type A var det ein religiøs grunngevna rundt bruk av sløret blant respondentane som kom den einskilde muslim både i dette livet og neste til gode. Vidare reflekterte for eksempel Saida at hijab ville sikre at ho kom

til himmelen (Janna), medan dei utan sløret ville komme til helvete (Nar). Taima hevda også at hijab var den 6. søyla i islam. To respondentar som i utgangspunktet var ein type A hadde interessante refleksjonar som gjorde at dei kunne plasserast inn andre stader i typologien. For det første Nadia som meinte hijab ikkje var ein garanti for det evige livet og der kvinner både med og utan hijab kunne hamne i helvete. Og for det andre Faditha som meinte det også var «håp» for kvinner utan hijab ved at dei måtte kompensere og gjere andre gode ting som muslim.

Hayat var ein av respondentane som hadde eit veldig dårleg samvit for at ho ikkje bruke hijab etter «bruk Z». Ho oppfatta hijab som eit religiøst påbod og dermed frykta ho livet etter døden. Dermed blei ho plassert inn som ein svak B i Eidhamar sin typologi. Taima og Faditha såg vidare på hijab som ein prøve i dette livet og at dei måtte betale ein pris som ville bli lønna i livet etter døden. Desse blei dermed ein sterk B. Innan type C blir sløret meir eit uttrykk for ein muslimsk identitet som ikkje treng ha noko særers religiøs grunnjevand. Nokre respondentar var innoan dette i intervjuet, og særleg muslimske feministar deler denne oppfatninga der hijab kan bli meir eit identitetssymbol.

Til sist var det mange av respondentane som kunne plasserast inn under type D i typologien. Her blir gjerne bruk av hijab sett på som eit religiøst påbod innan islam, men av ulike grunnar skjer regelbrotet med godt samvit. Dermed vil bruk av sløret ikkje ha noko å seie for eit evig liv under type D. Her såg Khadidja og Faiza det som eit religiøst påbod å bruke hijab, men dei meinte det ikkje hadde noko å bety for livet etter døden. Derimot meinte Daima og Faditha at hijab var meir eit val for den einskilde muslim og at det ikkje var noko direkte påbod. For dei var hijab ein av mange ting ein muslim kunne gjere som i sum kunne ha noko å seie for livet etter døden. Såleis begrunna respondentane at bruk av hijab korkje har noko å seie for dette livet og neste.

#### 5.1.11 Fordeler og ulemper med «Rett-godt typologien»

Ein klar fordel med Eidhamar sin typologi var at den sette bruk av hijab inn i ein større samanheng. Særleg kom dette til uttrykk gjennom eit stort fokus på livet etter døden. Dermed var det nærliggjande for mange respondentar å grunnje sin slørbruk utifrå ei religiøs tilnærming. Eit interessant poeng som kom fram gjennom typologien var at det var eit stort mangfald i både religiøs grunnjeving og refleksjonar blant dei unge jentene. For eksempel såg nokre bruk av

hijab som ein måte å «sikre» eit evig liv, mens andre såg på sløret som ein av mange handlingar som muslimar burde gjere.

Ei ulempe med «Rett-godt» typologien var på den andre sida at den fekk eit for stort fokus på livet etter døden. For mange respondentar var bruk av hijab eller ikkje nær knytt til det kvardagslege «levde livet» her og no. Ofte var slørbruk tett vevd saman med for eksempel familie og oppvekst. Dessutan spelte det inn for respondentane at fleire av dei nytta hijab i Norge, noko som nokre såg på som ein «prøve», mens andre ikkje ville bruke hijab for det ikkje var så vanleg med hovudplagget i Noreg. I og med at Eidhamars typologi har eit stort fokus på etterlivet, kan det vere passande å trekkje inn Mernissi sine 3 dimensjonar for hijab som har eit meir fokus på dette livet.

## 5.2 Fatima Mernissi sine tre dimensjonar rundt hijab

I denne delen vil intervjuar frå informantane bli analysert opp mot Fatima Mernissis tre dimensjonar rundt hijab. I motsetning til ei personsentrert tilnærming som i førre del, blir analysen i det følgjande temabasert. Bakgrunnen for ein tematisk analyse er både at Mernissis dimensjonar nettopp temaorientert og det kan passe å samanlikne dei unge jentene sine grunnleggjande og refleksjonar i ljøs av desse tre dimensjonane.

### 5.2.1 Den visuelle hijab

Den visuelle hijab har både ei synleg side der sløret representerer islam, og ei meir skjult side der noko blir gøymt frå å bli sett. Her blir den muslimske kvinna sitt hår og det feminine halde skjult. På denne måten blir ein hijab noko som gøymer og skjermar kvinna mot den livsverda dei er i, men som samtidig peikar ut som eit symbol for islam. Sjølv livsverda kan vere veldig forskjellig i frå land, kultur og område den muslimske kvinna er i. Til dømes vil det å signalisere og skjule seg med ein hijab vere ulik frå ein majoritetskultur med islam til eit vestleg land der muslimar er i ein minoritetsposisjon. Vidare gjer blant anna Katherine Bullock i si forskning eit poeng av at ei kvinne med hijab skjuler kroppen og sine kvinnelege eigenskaper noko som er motsett av kva som er dei kulturelle idealane for kvinner i Vesten (Bullock, 2002, s. 4-7). I tillegg hevdar Bullock at når ei tilslørt kvinne er dekt til kan ho på same tid observere dei rundt seg.

Vidare meiner ho dette gir ei kvinne med hijab makt over dei andre i vestlege land, og det kan dermed forklare kvifor motstanden mot sløret også er stor (Bullock, 2002, s. 5-6). Dei unge i denne oppgåva lever liva sine i Noreg og dermed vil ei kvinne som brukar hijab vere del ein minoritet innan denne konteksten. I Noreg vil ei som har hijab både signalisere ho er muslim og på den andre sida opptre skjult.

*«Jeg bruker ikke hijab, men jeg passer på å ikke vise for mye heller...Hvis jeg vil bruke hijab er det fordi jeg er muslim og Gud sa jenter skulle bruke hijab, jeg vet ikke, er ikke helt sikker, men de voksne sier det at jenter må bruke hijab, passe på seg og ikke vise håret sitt eller kroppen og sånn» (Hayat 17).*

*«Det er fint å bruke hijab i Norge. En muslimsk jente som bruker hijab vet nordmenn at det er en muslim, men en muslimsk jente uten hijab vet ikke folk i Norge om det er en muslim. Men ingen sier noe til meg i Norge når jeg bruker hijab. Ingen spør heller» (Sufan 19).*

Særleg interessant var Saniya sine refleksjonar der ho peiker på fleire problematiske forhold rundt det å vere muslim i Noreg. Ho brukte hijab, men følte sjølv ho ikkje alltid strakk til som god muslim særleg rundt bønnene. For å bøte på dette bedde ho at Allah måtte vere raus med henne og vise forståing for hennar situasjon:

*«Jeg har hijab, men noen ganger følger jeg ikke min religion og reglene..Det er så travelt at jeg ikke får be mange nok ganger...Men jeg håper Allah forstår min situasjon i Norge.»(Saniya 14).*

Fleire respondentar var tydelege på at bruk av hijab vil vise visuelt at ho høyrer til islam. Eit sentralt poeng er å syne seg visuelt med hijab at ein er muslim, eller som Emma Tarlo<sup>53</sup> skriv «making her visible as Muslim» (Tarlo, 2007, s. 132). Vidare skriv forskarane De Andrade og Gushikem at sløret, «beyond commitment to religouness, a symbol of status, and may be thought of as a symbolic frontier that separates what can be and cannot be seen» (De Andrade & Gushikem, 2014, s. 49). På denne måten blir ein hijab eit symbol på det å høyre til ei gruppe,

---

<sup>53</sup> Emma Tarlo er professor ved Goldsmiths, University of London. Ho forskar innan antropologi, og er særleg opptatt av klede og mote (Goldsmiths, 2019).

men der ein hijab samtidig tek vare på ei kvinne sin verdigheit (Pagis, 2013, s. 109). Såleis, ifølge Hayat, hjelper sløret til med å gøyme både hår og kropp frå omverda og på den andre sida symbolisere islam. Forsking rundt hijab på Indonesia peiker blant anna på at sløret bidrar til «projecting identity» for ei kvinne når ho blir ein synleg del av samfunnet (Fakhruroji & Rojiati, 2017, s. 206). Ei anna side i intervjuet som blei lagt vekt på, var når respondentane fortalte om muslimske jenter som tok av og på hijab. Visuelt kunne dei dermed ha hijab ein dag, mens neste dag var den tatt av igjen.

*«Det er ikke lov eller haram å ta på og av hijab, fordi min mamma har fortalt at det er viktig å beholde hijab når du først har bestemt deg for det. Ikke bruke hijab en uke og ta av neste uke. Ikke sånn. Du må alltid være med hijab eller ikke, fordi tar du av og på spiller du og det er ikke bra. Mamma sa det var en regel» (Faiza 13).*

*«Jeg tror det er veldig feil å ta på og av hijab. Hvis de vil bruke hijab, vi kan. Det er haram å være muslim en uke og ikke-muslim neste uke. Det er veldig haram. Vi mener det og det står i Koranen at vi må bruke hijab og når vi bruker det, kan vi ikke ta det av. Bare sånn» (Taima 14).*

*«Hvis du bruker hijab kan du ikke ta den av deg igjen. For eksempel har jeg en veninne som har tatt av hijab. Det er ikke bra i mitt hjemland. En annen veninne jeg har, spurte faren sin om å ta av hijab, men han sa nei. Det er ikke bra å ta av hijab. Men ikke alle kvinner klarer å bruke hijab hele livet og det er dårlig. Ja, det er ikke bra. Å bruke hijab er et stort valg» (Khadidja 15).*

*«Jeg liker ikke de jentene som bruker hijab en kort tid..Det liker jeg ikke. Du må ta et valg, bruke hijab eller ikke. Jeg blir helt overrasket når jeg ser jenter med hijab en måned og neste måned har de ikke. What, hva er det? Jeg synes det er skam eller sånn» (Hayat 17).*

*«Bedre å ikke bruke hijab, fordi det er veldig haram. Så derfor er det vanskelig for meg å begynne å bruke hijab for så å ta den av. Det er bedre hvis jeg ikke bruker» (Hayat 17).*

Faiza og Khadidja meiner det var feil å ta av og på hijab, og når ein først har bestemt seg må ein bære sløret heile livet. På denne måten skal den muslimske kvinna med hijab visuelt bære sløret



og ikkje ta av og på. Såleis blir hijab eit stort val i livet og særleg informantane utan hijab var opptatt av dette. Nettopp at det var eit stort val å starte med hijab for fleire informantar, oppfatta eg som ein sentral grunngeving for ikkje å begynne å bære sløret for desse ungdommane.

Ei anna side ved den visuelle hijab var informantane sine tankar rundt kva som var lov og ikkje lov for dei som hadde hijab. Her blei dei utfordra på ulike praksisar med sløret. Respondentane hadde klare oppfatningar av reglar rundt korleis ei som brukar hijab skal sjå ut visuelt. Nettopp dette peiker tilbake på det sentrale punktet at rundt den visuelle hijab skulle kvinnene vere måtehaldne og skjule sine feminine sider mot andre menn. Ofte innan islamske diskursar blir menn gjerne sett på som meir seksuelt aktive, men det er kvinna som er ansvarleg for at menn ikkje skal komme opp i slike freistingar (Zevallos, 2003, s. 10). På denne måten blir kombinasjonen av sømmelege klede og hijab ein måte å unngå menn sine seksuelle lyster.

