



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Medienes islamofobiske holdninger har innvirkning på unge muslimers identitet

Norsk, muslim eller en kombinasjon av begge identitetsmarkører?

Ozan Turan

Veileder

Førsteamanuensis Marielle Stigum Gleiss

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5110 Masteroppgave i Religion in Contemporary Society (60 ECTS), Vår 2021

Antall ord: 36 630



Forord

Det har vært rart å sitte mellom fire vegger på rommet i korona situasjonen og gjort masteravhandlingen, uten å få møtt på medstudenter på skolen. Det har vært en merkelig situasjon enn tidligere som å ha en normal hverdag. Det har vært både harde og gode dager i forskningsarbeidet, og det var selvfølgelig forventet. Jeg vil derfor beklage og takke mine foreldre for å håndtere mine humørsvingninger, samtidig som mitt fravær fra å være med dem.

En stor takk rettes til alle informantene som tok seg tid i hverdagen for å delta på forskningsprosjektet mitt. Jeg vil også gi en stor takk til min veileder, Marielle Stigum Gleiss for å ha gitt meg gode konstruktive tilbakemeldinger på forskningsprosjektet mitt. Jeg setter veldig stor pris på hennes hjelp!

Sammendrag

Hensikten med studien er å finne ut om det islamofobiske mediebilde av muslimer, påvirker muslimers identitet og tilhørighet i det norske samfunnet. Hovedproblemstillingen for forskningen er som følgende:

«Hva slags reaksjon skaper medierapporter som uttrykker islamofobiske holdninger i det norske samfunnet for unge muslimers identitet og tilhørighet? Hvordan reagerer unge muslimer på disse islamofobiske ytringene?».

Forskningen baserer seg på en kvalitativ metode, hvor datainnsamlingen har blitt gjort blant seks informanter fra alderen 23 til 27 år, ved bruken av semistrukturerte dybdeintervjuer. Intervjuene er tatt opp via diktafon, transkribert, kodet og analysert tematisk.

Media, islamofobi, identitet og tilhørighet er sentralt for avhandlingens teoretiske tilnærming. Avhandlingen ser på unge muslimers syn på medias skildringer om islam og deres oppfatninger av hvordan media vinkler nyheter om islam, deres reaksjoner på islamofobiske ytringer, og hvordan de opplever seg som norske.

Funnene viser at informantene forklarer at media uttrykker islamofobiske holdninger. De hevder at summen av negative vinklinger forsterker islamofobien. Når informantene forklarer islamofobiske hendelser, viser det seg at kvinner med hijab er mer synlige og derfor blir et mål når det gjelder islamofobi. Informantene henviser til at media konstruerer oppfatninger av identiteter. Når en terrorhandling utført av en muslim, blir presentert bindes terroren opp mot religionen. Mens når en europeisk ikke-muslim gjør det samme forbindes handlingen opp mot en som er psykisk syk. Dette fører til at informantene føler seg ekskludert av samfunnet på grunn av medias konstruksjon av den muslimske identiteten. Informantene kobler også sin nasjonale og religiøse identitet i forhold til konteksten de befinner seg i. De kombinerer flere identitetsmarkører i forskjellige omstendigheter. Selv om informantenes sterkeste identitetsmarkør er den muslimske identiteten, veier ikke den nasjonale identiteten mindre.

Innholdsfortegnelse

| | |
|---|-----------|
| FORORD | 1 |
| SAMMENDRAG..... | 2 |
| 1 INTRODUKSJON | 6 |
| 1.1 HENSIKT OG PROBLEMSTILLING | 6 |
| 1.2 BAKGRUNNEN FOR VALGET AV OPPGAVEN | 7 |
| 1.3 TIDLIGERE FORSKNING | 9 |
| 1.4 OPPBYGNING OG STRUKTUR | 14 |
| 2 MUSLIMER I VESTEN..... | 15 |
| 2.1 MUSLIMER I EUROPA | 15 |
| 2.2 MUSLIMER I NORGE..... | 16 |
| 3 TEORETISKE TILNÆRMINGER | 18 |
| 3.1 IDENTITET | 18 |
| 3.2 ESSENSIALISME & KONSTRUKTIVISME..... | 19 |
| 3.3 SOSIALKONSTRUKTIVISME..... | 20 |
| 3.4 INDIVIDORIENTERT PRODUSENTTEORI OG KULTURORIENTERT PRODUKTTEORI..... | 22 |
| 3.5 SOSIAL IDENTITETSTEORI | 23 |
| 3.6 KOGNITIVE PROSESSER..... | 23 |
| 3.7 ISLAMOFOBI | 25 |
| 3.7.1 KRITIKKEN MOT ISLAMOFOBI..... | 27 |
| 3.7.2 ISLAMOFOBI SOM RASISME | 28 |
| 3.8 MEDIAS INNFLYTELSE | 30 |
| 3.9 ISLAMOFOBI OG MEDIAS INNFLYTELSE | 33 |
| 3.10 Å VÆRE NORSK..... | 35 |
| 3.11 OPPSUMMERING AV TEORIDELEN | 36 |
| 3.12 TEORIENS RELEVANS FOR PROBLEMSTILLINGEN | 37 |
| 4 FORSKNINGSMETODE | 39 |
| 4.1 FORSKNINGSDESIGN..... | 39 |
| 4.2 KVALITATIV METODE: INTERVJUGUIDE | 39 |
| 4.2.1 SEMISTRUKTURERT INTERVJU | 40 |
| 4.2.2 PILOTINTERVJU..... | 41 |
| 4.3 UTVALG OG REKRUTTERING AV INFORMANTER..... | 42 |
| 4.4 TRANSKRIBERING | 43 |
| 4.5 ANALYSE | 44 |
| 4.5.1 TEMATISK ANALYSE | 45 |
| 4.5.2 GJØRE DEG KJENT MED DATAENE DINE | 45 |
| 4.5.3 GENERERE INNLEDENDE KODER..... | 45 |
| 4.5.4 SØKE ETTER TEMAER..... | 46 |
| 4.5.5 GJENNOMGANG AV TEMAER..... | 47 |
| 4.5.6 DEFINERE OG NAVNGI TEMAER | 48 |
| 4.5.7 PRODUSERE RAPPORTEN..... | 49 |
| 4.5.8 RELIABILITET, VALIDITET OG KVALITATIVE ANALYSENS UTFORDRINGER | 49 |
| 4.6 FORSKNINGSETIKKENS RETNINGSLINJER | 52 |
| 4.6.1 SAMTYKKE | 53 |

| | | |
|------------|---|------------|
| 4.6.2 | KONFIDENSIALITET | 54 |
| 4.6.3 | FORSKNINGSPROSJEKTETS KONSEKVENSER..... | 54 |
| 5 | <u>ANALYSE OG DRØFTING.....</u> | 56 |
| 5.1 | FORESTILLING OM TRO OG PRAKSIS | 57 |
| 5.1.1 | TROENS ESSENS I FORM AV PRAKSIS..... | 57 |
| 5.1.2 | DEN RELIGIØSE KUNNSKAPEN | 62 |
| 5.1.3 | RELIGION SOM MENINGSBÆRENDE..... | 66 |
| 5.1.4 | HIJABEN KUN FOR KVINNER? | 69 |
| 5.2 | ISLAMOFABI I LYS AV MEDIA..... | 73 |
| 5.2.1 | MEDIAS FREMSTILLING AV ISLAM..... | 73 |
| 5.2.2 | VINKLING STYRKER FØRINGER FOR ISLAMOFABI | 76 |
| 5.2.3 | ISLAMOFABI SOM PRAKSIS..... | 79 |
| 5.3 | MEDIAS KONSTRUKSJON AV IDENTITETER..... | 82 |
| 5.3.1 | SKAPER MEDIA OPPFATNINGER AV IDENTITETER? | 82 |
| 5.3.2 | MUSLIMER SOM TERRORISTER VS. IKKE-MUSLIMER | 84 |
| 5.4 | DEN RELIGIØSE IDENTITETEN VS. DEN NASJONALE IDENTITETEN..... | 86 |
| 5.4.1 | ULIKE MÅTER Å HA TILHØRIGHET PÅ | 86 |
| 5.4.2 | KOMBINASJON AV DEN RELIGIØSE- OG NASJONALE IDENTITET | 88 |
| 5.4.3 | RELIGIONENS STYRKER OG KONSEKVENSER AV NORSKHETEN | 90 |
| 6 | <u>OPPSUMMERING.....</u> | 94 |
| 6.1 | FORESTILLING OM TRO OG PRAKSIS | 94 |
| 6.2 | ISLAMOFABI I LYS AV MEDIA..... | 95 |
| 6.3 | MEDIAS KONSTRUKSJON AV IDENTITETER..... | 96 |
| 6.4 | DEN RELIGIØSE IDENTITETEN VS. DEN NASJONALE IDENTITETEN..... | 97 |
| 6.5 | UTBLIKK | 98 |
| 7 | <u>LITTERATURLISTE.....</u> | 99 |
| 8 | <u>VEDLEGG</u> | 104 |

1 Introduksjon

De første muslimske innvandrerne kom til Norge i begynnelsen av 1970-årene. De var for det meste pakistanere, tyrkere og nord-afrikanere. Disse var menn som innvandret for å arbeide (Riad & Eidhamar, 1999, s. 221). Mange av dem hadde en intensjon om å tilbringe en kort periode i Norge for å spare arbeidspengene, for så å reise tilbake til hjemlandet (Jacobsen, 2002, s. 10). Det ble endringer i arbeidsmarkedet som påførte en innvandringsstopp. Dermed ble arbeidsinnvandring umulig, mens det var lov med familiegjenforening. Derfor resulterte dette med at innvandrere ble bundet til å være i Norge som en konsekvens (Rian & Eidhamar, 1999, s. 221).

Selv om muslimske første- og andregenerasjons innvandrerfamilier har etablert seg i Norge, ser man integreringsdebatten ramme religionen som et hinder for å integrere seg i en europeisk kontekst (Døving & Kraft, 2013, s. 143). Når integreringen og islam trekkes frem i mediene henvises det hovedsakelig til det som refereres som «en mislykket integrering». Når pressen fremlegger sine nyheter om islam, blir det vinklet til at islam blir lagt frem som en motsetning til moderniteten. Ifølge Døving & Kraft presenteres islam som en totalitær religion, og dette fører til at islam blir sett på som en homogen gruppe (2013, s. 144).

Det kan hevdes at media dermed blir en representasjonskilde for å skape en diskurs om islam. Den deskriptive formuleringen av hva islam *er* vil derfor skape et bilde i media «... der islam ofte fremtrer som et symbol for et verdisyn i opposisjon til det europeiske, eller inngår i en fortelling om fare og frykt» (Døving & Kraft, 2013, s. 127).

1.1 Hensikt og problemstilling

Hensikten med studien er å finne ut om det islamofobiske mediebildet av muslimer påvirker muslimers identitet og tilhørighet i det norske samfunnet fra et individuelt nivå. Dette er fordi jeg er oppriktig interessert i å høre enkelte muslimers egne stemmer fremfor det media skaper, samt i hvor stor grad denne fremstillingen bidrar til at skillelinjene «oss» og «dem» konstrueres. Av den grunn er nøkkelpromblemstillingen for forskningen som følgende:

«Hva slags reaksjon skaper medierapporter som uttrykker islamofobiske holdninger i det norske samfunnet for unge muslimers identitet og tilhørighet? Hvordan reagerer unge muslimer på disse islamofobiske ytringene?».

Analysen og drøftingskapitlet skal ta utgangspunkt i fire forskningsspørsmål, hvilke skal være ledende for å svare på problemstillingen. Disse forskningsspørsmålene er som følgende;

- 1: Hvordan praktiserer unge muslimer troen sin?
- 2: Hva slags oppfatning sitter unge muslimer med av nyhetsbildet om islam?
- 3: Hvordan reagerer unge muslimer på islamofobiske ytringer?
- 4: På hvilken måte opplever unge muslimer seg som norske?

Jeg har benyttet meg kvalitativ metode, der jeg har intervjuet seks informanter; tre kvinner og tre menn. Jeg har gjort semistrukturert dybdeintervju, samt analysert datamaterialet gjennom tematisk analyse. Videre har jeg tatt for meg individorientert produsentteori, og kulturorientert produktteori, samtidig som jeg også har tatt for meg sosial identitetsteori, islamofobi, og rammeteori som teoretiske tilnærminger.

1.2 Bakgrunnen for valget av oppgaven

«Particularly in the aftermath of September 11 Islam and Muslim values and patterns of social interaction have increasingly been at the centre of a debate concerning their compatibility with “western values”. Muslims are often stereotypically portrayed in media reports as a devoutly religious and undifferentiated group sharing a fundamentalist version of Islam. This image conceals major differences in religious beliefs and practices resulting from Muslims’ different national, cultural and religious backgrounds. It also conceals the fact that Muslim identities, especially among the younger generation, have undergone and are undergoing important transformations in response to developments both within and external to Muslim communities» (EUMC, 2006, s. 31-32).

Når muslimer blir stereotypiske fremstilt i media som “den andre” - en motsetning til de vestlige verdiene - kan det fort glemmes at muslimer ikke er en monolittisk gruppe. Da kan man også glemme den yngre muslimske generasjonen som gjennomgår en ny utvikling i form av sine identiteter både innad og utad moskeene. Denne stereotypiske fremstillingen av muslimer i media kan derfor ha en konsekvens for befolkningen. Den norske pressen er

primærkilden til flesteparten av den norske befolkningen når det gjelder å produsere kunnskap om islam og muslimer (Kraft & Døving, 2013, s. 124). Dette kan derfor forutsette at det som trykkes gjennom media er med på å påvirke forestillinger og holdninger til islam og muslimer. De fleste mediesaker i Norge omhandler islam som kulturelle og politiske elementer. Dette kobles med at islam har en symbolsk plass i konteksten av en identitetspolitisk sammenheng (Kraft & Døving, 2013, 125). Det vil si at den muslimske identiteten skaper en stor forskjell i det norske samfunnet, der identiteten giret fundament for en religiøs gruppedannelse som kan bla sees i forhold til «... den nye religionspluralismen grunnet migrasjon, eller den terroren som har blitt utført i islams navn eller de kriger Norge er delaktig i» (Kraft & Døving, 2013, s. 125-126).

Samtidig har journalister blitt flinkere til å nyansere begrepene islam og muslim, og at den enkelte muslimen fremstilles som et individ fremfor en representant for en gruppe (Døving & Kraft, 2013, s. 127). Norske journalister som jobber for riksavisene har dekket saker som omhandler islam i en rekke år, og har derfor søkt kunnskap om islam og muslimer. Mange av journalistene har også holdt søkelyset på diskriminering og fordommer mot muslimer. Dette skaper en nyansert fremstilling fra kunnskapsrike journalister, samtidig som det fører til flere saker som omhandler islam. Det gjøres ved at journalistenes interesser medfører til at de holder et øye med bla islamske nettsider og interne debatter i ulike miljøer. Reportasjer blir derfor basert på grunnlag av disse faktorene. Flere muslimer deltar i offentlige debatter som igjen fører til at journalister essensialiserer muslimer i mindre grad enn før (Døving & Kraft, 2013, s. 128).

Til tross for at mediebildet har blitt positivt nyansert, er jeg interessert i å se media som et forum der de bidrar til å konstruere kunnskapen som produseres. Med dette mener jeg at det er media som velger hva og hvordan saker skal fremstilles. Samtidig fremmer mediene en realitet rundt borgerne, altså mottagerne av informasjonen som produseres. Med at media fremmer en realitet rundt borgere, mener jeg at denne informasjonen som medieres vil definere hvem vi er og skape en identitet blant befolkningen i et samfunn. Når medierapporter vinkler en hendelse ved å artikulere et terrorangrep som «islamistisk», kan dette derfor ha en konsekvens for muslimske minoriteters identitet i det norske samfunnet.

Denne avhandlingen vil derfor se på unge muslimers identitet i Norge. Kan man ha en religiøs tilhørighet til islam og samtidig være norsk? Med dette mener jeg at islamofobien har dukket

opp igjen i offentligheten via media, særlig når det kommer til debatten om ytringsfriheten og høyre-radikale grupper som SIAN som blant annet brant Koranen i offentligheten. Slik vi har sett media dekke om islam skapes det et bilde om at muslimer enten er radikale, ekstreme eller kvinneundertrykkende. Å være en muslim har gitt et inntrykk som assosieres med det å ikke ha noe med norskhet å gjøre, og noe som derfor er fremmed.

1.3 Tidligere forskning

Det har blitt gjort en del forskning på unge muslimers identitet og tilhørighet i Norge, både i bokform og i form av masteravhandlinger. Da har spørsmålet fundert rundt religiøse og kulturelle identitet og tilhørighet som har stått sentralt i lys av unge muslimers virkelighetsoppfatning. Samtidig har mediene som et forum for muslimske minoriteters religiøse identitet og integrering fremmet en omtale om islam som har blitt knyttet som en motsetning av å være norsk. Blant noen tidligere forskninger på dette feltet er Jacobsen (2002), Siem (2012) og Ishaq (2017).