*«Det som er galt er for eksempel når noen fra... bruker hijab, mens de har genser til skulder og som jeg har hørt når du bruker hijab må du bruke genser til håndledd og til føttene. I tillegg kan du ikke ha så stramme klær, de skal ikke være tettsittende, fordi er den stram viser du kroppen og det er ikke bra. Må heller ikke vise hals. Jeg har sett noen med hijab som har t-skjorte og de viser hår når de bruker hijab. Du skal ikke vise noe hår. Det er da bedre å ikke bruke hijab om du viser hår og hud» (Hayat 17).*

*«Hva er det med de som bruker hijab, men som også viser hår? Hva er det? Oh my god, hva er det?» (Faiza 13).*

Praksis og bruk av hijab er både mangfaldig og fleirfaldig innan den islamske verda, noko som også viser seg i vestleg kontekst. For mange muslimar er «møtet mellom mennesker fra ulike muslimske kulturer og fra ulike islamske trosretningar vært-og er fortsatt- en ny erfaring og en utfordring for muslimene selv» (Vogt, 2008, s. 34). Særleg blir den visuelle hijaben og bruk av den sentral i dei vestlege samfunna, og ofte har dei muslimske jentene vakse opp med nokolunde klare normer, reglar og forventningar rundt hijab. Fleire respondentar var opprørte over kor varierende praksis det var rundt bruk av sløret, særleg når nokre brukte hijab og ikkje var sømmelege kledde.

### 5.2.2 Den romlege hijab

Den andre dimensjonen til Mernissi er den spatiale eller romlege rundt hijab. Her er det meir det at bruk av hijab gjer det mogleg for ei muslimsk kvinne å operere og vere del av det offentlege rommet utanom heimen, altså «bruk Z» av hijab. Ei kvinne med hijab markerer då ei grense og terskel som dei andre må ta omsyn til. Særleg gjeld dette menn og på denne måten blir ei kvinne sin awrah sentral. Informantane såg ein klar samanheng mellom nettopp awrah og hijab.

*«Awrah er hele kroppen, så da må du beskytte deg. Allah sa det og da må du gjøre det, slik som med hijab» (Saida 19).*

*«Hijab hjelper en kvinne med sin awrah. Hijab gjør at hun ikke gjør noe som er dårlig. For eksempel kan jeg ikke danse på veien, fordi jeg har hijab. Så jeg har blitt litt redd for Gudene mine. Gudene mine kan si til meg når jeg har dødd at jeg brukte hijab, men du må ha respekt for hijaben din. Så hvorfor danser du på veien og gjør noe galt selv om du har hijab? Hijab er ikke bare å bruke, du må også ha respekt for kroppen. For eksempel kan jeg ikke bruke tynne klær når jeg bruker hijab. Jeg må ha respekt for min hijab» (Daima 15).*

*«Jeg synes awrah og islam er like viktig, fordi islam sier til deg at du må passe på din kropp og ikke vise eller gjøre noe galt med kroppen din» (Daima 15).*

*«Jeg har lest om hijab både i Koranen og i Hadithene. Jeg synes det er vanskelig å si det på norsk. De sier du må ha på deg en hijab, slik at ingen gutt eller mann kan se på deg. Bare kvinner kan se på deg. Bare det, fordi håret mitt er awrah» (Saida 19).*

Såleis er det visse krav til å opptre sømmeleg for ei kvinne med hijab i det offentlege rom, og hijab gjer at den enkelte må vere meir ansvarleg. Mange av respondentane gjorde det også klart at det var heilt naudsynt å bruke hijab både i det offentlege og private rommet («bruk X og Z»). På generelt grunnlag kunne ei kvinne ta av seg hijaben heime når det var kvinner til stades eller nærmaste familie, men så fort det kom ein framand mann inn i huset måtte kvinnene bære hijab. I det offentlege rommet var det eit krav om å bære hijab for mange av jentene.

*«Alle kvinner bruker hijab i min familie. Men vi kan ta av hijab hjemme hvis bare familie er der, for eksempel pappa eller bror. Men hvis en annen mann kommer inn i huset, må vi bruke hijab» (Saniya 14).*

*«Hijab må du bruke alltid, spesielt foran menn. Men hvis det er damer i huset, trenger man ikke bruke hijab. Men dette gjelder ikke mannen din og barna dine. Da trenger du ikke bruke hijab» (Hayat 17).*

*«Det er haram å ikke ha hijab foran menn» (Hagir 15).*

Skiljet mellom å kunne bruke hijab og ikkje for kvinner blei også skildra av Yasmin der ho deltok på eit giftarmål i heimlandet sitt. Eit giftarmål involverer mange menneske og i staden for at kvinner og menn var saman, blei festen halden i to separate etasjar. Dette gjorde at kvinnene ikkje trengde bruke sløret i bryllupet. Sandra Bullock hevdar i si forskning vidare at muslimske kvinner i slike situasjonar kan sminke seg og ha elegante klede, i tillegg til å danse og syngje. Føresetnaden er at kvinnene er i eit separat rom utan andre menn til stades (Bullock, 2002, s. 20).

*«Når vi går på fest kunne vi ta av hijab i hjemlandet mitt. For eksempel når min onkel skulle gifte seg var det 2 etasjer der det bare var menn i 1. etasje og i 2. etasje var det bare damer. Så hvis det er bare damer rundt en, kan en ta av seg hijab. Men menn kan ikke se oss uten hijab» (Yasmin 13).*

Yasmin opplevde at giftarmålet gjekk føre seg i to ulike rom og etasjar der dei ulike kjønna kunne operere. Dersom menn og kvinner kom saman, måtte kvinnene bære hijab.

### 5.2.3 Den etiske hijab

Mernissi sin tredje dimensjon rundt hijab er den etiske som går ut på at sløret vernar mot det som er forbode eller haram. Ofte vil ei kvinne med hijab bli beskytta mot menn sine seksuelle lyster og ho vil bli oppfatta med respekt i dei muslimske samfunna. Saida og Hagir uttrykte dette på denne måten:

*«Moren min sa til meg et eksempel: Hvis du har mat og du ikke har kjølskap, da må du på noe, et lokk, slik at ingen kan ta noe av maten. Sånn er det også med hijab, hvis en kvinne har det, ingen kan se på henne. Det er awrah. Guttene er gale og man må beskytte seg. Guttene i Norge er ikke sånn, men i mange land er det slik. De drikker vin og alkohol, og tar jenta. Dette skjer særlig i land som er fattige» (Saida 16).*

*«Det er haram å ikke ha hijab foran menn. Det har med religion å gjøre» (Hagir 15).*

På denne måten tener hijab for Saida eit dobbelt føremål: For det første verne seg sjølv, og for det andre å signalisere for menn at ho er verdig og kan ikkje bli utsett for det andre kjønn si merksemd. I sum gir bruk av hijab for Saida både eit godt rykte som kvinne, at ho er moralsk og muslim:

*«Hijab gir en jente et bra rykte..og viser verden hennes personlighet og religion og at hun er en bra person som forstår alt og vet hva som er rett og galt» (Saida 19).*

Ofte har kvinnene innan islam eit særleg krav om å verne seg sjølv mot det andre kjønn. På denne måten blir også ei jente med hijab meir ansvarleg etisk i det offentlege rom («bruk Z»). Ein annan måte å seie dette på er at ein hijab gir kvinna eit reiskap til å kontrollere seg sjølv (Hopkins & Greenwood, 2013, s. 4). Fleire respondentar understreka nettopp dette med at bruk av hijab gjorde den einskilde muslim meir medviten og ansvarleg:

*«Hijab hjelper meg og beskytter meg mot alle feil» (Elham 14).*

*«Jeg blir en bedre muslim av å bruke hijab. Vi muslimer tenker oss at når vi gjør noe feil, da husker vi at vi har hijab. Vi har noe, vi er muslimer og må ikke gjøre det og det. Vi har en beskyttelses-ting for oss. For eksempel å drikke alkohol og mange ting. Her hjelper hijab oss til å minne oss på at vi er muslimer» (Elham 14).*

*«Jeg tror hijab er som en hatt: Når det kommer sol på mitt hår, bruker jeg hatt. Og kanskje er det sånn at kristne bruker hatt, så har jeg hijab. Hijab stopper denne jenta fra å gjøre noe galt, du kan ikke gjøre det fordi du har Allah, Gud, hijab og du ber. Derfor bruker jeg hijab» (Taima 14).*

*«Det står i Koranen at vi må bruke hijab. Det står også hvorfor vi må bruke hijab, fordi jenter som kommer til å gjøre noe galt eller ikke bra har hijab og det stopper oss i å gjøre noe som er galt» (Taima 14)*

*«Jeg tror vi bruker hijab for å unngå å gjøre noe galt. Etter livet har vi ikke noe som er galt og dermed har vi ikke hijab etter dette livet...» (Taima 14).*

Dermed blir den etiske hijab for mange av jentene at sløret hjelper den enskilde i visse situasjonar med å velje det rette som god muslim. Såleis gjer ein hijab at «makes its wearer act in certain ways» (Pagis, 2013, s. 109). Motsett utan hijab ville ikkje dei muslimske jentene bli minna om at dei er rollemodellar for islam. I tillegg hevda Taima at bruk av hijab på ei jente var ei hjelp for å praktisere religionen meir:

*«Ja, jeg blir en bedre muslim av å bruke hijab fordi hijab hjelper alle muslimer til å tenke på Gud, be, faste og lese Koranen. Det er så mange ting» (Taima 14).*

På den andre sida hevda Khadidja som ikkje hadde hijab etter «bruk Z» at nokre med sløret likevel ikkje klarte å halde dei etiske og moralske pliktene bruken av den innebar. Hennar syn var at hijab var eit «skalkeskjul» og «fasade» for å leve eit heller utsvevande liv. Dette med at hijab ikkje fører med seg eit meir moralsk og seriøst liv, står i motsetning til Jonas Otterbeck<sup>54</sup> sin forskarartikkel der dei unge muslimane hevda sløret var eit sentralt symbol på autentisk religiøsitet (Otterbeck, 2013, s. 127).

---

<sup>54</sup> Jonas Otterbeck er professor ved Lund Universitet innan blant anna felte islamstudier og islamologi (Lund Universitet, 2019).

*«Det er bra å gå med hijab, men noen av de røyker og drikker. Dessuten ber de heller ikke, men de har hijab. Det er ikke bra. Det hjelper ikke å bruke hijab for de. Men de tror selv at hijab hjelper» (Khadidja 15).*

Hayat som ikkje brukte hijab såg også denne sida med at ho blei oppfatta annleis av menn dersom ho hadde sløret. Likevel var det ikkje nok for henne for å begynne med hovudplagget, fordi ho var ueinig i at berre hijab skulle telje.

*«Flere sier det er bra å bruke hijab og ikke så bra uten. For eksempel hun har ikke hijab og er alltid med gutter. De kaller slike jenter for horer og sånn. Jeg synes ikke det er bra, det er ikke alle som bruker hijab som er bra og alle som ikke bruker hijab ikke er bra... (Hayat 17).*

#### 5.2.4 Oppsummering rundt visuell-, romleg og etisk hijab

Fatima Mernissi sine tre dimensjonar rundt hijab fekk fram eit stort mangfald blant dei unge muslimske jentene både når det gjaldt grunnleggjendane og refleksjonar. I dei tre dimensjonane ligg perspektivet meir på kva ein hijab gjer med ei muslimsk kvinne i dette livet. Vidare var bruk eller ikkje bruk av hijab i Mernissis dimensjonar meir nær «kvardagslivet» med sløret og diskursar rundt dette. Dette står i noko motsetning til «Rett-godt» typologien som har eit større fokus på livet etter døden.

Den visuelle hijab fekk fram både at bruk av hijab var ei stadfesting for respondentane at ho var ein muslim, i tillegg til at ho var skjult og på denne måten også oppfatta som ei verdig kvinne innan islam. Vidare hadde informantane lite til overs for kvinner som tok av og på hijab i livet og særleg dei som ikkje hadde hijab etter «bruk Z» reagerte på denne praksisen. For mange av dei var det å ta i bruk hijab eit stort livsval som fekk noko å seie for resten av livet. Vidare innan den romlege hijab var respondentane tydelege på at ein hijab kunne hjelpe ei kvinne sin awrah og såleis både bli verdig og sømmeleg for andre menn. Dessutan kunne ein hijab gjere ei kvinne i stand til å vere med og delta i det offentlege rommet på ein akseptabel måte innan dei islamske samfunna.

Innan den etiske dimensjonen rundt hijab viste det seg også å vere eit stor mangfald og spennvidde mellom respondentane. Nokre av jentene hevda på den eine sida at ein hijab gjorde kvinnene meir ansvarlege og at dei valde det rette som muslim. Dessutan trudde dei at jenter med hijab ville blir behandla med større respekt av til dømes menn enn dei utan. På den andre sida meinte andre at fleire unge med hijab ikkje klarte å følge dei moralske og etiske pliktene, og kunne leve eit heller utsvevande liv sjølv om dei nytta sløret. Såleis var det fleire respondentar som meinte at ein hijab ikkje hadde noko å seie for ei muslimsk kvinne sin etiske karakter.

#### 5.2.5 Fordeler og ulemper med Mernissi sine dimensjonar

Dei ulike dimensjonane til Mernissi fekk godt fram fleire forskjellige sider både rundt grunngevnader og refleksjonar ved bruk og ikkje bruk av hijab blant respondentane. Bruk av hijab eller ikkje for dei unge jentene, hang også nøye saman med korleis dei såg og lever livet her og no. Sånn sett var Mernissi sine dimensjonar nokså konkret og nært relatert til dei unge sitt kvardagsliv både med utan hijab. Ein liten ulempe med modellen var at dei ulike dimensjonane gjekk over i kvarandre, for eksempel awrah var gjennomgåande relevant i alle tre. Likevel var det ein klar fordel med Mernissis dimensjonar at dei var så nært knytt opp til ungdomane sine tankar om livet her og no, noko som også stemmer godt med korleis eit faktisk ungdomsliv kan utarte seg.

## DEL 4

### 6. Utvikling av ein typologi og andre funn på bakgrunn av intervjua

I det følgjande kjem ei utgreiing rundt nokre funn frå dei innsamla data eg fekk frå dei 15 informantane. Dette materialet blir vidare forsøkt brukt til å utvikle ein typologi, i tillegg til at eg vil prøve å finne nokre fellestrekk blant respondentane. Det er heilt sentralt å understreke at dette er kvalitative tal og ikkje kan analyserast numerisk. Ei kvantitativ undersøking vil krevje mange fleire respondentar for å kunne få noko gyldigheit. I mi kvalitative undersøking peiker eg berre på nokre tendensar og trekk ved materialet.

#### 6.1 Hijab i forhold til påbod eller fritt val

##### 6.1.1 «Påbod-fritt val typologien»

Eit gjennomgåande trekk som kom fram i intervjua med informantane var om dei oppfatta bruk av hijab som eit religiøst påbod eller om det å ha sløret var noko dei kunne velje sjølve. I typologien under ville eg prøve å kategorisere dei 15 respondentane sine grunngjevander og refleksjonar rundt om dei oppfatta det som religiøst påbod med hijab eller ikkje. «Påbod versus fritt val» var eg inne på i del 1 under kapittel 2, men her vil eg presisere at påbodet gjeld kva respondentane oppfatta som eit krav frå islam si side rundt bruk av hijab, mens fritt val tyder at dei unge jentene ikkje såg sløret som eit religiøst påbod og kunne dermed velje det vekk av ulike grunnar. Vidare ville eg sjå om det var ein samanheng mellom påbod eller ikkje opp mot om dei sjølve brukte hijab eller ikkje. I tillegg ville eg finne ut om det var ein skilnad mellom «bruk X» av hijab eller «bruk Z» opp mot påbod eller ikkje. Typologien blei sjåande slik ut med 4 ulike typar nummerert med romartal:



### **Skjema 2: «Påbod-fritt val typologien»**

<b>Type I:</b> <b>Påbode med hijab</b> <b>Brukar hijab</b>	<b>Type II:</b> <b>Ikkje påbode med hijab</b> <b>Brukar hijab</b>
<b>Type III:</b> <b>Påbode med hijab</b> <b>Brukar ikkje hijab</b>	<b>Type IV:</b> <b>Ikkje påbode med hijab</b> <b>Brukar ikkje hijab</b>

#### 6.1.2 Påbod og bruk av hijab eller ikkje («bruk X»)

### **Skjema 3: Tabell rundt hijab etter «bruk X» blant informantane**

<b>Type I: 10</b>	<b>Type II: 0</b>
<b>Type III: 5</b>	<b>Type IV: 0</b>

Hijab knytt til bøn og moske er som sagt i denne oppgåva kalla «bruk X». Både tenåringane som brukte hijab etter «bruk Z» og dei utan var eintydige og klare på at det var eit religiøst påbod med hijab når dei var i ein moske eller skulle foreta ei bøn.

Likevel er det interessant å finne eit så tydeleg samanfall blant ungdommane rundt bruk av hijab i bøn og moske («bruk X») både blant unge som brukar hijab etter «bruk Z» og dei som ikkje gjorde dette. Grunnen til dette kan vere at fleire av dei unge informantane hadde lært og oppfatta frå tidleg alder at det var eit religiøst påbod med hijab rundt bønn og moske frå foreldra. Faiza som berre brukte hijab etter «bruk X» og ikkje etter «bruk Z» sa det slik:

*«Alle muslimske kvinner må bruke hijab når de skal be...Mamma har lært meg hvordan jeg skal be» (Faiza 13).*

Når det gjaldt bruk av hijab i moske var respondentane meir på at det var ein regel som dei berre måtte halde. Saniya uttrykte seg på denne måten:

*«Alle muslimske kvinner må ha hijab i moske, også de som til vanlig går uten» (Saniya 14).*

Eg vel å tolke påbodet med hijab i bøn og moske blant respondentane som eit uttrykk for «levd religion», men som ikkje er så lett å finne normative føringar for innan islam. Å bruke hijab i både bøn og moske er noko dei unge muslimske jentene veks opp med i samspel med dei nærmaste og blir dermed ein del av kvardagens rytme og daglegliv. Særleg bruk av hijab rundt bøn utmerkar seg, fordi det er noko mange av dei unge muslimske jentene gjer dagleg. Bruk av hijab i moske blir også «sosialisert» og gjort til ein rutine, men på den andre sida er muslimske kvinner sjeldnare i moske. Uansett er det eit viktig poeng at den «sosialiserte» bruken av hijab i bøn og moske («bruk X»), kan forklare at det seinare i ungdomstida er lettare å ta i bruk hijab etter «bruk Z». Eg går inn på «bruk Z» nedanfor i forhold til etablert typologi over.

### 6.1.3 Påbod og bruk av hijab eller ikkje («bruk Z»)

#### **Skjema 4: Tabell rundt hijab etter «bruk Z» blant informantane**

<b>Type I: 6</b>	<b>Type II: 4</b>
<b>Type III: 3</b>	<b>Type IV: 2</b>

Informantane sine grunngjenvader og refleksjonar i «påbod – fritt val» typologien rundt «bruk Z» var samansette og komplekse. Av dei 10 som hadde hijab etter «bruk Z» var det 6 som meinte hijab var påbode innan islam, medan 4 meinte det var ikkje påbode og heller meir eit personleg val. Eit eksempel på ei av jentene som brukte hijab etter «bruk Z» og som var tydeleg rundt påbodet (Type I) sa det på denne måten:

*«Gud sa vi måtte bruke hijab og hvis Gud sier det, vi må gjøre det. Det står i Koranen at vi må bruke hijab» (Taima 14).*

På den andre sida hadde ein dei respondentane som brukte hijab, men som ikkje oppfatta dette som eit påbod men heller som eit personleg val som ingen kunne legge seg opp i (Type II). Eit poeng her kan vere at dersom hijab er eit sjølvstendig val, indikerer det eit fokus på å utvikle ein muslimsk identitet utan eintydige føringar frå religionen si side. Nettopp at hijab er eit eige val tolkar Leirvik som ei moderne grunngjeving (O. Leirvik, 2002, s. 194). Elham og Daima uttrykte det på denne måten:

*«Noen sier det ikke står direkte om det å bruke hijab, så vi må ikke» (Elham 14).*

*«Uansett om jeg har hijab eller ikke, så er jeg muslim og det var ingen som tvang meg til å bruke hijab...Mamma sa til meg når jeg begynte med hijab at det var bra du har valgt det og at ingen tvang deg til det... (Daima 15).*

Under type III fall dei respondentane som hevda hijab var påbode innan islam, men som likevel ikkje hadde hijab etter «bruk Z». Ungdommane var her inne på at bruk av hijab ikkje hadde noko å seie for livet etter døden eller at dei meinte ei muslimsk kvinne måtte «kompensere» ved å gjere andre «korgjer». Khadidja hadde ikkje hijab etter «bruk Z», men var likevel klar på at hijab var påbode:

*«Muslimer må bruke hijab, men jeg vil ikke bruke hijab...», men vi må. Kvinnelige muslimer må bruke hijab, fordi Gud sa det...(Khadidja 15).*

Til slutt var det dei respondentane som både ikkje hadde hijab etter «bruk Z» og som i tillegg ikkje meinte det var påbode (type IV). Blant anna Faiza la vekt på det var hennar val og at ho ikkje hadde fått informasjon om påbodet. Dessutan ville ho ikkje bøye av for ein framtidig mann sin ynskjer.

*«Ingen har sagt til meg at jeg må bruke hijab, det bestemmer jeg selv..Jeg ville aldri ha hijab selv om mannen min vil at jeg skal bruke, han kan ikke bestemme over meg. Hijab er mitt valg» (Faiza 16).*

Sufan nyanserte det på sin måte ved å hevde at nokre unge muslimar ikkje hadde kompetanse og visste korleis dei skulle bruke hijab.

*«Jeg synes ikke muslimske jenter som ikke bruker hijab må bruke det, fordi hun ikke visste det å gjøre hijab» (Sufan 14).*

Summert opp illustrerer «påbod – fritt val» typologien rundt det religiøse påbødet og hijab etter «bruk Z» eit stort mangfald og at respondentane hadde mange ulike tilnærmingar og refleksjonar. Respondentar som hadde hijab etter «bruk Z» hevda både det var eit religiøst påbod, medan andre meinte det ikkje var eit påbod, men meir eit eige fritt val. Også blant respondentane utan hijab etter «bruk Z» var det stort sett todelt: Her var det tre respondentar som ikkje brukte hijab, men som likevel påsto det var eit påbod frå religionen si side. På den andre sida var to av dei utan hijab etter «bruk Z» som ikkje trudde hijab var eit påbod innan islam.

Dersom ein samanliknar informantane sine ytringar i forhold til typologien og om dei brukte hijab etter «bruk X» eller «bruk Z» er det forskjellar som er interessante: For det første var ungdommane klart meir eintydige og samstemte rundt bruk av hijab etter «bruk X» både som religiøst påbod og bruk. Forklaringa eg støttar meg til er at dei unge jentene blir «sosialisert» inn rundt bruk av hijab i særskild grad i forhold til bøn og noko rundt å vere i moske. Vidare kan bruk av hijab etter «bruk X» gjere at overgangen til «bruk Z» mjukare og lettare for respondentane. For å nytte eit bilete går gjerne jentene og ungdomane frå meir «privat» bruk av hijab i bøn og delvis moske («bruk X»), til ein «offentleg» bruk av hijab i samfunnet elles seinare i livet («bruk Z»). For det andre viser typologien meir samansette og komplekse grunngevander og refleksjonar rundt hijab etter «bruk Z». Sjølv om respondentane vaks opp med hijab etter «bruk X», var det likevel 6 respondentar som meinte hijab ikkje var påbode religiøst. Forklaringa på dette kan nettopp vere at desse ungdommane oppfattar hijab som eit eige og fritt val, og såleis ikkje som eit religiøst påbod innan islam.