I noen studier av unge muslimske minoriteters identitet og tilhørighet har Christine M. Jacobsen (2002) tatt for seg dette i sin bok «Tilhørighetens mange former, unge muslimer i Norge». Hennes prosjekt omhandler kontinuitet og endring i bearbeidelse av religion, religiøs praksis og religiøst fellesskap blant unge muslimer som har sin oppvekst i Oslo. På den andre siden har Siem (2012) skrevet i sin masteravhandling om; «Norske muslimske ungdommar sitt identitetsarbeid i ei mediedriven samtid». Her fokuserte hun på unge muslimers opplevelser da det kom til deres oppvekst i Norge. Jacobsens hovedfokus har vært på immigrasjonssituasjonen som en kobling for unge muslimers religiøse endring eller fortolkning av sin religion. Videre så hun på islams rolle i unge muslimers identitetsproduksjon og hvilke valg de tok i henhold til deres religiøse tro. Samtidig så hun på betydningen muslimske organisasjoner har som en vei for å integrere seg i samfunnet. Både de personlige og de kollektive identitetene ble tatt med i betraktningen.

Jacobsen drøftet tre ulike hovedtendenser i henhold til bearbeidelse av unge muslimers identitet. Deretter drøftet hun også om utviklingen av «norsk muslimsk identitet». Den første var «den etniske» identiteten, hvilket vil si at den religiøse identiteten er koblet til kulturelle og religiøse verdier. Eksempelvis det å være marokkaner er på lik linje med det å være en

muslim (Jacobsen, 2002, s. 80). Den andre var «den privatiserte» som handler om at religionen er en del av en privatisert og individuell identitet. Religionen er derfor et personlig valg, fri fra en påvirkning av ens etnisk tilhørighet eller familie. Den tredje tendensen var «den ny-praktiserende». Den omhandler utviklingen av en norsk-muslims subjektposisjon. Den personlige religiøse identiteten er viktig, og det samme gjelder den kollektive identiteten som baserer seg på identitetspolitikken. Det vil si at de bearbeider en muslimsk identitet i en norsk kontekst. Denne formen for identitetspolitikk sees blant ungdoms- og studentorganisasjoner (Jacobsen, 2002, s. 81). «... Å være muslim er relasjonelt og kontekstuellet definert. Det dreier seg om en kontinuerlig tilblivelsesprosess – om det å bli muslim, snarere enn om å være muslim som er fiksert og statisk identitet» (Jacobsen, 2002, s. 80). Dermed ser man utviklingen i Jacobsens funn blant unge muslimer; sistnevnte ser på identitet som en dynamisk prosess, som stadig er i en forandring i forhold til det kontekstuelle aspektet de befinner seg i.

Når det kommer til rasisme og negativ stereotypisering som har blitt fremstilt av mediene, har dette resultert i å forsvare islam blant unge muslimer hevder Jacobsen. Dette har dannet «... en solidaritet rundt islam som symbol blant mange unge» (Jacobsen, 2002, s. 227). Senere, etter hendelsen som tok plass 11. september har dette ført til å se på islam som «vestens fiende» som igjen har «... økt oppslutningen om islam som et symbol for motstand mot rasisme og diskriminering» ifølge Jacobsen (2002, s. 228).

I likhet med Jacobsen vil identiteten bli diskutert ut ifra konteksten av det norske samfunnet, hvor identitet vil bli sett på som noe som er dynamisk, fremfor noe som er statisk eller essensielt. Samtidig vil disse diverse bearbeidelsene av den muslimske identiteten være til bruk i analyseprosessen. I tillegg til dette vil stereotypiseringene i media som lager baner for islamofobi brukes for å diskutere muslimenes identitet og tilhørighet.

Siem (2012) setter søkelys på den religiøse og den nasjonale tilhørigheten og medias rolle når det kommer til ungdommers identitetsarbeid. Hun drøfter identitetsarbeidet i lys av to muslimske ungdomsorganisasjoner, Ung Muslim (UM) og Den Islamske Ungdomsorganisasjonen i Norge (DIN). Denne masteravhandlingen har blitt gjennomført via feltarbeid, intervjuer og observasjoner.

I Siems (2012) masteravhandling presenterer informantene seg selv som muslimer. Den muslimske praksis et primært element i deres identitet. Dette er på grunn av deres opplevelser som muslimske minoriteter i Norge. Dette skjer i ungdomstiden ved to årsaker; for å forklare sin tro til ikke-muslimer og på grunn av media som skaper et fiendebilde som fører til at muslimer må søke kunnskap om sin religion (Siem, 2011, s. 66). Medlemmene i UM og DIN fremmer likheter mellom det å være muslim og norsk. Samtidig opplever dem å bli anerkjente som norske på bakgrunn av at den muslimske tilhørigheten er synlig. Dette gjør det vanskelig å bli godkjent som norsk. Det som ligger til grunn for denne forestillingen er at den muslimske stereotypien avgrenser den norske majoriteten til å akseptere likheter mellom seg selv og disse unge muslimene (Siem, 2011, s. 84).

Identitetsarbeidet til unge muslimer fremmes via media, hvor mediedebatten gir en arena til å danne en felles forståelse av hva som er likt og hva som er ulikt når det kommer til muslimers og nordmenns identitet. Dermed diskuterer Siem hvordan DIN og UMs identitetsarbeid skjer i lys av media. Dette skjer ved at de skriver leserinnlegg slik at deres egen stemme blir hørt i media, samt muliggjør nyanseringen det media representerer en muslim for å være (Siem, 2011, s. 95).

Akkurat som Siem ligger fokuset mitt på identitet og tilhørighet blant unge muslimer i Norge. Hun fokuserer på media som arena for et identitetsarbeid. Utvalget hennes består av to ungdomsorganisasjoner. Mitt prosjekt bygger seg på samme måte når det kommer til den religiøse og nasjonale identiteten til unge muslimer. Samtidig spiller media en stor rolle i min oppgave, slik det også ble gjort i Siems oppgave. Forskjellen vil ligge på hvordan medias rolle spiller inn i min oppgave, ettersom at jeg fokuserer på hvordan islamofobiske ytringer i media påvirker unge muslimer fra 20-29 års alderen. I tillegg til dette er Siems prosjekt fra 2012, og tatt ut ifra et konstruktivistisk perspektiv. Dette kan man begrunne med at situasjonen for unge muslimer i en norsk kontekst ikke er den samme.

Ishaq (2017) i sin bok; «Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge - hvem er de og hva mener de?», diskuterer hun muslimers egne stemmer og deres meninger om kontroversielle spørsmål. I Ishaqs funn bruker hun en kvantitativ metode for å belyse spørsmål gjennom spørreskjemaer der respondentene er fra åtte ulike land. Disse er Tyrkia, Pakistan, Iran, Bosnia-Hercegovina, Irak, Somalia, Marokko og Afghanistan, uavhengig av hvilke trosretninger de har innenfor islam. Spørsmålene boken tar for seg er det man oppfatter som problematiske rundt muslimer basert på majoriteten i det norske samfunnet. Disse er «Hvem

er muslimer? Ønsker muslimer demokrati eller sharia? Gir islam grobunn for terror? Hva mener muslimske kvinner? Hvordan kan vi leve i fredelig sameksistens med islamsk identitet?» (Ishaq, 2017, s. 14-15).

Ishaqs funn i boken sin, viser til muslimer som en mangfoldig gruppe der islam i seg selv ikke er enhetlig. Det vil si at det er mange forskjellige tolkninger innenfor islam, samtidig som muslimer identifiserer seg på ulike måter. «Muslimer kan være ortodokse, fundamentalistiske, ekstremistiske, konservative, mainstream, reformatoriske, sekulære eller liberale – akkurat som kristne individer» (Ishaq, 2017, s. 23). Når Ishaq henviser til muslimers forhold til egen tro, vises det at 60 % av muslimene i Norge ser på sin muslimske identitet som den viktigste identitetsmarkøren. Selv om dette er tilfellet, finnes det også minoriteter som har bakgrunn fra muslimske land, men som likevel identifiserer seg som ikke-muslimer. De fleste i Ishaq undersøkelse ser på sin religion som et moralsk kompass som gir mening i livet for den enkelte muslimen (Ishaq, 2017, s. 224-225). «96 prosent av muslimene mener at «bruk av religiøse hodeplagg bør være et personlig valg uten tvang» (Ishaq, 2017, s. 228).

Når det kommer til holdninger i det norske samfunnet, foretrekker 97 prosent av muslimene å være en del av det norske samfunnet. Her fant Ishaq ut at muslimene ikke ser noen forskjeller mellom deres tro og deres norske identitet (Ishaq, 2017, s. 224). 70 prosent av informantene i spørreundersøkelsen vil bli akseptert som norsk, hvorav 75 prosent svarte på at islam var viktig for deres daglige liv (Ishaq, 2017, s. 230). Ut ifra undersøkelsen har muslimer positive holdninger til Norge og norske verdier. Blant svarene som gis svarer 27% at «velferdsstaten (lik rett til utdanning, helse-, og sosial- og trygdeytelser)», «demokratiske og frie valg» (23 %) og «at ulike mennesker lever side om side uten større konflikter» (11%) (Ishaq, 2017, s. 229).

Utvalget jeg har valgt er mangfoldig, på lik linje med Ishaqs utvalg, hvor alle seks av mine informanter har ulike etnisiteter. Jeg vil også fremme muslimers stemme når det kommer til deres identitet og tilhørighet slik Ishaq har gjort. Ulikhetene baserer seg på at Ishaq bruker en kvantitativ analyse som gjør funnene mer generaliserbare enn den kvalitative analysen jeg trekker frem. Jeg ønsker å utdype dette mer ved å høre på unge muslimers egne stemmer når det kommer til media, identitet og tilhørighet.

Ifølge IMDi, også kjent som integrerings- og mangfoldsdirektoratet, har de gjort en medieanalyse av innvandring og integrering i norske medier i året 2017 for å gi et bilde av

hvordan minoriteter i Norden fremstilles i media. Ut ifra IMDIs medieanalysen ser man en negativ ladet kobling til islam, hvor ord som bla ekstremisme, fundamentalisme og kvinneundertrykkelse dukker opp (Retriever, 2017, s. 31).

Media som en viktig kunnskapskilde til de fleste nordmenn vil derfor skape et kollektivt bilde av islam som mange muslimer ikke vil gjenkjenne seg i. Ifølge IMDIs kvantitative medieanalyse av innvandring og integrering i norske medier i året 2017 sitt fokus på muslimske minoriteter fra Retriever, vises det hvordan ord som knyttes opp mot islam utvikles fra 2000, 2008 og 2017. I årene 2000 og 2008 har begrepsbruket og begrepet muslim vært stort sett nøytralt. I 2017 finner man begreper som er knyttet til ordet «muslim», hvilke er; fordom, innvandrere, islamofobi, ekstremisme. Begrepene islamofobi og ekstremisme illustrerer at medieomtalen rundt «muslim» er mer ladet i 2017 enn i årene 2000 og 2008 (Retriever, 2017, s. 30). Når det kommer til omtalen av islam i forbindelse med analysen av begrepet, muslim kobles begrepene «islamofobi» og «fundamentalist» mest opp mot islam i media. Dette viser analysen fra 2008. I 2017 klatrer begrepet «fundamentalistiske» høyere opp. Det samme gjelder ord som «jihad», «ekstremisme» og «islamisme». Dermed blir islam omtalt i forbindelse med «ekstremisme» og «fundamentalisme» (Retriever, 2017, s. 31).

I 2008 og 2017 er det enkeltsaker som omtales i forbindelse med ordet hijab. Keltoum Missoums brev til Politidirektoratet om å bruke hijab sammen med politiuniform fører til hijabomtale i norske medier. Dermed er ord som politiuniform, uniformsreglementet og politikvinner assosiert med begrepet hijab på bakgrunn av utløpet av Missoums brev i 2008. I 2017 ble hijabdebatten med NRK-programleder Faten Mahdi Al-Hussaini den største debatten angående hijab i den norske pressen. Denne debatten ble utløst ved at hun omtalte seg selv som NRKs første programleder med hijab. Debatten rundt hijab i 2017 fører til å skape ord som kvinneundertrykkende og barnehijab (Retriever, 2017, s. 32).

Avhandlingen min bygger videre på tidligere forskningen som har blitt presentert og vil bli brukt videre i mitt prosjekt. Samtidig som jeg skal videreføre denne kunnskapen, vil det også bli diskutert nye endringer som vil dukke opp i analyseprosessen. Endringene er i form av at tiden og situasjonen vi er i dag har endret seg i forhold til det den var, for eksempel 10 år siden.

1.4 Oppbygning og struktur

Denne masteravhandlingen er delt i seks forskjellige kapitler med introduksjonskapitlet som det første. Introduksjonen tar for seg det historiske bakteppet for den muslimske migrasjonssyklusen i Norge, samtidig som problemstillingen og temaet blir belyst. I det andre kapitlet vil muslimenes posisjon i Europa og Norge bli diskutert for å kontekstualisere deres religiøse presentasjon i lys av sensasjonelle internasjonale hendelser som har blitt portrettert i media. I det tredje kapitlet skal det teoretiske utgangspunktet presenteres og bli brukt som et verktøy i analyseprosessen når problemstillingen skal diskuteres. I det fjerde kapitlet vil valg av metode, og informanter bli gjennomgått og drøftet. I kapittel fem vil funnene diskuteres gjennom tematisk analyse, samt de teoretiske tilnærmingene som har blitt presentert i kapittel to for så å tolke empirien.

Funnene diskuteres under fire temaer, der den første dreier seg om forestillingen om tro og praksis. Diskusjonen baserer seg på enkeltindividenes oppfatning og forståelse når det kommer til deres tro og praksis. Det andre temaet går ut på hvordan islam blir fremstilt i media og hvordan media kan skape føringer for islamofobi. Det tredje temaet tar opp spørsmål som er tilknyttet medias dannelse av forestillinger om identiteter blant muslimer i Norge som skaper konstruksjoner av deres identitet som muslim. Det fjerde temaet tar for seg informantenes ulike måter å ha tilhørighet på, på hvilken måte de ser på seg selv som norske, samt om det ligger til grunn muligheter for å flette den religiøse- og nasjonale identitetsmarkøren til grunn. Til slutt vil det i kapittel seks foretas en oppsummering av de fremste funnene i forskningsprosjektet.

2 Muslimer i Vesten

2.1 Muslimer i Europa

Ifølge Pew Research Center (2017) anslåes det at den muslimske befolkningen vil vokse i Europa, selv uten migrasjon som en faktor. Det har innvandret mange asylsøkere fra konflikter i Syria og andre muslimske land. Denne muslimske innvandringsbølgen har ført til en debatt om innvandrings- og sikkerhetspolitikk i mange europeiske land. Selv om islam har en dyp historie i Europa, er prosentandelen av muslimer i Europa veldig lav ifølge Kettaini (2010). Muslimer er en liten minoritet i Europa og utgjør ca. 5% av den europeiske populasjonen. Den muslimske minoriteten i Europa har økt 1% fra 2010 til midten av 2016, fra 3,8% til 4,9%. Det estimeres at den muslimske befolkningen i Europa har økt fra 19,5 millioner i 2010 til 25,8 millioner i 2016 (Pew Research, 2017).

Muslimer er dermed den største religiøse minoriteten i Vest-Europa. Dette er grunnet tidligere vesteuropeiske kolonier i Asia, Afrika og Karibien som åpnet seg tidlig på 1960-tallet, og gjorde det mulig for å skape en innvandringsvei. Siden slutten på arbeidsbasert innvandring i 1974, har integrasjonen av innvandrerpopulasjonen vært vanskelig å gjøres om på. Når det kommer til den muslimske integrasjonen, har bekymringene vært rettet mot retningslinjene for familiegjennforeningen. Familiegjennforeningen har medført til en betydelig økning av familiestørrelser i de muslimske samfunnene i Europa (Cesari, 2007, s. 49). Denne økningen kan hevdes å være bekymringsfull ettersom flere muslimske familier føder mange barn, og blir dermed sett på som en sikkerhetstrussel for de europeiske landene. Det hevdes at i hvert land der muslimsk befolkning befinner seg, er synligheten av islam noe som er en opprinnelse til debatt, tvil og voldelige motstandere (Cesari, 2007, s. 49).

Dette kan igjen ha noe med at en rekke nasjonale hendelser har skapt en forverring mot muslimer i europeiske land. Spørsmålet om islam og den «utfordring mot Vesten» har blitt et spørsmål man har vært opptatt med i Europa. Dette er på bakgrunn av hendelser som Rushdie-affæren, terrorangrepet den 11. september, angrepet på Bali, Madrid, drapet av den nederlandske filmskaperen Theo Van Gogh og bomben i London, juli 2005. Forestillingen om at muslimske borgere og migranter er en utfordring for Europa og europeiske normer og verdier, har tatt et sterkt grep om europeisk politisk diskurs og har skapt en del frykt (EUMC, 2006, s. 32).