## **6.2 Bruk av hijab eller ikkje («bruk Z» ) i forhold til familie**

Den skjematisk oversikta under viser i første horisontale kolonne om informantane brukar hijab eller ikkje. Heile oversikta nedanfor er basert på «bruk Z» av hijab, der respondentane har sløret alt etter ulike situasjonar både privat og offentleg. I neste kolonne kjem det fram om mor eller nærmaste familie brukar hijab blant informantane. Her har 13 informantar mor eller nærmaste familie med hijab. Dermed er det berre 2 ungdommar som ikkje har vakse opp med hijab. Vidare er det i neste del oversikt over om informanten vurderer å ta ha hijab etter «bruk Z». Her er tala dei same.

*Skjema 5: Tabell som viser bruk av hijab («bruk Z») i forhold til familie blant informantane*

	<b>Har hijab («bruk Z»)</b>	<b>Ikkje hijab («bruk Z»)</b>
<b>Brucar hijab («bruk Z»)</b>	10	5
<b>Mor eller nærmaste familie har hijab («bruk Z»)</b>	13	2
<b>Vurderer å ha hijab seinare livet som vaksen («bruk Z»)</b>	13	2

Utifrå skjemaet er det tydeleg at blant dei 15 ungdommane som veks opp med at mor og nærmaste familie har hijab, er det stort sannsyn for at dei sjølve begynner med sløret sjølv. Blant respondentane i denne undersøkinga blir det dermed ein viktig faktor å få forstå kvifor dei har hijab etter «bruk Z» at dette blir sett i samanheng med om dei nærmaste og familien brukar hijab eller ikkje. Nettopp at familien sin bruk av hijab har mykje å seie om respondentane sitt forhold til sløret, slår på eit vis beina under religionen si betyding om dei unge brukar hijab eller ikkje. På den andre sida går det også an å hevde at forholdet mellom islam og familie er tett vevd saman og ikkje mogleg å skilje. Yasmin sine refleksjonar kan tene som eksempel blant respondentane:

*«Alle kvinner i min familie har hijab. Det er ingen hvorfor rundt det, det er bare sånn» (Yasmin 13).*

### 6.3 Hijab som påbod eller fritt val i forhold til heimlandet og Noreg

Sjølv om fleire informantar såg hijab etter «bruk Z» som eit påbod innan islam, kom dei samtidig inn på opplevingar og erfaringar dei hadde med hijab frå sitt heimland og etter at dei kom til Noreg. Skjema under er eit forsøk på å få fatt på kva informantane reflekterte rundt dette.

#### **Skjema 6: Tabell over hijab («bruk Z») rundt påbod og fritt val blant informantane**

Hijab som påbod i Noreg	Hijab som fritt val i Noreg
4	11

Hijab som påbod i heimlandet	Hijab som fritt val i heimlandet
11	4

Det interessante over blant informantane er at dei viser motsette tal rundt påbod og val rundt hijab alt etter om ungdommane snakkar om heimlandet eller Noreg. På denne måten indikerer datamaterialet at ungdommane tenkjer meir i retning av val rundt hijab i Noreg, medan i heimlanda er bruk av sløret meir knytt til påbod, plikt og moglegvis tvang. I forskarsamanheng stemmer dette også mykje rundt hijab i eit majoritet-versus i eit minoritetssamfunn. Kort fortalt peiker forskinga i retning av press og kultur rundt bruk av hijab der islam er i majoritet, mens sløret er meir val og personlege preferansar der muslimar opererer som ein minoritet (Khan, 2016) (Wagner et al., 2012).

*«I hjemlandet mitt var det slik med hijab at du måtte bruke det, mens i Norge er det ikke så vanlig.. Så hvis jeg hadde vært i hjemlandet mitt nå, hadde jeg nok brukt hijab..men når jeg kom til Norge var det ikke aktuelt, fordi alle er uten hijab» (Hayat 17).*

*«I mitt hjemland bestemmer ikke jentene om de vil gå med hijab. De må gå med hijab på skole og ellers. Men jeg vil at mine barn skal bestemme selv ( Hagir 15).*

«Mamma bruker hijab. Hun måtte bruke den, hun kunne ikke velge selv (Khadija 15).

«Ingen forklarte meg hvorfor jeg måtte bruke hijab. Men jeg bruker hijab fordi i mitt hjemland tenker folk du er gal uten hijab. De uten hijab har vondt i hodet eller har problem..Hvis en kvinne går uten hijab og har vondt i hodet, låser de henne inne i et rom slik at hun skal bli bedre. Alle tenker sånn i mitt hjemland, men kanskje ikke i Europa» (Hagir 15)

«Jeg vil lære barna mine om hijab, men bare hvis de vil. De bestemmer selv..Jenter fra mitt hjemland bestemmer ikke om de vil gå med hijab. De må gå med hijab på skole og ellers. Jeg tenker det er for strengt i mitt hjemland. Det er veldig strengt. I Norge kan jeg velge det med hijab, mens i hjemlandet mitt må du bruke hijab. Der kan jeg ikke velge» (Hagir 15).

«Ikke bare jeg brukte hijab, alle jentene i mitt hjemland bruker hijab når de er 11-12 år (Taima 14).

«Noen venner av meg har hijab, mens andre har ikke...Det har noe å si at man er i Norge om man bruker hijab eller ikke. De sa at jeg bor i Norge og dermed trenger jeg ikke bruke hijab. Jeg vet ikke hva jeg tenker om det» (Saniya 14).

«I mitt hjemland kunne jeg ikke bestemme selv, jeg måtte gå med hijab..Hvis jeg får barn, kan de bestemme selv rundt hijab» (Saniya 14)

«Mamma sa til meg at når jeg begynte med hijab var det bra du har valgt selv og at ingen tvang deg til det. I hjemlandet mitt var det slik at noen gikk rundt og sa du er muslim og du bruker ikke hijab» (Daima 15).

«Det er en del muslimske jenter uten hijab. De bestemmer selv, men jeg lurte på det. Jeg har og spurt de hvorfor de ikke bruker hijab og de svarer de har vokst opp i Norge. Kanskje de skal ta i bruk hijab når de blir voksne» (Hagir 15).

*«I mitt hjemland måtte jeg gå med hijab, der kan jeg ikke bestemme. Ingen kan bestemme i mitt hjemland. For eksempel går jeg på tur, må jeg ha hijab» (Yasmin 13).*

*«Jeg har aldri tenkt på å ta av hijab. Men før jeg kom til Norge tenkte jeg på å ta av hijab på grunn av at i noen land kan du ikke jobbe uten hijab og dette med bading. Men nå, nei» (Faditha 18).*

Vidare er det også mogleg her å trekkje inn Jan Hjärpe sin korgmetafor der korgene også har den eigenskapen at dei «lekker» og blir ein del av dei omgjevnadane dei er ein del av (Hjärpe, 1997, s. 267-274). I så måte kan ei mogleg tolking av dette vere at hijab i heimlandet er meir prega av påbod og tvang, mens i Noreg kan val og det å velje «sin islam» bli meir framheva. Dermed er det rimeleg å hevde at «korga» hijab lekker blant respondentane i Noreg og kan ta opp i seg delar av del av omgjevnadane dei er ein del av. Eit anna poeng rundt dette på generelt grunnlag er at religionsutøvinga i Vesten blir meir eit val og privat. Sveinung Sandberg<sup>55</sup> skriv det på denne måten: «Det er en tendens i flere religioner at troen i større grad blir et privat anliggende. Det er spesielt viktig i samfunn der mange religioner lever side om side» (Sandberg, 2018, s. 25).

#### **6.4 Hijab i forhold til religiøsitet**

I intervjuet kom eg inn på dette med kor mange gonger dei bedde for dagen, om dei kunne rørsle knytt til bøna og om dei brukte hijab. Høg religiøsitet i skjemaet under tyder dei bedde 4-5 gonger dagleg, middels var 2-3 og låg var 1 bønn til dagen eller inga. På den andre sida må eg understreke igjen at religiøsitet er svært vanskeleg å måle og at dei fleste truande har eit emosjonelt forhold til trua (Sandberg, 2018, s. 54).

---

<sup>55</sup> Sveinung Sandberg er professor ved Universitetet i Oslo innan jus og kriminologi. Han har forska mykje på cannabiskulturen, og i siste tida har han vore knytt til eit prosjekt rundt radikaliserings av unge muslimar (Oslo, 2019b).



**Skjema 7: Tabell rundt forholdet mellom bruk av hijab («bruk Z») og religiøsitet blant informantane**

	<b>Høg religiøsitet</b>	<b>Middels religiøsitet</b>	<b>Låg religiøsitet</b>
<b>Brukar hijab, «bruk Z»</b>	9		1
<b>Brukar ikkje hijab, «bruk Z»</b>		1	4

Skjemaet over viser at dei som brukar hijab etter «bruk Z» ber fleire gonger dagleg enn dei som ikkje brukar hijab. Fleire av dei som ikkje brukte hijab kunne korkje be eller var opptatt av dette. Nettopp at kvinner med hijab har meir religiøsitet i liva sine er blant anna trekt fram som ein viktig faktor i forskingsartikkelen til Swami, Miah, Noorani og Taylor der «women who wore the hijab did have significantly higher religiosity than women who did not wear the hijab» (Swami, Miah, Noorani & Taylor, 2014, s. 360). Her blir religiøsitet målt hjå den einskilde ved hjelp av sjølvrapportering der 1 er religionen lite til stades i livet, medan 5 viser at religionen har mykje å seie i livet.

## 7. Konklusjon

Avslutningsvis vil eg prøve å kople hovud-og underproblemstillinga opp mot denne oppgåva sin analysedel med eit overordna blikk. Dette vil i sin tur danne grunnlag for om eg kan svare på det eg ville prøve å komme fram til i denne oppgåva.

### 7.1 Grunngevnader, refleksjonar og mangfald

Utgangspunktet for å finne ut grunngevnader og refleksjonar blant unge muslimske jenter både med og utan hijab var ved å ta i bruk to hjelpemiddel: For det første «Rett-godt» typologien som særleg tok for seg respondentane sine tankar om kva bruk av hijab eller ikkje hadde å seie for livet etter døden. Den andre vinklinga for å komme inn i grunngevnader og refleksjonar var å nytte Fatima Mernissi sin modell med 3 dimensjonar rundt hijab. Hjå Mernissi låg fokuset meir på kva respondentane tenkte rundt hijab i dette livet og kva betydning sløret hadde i kvardagen.

Noko av det første eg oppdaga blant dei unge jentene var at dei alle brukte hijab eller slør i bøn og moske. Som eg har skreve om før kalla eg dette for «bruk X». Før eg starta med denne oppgåva hadde eg ikkje reflektert særleg over at dei muslimske kvinner måtte dekke seg til i desse to situasjonane. Utifrå dette har eg peikt på at overgangen til «bruk Z» dermed ikkje blir så brå og plutselig for dei unge, fordi dei alt er «sosialisert» og vakse opp med slør i både bøn og moske i ung alder. Blant informantane var særleg Nadia eit godt eksempel på denne gradvise og stegvise overgangen frå «bruk X» med hijab til «bruk Z» som ho etterkvart skulle begynne å bruke. På den andre sida viste Hayat og Faiza at dei ikkje bedde, men dei hevda ein hijab var eit viktig påbod og praksis kring bønn. Såleis fekk ikkje desse to nytta hijab etter «bruk X» og dermed var overgangen til «bruk Z» ikkje så lett. Som eg skrive om i analysedelen enda Hayat og Faiza opp med å ikkje nytte hijab etter «bruk Z».

Når det gjaldt hijab etter «bruk Z» var det mange grunnar til at dei 15 unge muslimske jentene både brukte hijab og ikkje. Fleire meinte det ville ha noko å seie for livet etter døden, medan andre hevda det ikkje hadde noko å seie for etterlivet. Dei fleste informantane hadde mangfaldige og reflekterte historiar om kvifor dei brukte hijab eller ikkje. For eksempel Hayat hadde ikkje hijab etter «bruk Z» fordi ho dels ikkje var lært opp til dette, men også for at ho ville

vise håret sitt, danse og leve som andre ungdommar i Noreg. Ho stussa også over at kvinner med hijab både drakk og røykte, noko som kom fram i Mernissi sine dimensjonar rundt hijab. Likevel fekk ho dårleg samvit for ikkje å bruke hijab med tanke på livet etter døden. Eit motsett eksempel frå analysedelen var Saida og Taima som brukte hijab på grunn av dei såg det som eit religiøst påbod innan islam. For desse var bruk av hijab nærmast ein «garanti» for ei muslimsk kvinne å komme til himmelen. Motsett ville ein ungdom utan hijab hamne i helvete for desse to. Dessutan hevda fleire informantar, i motsetning til Hayat, at ein hijab gjer kvinna meir ansvarleg, medviten og verdig. I tillegg meinte dei sløret ville hjelpe til å gjere gode val. I ein mellomposisjon mellom dei nemnde eksempla sa blant anna Daima og Faditha at bruk av hijab var ein av mange ting som kunne få noko å seie for livet etter døden. For desse måtte gjerne kvinner utan hijab «kompensere» og gjere andre gode ting som muslim for å sikre eit godt etterliv. Her kom Jan Hjärpe sin «korgmetafor» til nytte.

For jentene som ikkje hadde hijab etter «bruk Z» reflekterte fleire av informantane at noko av grunnen til at dei ikkje starta med sløret var at det var eit stort og monumentalt val i liva deira. Særleg Hayat og Khadidja som sjølv ikkje hadde hijab etter «bruk Z» var lite nøgde når dei såg andre muslimske ungdommar tok av hijab ei veke for så å ta den på att seinare. For dei fleste ungdommane i intervjuet var hijab gjenstand for respekt og noko ein ikkje tok av og på alt etter dagsform eller kontekst. Dessutan hadde dei unge respondentane både med og utan «bruk Z» spennande tankar rundt kva som var akseptert og ikkje ved bruk av hijab. Særleg kom dette fram rundt både om hår kunne visast eller kva klede som kunne nyttast saman med hijab. Fleire informantar var fortvila over at dei såg kvinner med hijab som samstundes kunne vise håret sitt. Dessutan var andre oppgitt over korleis nokre unge kvinner hadde hijab, men som også hadde tettsitjande klede. Vidare var det interessant at desse refleksjonane både kom frå dei med og utan hijab etter «bruk Z».

Summert opp kom respondentane med eit mangfald av grunnleggjande og refleksjonar for både å bruke hijab og ikkje, og her var «Rett-godt» typologien og Mernissi sine dimensjonar sentrale for å avdekke dette. Dessutan kunne ein og same respondent sine ytringar plasserast inn under fleire kategoriar hjå både Eidhamar og Mernissi. For eksempel Hayat trudde ho ville bli straffa i livet etter døden for at ho ikkje brukte hijab, samstundes som ho også var tvilande til sløret i eige liv

på grunn av at ho måtte betale ein pris og at ho såg fleire jenter med hijab som hadde eit utsvevande liv. Såleis var mange av dei unge sine grunnleggjnader og refleksjonar internt mangfaldige, i tillegg til at det var stor variasjon innan ein og same type i «Rett-godt» typologien og innan Mernissis dimensjonar.

## 7.2 Hijab som påbod eller fritt val

Tidleg i intervjuet danna det seg eit spennande felt mellom hijab som religiøst påbod og som fritt val blant dei muslimske jentene. Her danna eg «påbod-fritt val» typologien som skulle fange opp desse trekk direkte basert på jentene sine refleksjonar rundt dette.

Typologien bekrefta at både dei med og utan hijab etter «bruk Z» hevda sløret var påbode både i bøn og moske innan islam. Når det gjaldt påbod og fritt val rundt hijab i forhold til «bruk Z» var mangfaldet stort og svara frå respondentane kunne plasserast innan alle dei ulike 4 kategoriane. Ei anna vinkling av denne typologien var å avdekke kva refleksjonar informantane hadde rundt påbod og fritt val i forhold til heimland og Noreg. Kort fortalt viste hijab etter «bruk Z» i heimlandet endå meir preg av religiøst påbod og mogleg tvang blant dei unge jentene. På den andre sida hevdar respondentane at bruk av hijab meir er eit fritt og sjølvstendig val når dei er i Noreg. Trekk rundt hijab som val i Vesten og meir eit påbod i heimlandet, har eg vist stemmer godt med tidlegare forskning i denne oppgåva.

## 7.3 Forståing av hijab som utrykk for religiøsitet, og kva oppveksten har å seie for bruk av sløret

I forhold til både religiøsitet og oppvekst har informantane i intervjuet kome med interessante refleksjonar rundt bruk av hijab. Som eg har skrive over, kan religiøsitet vanskeleg målast. Likevel har eg gjennom samtalar med ungdomane funne ein samanheng mellom tal på bøner og bruk av hijab etter «bruk Z». Blant jentene var det slik at dei som brukte hijab også bedde fleire gonger for dagen enn dei som ikkje hadde hijab. Ein annan samanheng i materialet var forholdet mellom om respondentane hadde ein oppvekst der hijab blei brukt av for eksempel mor og eigen bruk av sløret. Her viste det seg også å vere ein samanheng blant jentene mellom mors og

familiens bruk av hovudplagget og dei sjølve. Såleis kan familie og oppvekst vere ein av mange forklaringar for bruk av hijab eller ikkje blant unge muslimske jenter.

#### 7.4 Avsluttande merknader

Under intervju med dei muslimske ungdommane var det slående for meg kor viktig det var for dei å komme med grunnleggjande og refleksjonar rundt bruk av hijab eller ikkje. Dei hadde mange og fleirfaldige tankar i undersøkinga, og det gjaldt både dei med og utan hijab etter «bruk Z». På denne måten blei skiljet mellom dei unge med hijab etter «bruk Z» og dei utan etterkvart brote ned. Sånn sett var ikkje bruk av hijab noko statisk og urokkeleg i liva deira: Bruk av hijab eller ikkje var dynamiske og flytande einingar som var nært knytt til kva dei tenkte om både dette livet og livet etter døden. Vidare viste bruk av hijab eller ikkje både rundt «bruk X og Z» korleis religionen blei «levd» og «praktisert» som del av dei daglege gjeremåla. Som eg var inne på i innleiinga av denne oppgåva, er «lived religion», «everyday religion» og «living islam» nokre sentrale element i dagens religionsforskning (Orsi, 2012) (Bender, Cadge & Levitt, 2012) (Ammerman, 2016) (Knott, 2016). Vidare viste denne undersøkinga at informantane både med og utan hijab hadde mange refleksjonar, og det var eit interessant funn at også dei utan hijab etter «bruk Z» også hadde mange grunnleggjande og tankar om hovudplagget. Ei anna side ved dynamikken rundt hijab var at alle respondentane hadde eit forhold til hijab gjennom bøn og moske («bruk X») frå ung alder.

Nettopp at hijab for jentene var mangfaldig og dynamiske einingar står i stor kontrast til korleis sløret ofte blir oppfatta i vestlege samfunn. I fleire kretsar i Vesten blir det ofte teikna eit enkelt og unyansert bilete av muslimske kvinner med hijab og slør. I tillegg er det nok ofte slik Anne Sofie Roald skildrar rundt islam i vestlege land at det er «en tendens til å oppfatte hele den muslimske gruppen som enhetlig» (Roald, 2004, s. 9). Her blir det vidare «viktig å nyansere bildet av muslimer og islam» (Roald, 2001, s. 9), og denne oppgåva er eit forsøk på å vise dei fleirfaldige og «livsnære» sidene det er for unge muslimske kvinner i dagens Norge å bruke hijab eller ikkje. Såleis står det att å forske på andre kontroversielle område blant muslimske kvinner i Noreg og Europa som for eksempel niqab, burkini og andre uttrykk for «levd islam». Eit anna poeng som denne oppgåva viser, er kor viktig det er å få unge muslimar i tale rundt desse emna for det er dei som har erfaringar rundt det å vere muslim i Noreg og Vesten. Dessutan syner eg

gjennom oppgåva at dei blir tekne på alvor og lytta til som muslim. Ofte i forkinga blant muslimar har gjerne eldre ungdommar og kvinner blitt del av materialet, mens dei endå yngre ikkje har blitt ein del av datagrunnlaget. På den andre sida er det, slik eg innleia med i oppgåva, ein tendens blant både samfunnsforskarar og religionsvitarar å sjå på koplinga mellom religion og ungdom (Høeg, 2017, s. 10).

Vidare vil eg hevde det står att ein del forking blant unge muslimar som også koplar opp og kjem nær deira tankar og praksis rundt daglege religiøse handlingar. Vidare kan denne «ortopraksisen» blant dei unge knytast til «levd religion» og «everyday lived islam» som også er sentrale forkingstendensar i Vesten. Denne oppgåva rundt hijab og unge muslimar er eit forsøk på å kome nær «levd muslimsk religiøsitet», men det kan godt utvidast til andre delar av islam også. Det overordna målet må dermed vere å få ein meir mangfaldig og nyansert forståing av islam i Noreg og Vesten. Eg håpar også at andre problemstillingar og tema rundt dei unges «levde islam» kan bli forska på framover innan akademiske kretsar som igjen kan bidra og mangfaldiggjere den politiske debatten i Europa.

## DEL 5

### 8. Litteraturliste

- Aarseth, T. (2018, 13.07.2018). Dømt til fengsel for hijab-protest, *Dagbladet*. Lastet ned fra <https://www.dagbladet.no/nyheter/domt-til-fengsel-for-hijab-protest/70010016>
- Aden, A. (2018, 20.09.18). Har du hijab, får du innpass, *Dagbladet*. Lastet ned fra <https://www.dagbladet.no/kultur/har-du-hijab-far-du-innpass/70261787>
- Agder, U. I. (2019a). Levi Geir Eidhamar Hentet fra <https://www.uia.no/en/kk/profil/levige>
- Agder, U. I. (2019b). Pål Steinar Repstad Hentet fra <https://www.uia.no/kk/profil/paalr>
- Al-Muhajabah. (2018a). Evidences of Jilbab.
- Al-Muhajabah. (2018b). What is the Khimar? Hentet fra <http://www.muhababah.com/khimar.htm>
- Al-Muhajabah. (2019). Al-Muhajabals Islamic pages Hentet fra <http://www.muhababah.com>
- Alghafli, Z., Marks, L. D., Hatch, T. G. & Rose, A. H. (2017). Veiling in Fear or in Faith? Meanings of the Hijab to Practicing Muslim Wives and Husbands in USA. *Marriage & Family Review*, 1-21.
- Alsunna.Org. (2003-2016). Teachings of Prophet Muhammad Hentet fra <https://alsunna.org/Proofs-on-the-obligations-of-Hijab-Veil.html#gsc.tab=0>
- Ammerman, N. T. (2016). Lived religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers.
- Amundsen, B. (2017). Så religiøse er muslimske ungdommer i Norge Hentet fra <https://forskning.no/religion-barn-og-ungdom-innvandring/sa-religiose-er-muslimske-ungdommer-i-norge/370446>
- Backe-Hansen, E. (2009). Barn. *De nasjonale forskningsetiske komiteene*. Hentet fra <https://www.etikkom.no/FBIB/Temaer/Forskning-pa-bestemte-grupper/Barn/>
- Bbc. (2009). Hijab Hentet fra [http://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/beliefs/hijab\\_1.shtml](http://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/beliefs/hijab_1.shtml)
- Bbc News. (2018, 31.05.2018). The Islamic veil across Europe, *BBC News*. Lastet ned fra <https://www.bbc.com/news/world-europe-13038095>
- Bender, C., Cadge, W. & Levitt, P. (2012). *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*: Oxford University Press.
- Bennett, C. (2005). *Muslims and modernity : an introduction to the issues and debates*. London: Continuum.
- Berg, E. (2013). *Koranen.-Norsk-arabisk utg* (vol. 9): Universitetsforl AS 1989.
- Binti Ramli, A. & Elatrash, R. J. (2017). A Reflection on Women Attire in the Quran; a Study on Ayat Al-Hijāb. *Mazahib*, 16(2), 125-134.
- Birmingham, U. O. (2019). Rebecca Gould Hentet fra <https://www.birmingham.ac.uk/staff/profiles/languages/gould-rebecca.aspx>
- Brinkmann, S. & Tanggaard, L. (2010). *Kvalitative metoder: en grundbog*: Hans Reitzels Forlag.
- Brown, M. D. (2001). Multiple Meanings of the 'Hijab' in Contemporary France. *Dressed to Impress: Looking the Part*, ed. WJF Keenan, 105-121.