Den europeiske konteksten er viktig å ha med seg for å se islam på en internasjonal arena, for så å forstå det store bildet til utviklingen av den islamske diskursen på tvers av landegrenser. I dette tilfelle skal fokuset ligge i det norske europeisk-skandinaviske samfunnet. Dette er viktig for å se effekten som videreføres fra den internasjonale arenaen i det som medieres om islam og muslimer i Norge. Hvordan muslimer har etablert seg i Norge skal derfor i første omgang presenteres.

2.2 Muslimer i Norge

«Ved inngangen til 2020 var det registrert 25 400 flere innvandrere enn året før. Det bor nå nær 800 000 innvandrere i Norge, noe som tilsvarer 14,7 prosent av befolkningen» (SSB, 2020). SSBs beregninger tyder på at muslimene teller vel 200 000 her til lands, men tallene er svært usikre» (SSB, 2017). Det antas at det er mellom 2,8 og 4,8 prosent muslimer av det norske folketallet. Blant den muslimske minoriteten er 148 000 medlemmer i muslimske trossamfunn, hvorav de fleste innvandrere er fra Somalia og Pakistan. Blant andre muslimske innvandrere eller norskfødte med innvandrerforeldre i Norge er fra Bosnia, Kosovo, Tyrkia, Irak, Iran, Afghanistan (SSB, 2017). Det finnes også muslimske minoriteter fra Afrika, og Asia, samt norske konvertitter (Jacobsen, 2002, s. 13).

Det er 182 826 muslimer som er registrerte i muslimske menigheter (SSB, 2020). De muslimske trossamfunnene har hatt en jevn vekst de siste tiår med et gjennomsnitt på 7 500 medlemmer hvert år (SSB, 2017). En endring av nye muslimske registrerte medlemmer fra fjoråret har økt til 7 319 i 2020 (SSB, 2020). Samtidig antas det at det finnes muslimer som ikke er medlemmer av noen av moskeene grunnet flere årsaker; «De er innvandret så nylig at de ikke har funnet en moské som passer, de føler seg ikke hjemme i den trosretningen som finnes der, det er ikke noen moské i nærheten av der de bor» (SSB, 2017). Man finner også «sekulære» muslimer som ikke drar til moskeen fordi de definerer sin religiøsitet som et personlig forhold uten behov for støtte fra moskeer (SSB, 2017).

I 1974 ble den første moskeen etablert av pakistanske innvandrere og moskeen fikk navnet «Islamic Cultural Center». To år etter ble også den pakistanske «Central Jamaat-e Ahl-e Sunnat» -moskeen opprettet. Blant motivasjonene for etableringen av moskeene var

praktisering av deres religiøse ritualer i fellesskap. Arabere og afrikanere deltok i «Islamic Cultural Center», men utviklet sine egne moskeer etter hvert mot slutten av 1980-tallet. Tyrkerne derimot dannet sin moské i begynnelsen av 1980-tallet, og senere etablerte bla somaliere, albanere og bosniere sine moskeer (Vogt, 2011, s. 139).

I 1990-årene ble det dannet nye islamske organisasjoner. Fellestrekkene blant disse organisasjonene er at de innhenter på tvers av moskeene, på tvers av trosretninger og språkmiljø. Arbeidsspråket er norsk, og målet er å få frem enhet og samarbeid blant muslimene, samtidig å gjøre integrasjonen i storsamfunnet enklere. Den første organisasjonen var Islamsk Informasjonsforeningen fra 1989, mens Urtehagen og Islamsk kvinnegruppe Norge ble stiftet i 1991. Islamsk Råd Norges grunnleggelse tok plass i 1993. I 1995 ble det også stiftet to ungdomsorganisasjoner; Muslimsk Studentsamfunn og Norges Muslimske Ungdom fra 1996. Disse organisasjonene verver fra ulike aldersgrupper og interessegrupper. De diverse medlemmene som blir vervet er ikke hentet inn for å svekke båndet mellom egne moskemiljøer, men heller å bygge bro mellom miljøene. Organisasjonene er basert i Oslo, men Islamsk råd og Islamsk kvinnegruppe verver medlemmer fra hele landet (Vogt, 2000, s. 165).

Islamsk Råd Norge, også kjent som IRN, er store når det kommer til medlemmer og deres interaksjon med storsamfunnet. Ifølge forskriftene til IRN fra 1993 beskriver dem seg som «islamsk landsdekkende paraplyorganisasjon bestående av islamske menigheter og foreninger som er virksomme i organisasjonen og har fått innpass i IRN» (Vogt, 2000, s. 166). De er dannet for å skape bånd mellom storsamfunnet via kontakt og dialog, samtidig for å legge frem muslimske saker (Vogt, 2000, s. 166). IRN vektlegger at integrering skal være overens med at muslimer får holde på sin tro og identitet. I tillegg til dette håndterer dem saker som gjør seg gjeldende for muslimer som eksempelvis spørsmål om gravlunder til hva som gjelder muslimske elever på skolen (Vogt, 2000, s. 170).

Det ble dermed dannet moskeer i Norge fra første generasjonsinnvandrere for å holde på språkene sine og kulturene, samt å holde på sine muslimske identiteter. Dette gjaldt bla pakistanske, tyrkiske moskeer. Senere ble det dannet nye muslimske organisasjoner for å skape en enhet blant de forskjellige moskeene ved å ta i bruk det norske språket. Disse diverse organisasjonene som ble grunnlagt kan sees på som brobyggere av deres kulturelle identitet, samt å integrere seg i det norske miljøet.

3 Teoretiske tilnærminger

Jeg skal redegjøre for teoretiske perspektiver som skal brukes som et verktøy i dannelsen av det teoretiske grunnlaget for oppgaven. I dette kapitlet skal det redegjøres for de diverse teoretiske innfallsvinklene som skal brukes for å besvare problemstillingen ved hjelp av utvalget av informantene.

Jeg skal starte med å presentere det generelle om hva identitet er. Derfor skal det først presenteres hva individuell og kollektiv identitet er. Deretter skal jeg tar for meg forskjellen på essensialisme versus konstruktivisme for å vurdere om identiteten er noe som er gitt eller om det er noe som skapes. Jeg skal også trekke inn individorientert produsentteori og kulturorientert produktteori hvor fokuseringen om enkeltmennesket produserer sin identitet ved å gi vesenskjenntegn til sin egen eksistens, eller om identiteten er årsaken til kulturinnholdet hentet fra en gruppe. Dette skal gjøres for så å redegjøre hva sosial identitet er, og dens funksjon for individets tilhørighet. Deretter skal jeg presentere media som et kunnskapsforum og presentere islamofobi hvor disse skal kobles opp mot hverandre for å se om det er tendenser til at media fremmer islamofobiske holdninger. Til slutt skal jeg presentere hva det vil si å være norsk, altså norskhet. Norskhet er naturlig å trekke inn da minoriteters religiøse tilhørighet kan sees i lys av den nasjonale tilhørigheten når de lever i et norsk majoritetssamfunn.

3.1 Identitet

Identitet er vanskelig å definere på en enkel måte, men en definisjon er at «*identitet* dreier seg om meningsdimensjonen ved en sosial gruppe, en organisasjon eller en person, det vil si hvordan individer eller fellesskap oppfatter seg selv og blir oppfattet av andre» (Stokke & Gleiss, 2017 s. 175). Identitet er individuelle så vel som kollektive og identitet oversatt til latinsk betyr «det samme». Den individuelle identiteten går ut på den enkelte individets forståelse av seg selv om hva som definerer den personen som det subjektive jeg-et, altså hva som gjør jeg-et til et jeg. Med dette menes det sentrale trekket som individet identifiseres med. Den kollektive identiteten derimot går ut på «sosiale, kulturelle, politiske og geografiske fellesskap som enkeltpersoner går i» (Stokke & Gleiss, 2017, s. 176). Identifikasjonen av fellesskapet skaper et skille fra de som ikke har samme tilhørighet som dem, og dette går

begge veier hvor to forskjellige kollektive fellesskap oppfatter hverandre som annerledes. Dette fører til at individene som har tilhørighet i et fellesskap identifiseres med hverandre. Et kollektivt identitetsfellesskap kan etableres på grunnlag av bla nasjonalitet, alder, etnisitet og religion (Stokke & Gleiss, 2017, s. 176).

Individuell og kollektiv identitet går inn i hverandre. Individer blir gjennom gruppeidentiteter kjent med sine roller og dette fører til at de identifiserer seg selv som et individ i form av sin gruppe (Stokke & Gleiss, 2017, s. 176). «Samfunnsgeografer har særlig blitt inspirert av diskursteori og framhever at diskurser skaper subjektposisjoner (identitetskategorier) som den enkelte forholder seg til» (Stokke & Gleiss, 2017, s. 176). For eksempel blir forventningene til ungdommer basert på rollene som assosieres med det å være ungdom. Det vil si at den individuelle identiteten er med i samspillet ved å ta del i den kollektive gruppen som er frivillig, og dermed dannes den individuelle identiteten. Mens ytre påvirkninger der faktorer som det å være en ungdom er en grunnleggende del av den kollektive identiteten, føres dette til at den individuelle og den kollektive identiteten kobles sammen i sin helhet (Stokke & Gleiss, 2017, s. 176). Ytterligere vil interseksjonalitet bety «... at flere identitetskategorier kan samvirke og eventuelt virke gjensidig forsterkende, som når enkelte opplever eksklusjon både på grunnlag av kjønn, etnisitet og klasse». (Stokke & Gleiss, 2017, s. 177-178). Derfor vil individuell identitet være «... en forhandlingssituasjon omkring identifisering i forhold til gruppeidentiteter» (Stokke & Gleiss, 2017, s. 178).

3.2 Essensialisme & konstruktivisme

Spørsmålet om identitet er noe som er gitt eller noe som er skapt har vært en lang diskusjon. Denne diskusjonen har omhandlet en essensialistisk og en konstruktivistisk forståelse av identitet. Analogien om essensialisme og konstruktivisme kan forklares i henhold til kjønnsbegrepet. Ifølge essensialismen er kjønn biologisk forutsatt, hvor man blir født som en gutt eller en jente. Konstruktivismen viser til at sosialt konstruerte normer er det som tillegges for hva det vil si å være en mann og en kvinne, en gutt og en jente, samtidig som disse konstruerte normene danner retningslinjer for hvordan individer tar opp disse kjønnsrollene (Stokke & Gleiss, 2017, s. 178).

Jeg vil derfor se på identitetsdannelsen som en konstruksjon, der identiteten er en dynamisk prosess som ikke er naturgitt, men som er av den sosiale konstruksjonen i samfunnet. Dermed er identitet i stadig forandring, og jeg vil se identitetsforståelsen i forhold til det som betegnes som sosial konstruktivisme.

3.3 Sosialkonstruktivisme

Sosialkonstruktivismen er en vitenskapsteori som tar en kritisk holdning til våre antatte måter å forstå verden på, inkludert oss selv. Den skaper rom for å være kritisk til ideen om at vår observasjon av verden uproblematisk gir sin natur til oss. Konvensjonell kunnskap som noe objektivt, upartisk observasjon av verden blir også kritisert av sosialkonstruktivisme.

Sosialkonstruktivisme forteller oss om å være forsiktige med antagelser om hvordan verden ser ut til å være. Dette vil si at kategoriene som mennesker oppfatter verden som ikke refererer til de virkelige inndelingene. For eksempel tanken på musikk som «klassisk» eller «pop» betyr ikke at det skal antas at det er noe i selve musikkens natur som gjør den delbar på den spesielle måten (Burr, 2003, s. 2-3).

Konstruktivismen ser på kunnskap som konstruert av deltagere i bestemte sosiale sammenhenger. Sosialkonstruktivismen viser til at vi forstår verden via kategorier vi gir uttrykk for. Dette preges av kulturen vi er en del av (Thagaard, 2009, s. 43). Konstruktivisme er en måte å få kunnskap om verden på. Det er en epistemologi der kategorier og konsepter som brukes er historisk og kulturelt spesifikt. Hvor og når i verden en lever i har mye å si for hvordan kunnskapen blir skapt for den enkelte. Et eksempel er forestillingen om barndommen som har hatt store forandringer gjennom århundrene. Det man trodde var «naturlig» for barna og foreldrenes forventninger for oppdragelse av sine barn har forandret seg. At barn har fått sine juridiske rettigheter og ideen om at barn er uskyldige er nylig produsert kunnskap som springer ut ifra et nytt kontekstuel paradigmeskifte (Burr, 2003, s. 4). Sosialkonstruktivisme kan tolkes som et psykologisk verktøy som brukes for å oppfatte virkeligheten, og dette baseres på menneskenes opplevelser i den konteksten de er i, samt hvem de møter på. Mennesker konstruerer kunnskap mellom seg. Det er gjennom daglige samhandlinger mellom hverandre av det sosiale liv at det enkelte menneskets kunnskap skapes. Derfor er sosial samhandling, særlig språk, en viktig faktor i sosialkonstruktivismen. Dette fører til at kunnskapen opprettholdes av sosiale prosesser (Burr, 2003, s. 4).

Fokuset på sosialkonstruktivismen går på interaksjonen med hverandre, så vel som den sosiale praksisen som mennesker driver med hverandre. For eksempel blir et barn sett på som syk på grunn av lærevansker av tradisjonell psykologi ved å hevde at vanskeligheten ligger i barnets psyke. Sosialkonstruktivismen derimot vil utfordre dette synet ved å se på lærevansker som en konstruksjon som skjer gjennom interaksjonen mellom ungen, lærerne og andre. Forklaringen som gis av sosialkonstruktivister går med på linjen av en handlingskraft som skjer i sosiale interaksjoner. Vekten ligger med andre ord mer på prosesser enn på strukturer (Burr, 2003, s. 9).

Med sosial konstruktivisme vil jeg finne ut om hvordan individet implementerer sin identitet i møtet med det norske samfunnet. Prieur (2002) hevder at;

«Mennesker konstruerer sine identiteter i interaksjon med andre. Det er umulig å ikke forholde seg til andres fortolkninger av en selv, i alle fall når det gjelder identiteter som har kroppslig utgangspunkt eller bestemte, kroppslige uttrykk. Jeg kan se meg selv som ateist eller som venstreorientert uten å gi det et kroppslig uttrykk, og uten at andre mennesker vil tilskrive meg disse identiteter uten å kjenne meg» (s. 4-5).

Kjønn og alder skaper spesifikke begrensninger når det kommer til konstruksjonen av seg selv, for når andre ser en person vil de skille mellom kjønn og alder. Det er lettere å se en mann fra en kvinne, en ung fra en gammel. Dermed fremmes dette ved at identitet ikke er essensialistisk. Prieur hevder «Med det faktum at de aller fleste fortolker seg selv i samsvar med andre fortolkninger av en, viser at kroppens tegn har sterke, sosiale betydninger, og disse betydningene er det vanskelig for enkeltindivider å frigjøre seg fra» (2002, s. 5). For eksempel vet folk flest at afrikanere har mørk hud og krøllete hår. Det samme gjelder andre fysiske kjennetegn som bla øyefarge, og med språket man snakker, hvor disse premissene tolkes som en indikator på den etniske tilhørigheten (Prieur, 2002, s. 5).

Dette kan eksemplifiseres i den norske konteksten der det å være innvandrere eller utlending er i likhet med det å være «ikke-norsk». Maimoona beskriver det å være en muslimsk kvinne i Norge på følgende måte: «Noe annet er at kanskje vi ikke blir godtatt, liksom. For det første er du utlending, for et andre så går du med skaut og liksom, du blir sett på som annerledes» (Jacobsen, 2002, s. 91). Her kan skautet eller sjalet tolkes i rammen av en sosial

konstruktivistisk tilnærming gjennom den etniske eller kulturelle identiteten der sjalet blir sett på som noe fremmed i forhold til det å være norsk. Dette er igjen noe kroppslig som gir assosiasjon av det å være en muslim en tolkning av et enkeltindivid på bakgrunn av andres fortolkninger. I dette tilfellet vil sjalet være noe som identifiseres som ikke-norsk.

«Ifølge Marianne Gullestad (1991, 2001) står «innvandrere» i begrepsmessig motsetning til «nordmann» i den dominerende tenkningen i Norge» (Jacobsen, 2002, s. 86). Innvandrere og deres etterkommere blir sett på som «den andre». Dette forklares på bakgrunn av de bla har en «fremmed kultur og språk». Dette gjelder også barn av innvandrerforeldre som er født og oppvokst i Norge, og kan språket flytende (Jacobsen, 2002, s. 91). Som tidligere nevnt i Jacobsen (2002) blir det å være en marokkaner det samme som å være en muslim (s. 80). Dette kan sees i lys av at etnisiteten som fremmes tydelig i dette tilfellet, skaper en identifikasjon til en muslimsk tilhørighet. Derfor vil «annerledesheten» skape en sosialkonstruksjon for kategoriseringen av identitet. Spesielt for den muslimske minoriteten i Norge der etnisiteten og spesifikt sjalet for kvinner synliggjøre en antagelse om en religiøs tilhørighet. Er den konstruktivistiske dannelsen av identitet basert på den individuelle frihet til å velge og vrake dens innhold, eller baseres det ut på en tilstedeværende tilhørighet der man innhenter en gruppes innhold som allerede eksisterer?