- Bullock, K. (2002). *Rethinking Muslim women and the veil: Challenging historical & modern stereotypes*: IIIT.
- Cesari, J. (2009). Islam in the west: From immigration to global Islam. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8, 148-175.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*: Sage.
- Chong, K. H. (2013). Revisiting religious power: The Korean evangelical church as a disciplinary institution. *Religion on the edge: De-centering and re-centering the sociology of religion*, 239-262.
- Community, S. T. G. I. (2019). SeekersGuidance Hentet fra <https://www.seekersguidance.org>
- Council, F. (2003). Hijab and islam Hentet fra <http://www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?ID=82&LangID=2&MuftiType=0>
- Cragg, K. (1976). *The wisdom of the Sufis* (vol. 1976): Sheldon Press.
- Davidson, C. (2009). Transcription: Imperatives for qualitative research. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(2), 35-52.
- Davie, G. (2013). *The sociology of religion: A critical agenda*: Sage.
- De Andrade, A. B. P. & Gushikem, G. M. (2014). The Hijab And The Muslim Woman: a relation between freedom, fashion, and religion. *Blucher Design Proceedings*, 1(5), 48-49.
- Dhami, S. & Sheikh, A. (2000). The Muslim family: predicament and promise. *Western Journal of Medicine*, 173(5), 352.
- Droogsma, R. A. (2007). Redefining Hijab: American Muslim women's standpoints on veiling. *Journal of Applied Communication Research*, 35(3), 294-319.
- Eid, P. (2002). Research Note: Post-Colonial Identity and Gender in the Arab World: The Case of the Hijab. *Atlantis: Critical Studies in Gender, Culture & Social Justice*, 26(2), 39-51.
- Eid, P. (2015). Balancing agency, gender and race: how do Muslim female teenagers in Quebec negotiate the social meanings embedded in the hijab? *Ethnic and Racial Studies*, 38(11), 1902-1917.
- Eidhamar, L. G. (2015). *Guddommelig åpenbaring og menneskelig refleksjon. En typologisk analyse av holdninger blant unge norske muslimer og innen islamske diskurser*. Doktorgradsavhandling Det teologiske fakultetet, Universitetet i Oslo, Oslo.
- Eidhamar, L. G. (2017). Islamiseringsprosessen i Malaysia. Hva innebærer den og hvilke årssammenhenger kan ligge bak? *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*(67), 1-23.
- Enclopedia.Com. (2018a). Janna *Enclopedia.com*.
- Enclopedia.Com. (2018b). Nar *Enclopedia.com*.
- Encyclopedia, N. W. (2016). Battle of the Camel *New World Encyclopedia*.
- Esposito, J. L. (2016). *Islam : the straight path* (Fifth updated edition. utg.). New York,Oxford: Oxford University Press.
- Esposito, J. L. & Haddad, Y. Y. (1998). Islam, gender and social change.
- Everett, E. & Furseth, I. (2012). *Masteroppgaven. Hvordan begynne-og fullføre*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Fakhruroji, M. & Rojati, U. (2017). Religiously Fashionable: Constructing Identity of Urban Muslimah in Indonesia. *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal of Communication*, 33(1).
- Forskningsdata, N.-N. S. F. (2016). Temasider Hentet fra [www.nsd.uib.no](http://www.nsd.uib.no)



- Furseth, I. (2011). The hijab: Boundary work and identity negotiations among immigrant Muslim women in the Los Angeles area. *Review of Religious Research*, 365-385.
- Furseth, I. (2014). Hijab street fashion og stil i Oslo. *Sosiologisk tidskrift, Årgang 22*(Nr 1), 5-27.
- Gadamer, H.-G. (1989). Truth and method (trans: J. Weinsheimer and DG Marshall). *London: Sheed and Ward. Google Scholar*.
- Goldsmiths, U. O. L. (2019). Emma Tarlo Hentet fra <https://www.gold.ac.uk/anthropology/staff/e-tarlo/>
- Gould, R. (2014). Hijab as commodity form: Veiling, unveiling, and misveiling in contemporary Iran. *Feminist Theory*, 15(3), 221-240.
- Groth, B. (2015). Kari Vogt *Store norske leksikon*.
- Haddad, Y. Y. (2007). The post-9/11 hijab as icon. *Sociology of Religion*, 68(3), 253-267.
- Halse-Christiansen, A. (2018, 12.07.2018). Dans uten tildekning, VG. Lastet ned fra <https://www.vg.no/nyheter/meninger/i/RxpgWW/dans-uten-tildekning>
- Hamzeh, M. (2011). Deveiling body stories: Muslim girls negotiate visual, spatial, and ethical hijabs. *Race Ethnicity and Education*, 14(4), 481-506.
- Haniffa, F. (2005). Under Cover: Reflections on the Practice of "Hijab" amongst Urban Muslim Women in Sri Lanka. *Gender, society, and change*, 61.
- Haute Hijab, N. Y. (2014). Ask Haute Hijab: Is Hijab really mandatory(Fard)? Hentet fra <https://www.hautehijab.com/blogs/hijab-fashion/10399809-ask-haute-hijab-is-hijab-really-mandatory-fard>
- Hegarty, S. (2017, 27.10.2017). Islamophobia: Women wearing head coverings most at risk of attacks, study finds, *ABC News*. Lastet ned fra <https://www.abc.net.au/news/2017-07-10/hijab-wearing-women-most-at-risk-of-islamophobic-attacks/8688856>
- Hjärpe, J. (1997). What will be chosen from the Islamic basket? *European review*, 5(3), 267-274.
- Høeg, I. M. (2017). *Religion og ungdom*. Oslo: Universitetsforl.
- Hoekstra, M. & Verkuyten, M. (2015). To be a true Muslim: online discussions on the headscarf among Moroccan-Dutch women. *Gender, Place & Culture*, 22(9), 1236-1251.
- Hopkins, N. & Greenwood, R. M. (2013). Hijab , visibility and the performance of identity. *European Journal of Social Psychology*, 43(5), 438-447. doi: 10.1002/ejsp.1955
- Huntington, S. P. (1997). *The clash of civilizations and the remaking of world order*: Penguin Books India.
- Husain, F. & O'brien, M. (2000). Muslim communities in Europe: Reconstruction and transformation. *Current Sociology*, 48(4), 1-13.
- Islam, U. (2013). Relationship with God/Allah Hentet fra <https://understand-islam.com/2013/08/07/relationship-with-god/>
- Islams Women, J. O. I. (2019). Hijab Hentet fra [http://www.islamswomen.com/hijab/hijab\\_suppression\\_or\\_liberation.php](http://www.islamswomen.com/hijab/hijab_suppression_or_liberation.php)
- Islamweb.Net. (2006). Muslim women coming to the mosque without Hijab. Fatwa No: 9644 Hentet fra <http://islamweb.net/en/fatwa/92644/>
- Jacobsen, K. A., Vogt, K. & Rian, D. (2011). *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jahangir, J. (2017). 5 Muslim Scholars On The Permissibility Of Not Wearing The Headscarf. Huffingtonpost, blog Lastet ned fra <https://www.huffingtonpost.ca/junaid-jahangir/islam-wearing->

- [hijab b 14046520.html?guccounter=1&guce\\_referrer\\_us=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce\\_referrer\\_cs=aHxSu8zlOxbzMciHTlen4w](http://hijab.b.14046520.html?guccounter=1&guce_referrer_us=aHR0cHM6Ly93d3cuZ29vZ2xlLmNvbS8&guce_referrer_cs=aHxSu8zlOxbzMciHTlen4w)
- Jardim, G. L. & Vorster, J. K. (2003). Hijab and the construction of female religious identity. *In die Skriflig*, 37(2), 271-287.
- Jensen, I. & Kirkerud, K. (2016, 08.09.10'6). Kvinne ble nektet jobb fordi hun bar hijab, TV2. Lastet ned fra <https://www.tv2.no/a/8573001/>
- Jiwani, N. & Rail, G. (2010). Islam, hijab and young Shia Muslim Canadian women's discursive constructions of physical activity. *Sociology of Sport Journal*, 27(3), 251-267.
- Kandiyoti, D. (2009). *Islam, modernity and the politics of gender*.
- Khan, H. (2016). A qualitative exploration of the meanings, reasons and perceptions of the hijab among young Muslim hijab wearing women in Greater Manchester.
- Khoury, J. & Hamzeh, M. (2016). The four hijabs, the animated short Hentet fra <http://www.fourhijabs.org/the-animted-short/>
- Kjensli, B. (18.03.2009). Historien om hijab, *Forskning.no*. Lastet ned fra <https://forskning.no/religion-islam-religionshistorie/2009/03/historien-om-hijab>
- Knott, K. (2016). Living religious practices *Intersections of Religion and Migration* (s. 71-90): Springer.
- Komiteene, D. N. F. (2016). Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi. I N. D. n. f. k. f. s. o. humaniora (red.). Oslo: Oktan Oslo AS.
- Kulenović, T. (2006). A veil (hijab) as a public symbol of a Muslim woman modern identity. *Collegium antropologicum*, 30(4), 713-718.
- Larsen, L. (2004). Tekst, tolkning og sosial endring. I N. Høstmælingen (red.), *Hijab i Norge*, Oslo: *Abstrakt* (s. 52-65).
- Lastprophet.Info. (2019). Anas ib Malik: The Devoted Servant of the Prophet Hentet fra <http://www.lastprophet.info/anas-bin-malik-ra-the-devoted-servant-of-the-prophet-saw>
- Latif, M. (2012). Wearing Veil in Indonesia Public Schools: Religious awareness or Political Contest. *Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia*, 1(2).
- Law, U. (2019). Khaled Abou El-Fadl Hentet fra <https://law.ucla.edu/faculty/faculty-profiles/khaled-m-abou-el-fadl/>
- Leirvik, O. (2002). *Islamsk etikk : ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforl.
- Leirvik, O. (2013). Islam i Norge. Oversikt med bibliografi Hentet fra <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html>
- Leirvik, O. B. (2019). Oddbjørn Birger Leirvik Hentet fra <https://www.tf.uio.no/personer/vit/leirvik/>
- Linkedin.Com. (2019). Kathy Charmaz Hentet fra <https://www.linkedin.com/in/kathy-charmaz-a2262631>
- Lodgaard, S. (2016). Ayatollah Khomeini *Store norske leksikon*.
- Macleod, A. E. (1992). Hegemonic relations and gender resistance: The new veiling as accommodating protest in Cairo. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 17(3), 533-557.
- Malmø, U. I. (2019). Anne Sofie Roald Hentet fra <http://forskning.mah.se/en/id/imanro>
- Mansson Mcginty, A. (2014). Emotional geographies of veiling: the meanings of the hijab for five Palestinian American Muslim women. *Gender, Place & Culture*, 21(6), 683-700.

- Meah, S. J. (2017). How Should We Understand the Obligation of Khimar(Head Covering)? Hentet fra <http://seekershub.org/ans-blog/2017/09/25/how-should-we-understand-the-obligation-of-khimar-head-covering/>
- Meland, A. (2006, 28. november 2006). Hijab brer om seg i Europa. Slør på vei ut eller forbudt i flere muslimske land., *Dagbladet Magasinet*. Lastet ned fra <https://www.dagbladet.no/magasinet/hijab-brer-om-seg-i-europa/66279544>
- Mernissi, F. (1991). *Women and Islam: An historical and theological inquiry*: South Asia Books.
- Meskini, I. (2018). *#minhistoriemening : 313 stemmer om hijab*. Oslo: Cappelen Damm.
- Milwaukee, U. O. W. (2019). Anna Mansson McGuinty Hentet fra <https://uwm.edu/geography/people/mansson-mcguinty-anna/>
- Moghal, A. (2010). Hijab er en plikt Hentet fra <https://www.utrop.no/Plenum/Artikler/18389>
- Munhall, P. L. & Boyd, C. O. (1999). *Nursing Research: A Qualitative Perspective*. New York: National League for Nursing Press.
- Norli, C. (2018, 15.05.2018). Iman fra "Skam" skriver bok om hijab, VG. Lastet ned fra <https://www.vg.no/rampelys/bok/i/e14zmR/iman-fra-skam-skriver-bok-om-hijab>
- Norris, P. & Inglehart, R. (2011). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*: Cambridge University Press.
- Nrk (Produsent). (2018). Livet etter Sana. [Bilete svensk dokumentar] Lastet ned fra <https://tv.nrk.no/program/koid37005818/livet-etter-sana>
- Nsd. *Barnehage og skole*. Hentet fra [http://www.nsd.uib.no/personvernombud/hjelp/forskningstema/barnehage\\_skole.html](http://www.nsd.uib.no/personvernombud/hjelp/forskningstema/barnehage_skole.html)
- Nsd. (2018). Vanlige spørsmål, anonymisering Hentet fra <http://www.nsd.uib.no/personvernombud/hjelp/index.html>
- Online, O. I. S. (2019). Mernissi, Fatima Hentet fra <http://www.oxfordislamicstudies.com/print/opr/t236/e0527>
- Opsal, J. (1994). *Lydighetens vei: Islams veier til vår tid*: Universitetsforlaget.
- Orsi, R. A. (2012). *The Cambridge companion to religious studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oslo, U. I. (2016). Tove Thagaard Hentet fra <https://www.sv.uio.no/iss/personer/emeriti/toveth/>
- Oslo, U. I. (2017). Lena Larsen Hentet fra <https://www.jus.uio.no/smr/english/people/adm/lenala/>
- Oslo, U. I. (2019a). Berit S Thorbjørnsrud Hentet fra <https://www.hf.uio.no/ikos/personer/vit/midtostenstudier/fast/beritst/index.html>
- Oslo, U. I. (2019b). Sveinung Sandberg Hentet fra <https://www.jus.uio.no/ikrs/english/people/aca/sveinus/>
- Østby, L. & Dalgard, A. B. (2017). 4 prosent muslimer i Norge. *Samfunnspeilet*, 4/2017. Hentet fra <https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/4-prosent-muslimer-i-norge--351303>
- Otterbeck, J. (2013). Experiencing Islam: Narratives about Faith by Young Adult Muslims in Malmö and Copenhagen. *Everyday Lived Islam in Europe*, 115-134.
- Pagis, M. (2013). Religious Self Constitution: A Relational Perspective. *Religion on the Edge*, 92-114.
- Peace, U. S. I. O. (2019). Robin Wright Hentet fra <https://www.usip.org/people/robin-wright>

- Peter, F. (2006). Individualization and religious authority in Western European Islam. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 17(1), 105-118.
- Plesner, I. T. (2004). Erfaringer fra Tyskland og Frankrike. I N. Høstmælingen (red.), *Hijab i Norge* (s. 153-173): Abtast forlag.
- Pruitt, P. (2018). In Iran, The Hijab Has Its Roots In Protest, Not Conformity Hentet fra <https://www.kshb.com/newsy/in-iran-the-hijab-has-its-roots-in-protest-not-conformity>
- Repstad, P. (2007). Mellom nærhet og distanse, kvalitative metoder i samfunnsvitenskap. Oslo: Universitetsforlaget.
- Repstad, P. (2013). Empiriska undersøkingar av livsåskådningar-kvalitative og kvantitative metoder. I C. R. Bråkenhielm, M. Essunger & K. Westerlund (red.), *Livet enligt manniskan om livsåskådningsforskning* (s. 229-253): Nya Doxa.
- Researchgate. (2019). Hammera Khan Hentet fra [https://www.researchgate.net/profile/Hammera\\_Khan2](https://www.researchgate.net/profile/Hammera_Khan2)
- Roald, A. S. (2001). *Women in Islam : the western experience*. London: Routledge.
- Roald, A. S. (2004). *Islam*. Oslo: Pax.
- Ruby, T. F. (2006). *Listening to the voices of hijab*. Paper presentert på Women's Studies International Forum.
- Ruyter, K. R. (2003). *Forskningsetikk*. Kristiansand: Gyldendal akademisk.
- Sadatmoosavi, Z. (2011). *Hijab of Women In Islamic Civilization*. pdf.
- Safitri, D. M. (2010). What Went Wrong with the Veil? A Comparative Analysis of the Discourse of the Veil in France, Iran, and Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 48(1), 81-100.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sandberg, S. (2018). *Unge muslimske stemmer : om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforl.
- School, H. D. (2019). Leila Ahmed Hentet fra <https://hds.harvard.edu/people/leila-ahmed>
- Scot, A. (2018). Why do Muslim women wear the burqa? Hentet fra <https://www.quora.com/Why-do-Muslim-women-wear-the-burqa>
- Scott, I. (2017). *Unni Wikan Store norske leksikon*.
- Shaikh, S. D. (2003). Transforming feminisms: Islam, women, and gender justice. *Progressive Muslims: On justice, gender and pluralism*, 147-162.
- Shaikh, S. D. (2019). Associate Professor Sadiyya Shaikh Hentet fra <http://www.religion.uct.ac.za/religion/staff/academicstaff/sadiyyashaikh>
- Shehab, D. W. (2018). Hijab: Cultural or Religious? Hentet fra <http://aboutislam.net/counseling/ask-the-scholar/women-issues/hijab-cultural-religious/>
- Shirazi, F. (2001). *The veil unveiled: The hijab in modern culture*: University Press of Florida Gainesville.
- Shirazi-Mahajan, F. (1993). The politics of clothing in the middle east: The case of Hijab in post-revolution Iran. *Critique: Journal of Critical Studies of Iran & the Middle East*, 2(2), 54-63.
- Simonsen, B. (2004). Mangfold i skolen. I N. Høstmælingen (red.), *Hijab i Norge*: Abstrakt forlag.
- Siraj, A. (2011). Meanings of modesty and the hijab amongst Muslim women in Glasgow, Scotland. *Gender, Place & Culture*, 18(6), 716-731.
- Siraj, A. (2019). Asifa Siraj: Women and Gender Issues in Islam Hentet fra <http://independent.academia.edu/AsifaSiraj>

- Skei, H. H. (2018). Edvard Said *Store norske leksikon*.
- Skjeggstad, H. (2018, 26.10.2018). Over hele Europa forbys niqab. Nå kommer FN med kraftig kritikk, *Aftenposten*. Lastet ned fra <https://www.aftenposten.no/verden/i/9m1Xrr/Over-hele-Europa-forbys-nikab-Na-kommer-FN-med-kraftig-kritikk>
- Smith-Hefner, N. J. (2007). Javanese women and the veil in post-Soeharto Indonesia. *The Journal of Asian Studies*, 66(2), 389-420.
- Solum, O. (2017). Skam TV serie *Store norske leksikon*.
- States, C. S. F. E. I. T. U. (2015). Sylvie Tissot Hentet fra <http://frenchculture.org/books-and-ideas/authors-on-tour/6745-sylvie-tissot>
- Steenfeld-Foss, K. (2016, 22.11.2016). "Skam"- Iman snakker ut om troen: Jeg følte meg annerledes, *Universitas*. Lastet ned fra <https://universitas.no/nyheter/61926/skam-iman-snakker-ut-om-troen-jeg-folte-meg-annerle/>
- Stokke, O. (2018, 08.10.2018). "Jeg er aldri blitt tvunget til å bruke hijab. Men jeg har heller aldri valgt det selv", *Aftenposten, A-magasinet*. Lastet ned fra <https://www.aftenposten.no/amagasinet/i/6n7k8z/Sluttet-med-hijab--Jeg-er-aldri-blitt-tvunget-til-a-bruke-hijab-Men-jeg-har-heller-aldri-valgt-det-selv>
- Strabac, Z., Aalberg, T., Jenssen, A. T. & Valenta, M. (2016). Wearing the veil: hijab, Islam and job qualifications as determinants of social attitudes towards immigrant women in Norway. *Ethnic and Racial Studies*, 1-18. doi: 10.1080/01419870.2016.1164878
- Swami, V., Miah, J., Noorani, N. & Taylor, D. (2014). Is the hijab protective? An investigation of body image and related constructs among British Muslim women. *British Journal of Psychology*, 105(3), 352-363. doi: 10.1111/bjop.12045
- Tarlo, E. (2007). Hijab in London Metamorphosis. *Journal of Material Culture*, 12(2), 131-156.
- Thagaard, T. (2013). *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke.
- Thjømøe, S. L. (2016, 04.11.2016). Halima(25) fikk hijabforbud på jobben: -Jeg er sjokkert, *VG*. Lastet ned fra <https://www.vg.no/nyheter/innenriks/i/MQBvE/halima-25-fikk-hijabforbud-paa-jobben-jeg-er-sjokkert>
- Thorbjørnsrud, B. (2004). Motstand mot slør/motstand med slør. I N. Høstmælingen (red.), *Hijab i Norge* (s. 36-51): Abstrakt forlag.
- Thorsen, D. E. (2018). Samuel Huntington *Store norske leksikon*.
- Tiba, E. (2012). *Self-concept in muslim adolescent girls: Hijab and the school experience*. The Ohio State University.
- Tønnesen, S. (2018). Hans-Georg Gadamer *Store norske leksikon*.
- Toronto, U. I. (2019). Katherine Bullock Hentet fra <https://www.utm.utoronto.ca/political-science/katherine-bullock>
- Universitet, L. (2019). Jan Hjärpe Hentet fra [http://portal.research.lu.se/portal/sv/persons/jan-hjarpe\(48daf6a4-1f15-4dbf-9b5d-b7e35f3077ec\).html](http://portal.research.lu.se/portal/sv/persons/jan-hjarpe(48daf6a4-1f15-4dbf-9b5d-b7e35f3077ec).html)
- Universitet, L. (2019). Jonas Otterbeck Hentet fra [http://portal.research.lu.se/portal/en/persons/jonas-otterbeck\(cad010b0-60d2-4e8b-8f9d-a617876f4ec7\).html](http://portal.research.lu.se/portal/en/persons/jonas-otterbeck(cad010b0-60d2-4e8b-8f9d-a617876f4ec7).html)
- University, W. C. (2019). Tabassum Fahim Ruby Hentet fra <https://www.wcupa.edu/arts-humanities/WomensStudies/tRuby.aspx>