3.4 Individorientert produsentteori og kulturorientert produktteori

Det finnes to syn på hvordan identitet dannes. Disse kalles for individorientert produsentteori og kulturorientert produktteori. Individorientert produsentteori går ut på at et individ har et fritt valg som må fylles med innhold og essens. Det enkelte mennesket produserer sin identitet ved å gi essens til sin egen eksistens. Dermed blir individet bundet til seg selv. På bakgrunn av dette skal det ikke tas noe for gitt. Individets forpliktelse går ut på at det skal velge seg selv i alle situasjoner. Dette kan sees på i en eksistensialistisk retning der det eneste særegne for mennesket er dets bevissthet om egen eksistens. Men dette må fylles med innhold. Mennesket har behov for mening og stabilitet, noe som gjør det ansvarlig for utviklingen av valgene som tas for å forme sin identitet. Mennesket er derav produsenten til sin egen personlige identitet (Afdal, Haakedal & Krogstad, 1997, s. 64).

Ifølge kulturorientert produktteori er identitet årsaken til tilhørighet, å identifisere seg med en

gruppe og ta opp kulturinnholdet fra gruppa. Dette er fordi mennesker har en tilhørighet i et kulturelt fellesskap og identifiseres med etnisk gruppe, språk, historie, religion, yrke, kjønn og sosial klasse. Derfor snakkes det om etnisk-, kjønns, og yrkesidentitet osv. (Afdal et al., 1997, s. 64-65). Det mest fruktbare er å koble sammen begge teoriene, og viktigheten vil være forskjellig i de diverse fagtradisjonene. I et kulturelt og en kontekstuell relevans der disse tillegges avgjørende vekt, vil produktteorien være hensiktsmessig (Afdal et al., 1997, s. 65).

3.5 Sosial identitetsteori

Fra et sosialpsykologisk tilnærming er kriteriene for gruppetilhørighet at individer i gruppene definerer seg selv og blir definert av andre som medlemmer av en gruppe. Individer ser på seg selv i likhet med den samme sosiale kategorien de oppfatter seg selv av å tilhøre. Dette skaper en enighet blant individene når det kommer til hvilken kategori som representerer deres gruppe og ut ifra dette bekreftes deres identitetsdefinisjon gjennom tilhørigheten til gruppa. Dette kan sees i lys av at sosial identitet baserer seg på individets kunnskap om sin tilhørighet i deres sosiale grupper. Sosial identitet går ut på funksjonen om selvet og identitet i en bestemt gruppe (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Intergruppeatferd defineres som: «any behavior displayed by one or more actors toward one or more others that is based on the actors' identification of themselves and the others as belonging to different social categories» (Tajfel & Turner, 1979, s. 40).

3.6 Kognitive prosesser

Det finnes tre kognitive prosesser når man skal bedømme andre som inngruppe eller utgruppe. Disse tre prosessene er; kategorisering, identifikasjon og sammenligning.

Sosial kategorisering er kognitive verktøy som skaper sammenheng i det sosiale miljøet. Det gjør det mulig for individet å gjennomføre mange former for sosial handling. De lager ikke bare et system på den sosiale verden, men også for selvreferansen. Dette fører til at individets plass i samfunnet blir dannet gjennom kategorisering (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Sosial kategorisering vil si at man ikke bare krever at enkeltindivider oppfatter seg selv som lik eller forskjellig fra andre individer, men at de er medlemmer av tydelige grupper (Tajfel & Turner,

1979, s. 39). Kategorier for gruppe-medlemsskap kan blant annet være nasjonalitet eller etnisitet (Tajfel & Turner, 1979, s. 40).

Det andre konseptet for bedømmelse av «oss» vs. «dem» blant ulike grupper i samfunnet er identifikasjon. Identifikasjonskonseptet blir beskrevet slik;

«Social groups, understood in this sense, provide their members with an identification of themselves in social terms. These identifications are to a very large extent relational and comparative: they define the individual as similar to or different from, as "better" or "worse" than, members of other groups» (Tajfel & Turner, 1979, s. 40).

Sosial identitet består av de aspektene av individets selvbilde som igjen kommer fra de sosiale kategoriene som individet oppfatter seg selv som en tilhører av (Tajfel & Turner, 1979, s. 40).

Ut ifra kategoriseringen vil man evaluere sin gruppe positivt ved sammenligninger mellom «oss» som sees på som en inngruppe og «dem» som sees på som en utgruppe. Dette skaper en polarisering.

Sammenligning av grupper er det tredje konseptet. For at gruppens selvbilde skal bli sett på som positivt må sammenligningen i forhold til andre grupper være positiv. Bedømmelsen av individets egen gruppe bestemmes ved å referere til andre grupper via karakteristiske og verdimesig sammenligninger som enten betraktes som positive eller negative når det gis assosiasjoner (Tajfel & Turner, 1979 s. 40).

Sosial identitet er derfor selvets kunnskap om å ha tilhørighet til en sosial kategori, altså en gruppe med emosjonell innflytelse i gruppen. Menneskers identitet på bakgrunn av deres gruppetilhørighet illustrerer hvem de er som individer. At individene har en tilhørighet i en gruppe muliggjør det å definere seg selv – å avgjøre hvordan de skal være i forhold til andre (Tajfel & Turner, 1979, s. 40).

Ifølge sosial identitetsteori prøver individer å opprettholde sin selvfølelse ved å fremme et positivt selvkonsept samtidig som gruppe-medlemmer forbindes med negative eller positive verdier. Derfor kan sosial identitet være positiv eller negativ i henhold til bedømmelsen av grupper som bidrar til individets sosiale identitet.

Ut ifra sosial identitetsteori og den kulturorienterte produktteori, vil jeg hevde at det er to teorier som komplementerer hverandre. Ifølge kulturorientert produktteori er identiteten et produkt av miljøet man er en del av og blir dannet ut ifra konteksten man føler en tilhørighet til. Identitet er en del av kulturen og den del av gruppen man er et produkt av og har en tilhørighet til. Ut ifra ulike kategorier som for eksempel etnisitet, religion og historie blir man identifisert med hverandre (Afdal et al., 1997, s. 64-65). Fra den sosiale identitetsteoriens perspektiv får individet sin kunnskap om sin identitet gjennom sin tilhørighet til en gruppe. På lik linje med kulturorientert produktteori kan det hevdes at individets selvforståelse av sin identitet blir et produkt av deres gruppetilhørighet. Samtidig som man gjennom kategorier som for eksempel etnisitet identifiserer seg med hverandre på samme måte som kulturorientert produktteori (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Det kan derfor hevdes ut ifra både sosial identitetsteori og kulturorientert produktteori at disse to teoriene flettes sammen.

3.7 Islamofobi

Det har vært mange forskjellige definisjoner på begrepet islamofobi. Det har vært et omstridt begrep blant forskjellige politikere når det kommer til deres politiske ståsteder i form av utbredte fordommer og antipatier mot muslimer. Bakgrunnen for utbredelsen av dette i samtiden er at det i slutten av 1990-tallet har vært stor trussel fra radikale islamistiske terrorgrupper i mange vestlige land.

Blant noen av definisjonene på islamofobi finner vi at det defineres som «socialt reproducerade fördomar om och aversioner mot islam och muslimer, samt handlingar och praktiker som angriper, exkluderar eller diskriminerar människor på basis av att de är eller antas vara muslimer och associeras till islam», ifølge den svenske religionshistorikeren Mattias Gardell (2010, s. 17). Ifølge Gardell er islamofobi en del av et kunnskapsregime, hvor det bestemmes hva islam og muslimer er til tross for troverdige kilder om islam (2010, s. 12).

Fra det britiske Runnymede Trust, en rapport fra 1997, ble islamofobi definert som «frykt for eller hat rettet mot islam – og derfor til frykt for eller avstandtaken til alle eller langt de fleste muslimer» (Runnymede Trust 1997: 1, gjengitt i Bangstad & Døving, 2015, s. 94). Dermed peker ikke denne definisjonen på en ideologisk del som Bangstad & Døving beskriver

islamofobi. De definerer islamofobi som «...en systematisert, generaliserende og ideologisk form for fordomsproduksjon, og praksiser som underbygger redsler for, hat mot og diskriminering av muslimer på grunnlag av en antatt eller reell tilknytning til islamsk tro og praksis» (Bangstad & Døving, 2015, s. 94). På denne måten går islamofobi ut på en rekke fordomsfulle tankeganger med forskjellige oppfatninger som retter seg mot en ideologisk forstand.

Bangstads definisjon på islamofobe ytringer er som følgende;

«(a) ytringer [som] utgår fra en essensialistisk forestilling om hva islam «er», og at muslimer «tenker og handler» i pakt med denne forestillingen om hva islam er, (b) ytringer [som] er feilaktige eller sterkt overdrevne og av hatefulle karakter, og fremført i den hensikt å stigmatisere ; (c) ytringer [som] utgår fra en forestilling om at muslimer i kraft av sin religiøse tilhørighet er mindre verdt og/eller ikke har krav på de samme borgerrettigheter som andre i det norske eller europeiske samfunn» (Bangstad, 2011: 259, gjengitt i Bangstad & Døving, 2015, s. 94-95).

Dette kan eksemplifisere i lys av Roalds (2005) diskurs på sløret som brukes av muslimske kvinner i vesten. Muslimske kvinner som bruker slør i vesten, sees så som noe politisk og kvinneundertrykkende i forhold til nonner som bruker slør. Derfor blir muslimske kvinner med slør sett på som «den andre» og fremmed, mens nonnen blir sett på som en kvinne med fromhet. Grunnen til dette i en norsk-kontekst er at katolisismen er en del av kristendommen, som er av «den indre krets» som springer ut ifra majoritets religion i Norge (Roald, 2005, s. 183-184). Dette kan tolkes i rammen av at nonner med slør er en del av majoritets religionen i Norge og blir derfor akseptert på grunn av den kristne kulturarven. Det kan sees i lys av som Døving & Kraft (2013) hevder at; «Kristendommens tilhørighet er selvsagt, gitt posisjon som majoritetsreligion og historisk betydning. Det er nærliggende å anta at dens betydning som markør for norskhet har økt i nyere tid... » (s. 217). Roar hevder videre at når muslimske kvinner bruker sløret blir det assosiert med en ideologi og symboliseres med terror, spesielt etter terrorangrepet på tvillingtårnene, 11. September 2001. Reaksjonene på dette har en kobling til islamofobiske ytringer som finner sted i vesten hevder Roald (Roald, 2005, s. 184).

3.7.1 Kritikken mot islamofobi

Midtøsten forsker Fred Halliday hevder at det er muslimer som blir angrepet av antimuslimer og ikke selve islam, som en kritikk mot Runnmeyses Trust sin definisjon om islamofobi. Dette fører til en utbredelse av konsekvenser som kan springe ut fra en slik definisjon. Islam er ikke en enhetlig religion, og består av tvetydige fortolkninger (Bangstad & Døving, 2015, s. 95). Ifølge Halliday hevdes det at enkeltindivider kan bruke definisjonen som et redskap mot ethvert utsagn som går imot islam. Dette kan tas i bruk av muslimer, uavhengig om det er hatytringer, nøytrale ytringer eller om det er kritikk. Dette vil resultere til at man ikke har plass for diskusjon og åpen kritikk for forbedringer (Bangstad & Døving, 2015, s. 96). I tillegg til dette hevder Rattansi (2007) at begrepet islamofobi er et problem basert på ideen om «fobier», fordi det forbindes med sinnslidelser og kan dermed ikke defineres som en sykdom (s. 108).

Gardell derimot argumenterer for at islamofobi ikke er et problem. Han hevder at antipati ikke må være noe som er rettet mot selve religionen islam. Men at antipati er heller rettet mot muslimene som personer. Han nevner to årsaker til at begrepet islamofobi brukes fremfor antimuslim. For det første er begrepet antimuslim vanskelig å ta i bruk på grunn av dens språklige konstruksjon (Gardell, 2010, s. 12). For det andre er islamofobisk teori og praksis sammensatt av forestillinger om «islam» som er innebygd i oppfatningen om «hvordan muslimer er» (Gardell, 2010, s. 12). Gardell uttrykker at islamofobi betegnes som en bruk av forestillinger som gis til muslimer som personer. Gardell hevder videre følgende om begrepet «fobi»;

«Emellertid syftar inte suffixet fobi i islamofobi på enskilda individers psykologiska störningar, hennes individuellt betingade oproportionerliga rädsor för vissa bestämda objekt och situationer. Precis som i benämningarna "homofobi" och "xenofobi" användas suffixet fobi i överförd betydelse om socialt, politiskt och historiskt producerade aversioner mot bestämda kategorier människor som utsätts för aggressioner, diskriminering eller exkludering på basis av att de tillhör eller föreställs tillhöra just denna kategori». (Gardell, 2010, s. 14).

Jeg er delvis enig i Hallidays kritikk om at det er muslimer som angripes fremfor religionen, samtidig som at all kritikk kan begrunnes som islamofobiske, selv om det ikke er tilfelle. Men jeg lener meg på Gardells motargumenter hvor han legger tyngde i at forestillingene som tillegges islam baserer seg på hvordan muslimer som mennesker blir oppfattet. Selv om

suffikset «fobi» i islamofobi ikke baserer seg på sinnstilstand, vil jeg fremdeles forholdet meg til begrepet på grunn av de underbyggende stereotypiske forestillingene som ligger til grunn. Da begrepet stammer fra muslimske stereotyper som blir påført på «muslimen».

3.7.2 Islamofobi som rasisme

Ifølge Bangstad og Døving er rasisme et bredt begrep og det kan derfor ikke gis en entydig forklaring på begrepet (2015, s. 10). En av de flere grunnene er at rasisme forklares forskjellig fra den kontekstuelle sammenhengen den utbres fra (Bangstad & Døving, 2015, s. 10) og kan derfor hevdes er en sosial konstruksjon. Med dette mener jeg at det ble dannet to begreper som ga utspring fra tidligere bruk av begrepet «rasisme», hvilket var et biologisk betinget fenomen, der mennesker ble delt inn i distinkte raser. Rasene ble ordnet i en rekkefølge fra høyt eller lavtstående, og ble gjort i henhold til biologiske og mentale egenskaper. Dette fører til at kategoriseringen av mennesker fører til at man fremmer enkelte raser som bedre enn andre (Skorgen 2014, gjengitt i Bangstad & Døving, 2015, s. 12). Dette kalles den biologiske rasismen. Et eksempel på dette var da jøder og italienere ikke ble betegnet som «den hvite rasen» før 1900-tallet i USA (Rattansi, 2007: 7, gjengitt i Bangstad & Døving, 2015, s. 13). Kulturell- og ny-rasisme var to begreper som ble dannet og tatt i bruk i lys av rasisme-begrepet. «Rase» som et begrep ga ikke en nøyaktig definisjon (Bangstad & Døving, 2015, s. 13).

Ny-rasismen ble dermed klassifisert som rasisme uten raser. Fokuset gikk fra hudfarge til å se på «den andres» kultur/religion og ble definert som følgende:

« ... holdninger og handlinger som definerer individer med antatt eller reell tilhørighet til en bestemt gruppe (og ofte minoriteter, særlig innvandrede) som så fundamentalt annerledes at de anses som kulturelt eller på annen måte mindreverdige og at de derfor bør utestenges eller diskrimineres»
(Bangstad og Døving, 2015, s. 13).

Rasismens tvetydige definisjonskonstruksjoner fremmer fortsatt begreper som «forskjeller» og «diskriminering» i konteksten av rasisme som et fenomen, ifølge Bangstad & Døving (2015, s. 14). Diskriminering går ut på en systematisk forskjellsbehandling basert på det som antas å være medfødt og særegent for et individ eller en gruppe. Disse karakteristikene kan være blant annet hudfarge, etnisitet, religion og kjønn (Bangstad & Døving, 2015, s. 14).

Rasisme er dermed generaliserende i den forstand at mennesker som blir gitt en bestemt negativ egenskap fører til at man blir avstandstagere av en slik gruppe. Ifølge Bangstad & Døving er det tre prosesser som må inngå for at noe skal kalles for rasisme:

- 1. Å dele inn en befolkning i ulike kategorier der noen gis negative essensielle trekk.*
 - 2. Å redusere et individs identitet til de gitte negative karaktertrekkene for en kategori.*
 - 3. Å bruke de negative karaktertrekkene som argument for underordning og diskriminering.*
- (Bangstad & Døving, 2015, s. 16).

Denne type generalisering av mennesker blir betegnet som rasisme, uavhengig av blant annet hudfarge, religion eller språk (Bangstad & Døving, 2015, s. 16). På bakgrunn av dette kan det hevdes at islamofobi er en form for det som kalles for ny-rasisme, hvor man bytter den «biologiske rase-betegnelsen» til å bruke i dette tilfelle en «kulturell» betegnelse for rasismen. I lys av dette generaliseres de fra deres «negative» gruppetilhørighet som annerledes nok til å bli diskriminert.

Hvilken definisjon er det man bruker om islamofobi ettersom begrepet er kontroversielt? Hvis vi tar utgangspunkt fra Bangstad og Gardells definisjon kan man se likhetstrekk.

Gardells definisjon på islamofobi baserer seg på et kunnskapsregime, samtidig som det er en praksis og ikke bare en teori (Gardell, 2010, s. 15). Med dette henviser han til at islamofobi er en praksis som systematiseres ved å ekskludere muslimer som har en funksjon som rasisme uten raser. Dette kan sees i lys av praktiske konsekvenser som bla diskriminering, særbehandling av muslimer og at muslimer blir ekskludert fra politiske eller sosiale arenaer (Gardell, 2010, s. 16). På lik linje med Gardell hevder Bangstad at islamofobi betraktes som rasisme uten raser som Bangstad kategoriserer som «nyrasisme» eller «kulturell rasisme» (Bangstad & Døving, 2015, s. 109). Det samme «praksis» perspektivet som Gardells kan trekkes i Bangstads syn på islamofobi som en praksis hvor muslimer diskrimineres fordi de tilhører den islamske troen (Bangstad & Døving, 2015, s. 94).

Forskjellen mellom Bangstad & Gardells definisjon på islamofobi er at Gardell legger trykk på det han kaller for et kunnskapsregime, mens Bangstad refererer til islamofobi som en fordomsproduksjon i en ideologisk forstand. Selv om de formulerer dette på to forskjellige måter, vil dette tilsynelatende komplementere hverandre. Bangstad & Døving ser på essensialiseringen av muslimer som kobles opp mot idésystemer om at muslimer er farlige

(2015, s. 93). Disse tankesettene kan hevdes å få utløp av negative stereotypier som for eksempel at muslimer er «barbariske», undertrykker kvinner, og at de er imot demokrati (Bangstad & Døving, 2015, s. 100). Mens Gardell ser på essensialisering av muslimer som kobles opp mot et kunnskapsregime som for eksempel at muslimer er voldelige, kvinneundertrykkende og er terrorister (Gardell, 2011, s. 9). Dermed vil deres syn betraktes som to like paralleller.

Det interessante Gardell tar opp når han henviser til islamofobi som et kunnskapsregime er blant annet dens medierte rolle. Gardell (2010) hevder;

«I mediereportage och offentligt tal översätts i regel allt vad muslimer säger förutom vissa ord där arabiskan behålls. Det gäller inte minst ordet för «Gud», Allah. Genom att inte översätta Allah förmedlas bilden av att muslimer har en annan Gud än Gud som heter Allah» (s. 96).

Når slike mediedekninger dukker opp i media vil muslimer bli sett på som noe annerledes og fremmed, selv om det dukker opp andre negative tematiseringer om muslimer i media som kan virke mer ufruktbar som terror, fanatisme og kvinneundertrykkelse (Gardell, 2010, s. 98). Dette eksempelet viser hvordan media kan konstruere informasjonen ut ifra valget av vinklingen som foretas, spesielt når medieflyten er massivt.

3.8 Medias innflytelse

Massemedier har blitt den primære kilden til informasjon og kommunikasjon for de fleste moderne samfunn. Når det kommer til religiøse saker, utgjør massemedier og sosiale medier den viktigste produsenten av informasjon og kommunikasjon for skandinaviske statsborgere (Løvheim & Lied, 2018, s. 69). Forholdet mellom mediene overfor kultur, sosialt liv og politikk er viktig ettersom mediene har en todelt funksjon – reflekterende og formede spørsmål – som forekommer i disse tre områdene (Abdel-Fadil & Liebmann, 2018, s. 282).

Ut ifra rammeteori som ble utviklet av Erving Goffmann, 1974, karakteriserte Robert Entman innramming som en måte å beskrive hvordan tekster som kommuniserer til publikum fremmer sin makt (Liebmann, 2019 s. 391). Ifølge Robert Entmans artikkel går ramme ut på hvilken elementer man velger fra erfaringsverdenen og hvordan disse elementene fremmes i en tekst.

Denne innrammingen fører til fire betydelige funksjoner som er; en bestemt definisjon av problemet, en fortolkning av årsaker, en moralsk evaluering og en anbefaling av hvordan problemet skal iverksettes. Alle disse fire funksjonene trenger ikke å finne sted i den enkelte rammen, og de kan være mer eller mindre tydelige i teksten (Hjarvard, 2015, s. 105). Valg og distribusjon av rammer i dekingen av en gitt sak, strukturerer og påvirker hvordan lesere og publikum tenker på sakene i spørsmål. Det vil si at rammer er essensielle ikke bare for dannelse av identitet, men for hvordan mennesker samhandler med hverandre ettersom sosial interaksjon skapes rundt foreskrevet og forhåndsstrukturerte konstruksjoner. Dette skaper en konsekvens for hvordan muslimers oppførsel blir forhandlet til et større publikum som skaper en innflytelse på hvordan den sosiale interaksjonen rundt problemer som er vist i flere studier om islam i Norge (Liebmann, 2019, s. 392). Et eksempel er terrorangrepet som ble gjort av Anders Behring Breivik i Norges tidlige mediedekning, hvor vestlige medier antok og spekulerte om at det var en islamsk tilknytning til angrepet, mens andre medieinstitusjoner anklaget tydelig islam eller islamske organisasjoner uten å henvise til noen bevis (Alghamdi, 2015, s. 198).

Ifølge en undersøkelse av IMDi, integrerings- og mangfoldsdirektoratet har muslimer fått stor deking i norske massemedier enn andre emner hevder Lundby (2018, s. 188). Muslimer er skildret på en negativ måte og er stadig framstilt som en trussel til Norge (IMDi, 2009, gjengitt i Lundby, 2018, s. 188). Når det gjelder religion i massemedier har diskusjonsmateriale om islam som meningsmålinger: en kartlegging om et utvalg av en befolkning som skal virke representativt for deres meninger og holdninger om islam. Den har erstattet omtalen av kristendommen og dens rolle og verdier i samfunnet. I en undersøkelse kalt ComRel fra 2015 (Lundby, 2018, s. 189) studeres forholdet mellom medier og religion i samfunnskonflikter som er en tverrnasjonal sammenligningsundersøkelse på tre land; Norge, Danmark og Sverige (Lundby & Jortveit, 2015, s. 1). Blant 47 % av norske respondenter ble islam oppfattet som en trussel mot «norsk kultur», mens bare 12 % tenkte på jødedommen og 8 % tenkte på kristendommen i slike termer. Undersøkelsen støtter forestillingen om at islam blir overrepresentert i media i henholdsvis til det lave antallet av muslimske befolkningen i Norge som anslåes å være rundt 4 % (Østby & Dalgard, 2017, gjengitt i Lundby, 2018). Samtidig viser funnene til at islam blir assosiert med konflikter. Det samme gjelder hvordan høyre-radikale diskurser har fått media som en arena for å ytre kulturforskjeller som finnes i samfunnet. Deres ytringer har hatt en konsekvens ved å påvirke befolkningen (Lundby, 2018, s. 189).

Gisperud hevder at mediene formidler en virkelighet rundt mottakere av informasjonen som er med på å definere oss. De fremmer ideer som får en til å skille hva som er viktig fra det uviktige og det gode fra det dårlige. Mediene presenterer deler av verden som vi ikke har erfart, og kanskje aldri vil erfare. Dermed danner vi en oppfatning fra mediene som informasjonsformidler om hvem vi er, vil være eller vil bli, og hva eller hvem vi ikke vil være eller vil bli. Dermed skaper media en selvoppfatning blant mottakere, en identitet (2015, s. 15). Ut ifra dette kan man hevde at media er med på å internalisere informasjonen bevisst og ubevisst, siden den er med på å forme hva vi «skal» tenke på.

Ifølge medielogikken er det sensasjonelle som representeres et premiss som baserer seg på spesielle hendelser og ikke normale «hverdagslige» hendelser (Døving & Kraft, 2013, s. 124). En av måtene islam synliggjøres på er når religionen fremstilles som en enestående sak som baserer seg på den grunnleggende medielogikken. Denne medielogikken fører til at man ser et visst bilde av islam som for eksempel gjennom en konflikt som fremmes (Allievi, 2003, s. 293). Som Allievi legger det frem: «... the world of media visibility is also the world in which Islam too is seen, as well as that through which it is seen» (2003, s. 291). Når de sensasjonelle sakene i media repeteres får man et visst bilde av islam man oppfatter som en «sannhet». Allievi (2003) hevder følgende:

«Moreover, there is also the example of the fate of concepts such as that of jihad, which has entered the Western imagination as a decisive aspect, of its perception of Islam and therefore of the Muslims, and therefore also of Muslims in Europe; an interesting example of the generalisation of a local concept to a level of global importance and through this its assimilation into a now transnational discourse» (s. 292).

Det kan derfor hevdes at slike sensasjonelle saker som blir belyst i media kan føre til stereotypier av muslimer som igjen resulterer i islamofobiske forestillinger. Et annet eksempel er hijaben: «When this symbol is brought into the limelight through the visibility of the media, its positive and negative force becomes more important and sensational» (Allievi, 2003 s. 292).

3.9 Islamofobi og medias innflytelse

Når negative stereotyper gjentas skapes islamofobiske forestillinger. Bangstad og Døving uttrykker at det finnes gjengangere av uttrykk der «muslimer» fremstilles som «mindreverdige» eller «barbariske» i nettdebatter (Bangstad & Døving, 2015, s. 100). Blant noen av de vanlige påstandene som man finner i media er at muslimer mishandler og undertrykker kvinner, at muslimer hater demokrati, er voldelige og at de ikke vil integreres på grunn av islam (Bangstad & Døving, 2015, s. 100). Videre uttrykkes det at det finnes stereotypien av terrorisme som noe essensielt ved «muslimen»: han som ønsker underleggelse av alt «vårt» til islam og som ikke skyr terror (Werbner 2014: 72-74, gjengitt i Bangstad & Døving, 2015, s. 100).

Det er gjennom blant annet offentlige taler og media som skaper de stereotypiske forestillingene om islam og muslimer (Gardell, 2010, s. 15). Et eksempel er fra vinteren 2010/2011 der det ble dannet konspirasjonsteorier blant overskrifter i norske medierapporter om at muslimer skulle ta over Norge og Europa, den såkalte Eurobia-konspirasjonen (Bangstad, 2014, s. xiii). Slike overdrevne forestillinger er med på å lage en skremselspropaganda (Gardell, 2010, s. 15). Et eksempel er når Gardell referer til at: «För Ted Ekeroth, antimuslimsk ideolog i Sverigedemokraterna, är rädslan all sinte överdriven: «Islam är farligt!» (2010, s. 15).

I boka Framing Muslim av Morey & Yaqin (2011) fokuserer de på hvordan stereotypiske fremstillinger av muslimer blir innrammet innad mediediskurser i vesten (s. 2). Forfatterne gransker hvordan vinklingen av media fokuserer på spesielle trekk som fremmes om muslimers måte å leve på. Det hevdes følgende:

«... reducing the diversity of Muslims and their existence as individuals to a fixed object—a caricature in fact. The body of the Muslim, as it appears in these representations, veiled, bearded, or praying, is made to carry connotations far beyond the intrinsic significance of such externals and rituals» (Morey & Yaqin, 2011, s. 3).

De er opptatte av det de betegner som representasjonsstrukturer. Media skaper sin representasjonsstruktur av stereotypiske muslimer gjennom den globale mediedekningen som kobles til den internasjonale politikken (Morey & Yaqin, 2011, s. 3). Når de samme bildene

og fenomenene sirkuleres gjennom dekningen av medier og blant politikere skapes det en forestilling av stereotyper blant befolkningen. Et eksempel på dette er omfanget og representasjonen av terrorangrepet 11. september 2001 og reaksjonene på denne. Når bildene av de som har utført terroren repeteres vil den «normale muslimen» assosieres med «terroristenes» egenskaper (Morey & Yaqin, 2012, s. 2-3). Dette kan tolkes i lys av: «The bearded Muslim fanatic, the oppressed, veiled woman, the duplicitous terrorist who lives among “us” the better to bring about our destruction: all these stereotypes have emerged with renewed force since 9/11» (Morey & Yaqin, 2011, s. 2). Derfor stilles det spørsmål til hvordan en artikkel om islam eller muslimer kunne blitt skrevet på en annen måte som lett kunne mistolkes.

Når det gjelder medierapporter om islam er vinklingen av en sak bestemt på forhånd hvor begreper og perspektiver er forhåndsgitt. Disse type vinklingene av saker som angår muslimer og islam er like og repeterende selv om temaene er basert på utdanning, arbeidsmarked, kjønn osv. (Døving & Kraft, 2013, s. 147). «... Det er et sett temaer som går igjen i de fleste saker om islam, og at disse er farget av en grunnleggende negativitet (Pooles, 2002, s. 66, gjengitt i Døving & Kraft, 2013, s. 147).

Ifølge Døving og Kraft hevdes det at når saker om islam presenteres i media, sammenlignes sakene med norske verdier. Dette blir skildret som noe fremmed og som går i motsetning til norske verdier (Døving & Kraft, 2013, s. 130). Døving & Kraft hevder også at norskhet og kristne verdier brukes som en målestokk når avisene dekker religiøse temaer som islam (2013, s. 221). Dette kan kobles til det Roy betegner som en religiøs markør. Denne markøren omdanner en befolkningsidentitet til en politisk konstruksjon av en kvasi-etnisk gruppe. Muslimske minoritetsgrupper i Europa blir indentifisert som muslimer selv om de består av forskjellige etniske og språklige kollektive grupper (Roy, 2013, s. 69). Fra en norsk kontekst ble dette gjort med for eksempel pakistanere og marokkanere på 90-tallet i den norske pressen, hvor disse etniske gruppene ble kategorisert som «muslimer» (Døving & Kraft, 2013, s. 123). Det kan derfor hevdes at vinklingen medierapporter fremlegger fører til at islamofobiske holdninger virker negativt på muslimske minoriteter i Norge. Dette kan igjen virke truende for den muslimske identiteten når det gjelder tilhørigheten av å være «norsk».

3.10 Å være norsk

Når en nasjon defineres, er forholdet mellom kategoriene etnisitet og nasjon sentralt. Dette skillet går mellom to gamle tradisjoner. Francis (1965, i Peters 2002, gjengitt i Vassenden, 2011, s. 160) tok i bruk begrepene ethnos og demos om to konkurrerende forståelser av nasjonale kollektiver. Ethnos er nasjonal identitet basert på etnisitet hvor medlemskapet er et spørsmål om fødsel og arv. Ethnos karakteriserer forestillingen om en felles historisk kulturell arv. Dannelsen av demos er på den andre siden staten, «... det historisk etablerte maktmonopol innenfor et allerede gitt territorium» (jf. Korsgaard 2002; Gressgård 2007, gjengitt i Vassenden, 2011, s. 160). Den etnokulturelle oppfatningen av nasjonal identitet går ut på et felles opphav, historie, kulturelle tradisjoner og skikker. I en forståelse av demos blir nasjonen oppfattet som et politisk fellesskap. I praksis vil konstruksjonene av nasjonale identiteter ha for seg begge faktorene, ethnos og demos. Ifølge Vassenden har den norske nasjonale identitet vært en kombinasjon av begge to og den nasjonale selvforståelsen vært koblet til forestillingen om etniskkulturell homogenitet, at alle nordmenn er ensartet (2011, s. 160-161).

Ifølge Lynnebakke & Fangen, 2011, s. 135 er det å være norsk: «... i politisk forstand en kategori som defineres av staten Norge gjennom tilgangen til statsborgerskap. Men som sosial og kulturell gruppe, er skillelinjene mer flertydige og omstridte. Eriksen hevder at en dominerende kultur som tar utgangspunkt i etnisitet og kategoriserer folk på utseende ikke kan oversees (2011, s. 230). Han hevder at forskjeller skapes av etniske retningslinjer som å ikke være født i Norge, men å se «norsk» ut, blir man nødvendigvis ikke betegnet som norsk. Dette tydeliggjør han ved å hevde at det er «... behov for et begrep som beskriver mennesker som regner seg som, og blir akseptert av andre som, norske, og antar at de har norske stamfedre og -mødre, altså etnisk norske» (Eriksen, 2006, s. 230). Hudfarge er betydningsfull i den norske debatten om hva det innebærer å være norsk (jf. Gullestad 2002a, gjengitt i Lynnebakke & Fangen, 2011, s. 136).

Ifølge systemteoretikeren Gregory Bateson er det bare mulig å få kunnskap gjennom forskjelligheter. Dermed er forskjellsmarkører mellom utlendinger og norske relevante for å kategorisere og skape skille mellom «oss» og «dem» for å skape en nasjonal identitet. Viktige forskjeller mellom utlendinger og norske kan være språk, utseende, religion. Det kan også være når muslimer ikke konsumerer alkohol eller spiser gris (Eriksen, 2006, s. 228).