- Veysel, K. E. (2017). What is the definition of shahaba? Who is called Shahabi? Hentet fra <https://www.quora.com/What-is-the-definition-of-Sahaba-Who-is-called-a-Sahabi>
- Voas, D. & Fleischmann, F. (2012). Islam moves west: Religious change in the first and second generations. *Annual review of sociology*, 38, 525-545.
- Vogt, K. (2004). Historien om et hodeplagg. I N. Høstmælingen (red.), *I: Høstmælingen, Njål (red.) Hijab i Norge: Trussel eller menneskerett* (s. 23-35).
- Vogt, K. (2008). *Islam på norsk : moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2. utg. utg.). Oslo: Cappelen Damm.
- Vogt, K. (2018a). Aisha Store norske leksikon.
- Vogt, K. (2018b). Fatwa Store norske leksikon.
- Vogt, K. (2018c). Haram Store norske leksikon.
- Vogt, K. (2018d). Umma Store norske leksikon.
- Wadud, A. (2006). *Inside the gender jihad : women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publ.
- Wagner, W., Sen, R., Permanadeli, R. & Howarth, C. S. (2012). The veil and Muslim women's identity: Cultural pressures and resistance to stereotyping. *Culture & Psychology*, 18(4), 521-541.
- Watch, T. G. M. B. D. (2018). John Esposito Hentet fra <https://www.globalmbwatch.com/john-esposito/>
- Wiki, R. (2019). Jocelyn Cesari Hentet fra [http://religion.wikia.com/wiki/Jocelyne\\_Cesari](http://religion.wikia.com/wiki/Jocelyne_Cesari)
- Wikipedia. (2018). Yvonne Haddad Hentet fra [https://en.wikipedia.org/wiki/Yvonne\\_Haddad](https://en.wikipedia.org/wiki/Yvonne_Haddad)
- Williams, R. H. & Vashi, G. (2007). Hijab and American Muslim women: Creating the space for autonomous selves. *Sociology of Religion*, 68(3), 269-287.
- Wright, R. (2011). The pink hijab. *The Wilson Quarterly*, 35(3), 47.
- Yavuz, A. (2013). *Wearing a hijab as a political issue; Political views and Muslim women's reasons and motivations in the Netherlands*.
- Younis, J. (2017). Its time for Muslim Women to embrace vulnerability Hentet fra <http://gal-dem.com/time-muslim-women-embrace-vulnerability/>
- Zempi, I. (2016). 'It's a part of me, I feel naked without it': choice, agency and identity for Muslim women who wear the niqab. *Ethnic and Racial Studies*, 39(10), 1738-1754.
- Zevallos, Z. (2003). 'A Woman Is Precious': *Constructions of Islamic Sexuality and Femininity of Turkish-Australian Women*. Paper presentert på TASA 2003 Conference, University of New England.
- Zwick, D. & Chelariu, C. (2006). Mobilizing the Hijab: Islamic identity negotiation in the context of a matchmaking website. *Journal of Consumer Behaviour*, 5(4), 380-395.

## 9. Vedlegg

### 9.1 Vedlegg 1: Intervjuguide

#### **Innleiande spørsmål:**

Kor mange år er du?

Kor lenge har du budd i Noreg?

Fortel om korleis du kom til Noreg.

Kva er ditt forhold til hijab? Kvifor?

Fortel om korleis du begynte med hijab. Korleis var den dagen du starta?

Kva sa dei nærmaste og folk rundt deg dei første dagane med hijab?

Fortel om kvifor du brukar/ ikkje brukar hijab.

Har du prøvd eller har du brukt hijab nokon gong? Kvifor?

#### **Familie og venner:**

Kor mange er de i familien her i Noreg?

Har du familie i heimlandet ditt?

Brukar nokon i familien din hijab? Eventuelt kven brukar hijab og ikkje?

Kva seier familien din om hijab? Kvifor?

Har du lært noko om hijab frå familien din?

Viss du blir mor og får eigen familie, skal borna dine lære og eventuelt bruke hijab?

Kva seier vennene din om hijab? Brukar/brukar ikkje nokre av vennene dine hijab?

Kva fortel vennene dine om hijab? Kvifor?

#### **Religiøsitet:**

Kor mange gonger for dagen ber du?

Kor ber du?

Ber du åleine eller med andre? Kvifor?

Kan du orda og rørslene når du ber?

Kven lærte deg å be?

Kor mange år var du når du begynte med bønn?

Brukar du hijab når du ber? Kvifor brukar du hijab når du ber?

Kan du lese i Koranen og Hadithene? Kor ofte les du i desse bøkene?

Har du gått i moske eller kjem du til å gå i moske? Kor ofte? Brukar du hijab når du besøker ein moske? Kvifor gjer du det?

### **Opplæring:**

Kva kan du om hijab?

Kven har lært deg om hijab? Kvifor lærte dei deg dette?

Står det om hijab i Koranen eller Hadithane? Kor og kvar står det? Har du funne ut av dette sjølv eller har nokon vist det? Fortel.

Tenkjer du det er påbode religiøst med hijab for ein muslim eller kan dei velje sjølve? Fortel.

Kor mange år har du gått med hijab?

Sa nokon om kvifor hijab var viktig for muslimske kvinner?

Kva gjorde at du begynte/ikkje begynte med hijab? Fortel

Har du valt å bruke hijab sjølv eller var det nokon som sa du måtte bruke?

Kva tenkjer du om hijab som muslim?

### **Heimlandet versus Noreg:**

Hugsar du noko om hijab frå heimlandet ditt?

Brukar jenter og kvinner hijab i heimlandet ditt? Kvifor gjer dei det?

Brukar du ein hijab som er som den dei brukar i ditt heimland?

Var det nokon som ikkje brukte hijab i heimlandet ditt? Kvifor?

Korleis er det å bruke hijab i Noreg?

Er det annleis å bruke hijab i Noreg enn i heimlandet ditt? Kvifor?

### **Bruk av hijab:**

Skal ein bruke/brukar du hijab heile tida i løpet av dagen?

Kor tid tar du på og av deg sløret?

Kva gjer det med deg å bruke hijab? Korleis kjennest det ut med hijab?

Kva tenkjer dei som ser deg/dei med hijab? Kvifor trur du dei tenkjer det?

Korleis skal ein vere når ein brukar hijab?



Kjenner du nokon som brukar hijab? Fortel.  
Kor og kven kan sjå deg utan slør? Kvifor?  
Kva tenkjer du når du tar på deg sløret? Kvifor?  
Er det nokon som har sagt/seier du skal slutte med hijab/starte med hijab? Fortel.  
Synest du alle kvinner/muslimske kvinner skal bruke hijab? Kvifor?  
Kva tenkjer du om dei som brukar/ikkje brukar hijab?  
Kva fordeler og ulemper er det rundt å bruke ein hijab?  
Er dei betre muslimar dei som har hijab? Kvifor?  
Ville du brukt hijab om du høyrde til ein annan religion? Kvifor?  
Kan hijab brukast for å dempe gutane sitt blikk? Kvifor?  
Har du tenkt på å slutte (eller starte) med hijab? Kvifor tenkjer du det?  
Synest du alle muslimske kvinner burde brukt hijab? Kvifor?  
Kva veit du om omgrepet awrah? Har hijab noko å seie for ei kvinne sin awrah?  
Kvifor brukar ikkje alle muslimske kvinner hijab?

### **Livet etter døden:**

Tenkjer du hijab har noko å seie for livet etter døden? Kvifor?  
Har kvinner hijab i livet etter døden? Fortel.  
Blir kvinner gravlagde med hijab? Fortel.  
Har din bruk av hijab/ikkje bruk av hijab noko å seie for livet etter døden?  
Kva skjer med dei som har brukt/ikkje har brukt hijab på dommedag? Kvifor?  
Har du godt eller dårleg samvit rundt hijab for livet etter døden?  
Kan ein komme til himmelen utan hijab? Kvifor?

## 9.2 Vedlegg 2: Informasjon rundt forskningsprosjektet

### **Forespørsel om deltakelse i forskningsprosjektet:**

#### ***”Hijab blant muslimske jenter 13-19 år i Norge”***

##### **Bakgrunn og formål**

Formålet med undersøkelsen er å finne begrunnelse og refleksjon for å bruke eller ikke bruke hijab blant muslimske jenter i alderen 13-19 år. Studiet skal munne ut i en masteroppgave ved avdeling religion, filosofi og samfunn ved Universitetet i Agder. I denne studien er det ingen ekstern oppdragsgiver. Utvalget er plukket ut først og fremst fordi de er muslimske jenter i alder 13-19 år.

##### **Hva innebærer deltakelse i studien?**

Studien innebærer intervju med hver deltaker. Intervjuene blir tatt opp på lydopptaker. I tilknytning til undersøkelsen er det laget en intervjuguide.

##### **Hva skjer med informasjonen om deg?**

Alle personopplysninger vil bli behandlet konfidensielt. Det er kun student og veileder som vil ha tilgang til personopplysningene dine. I tillegg holdes navneliste og koblingsnøkkel adskilt fra øvrige data

Deltakerne vil ikke kunne gjenkjennes i publikasjon.

Prosjektet skal etter planen avsluttes 30.06.2019. Personalopplysninger og opptak vil da bli slettet.

**Frivillig deltakelse** Det er frivillig å delta i studien, og du kan når som helst trekke ditt samtykke uten å oppgi noen grunn. Dersom du trekker deg, vil alle opplysninger om deg bli anonymisert og slettet. Dette vil ikke få innvirkning på noen områder der forsker og informant er i sammen i eller etter studiet.

Dersom du ønsker å delta eller har spørsmål til studien, ta kontakt med Bjørge Aardal, tlf 95757411, masterstudent. Du kan også kontakte veileder til dette forskningsprosjektet, Levi Geir Eidhamar, UIA.

Studien er meldt og godkjent av Personvernombudet for forskning, NSD - Norsk senter for forskningsdata AS.

## 9.3 Vedlegg 3: Godkjenning frå NSD (norsk samfunnsdata)



Levi Geir Eidhamar  
Institutt for religion, filosofi og historie Universitetet i Agder  
Postboks 422  
4604 KRISTIANSAND S

Vår dato: 14.02.2017

Vår ref: 51867 / 3 / AGH

Deres dato:

Deres ref:

### TILBAKEMELDING PÅ MELDING OM BEHANDLING AV PERSONOPPLYSNINGER

Vi viser til melding om behandling av personopplysninger, mottatt 03.01.2017. Meldingen gjelder prosjektet:

51867	<i>Hijab blant muslimar i alder 13-19 år</i>
Behandlingsansvarlig	<i>Universitetet i Agder, ved institusjonens øverste leder</i>
Daglig ansvarlig	<i>Levi Geir Eidhamar</i>
Student	<i>Bjørge Aardal</i>

Personvernombudet har vurdert prosjektet, og finner at behandlingen av personopplysninger vil være regulert av § 7-27 i personopplysningsforskriften. Personvernombudet tilrår at prosjektet gjennomføres.

Personvernombudets tilråding forutsetter at prosjektet gjennomføres i tråd med opplysningene gitt i meldeskjemaet, korrespondanse med ombudet, ombudets kommentarer samt personopplysningsloven og helseregisterloven med forskrifter. Behandlingen av personopplysninger kan settes i gang.

Det gjøres oppmerksom på at det skal gis ny melding dersom behandlingen endres i forhold til de opplysninger som ligger til grunn for personvernombudets vurdering. Endringsmeldinger gis via et eget skjema, <http://www.nsd.uib.no/personvern/meldeplikt/skjema.html>. Det skal også gis melding etter tre år dersom prosjektet fortsatt pågår. Meldinger skal skje skriftlig til ombudet.

Personvernombudet har lagt ut opplysninger om prosjektet i en offentlig database, <http://pvo.nsd.no/prosjekt>.

Personvernombudet vil ved prosjektets avslutning, 30.06.2019, rette en henvendelse angående status for behandlingen av personopplysninger.

Vennlig hilsen

Kjersti Haugstvedt

Agnete Hessevik

Kontaktperson: Agnete Hessevik tlf: 55 58 27 97

Vedlegg: Prosjektvurdering

*Dokumentet er elektronisk produsert og godkjent ved NSDs rutiner for elektronisk godkjenning.*