3.11 Oppsummering av teoridelen

Jeg har redegjort for de teoretiske tilnærmingene som skal være et analyseverktøy av empirien. Jeg har tatt for meg hva en individuell identitet er i forhold til kollektiv identitet, samtidig som jeg har redegjort for hva interseksjonalitet er. Individuell identitet er det som er typisk for en person og dens selvforståelse. Mens kollektiv identitet går ut på blant annet sosiale og kulturelle fellesskap som individene er en del av. Dette fører til et skille mellom «oss» mot «dem». Både de individuelle og kollektive identiteter går inn i hverandre ved at gruppene lager roller som individer blir en del av. Altså skaper kollektive identiteter subjektposisjoner som individer internaliseres med. Interseksjonalitet er diverse identitetskategorier som fungerer sammen, hvis individer føler seg utenfor på grunn av for eksempel nasjon og klasse kan disse kategoriene være tilsvarende styrkende.

Jeg tok for meg forskjellen mellom essensialisme og konstruktivisme, om identiteter er naturlig eller om det er skapt. På basis av sosial konstruktivisme er virkeligheten relativ og kunnskapen produseres gjennom en sosial interaksjon mellom intervjueren og intervjupersonen (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 177). Derfor vil jeg ifølge konstruktivismen forstå hvordan unge muslimer adapterer sin identitet i forhold til medias «islamofobiske» omtale om islam og deres tilhørighet i det norske samfunn. Derfor skal det fokuseres på det kontekstuelle, altså den sosiale og språklige konstruksjonen av den sosiale virkeligheten (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 75). Jeg ser på identitet som noe som ikke er statisk, og derfor vil det ut ifra konstruktivismen være med på å konstruere ens identiteten.

Deretter tok jeg for meg to teoretiske tilnærminger på identitet som er individorientert produsentteori og kulturorientert produktteori. Individorientert produsentteori går ut på at individet produserer sin egen identitet ved å fylle på innhold og er derfor den som velger og vraker hva som er viktig for selvet. Mens i den kulturorienterte produktteorien dannes identiteten basert på miljøet man er fra og henter sin identitet ut i fra tilhørigheten som finner sted i den kontekstuelle sammenhengen. Jeg presenterte også sosial identitet som er kunnskapen et individ har om sin tilhørighet til sin gruppe. Hvilken funksjon et individ har om selvet og dets identitet i sin gruppetilhørighet. Dermed koblet jeg kulturorientert produktteori opp mot sosial identitetsteori ved at de henter individets oppfatning av ens

identitet ved dens tilhørighet til en gruppe. Dette gjøres ved at begge skaper kategorier på hvem de er, det kan være for eksempel en religiøs eller en etnisk kategori.

Medias innflytelse og islamofobi har en sammenheng ved at når media omtaler islam som noe negativt, fører dette til en forståelse av muslimer som ikke stemmer med det å være norsk. For media representerer de samme hendelsene på samme måte som påvirker representasjonsstrukturen av stereotypiske muslimer. Da dette kan ha som en konsekvens å stereotypere muslimer ved å anta negative konnotasjoner som kobles til enkeltmuslimer og fremme islamofobi. Derfor presenterer jeg også hva som ligger i betegnelsen norskhet, hvor kategorier som etnisitet og nasjonalitet er betydningsfulle. Hvor man ser på det å være norsk som noe homogent, og dermed er etniske retningslinjer sentralt uansett hvor «norske» man ser ut. Den nasjonale identiteten skapes gjennom forskjellsmarkører hvor utledninger skilles fra «oss» og blir konstruert som «dem».

3.12 Teoriens relevans for problemstillingen

Det teoretiske omfanget som er blitt presentert skal brukes som et analytisk verktøy. Dette skal brukes for å grave inn i unge muslimers innsikt og innspill i henhold til deres identitet og tilhørighet når det gjelder forholdet til islamofobiske holdninger presentert blant media rapporter. Dermed er interessen basert på individuelle tanker og erfaringer når det kommer til identitet og tilhørighet. Derfor vil disse diverse teoriene som er presentert være relevante for analysen i henhold til problemstillingen.

Tajfels sosial identitetsteori vil i form av et individuelt ståsted fremme enkeltinformantenes «selvkonsept». Dette kan være relevant for å innhente kunnskap om likheter og ulikheter som informantene kategoriserer seg selv fra andre i form av selvkonseptet og deres selvbilde. Samtidig kan sosialidentitet ut i fra en gruppetilhørighet sammenlignes i forhold til andre grupper i lys av en positiv selvreferanse. Dette vil da henge sammen med medias rammeteori som går ut på hvordan media velger å vinkle saker om islam som konsekvent kan fremme islamofobiske holdninger og stereotypisering. Dette vil da spille negativt på den religiøse markøren til en muslim som vil danne et negativt selvbilde av ens tilhørighet sammenlignet med den nasjonale identiteten.

Dermed vil sosial identitetsteori, rammeteori og nasjonal identitet sammen med teorien om islamofobi i samspill med hverandre være relevante for å bli brukt som en strategi blant unge muslimer. Dette, for å fremme deres stemmer når det gjelder å endre disse negative bildene av ens identitet og tilhørighet i lys av deres egne tolkninger. Analyse verktøyene nyttighet fremstår ved å se informantene nye fortolkninger av for eksempel negative gruppetrekkene som konstrueres i media til å omdanne disse til positive konsepter om «selvet» som kan kobles til Tajfels sosial identitet.

4 Forskningsmetode

4.1 Forskningsdesign

Hvordan jeg har tenkt til å løse oppgaven, og hvilke retningslinjer jeg har tenkt å utføre dette prosjektet på er nettopp det som kalles for et forskningsdesign. Prosjektets retningslinjer går ut på hva undersøkelsen fokuserer på, hvem informantene er, hvor undersøkelsen skal utføres, og hvordan den skal utføres (Thagaard, 2009, s. 48). Derfor vil problemstillingen være en ledende tråd gjennom hele oppgaven for å skape en sammenheng til studiets formål.

Problemstillingen er som følgende: «*Hva slags reaksjon skaper medierapporter som uttrykker islamofobiske holdninger i det norske samfunnet for unge muslimers identitet og tilhørighet? Hvordan reagerer unge muslimer på disse islamofobiske ytringene?*».

4.2 Kvalitativ metode: Intervjuguide

Jeg har brukt en kvalitativ metode som vil si at man forsøker å gå i dybden, hvor betydningen har mye å si i forhold til den kvantitative metoden som ser på utbredelse og antall. Altså er kvantitativ metode noe som er målbart hvor man ser på variabler som i større grad er mer atskilt fra det å ha med den samfunnsmessige konteksten å gjøre. Kvalitativ metode derimot er meningsskapende som går ut på prosesser som tolkes av konteksten de inngår i (Thagaard, 2009, s. 17). Jeg velger å bruke den kvalitative metoden da min problemstilling er basert på informanternes beskrivelser når det gjelder deres identitet og tilhørighet i forhold til medias islamofobiske ytringer.

Min problemstilling baserer seg på unge muslimers reaksjoner og selvbylde når det kommer til medias islamofobiske produksjon om islam, og hvordan dette påvirker deres identitet. Intervju som kvalitativ metode blir dermed en hensiktsmessig metode for å hente inn informasjon som dreier seg om informantenes opplevelser, deres selvforståelser og omgivelser, ifølge Thagaard (2009, s. 61). Thagaard (2009, s. 87) hevder at: «Formålet med et intervju er å få fylldig og omfattende informasjon om hvordan andre mennesker opplever sin livssituasjon og hvilke synspunkter og perspektiver de har på temaer som blir tatt opp i intervjusituasjonen». Dermed fører intervjuer til å gi et godt fundament for å få forståelse i informantenes tanker, erfaringer og følelser. Erfaringene som informantene deler med forskeren er informasjon av hendelser som går ut på deres opplevelser (Thagaard, 2009, s. 87).

4.2.1 Semistrukturert intervju

Siden kvalitativ metode forsøker å gå i dybden, har jeg valgt å bruke semistrukturerte intervjuer. Semistrukturerte intervjuer er ikke en åpen samtale eller en lukket spørreskjemasamtale. Det blir lagt bestemte temaer (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 46) og det gis rom for temaer som ikke er planlagt på forhånd. På grunn av semistrukturerte intervjuets åpenhet kan rekkefølgen og formuleringen av spørsmål forandres på (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 156). «I et semistrukturert intervjuprosjekt er det en fordel å begynne med *hva*-spørsmål for man bestemmer seg for *hvordan* man konkret vil gå fram i prosjektet. Kort sagt bør man klargjøre *hva* man ønsker å vite noe om, før man overveier *hvordan* man best mulig oppnår den ønskede kunnskapen» (Brinkmann & Tanggaard, 2012, s. 26). Dette skal vi komme nærmere inn på når jeg tar for meg intervjuguiden. Intervjuguiden ble delt opp i tre temaer som jeg valgt å stille spørsmål rundt. Det første temaet var spørsmål tilknyttet «religion», det andre temaet var «media og religion» og det siste temaet var om «tilhørighet».

«En intervjuguide er et manuskript som strukturer intervjuforløpet mer eller mindre stramt» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 162). Siden jeg valgte å ta i bruk et semistrukturert intervju baserte intervjuguiden seg på temaer jeg skulle ta i bruk, samtidig som jeg foreslo hvilke spørsmål som skulle stilles ut i fra temaene jeg tok for meg (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 162). Intervjuguiden baserte seg på tematisering. Før jeg startet intervjuguiden tenkte jeg på hva slags tematiske spørsmål knyttet til min problemstilling ville vært relevant å stille. Deretter ville temaene jeg valgte bli arbeidet inn i intervjuguiden (Dalen, 2011, s. 69).

Jeg valgte å ha med bakgrunnsspørsmål til å starte intervjuguiden med. Spørsmålet om religion er relevant, og jeg valgte derfor å ha med religion som det første temaet spørsmålene skulle ha utspring fra. Deretter valgte jeg å gå over til temaet om media og islamofobi som er av det store spørsmålet som stilles i forhold til problemstillingen. Til slutt valgte jeg å ta for meg spørsmål relatert til det å være norsk og tilhørigheten for muslimer i det norske samfunnet. Dermed følger jeg det Kvale & Brinkmann (2015) betegner som et traktintervju (s. 162). Det vil si at jeg startet intervjuet med å forklare hva avhandlingen gikk ut på. Deretter tok jeg for meg bakgrunnsspørsmål, hvor jeg spurte generelt om deres religion og deres relasjon til media, for så å spørre om deres holdninger til medias islamofobiske ytringer og om det har effekt på deres identitet og tilhørighet i Norge (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 162). Det må derfor tas hensyn til etiske retningslinjer - bruk av slike indirekte

intervjuteknikker må overveies i forhold til etiske retningslinjer for informert samtykke (Kvale & Brinkmann, 2015 s. 162).

Et intervju spørsmål kan vurderes både med hensyn til en tematisk og en dynamisk dimensjon: tematisk med hensyn til produksjon av kunnskap og dynamisk med hensyn til den interpersonlige relasjonen i intervjuet (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 162-163). Dermed tok jeg i bruk både den tematiske og den dynamiske dimensjonen. Den tematiske dimensjonen hvor spørsmålene som er koblet til bruken av «hva», knyttes opp mot de teoretiske forståelsene av problemstillingen og av analysen som skal bearbeides etter intervjuet. Samtidig som den dynamiske dimensjonen fremmer spørsmålene som kobles opp mot intervjuets «hvordan». «De skal fremme et positivt samspill, holde samtalen i gang og stimulere intervjupersonen til å snakke om sine opplevelser og følelser. Spørsmålene bør være lett forståelig, korte og frie for akademisk språk» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 163). Den tematiske delen av intervjuguiden vil være til hjelp i henhold til de teoretiske tilnærmingene av avhandlingen. Mens den dynamiske delen vil gjenspeiles når intervjuguiden trekker inn informantenes opplevelser og tanker i forhold til deres identitet og tilhørighet når det kommer til islamofobiske ytringer i media. Intervjuguiden som ble satt sammen og nedskrevet finner man i vedlegg 2.

4.2.2 Pilotintervju

Jeg skulle foreta et pilotintervju for å teste meg selv som en intervjuer og for å se om intervjuguiden var i stand til å brukes i intervjuene. Det samme gjaldt det tekniske utstyret som skulle testes, hvordan diktafonen fungerte (Dalen, 2011, s. 32). Da kunne jeg teste ut pause-knappen for å se om det gikk an å fortsette der man slapp i intervjuet gjennom lydopptaket. Etter pilotintervjuet bestemte jeg meg for å inkludere dette som en del av datamaterialet hvor jeg mente at pilotintervjuet virket vellykket. Jeg ærte jeg mye av det første intervjuet, selv om jeg tok med meg dette videre som datamaterialet. Jeg merket at jeg var litt for stressa, og tenkte dypt etter oppfølgingsspørsmål som kunne få meg til å sone ut til tider. Det ble bedre etter hvert i intervjuet og jeg tok dette til meg som lærdom videre i senere intervjuer.

4.3 Utvalg og rekruttering av informanter

Ifølge Thaagard er utvalget som blir definert basert på spørsmålet om hvem forskeren skal få informasjon fra (2009, s. 55). Jeg har derfor tatt for meg et strategisk utvalg som vil si at informantene ble valgt ut basert på egenskaper som er strategiske i henhold til problemstillingen og dens teoretiske perspektiver (Thaagard, 2009, s. 55). Det strategiske utvalget ble gjort ut i fra oppgavens tema hvor jeg ønsket å rekruttere unge muslimer mellom 20-29 års alderen. Med det strategiske utvalget ble tre informanter av hvert kjønn plukket ut.

Utvalget består av tre muslimske kvinner iført hijab og tre muslimske menn. Jeg la vekt på «et utvalg hvor alle har *mer eller mindre samme kjennetegn* (Johannesen og Tufte 2002, gjengitt i Larsen, 2007, s. 78). Bakgrunnen for et skjønnsmessig utvalg er for å finne felles og ulike erfaringer innenfor en sunni-islamisk gruppe (Larsen, 2007, s. 78).

Jeg bestemte meg for å fokusere på unge muslimer fra 20-års alderen til 29-årsalderen. Da jeg tenker at disse har gjennomgått mye når det gjelder å forme sin identitet fra ungdomstiden og er mer bevisste på hvem de «er». Samtidig har alle informantene blitt født og oppvokst i Norge, bortsett fra en av informantene som kom til Norge som to-åring. Alle informantene har foreldre med en annen etnisitet enn norsk, bortsett fra en informant som har en forelder som er norsk. Foreldrene til informantene er fra Somalia, Albania, Pakistan, Eritrea, Norge/Algerie og Marokko/Iran. Jeg valgte informanter av innvandrerforeldre med diverse etnisiteter for å høre stemmene til utvalget av mangfoldet av muslimer med diverse etniske bakgrunner. Samtidig valgte jeg kvinner iført sjal fordi de er «synlige» muslimer. Det informantene har til felles er deres sunni-muslimske religiøse bakgrunn. Dette var ikke et kriterium, men siden utvalget var basert på min krets, er de fleste jeg kjenner sunni-muslimer. Et annet fellestrekk er at deres foreldre/forelder er av en annen etnisitet enn norsk. Samtidig vil jeg anonymisere deres navn og bruke et fiktivt navn isteden, i hensyn til personvernet og menneskeverdet.

| Navn | Kjønn | Alder | Foreldres etnisitet | Religion |
|-----------|--------|-------|---------------------|-------------|
| Adam | Mann | 27 | Norge/Algerie | Sunni-islam |
| Bilal | Mann | 23 | Eritrea | Sunni-islam |
| Choudry | Mann | 25 | Pakistan | Sunni-islam |
| Florijana | Kvinne | 24 | Albania | Sunni-islam |

| | | | | |
|--------|--------|----|--------------|-------------|
| Samira | Kvinne | 23 | Somalia | Sunni-islam |
| Fatima | Kvinne | 23 | Marokko/Iran | Sunni-islam |

Jeg nevnte at jeg gjorde et strategisk utvalg, og dette var ut i fra de jeg hadde kjennskap til. To av mennene kjente jeg fra før av, og kontaktet dem via mobiltelefonen. Den tredje var en kollega via jobb-sammenheng, hvor vi begge planla en dag vi skulle treffes på jobb. De tre andre kvinnene visste jeg hvem var, og kontaktet dem på Facebook for så å planlegge et møte.

På grunn av korona-pandemien ville jeg høre om informantene ville gjennomføre intervjuene gjennom zoom med tanke på restriksjonene på smittevernet. Men jeg ville helst ha ansikt til ansikt intervju, alle godtok min forespørsel om dette og vi ble enige om dette sammen.

Grunnen til at jeg ville ha informantene fysisk tilstede er fordi: «... at rundt 90 % av mening er ikke-verbal, at den formidles gjennom kroppslige tegn og gester og ikke gjennom det talte språk (Ellingson, 2012, s. 528, gjengitt i Kvale & Brinkmann). Samtidig tenker jeg at kanskje intervjuet blir mer organisk og genuint med tanke på at intervjuet kan bli mer følelsesladet i form av at informanten utdyper sine tanker og erfaringer.

De tre intervjuene som ble utført med kvinnene ble gjort på MF vitenskapelige høyskole hvor jeg fikk lånt et ledig rom og der jeg kunne fokusere på intervjuet. De tre andre intervjuene som ble gjort med mennene tok plass hjemme hos to av informantene og ett ble gjennomført på arbeidsplassen min. Jeg kjente mennene fra før som gjorde stemningen avslappet, og de virket relativt komfortable. De kvinnelige deltagerne og jeg visste om hverandre, men jeg hadde ikke like stor kjennskap til dem som mennene. Men gjennomføring av intervjuene var vellykket, og de varte mellom 40 – 50 minutter.

4.4 Transkribering

Det er mange måter å hente inn data på som skal analyseres og ett av dem er lydopptak som jeg senere brukte for å analysere datamaterialet. Dette vil føre til at jeg som forsker kan fokusere på teamene som blir tatt opp og dens dynamikk. Derfor tok jeg i bruk en diktafon hvor jeg overførte lydfilen direkte til et kryptisk program som ble nedlastet på MF vitenskapelige høyskole ved hjelp av en IKT-ansvarlig. Programmet var adgangsbegrenset og passord beskyttet, hvor det var bare jeg som hadde adgang til disse lydfilene (Kvale &

Brinkmann, 2015, s. 205). Etter at intervjuopptakene ble overført startet jeg å transkribere intervjuene.

«Å transkribere betyr å transformere, skifte fra en form til en annen» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 205). Det vil si at man fører det muntlige språket ned til et skriftspråk (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 205). Når transkriberingen ble gjort om til tekstform ble det dannet en struktur for intervjuet som førte til at analysen fremstod lettere. Dette gjorde oversikten ovenfor teksten enklere, samtidig som struktureringen av transkriberingen er en startsfase av selve analysen (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 206).

Det jeg gjorde etter hvert intervju var å transkribere. Transkripsjonstiden varierte av flere årsaker som at jeg måtte justere teoridelen, at det dukket opp et nytt intervju noen dager etter transkripsjonen og hvordan jeg disponerte min tid til å transkribere. Samtidig synes jeg det var kjedelig og anstrengende til tider til tross for at lydopptakene var av god kvalitet (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 207). Det finnes ingen universell regel på hvordan man skal transkribere intervjuer ned i et dokument, finnes det noen standardvalg som man må følge. «Bør uttalelsene transkriberes ordrett, ord for ord med alle gjentakelser og med registrering av alle «eh»-er og liknende, eller bør intervjuet omformes til en mer formell, skriftlig stil?» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 208). Det samme gjelder spørsmålet om man skal ta med pauser og følelsesuttrykk som for eksempel latter og andre lignende former (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 208). Jeg transkriberte ordrett fra lydopptaket, og i noen tilfeller hadde jeg med «eh»-er hvor jeg mente det var greit å ta med når de skulle fortelle spørsmålene jeg mente var viktig å bruke disse detaljene.

4.5 Analyse

Analysen av forskningsprosjektet skal ta utgangspunkt fra intervjuuskriptet som empirien blir hentet fra. Empirien skal drøftes ved bruken av diverse teoridelen som har blitt redegjort, og tidligere funn for å svare på forskningsspørsmålene som skal hjelpe med å veilede mot problemstillingen. Dermed skal datamaterialet analyseres ved å ta i bruk tematisk analyse som en metode. Den tematiske analysen som skal bearbeides opp mot datamaterialet skal ha sitt utspring fra Braun og Clarkes seks faser for å anvende temaer til forskningsprosjektet.

4.5.1 Tematisk analyse

Braun og Clarkes tematiske analyse tilbyr en tilgjengelig og en teoretisk fleksibel innfallsvinkel til å analysere kvalitativ data (2006, s. 77). Tematisk analyse er en metode for å identifisere, analysere og rapportere mønstre, altså temaer innen kvalitativ data. Den organiserer og beskriver datasettet i detalj (Braun & Clarke, 2006, s. 79). Tematisk analyse skiller seg fra andre analysemetoder som søker å beskrive mønstre på tvers av kvalitative data. Grounded theory er et eksempel ved at den er teoretisk avgrenset (Braun & Clarke, 2006, s. 80). Tematisk analyse er derimot en metode som ikke er tilknyttet til noen eksisterende teoretiske rammeverk og kan derfor brukes i de fleste forskjellige teoretiske rammer (Braun & Clarke, 2006, s. 80). Braun og Clarke har delt inn den tematiske analyseprosessen i seks faser; 1) å gjøre deg kjent med dataene dine 2) generere innledende koder 3) søke etter temaer 4) gjennomgang av temaer 5) definere og navngi temaer 6) produsere rapporten (2006, s. 87).

4.5.2 Gjøre deg kjent med dataene dine

I den første fasen transkriberer man data, leser og leser dataene på nytt, og noterer innledende ideer (Braun & Clarke, 2006, s. 87). Som nevnt tidligere transkriberte jeg intervjuene og ble kjent med datasettet i transkripsjonsprosessen. Jeg leste gjennom transkripsjonen et par ganger, ettersom Braun & Clarke (2006) råder om å lese gjennom transkripsjonen minst en gang før man tar for seg kodingen (s. 87). For analyseprosessen i seg selv skjer gjennom transkriberingen, da den informerer forskeren de tidlige stadiene av analysen (Braun & Clarke, 2006, s. 88).

4.5.3 Generere innledende koder

I den andre fasen koder man interessante trekk i dataene på en systematisk måte over hele datasettet, samle data som er relevante for hver kode (Braun & Clarke, 2006, s. 87). Dette gjorde jeg ved å danne en tabell med to kolonner som strakk seg over flere rader ettersom jeg tok i bruk datamateriale fra intervjuet. Øverste på kolonnene i tabellene brukte jeg det Braun & Clarke (2006) kaller for «Data extract», hvor jeg skrev «trekke ut data» og «Coded for» som jeg skrev «kodet for» (s. 14). Kodingen ble gjort på denne måten for å organisere dataen i

diverse kategorier for å skape mening. Jeg gjennomførte åpen koding som er «Den prosessen der man bryter ned, undersøker, sammenligner, konseptualiserer og kategoriserer data (Strauss og Corbin, 1990, s. 61, gjengitt i Kvale & Brinkmann, 2015, s. 226). Dens hovedmål er å finne samme begreper som kan gå i samme kategori, altså egenskaper og dimensjoner når man beskriver en kategori (Dalen, 2011, s. 63). Jeg kodet intervjuene hver for seg i et eget dokument. Et eksempel på hvordan jeg la opp kodingen i form av tabellen jeg brukte;

| Trekke ut data | Kodet for |
|--|--|
| <p>Hva er din definisjon på en muslim, hva vil det si å være en muslim?</p> <p>-For meg så vil en muslim.. vil det si at eeee...en muslim er en som først og fremst underkaster seg Gud. Ooog i det, med det så legger jeg i at... eeeh... du på en måte følger det, de reglene som er gitt for religion og det livssynet, samtidig som du også klarer å leve et normalt liv uten å måtte kompensere religionen din for det da.</p> | <p>1)Underkaste seg Gud</p> <p>2)Følge lovregler</p> |

På venstre siden av kolonnen har jeg trukket ut dataen fra transkripsjonen, mens på høyre side har jeg kodet fra datamaterialet. I dette eksempelet er kodingen 1) Underkaste seg Gud og 2) Følge lovregler, to koder på informantens beskrivelse på å være en muslim. Kodingen ble gjort med 6 forskjellige farger for å ha kontroll på hvilken informant som sa hva for videre koding som ble lagt i et nytt dokument. Disse fargene var svart, rød, blå, oransje, grønn og lilla.

4.5.4 Søke etter temaer

I den tredje fasen samles koder inn i potensielle temaer, da samles alle dater som er relevante for hvert enkelt potensielt tema (Braun & Clarke, 2006, s. 89). Jeg lagde et nytt dokument der

jeg la alle kodene i samme dokument hvor jeg spredte alle kodene i en fil for å finne mulige tematiske likheter. Her hadde jeg spredt åpen koding for å analysere kodene for så å vurdere om disse diverse kodene kan kombineres for å danne et overordnet tema (Braun & Clarke, 2006, s. 87). Et eksempel på dette er at jeg begynte å finne koblinger som kunne være potensielle temaer; **jeg bruker hijab og faster. Praktiserer i form av hijab.** Ifølge Braun & Clarke (2006) råder de å bruke visuelle representasjoner for sortering av temaer, bla bruken av tabeller (s. 89). Dette gjorde jeg ved å sortere alle kodene i et nytt dokument jeg kalte for «Gruppert åpen koding». Etter at jeg hadde sortert alle kodene som jeg mente gikk inn i hverandre, skrev jeg opp seks undertemaer under hver av kodene;

| | | | | | |
|--|---|---|--|---|---|
| Troens essens i praksis | Hijaben kun for kvinner? | Media vinklingens styrker islamofobiske føringer | Media skaper oppfatninger av identiteter | Islamofobi som praksis | Ulike måter å ha tilhørighet på |
| Troen på Gud. Underkastelse av Gud. 5 søylene. Muslim er praktiserende. Følger 5 søylene. | hijaben å dekke. Hijaben en obligasjon fra Gud. Hijaben både for kvinner og menn. | Negativ vinkling. Islam skal kobles til terror. | Hvordan nordmenn ser på oss. Angst rundt religiøse markøren. | Islamofobi lik rasisme. Skremme folk. Frykt for islam. | Å være norsk er det du føler. Tilhørighet i form av oppvekst/fødsel. |

Noen innledende koder kan danne hovedtemaer, mens andre kan forme undertemaer. Det var nettopp dette som ble gjort.

4.5.5 Gjennomgang av temaer

I den fjerde fasen ser man om temaene støtter kodete utdragene og hele datasettet, og man utarbeider et tematisk «kart» av analysen (Braun & Clarke, 2006, s. 87). Jeg fulgte eksempelet

vist over, hvor jeg kategoriserte kodene under undertemaer gjennom gruppert åpen koding. Her gikk utdragene og datasettet på raffinering av undertemaer. Det er to nivåer av gjennomgang og raffinering av temaer ifølge Braun & Clarke, 2006, s. 91). Nivå en går ut på at man må ha en gjennomgang av alle kodete dataekstrakter, og gjennomgå alt igjen for å se om det ligger et sammenhengende mønster (Braun & Clarke, 2006, s. 91). I det første nivået så det ut til at det ga et sammenhengende mønster gikk jeg over til nivå to.

Nivå to er av liknende prosess som nivå en, bare at man gjennomgår hele datasettet. Her leser man hele datasettet for to grunner. Den første går ut på om temaene fungerer i forhold til datasettet, i mitt tilfelle leste jeg datasettet på nytt for å se om undertemaene var holdbare. Det andre er at man koder tilleggsdata som man ikke har tatt med i forrige kodingsprosess (Braun & Clarke, 2006, s. 91). Hvis tematiske kartet ikke passer datasettet, må man fortsette å gjennomgå og raffinere kodene til man har oppnådd temaer. Her kan mulige nye temaer dukke opp (Braun & Clarke, 2006, s. 91-92).

Jeg måtte gjennomgå datasettet og hadde seks undertemaer. Jeg forandret titlene på undertemaene i prosessen og merket at jeg kunne flette inn flere undertemaer. Jeg endte opp med syv nye undertemaer i tillegg til de seks jeg hadde fra før av, samtidig som jeg byttet ut noen koder fra et undertema til et annet undertema for å skape et nytt mønster som passet bedre enn forrige. Blant de nye undertemaene som jeg førte opp var bla; «religion som meningsbærende» og «islamofobi som praksis».

4.5.6 Definere og navngi temaer

I den femte fasen pågår analysen for å avgrense detaljene til hvert tema, og den samlede fortellingen analysen forteller, samtidig å generere klare definisjoner og navn for hvert tema (Braun & Clarke, 2006, s. 87). I denne fasen avgrenses temaene enda mer for analysen. Dette gjøres ved det Braun & Clarke kaller for «define and refine» som de mener «identifying the 'essence' of what each theme is about (as well as the themes overall), and determining what aspect of the data each theme captures (2006, s. 92). Her avgrenset jeg undertemaene som jeg mente passet hverandre forså å legge til et overordnet tema for hver av disse undertemaene. Jeg endte opp med å konstruere fire overordnede temaer som vi kommer inn på når jeg skal presentere funnene og tolke dataene.

4.5.7 Produsere rapporten

I den siste fasen er den siste muligheten for analyse. Utvalget av overbevisende utdrag, og sluttanalyse av utvalgte utdrag som er knyttet tilbake til analyse til problemstillingen og litteratur, produserer en rapport av analysen (Braun & Clarke, 2006, s. 87). Dette ble gjort i analyse delen hvor det ble brukt utdrag som ga en beskrivelse på historiene dataene fortalte på tvers av temaene. Forekomsten av temaene ble belyst gjennom dataekstrakter. Diskusjonen tok utgangspunkt gjennom dataekstrakter hvor teoridelen ble brukt for å danne den analytiske diskusjonen som kan gjenspeile seg tilbake til transkripsjonen av informantenes intervju. Deretter ble det dannet argumenter i henhold til mine forskningsspørsmål og problemstilling basert på datamaterialet som dannet mønstre for teamene.

4.5.8 Reliabilitet, validitet og kvalitative analysens utfordringer

Reliabilitet henviser til om forskningen kan sees på som troverdig. Dette kan sees i lys av en konstruktivistisk tilnærming hvor i mitt tilfelle, datamaterialet dannes i samarbeid mellom en forsker og en informant (Holstein & Gubrium 2004;149, gjengitt i Thagaard, 2009, s. 198). Derfor blir det viktig for meg å gjøre rede for hvordan dataen ble produsert i forskningsprosessen. «*Reliabilitet* har med forskningsresultatene konsistens og troverdighet å gjøre» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 276).

«Validitet er knyttet til tolkning av data. Validitet handler om gyldighet av de tolkninger forskeren kommer frem til» (Thagaard, 2009, s. 201). Dermed baseres dette på vurderingen som gjøres av grunnlaget for tolkninger. For å styrke validiteten til forskningen er disse forutsetningene viktige å ha med; forskerrollen, forskningsopplegget, utvalget, metodisk tilnærming, datamaterialet, tolkninger og analytiske tilnærminger (Dalen, 2011, s. 94). For å styrke forskningen enda mer er gjennomsiktighet relevant å ha med. Gjennomsiktighet går ut på at jeg som forsker er ærlig med bakgrunnen for fortolkningene som presiseres ved å presentere hvordan analysen gir basis for konklusjonene jeg har kommet frem til (Thagaard, 2009, s. 201).

Forskerrollens subjektivitet kan ha en påvirkning på tolkningene av resultatene som kan være ett av utfordringene for kvalitativ analyse, samtidig som problemstillingen velges ut ifra

forskerens interesser, opplevelser og det som vekker deres interesser (Dalen, 2011, s. 95). Derfor vil forskerens forståelse springe ut ifra en førforståelse. Den starter med informantenes uttalelser og utvikles når forskeren tar i bruk datamaterialet. Dermed vil forskeren egen førforståelse og teori om det som forskes på ha en påvirkning på fortolkningen (Dalen, 2011, s. 17). Allerede i problemstillingen min har jeg en hypotetisk førforståelse om at media fremmer islamofobiske holdninger og har selektivt trukket inn en kobling om islamofobi som retter seg mot muslimers identitet og tilhørighet. Dette kan igjen sees ut ifra min subjektivitet som er viktig å trekke inn på bakgrunn av min posisjonaltet som forsker. For det er forskerens rolle og integritet som spiller en stor faktor for kvaliteten av kunnskapen som innhentes. Kvale & Brinkmann (2015) hevder at det; «... er forskerens integritet – hans eller hennes kunnskap, erfaring, ærlighet og rettferdighet – den avgjørende faktor (s. 108). Derfor er det viktig at jeg som forsker viser til min posisjonaltet i forhold til forskningen som gjøres.

Jeg som en etnisk minoritet fra Midtøsten som bærer på en muslimsk identitet kan selektivt velge svar som jeg mener er tilfredsstillende å ha med på bakgrunn av min partiskhet. Derfor må jeg prøve å nøytralisere meg så mye så mulig og la informantene snakke for seg, hvor jeg minst mulig blander meg inn i deres tanker og formuleringer. Min posisjonaltet som forsker kan knyttes til miljøet som studeres og er derfor en insider. Det kan da hevdes at jeg som en insider har et godt fundament for forståelsen av feltet som studeres (Thagaard, 2009, s. 203). For Thagaard hevder; «De erfaringene forskeren har i miljøet, gir grunnlag for gjenkjennelse og blir et utgangspunkt for den forståelsen hun eller han etter hvert kommer frem til» (2009, s. 203). Dermed blir tolkningen forskeren kommer frem til basert på erfaringene han/hun besitter som styrker forståelsen av det som blir lagt frem. Dette kan også konsekvent føre til at forskeren går glipp av nyansene som fremmes som ikke er i samspill med hans/hennes erfaringer (Thagaard, 2009, s. 203).

Når det kommer til det kvalitative intervjuet spiller maktforholdet mellom forskeren og den som blir intervjuet. Det er jeg som forsker som har satt i gang og skapt rammer for intervjusituasjonen, dens tema, formuleringer av spørsmål, oppfølgingsspørsmål fra mitt subjektive ståsted jeg mener er viktig å følge opp. Det samme gjelder svarene jeg vil følge opp i analysen ut i fra min selektivitet som jeg mener svarer på problemstillingen (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 52). Reliabilitet kan sees i sammenheng med konteksten det hentes inn data fra med hensyn til informantene. Forsker og informant relasjonen kan påvirke informasjonen forskeren får (Thagaard, 2009, s. 200). Denne forskningsprosessen mellom

meg og informantene har skapt en for åpenhet vil jeg hevde. Da jeg er på lik linje som dem betrakter meg som en muslim, og er en minoritet i det norske samfunnet. I intervjusettingen startet jeg å snakke om temaer vi hadde til felles for å gjøre informantene komfortable. Dette førte til at vi skapte en vennlig relasjon mellom hverandre.

Samtidig som kjønn vil spille en rolle på datainnsamlingen, da kommer spørsmålet om: «Hvordan preges datainnsamlingen av at forsker og informant har samme kjønn, eller av at den ene er mann og den andre er kvinne?» (Thagaard, 2009, s. 200). Dette kan peke på at min posisjon som en mannlig forsker kan fremheve min maskulinitet spesielt fremfor den kvinnelige informanten. Når jeg intervjuet både kvinnene og mennene fremmet jeg tydelig at spørsmål som angikk dem var jeg ignorant over, slik at de kunne «ta over» intervjuet. Jeg lot både kvinnene og mennene tale mest mulig, uten at jeg tok tak i føringen av intervjuet. I lys av prosjektets reliabilitet og validitet kan det trekkes en kobling mellom kunnskapens objektivitet.

Kvale & Brinkmann skiller mellom diverse betydninger av objektivitet som kan være relevant for kvalitativ forskning (2015, s. 272). Dette gjør de «... ved å ta utgangspunkt i hverdagsspråk og hverdagsaktiviteter, som når vi for eksempel snakker om en journalistisk intervjuer som mer eller mindre objektiv» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 272-273). Jeg skal ta for meg den betydningen av det de kaller for objektivitet som frihet fra ensidighet og objektivitet som refleksivitet (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 273).

«Objektivitet som *frihet fra ensidighet* henviser til pålitelig kunnskap som er etterprøvd og kontrollert, upåvirket av personlige holdninger og fordommer» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 273). «Denne første betydningen av objektivitet stammer fra dagligspråket, der kravet om å være objektiv først og fremst er et etisk krav («Du er ikke objektiv i denne saken!») og sekundært et epistemologisk krav» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 273). Dette ble gjort hvor jeg ikke prøvde å påtvinge min fordom ut ifra min posisjonalitet inn i informantenes besvarelser. I spørsmålet om media hadde islamofobiske holdninger stilte jeg spørsmål som ubevisst skapte en diskurs hvor informantene fikk tenke seg godt om. Dette har noe med min forforståelse og valget av problemstillingen å gjøre hvor jeg forventet et dypere svar, men det var ikke slik at jeg påtvang dem til å svare det jeg ville. Jeg rettet oppfølgings spørsmål som ledet til at det kunne være former for islamofobi, enten om det var en direkte eller indirekte kobling fra media til folket. I den forstand kan det hevdes at jeg som forsker har en fordom

angående spørsmålet som stilles og derfor fremmer oppfølgingsspørsmål for å få et dypere svar, enten om det er et forventet svar eller ikke. Derfor vil jeg hevde at oppgavens objektivitet varieres til tider, hvor noen av spørsmålene som stilles åpent, forblir åpent, mens andre spørsmål som stilles graves dypere. Derfor vil jeg hevde at forskerens fordom til en viss grad må være til stedet, selv om man prøver å være objektiv så mye som mulig.

Ut i fra dette vil jeg hevde at funnene kan i større eller mindre grad ikke generaliseres. For det første blir det urettferdig og lite troverdig ettersom det blir vanskelig å generalisere funnene på bakgrunn av få enheter som er presisert i utvalget. For det andre tar jeg utgangspunkt fra informantenes egne erfaringer og innsikt som igjen ser på individuelle første persons subjektive synspunkt og det kontekstuelle. Derfor er kunnskapen kontekststøttet fremfor en generaliserbarhet (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 289).

Refleksivitet vil si at forskeren er klar over sine handlinger og roller som lagres i bevisstheten gjennom forskningsprosessen. Forskerens handlinger og rolle må på lik linje med dataene som blir samlet kritisk reflekteres over (Hennink, Hutter, & Bailey, 2011, s.19-20). For refleksivitet viser til at forskeren er oppmerksom på sine verdier, identitet eller sin ideologi gjennom forskningen (Hennink et al., 2011, s. 21). Derfor blir refleksivitet objektivt, ved at det blir «...forstått som det å reflektere over sitt bidrag som forsker til produksjonen av kunnskap» (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 273). Dette vil da si ifølge kvalitativ forskning at man prøver mest mulig å få objektivitet om subjektivitet. Gjennom hermeneutikken er det forskerens fordommer som fremmer hans/hennes forståelse i forskningen. Det er her refleksiv objektivitet trer inn når forskeren fremmer sine fordommer i sitt prosjekt og bør derfor fremme dette når det kreves. Den refleksive objektiviteten kan forklares som at man tar hensyn til sine forutsetninger i forskningen, slik at for eksempel ens posisjonalt ikke tar overhånd i forhold til bla hans/hennes bakgrunn, tro eller ideologi (Kvale & Brinkmann, 2015, s. 273).

4.6 Forskningsetikkens retningslinjer

I studier hvor forsker og informantene som studeres via observasjon og intervju, vil forskeren hente data som er knyttet til informanten som er en deltager i prosjektet (Thagaard, 2009, s. 24). Den nasjonale forskningsetiske komite for samfunnsvitenskap og humaniora, forkortet

som NESH definerer etiske regler som går ut på studiers behandlinger av personopplysninger (Thagaard, 2009, s. 24). Personopplysninger blir definert som «Opplysninger og vurderinger som enten direkte eller indirekte kan knyttes til en person» (NESH, 2016). Direkte opplysninger vil være gjennom navn, fødselsnummer eller andre tydelige kjennetegn.

Før jeg kunne sette i gang intervjuene måtte jeg sende meldeplikt til Norsk senter for forskningsdata også kjent som NSD. Ifølge NESH (2016) beskrives personopplysninger som innhentes i prosjekter som skal behandles, at det « ...kan ikke igangsettes før et personvernombud har vurdert prosjektet» (NESH, 2016) og «Sensitive personopplysninger er for eksempel opplysninger om helseforhold, rasemessig eller etnisk bakgrunn, seksuelle forhold, samt politisk, filosofisk eller religiøs oppfatning» (NESH, 2016). Siden jeg skulle ha med sensitive opplysninger i prosjektet mitt, måtte personopplysninger behandles gjennom NSD og jeg fikk prosjektet godkjent 2. november 2020. Dette kan sees i (vedlegg 3).

4.6.1 Samtykke

I alle forskningsprosjekt må det tas hensyn til deltagere i forskningen og derfor må den som forskes på ha informert samtykke (NESH, 2016). Informert samtykkes betydning lyder slik; «Når forskningen omhandler personopplysninger, må forskeren både informere og innhente samtykke fra dem som deltar i forskningen eller er gjenstand for forskningen. Samtykket må være fritt, informert og uttrykkelig» (NESH, 2016).

«At samtykke er fritt, betyr at det er avgitt uten ytre press eller begrensninger av personlig frihet. At samtykket er informert, betyr at forskeren har gitt tilstrekkelig informasjon om hva det innebærer å delta i forskningsprosjektet. At samtykke er uttrykkelig, betyr at deltakerne klart og tydelig gir uttrykk for at de er innforstått med hva det faktisk innebærer å delta i forskningsprosjektet» (NESH, 2016).

«At samtykke er informert betyr at forskeren har gitt tilstrekkelig informasjon om hva det innebærer å delta i forskningsprosjektet» (NESH, 2016). Jeg informerte informantene om hva avhandlingen min gikk ut på før intervjuet, og jeg nevnte muntlig at dette var en frivillig deltagelse. Man kunne trekke seg når som helst, og at informantene ville bli anonymisert. Samtidig som jeg på forhånd om det var mulig å ta lydopptak. De fikk lest samtykkeskjemaet og hvis de hadde noen spørsmål om samtykkeskjemaet eller intervjuet, opplyste jeg det til dem. Jeg hadde to samtykkeskjemaer, hvor begge ble signert av informantene, slik at jeg også

kunne ha deres underskrift på det. «Samtykke bør dessuten være dokumenterbart, både for å tydeliggjøre forskerens ansvar og for å sikre forskningsdeltakernes rettigheter. Som hovedregel bør det foreligge en signert samtykkeerklæring... » (NESH, 2016). Samtykkeskjema finner man i (vedlegg 1).

4.6.2 Konfidensialitet

Ifølge NESH (2016) er konfidensialitet at; «Forskeren skal som hovedregel behandle innsamlet informasjon om personlige forhold konfidensielt og fortrolig. Personlige opplysninger skal vanligvis være aidentifisert, mens publisering og formidling av forskningsmaterialet vanligvis skal være anonymisert». Dette blir sett på som et løfte mellom forsker og informant om at informasjonen som utdeles av informanten ikke skal «formidles videre på måter som kan identifisere informanten» (NESH, 2016). Det er viktig å anonymisere materiale som forskes på, og at man sikrer at oppbevaringen av enkeltpersoner ikke synliggjøres. Derfor er det viktig at man ikke synliggjør informantens identitet ved å holde dette skjult (Thagaard, 2009, s. 27).

Jeg har ivaretatt informantens konfidensialitet ved å være selektiv med hva jeg velger og bruker fra transkripsjonen av intervjuet. For eksempel har dataekstrakter som er ganske private som kan muligens angi informantene, ikke tatt med i betraktningen på bakgrunn av deltakernes rett til privatliv (Kvale & Brinkmann, 2019, s. 106). Det ble tatt opp mellom meg som forsker og informantene både muntlig og skriftlig, gjennom samtykke skjema hvor personopplysninger om informantene skulle lagres i et kryptisk program som jeg nevnte bare jeg hadde tilgang til. Samtidig som jeg nevnte at opplysninger skulle anonymiseres.

4.6.3 Forskningsprosjektets konsekvenser

Et grunnprinsipp for etisk forskningspraksis er belastninger av konsekvensene forskningen kan ha for informantene (Thagaard, 2009, s. 28). «Forskeren har et ansvar for å unngå at forskningsdeltakerne blir utsatt for alvorlig fysisk skade eller andre alvorlige eller urimelige belastninger» (NESH, 2016). Dette går ut på å ta hensyn til personvernet og menneskeverdet, ifølge (NESH, 2016) hevdes det at «Forskeren skal arbeide ut fra en grunnleggende respekt for menneskeverdet». Samtidig som det hevdes at «Forskeren skal respektere

forskningsdeltakernes autonomi, integritet, frihet og medbestemmelse» (NESH, 2016).

Forskeren må derfor være obs på mulige konsekvenser som kan forekomme for de som deltar i forskningsprosjektet. Hvordan deltagere kan beskyttes og dets negative konsekvenser må forskeren ta hensyn til (Thagaard, 2009, s. 29).

For at informantene ikke skal bli belastet av konsekvenser gjennom forskningsprosjektet har deres identiteter blitt skjult i form av at de har fått anonyme navn, deres personopplysninger har blitt skjult. For eksempel har deres arbeidsplasser, og bosteder ikke blitt tatt med i forskningen. Deres rettigheter ble diskutert, hvor de fikk en kopi av opplysninger som angikk dem. Samtidig som de fikk valget og friheten til å delta i forskningen ved å bestemme å trekke seg tilbake fra samtykke uten å henvende en spesifikk grunn.

5 Analyse og drøfting

I dette kapitlet skal problemstillingen diskuteres ut i fra fire forskningsspørsmål.

Forskningsspørsmålene skal diskuteres i lys av problemstillingen:

Hva slags reaksjon skaper medierapporter som uttrykker islamofobiske holdninger i det norske samfunnet for unge muslimers identitet og tilhørighet? Hvordan reagerer unge muslimer på disse islamofobiske ytringene?

Jeg har delt kapitlet i fire overordnede overskrifter der diskusjonen rundt problemstillingen skal ta utgangspunkt. Disse fire overordnede overskriftene hvor hvert av forskningsspørsmålene skal ha utspring fra er «Forestilling om tro og praksis». Tema som angår forestillingen om tro og praksis er ikke eksplisitt til problemstillingen, men heller som en innledende del for å forstå tvetydigheten på hver enkelt individs tanke når det gjelder deres tro og praksis. Dette er viktig å ha med for å kontekstualisere at islam ikke er entydig slik media belyser hendelser som gjelder muslimer. Deretter skal jeg ta for meg islamofobi i lys av media, medias konstruksjon av identiteter og den religiøse identiteten vs. den nasjonale identiteten. De fire forskningsspørsmålene som skal besvare på problemstillingen er;

- 1: Hvordan praktiserer unge muslimer troen sin?
- 2: Hva slags oppfatning sitter unge muslimer med av nyhetsbildet om islam?
- 3: Hvordan reagerer unge muslimer på islamofobiske ytringer?
- 4: På hvilken måte opplever unge muslimer seg som norske?

Jeg har valgt å presentere og drøfte funn løpende i kapitlet. Diskusjonene vil baserer seg på tidligere forskning og redegjørelse av teoridelen. Da vil følgende diskusjon ta for seg de fire forskningsspørsmålene nevnt ovenfor. Det første forskningsspørsmålet som skal tas opp under «Forestilling om tro og praksis» er følgende:

Hvordan praktiserer unge muslimer troen sin?

5.1 Forestilling om tro og praksis

Jeg startet intervjuene med å spørre informantene om deres definisjoner av begrepet «muslim» og det å være en «praktiserende muslim». Dette gjorde jeg for å se deres forklaringer i forhold til om disse to terminologiene var enhetlige eller om det varierte fra person til person. Bakgrunnen for dette hadde sitt opphav fra medias presentasjon om dannelsen av det islamske bildet som en homogengruppe (Døving & Kraft, 2013, s. 144). Tilknytning til praksisen varierte, det samme gjaldt det de kategoriserte som praksis, samtidig som det var enighet rundt hvilke praksiser som var sentrale.

5.1.1 Troens essens i form av praksis

Spørsmålet om hva som betegner en muslim som en muslim ble det gitt like svar blant informantene. Alle informantene hevdet at en muslim var en som tror på Gud, og alle nevnte at man må tro på Muhammed som en profet. For å være en muslim er trosbekjennelsen det sentrale. For eksempel svarte Fatima:

Eehm, jeg vil si utgangspunktet i det på en måte å være muslim er å tro på en Gud og profeten er hans sendebud. Har du det så er du hvert fall en muslim, så praktiserer man det ulikt fra person til person, tenker jeg.

Adam derimot gir en bredere forklaring og hevder at definisjonen varierer fra person til person og hva slags type definisjon man vil legge frem. På lik linje med Fatima er det troen på Gud og profeten Muhammed som må legges til rette for å definere seg selv som en muslim. Informantenes forklaring på troen er basert på den muslimske trosbekjennelsen, som er; «Det er ingen gud uten Gud (Allah), og Muhammad er hans profet» (Rian & Eidhamar, 1999, s. 155). Adam svarte som følgende:

Det spørs helt hva slags definisjon man er ute etter, jeg har ikke en spesiell definisjon. Hvis man tenker personlig definisjon går det ut på hva folk selv forbinder. Hvis folk anser seg som en muslim, ok da er du muslim. Hvis man spør teologisk, hva en muslim er, er det mange svar på det. Det jeg følger er at for å være en muslim må du ha trosbekjennelsen, du må tro på en Gud først og fremst og du må tro på at Muhammed er den siste profeten og sendebudet. Har du troen, kan du regne deg selv som muslim. Det er troen som er essensen.

Siden alle informanter er enig i at troen ligger i trosbekjennelsen, legger Samira til følgende: «På den andre siden kan man jo også si hva et menneske tror på i hjertet, og man kan også beskrive om en velger å kalle seg selv for muslim eller ikke. Ingen mennesker vet hva som finner i andres hjerter». Samtidig hevder hun at troen ikke må være synlig i form av praksis; «Selv om de 5 søylene ikke vises synlig, kan man jo ikke si no' på det, man vet ikke hva som finnes på innsiden».

Fatima referer til at; «En del av troen er jo også hvorvidt man praktiserer det, spør du meg da. Men hva folk velger å gjøre er veldig forskjellig». Bilal derimot, kobler troen til praksisen med en interessant analogi, hvor han forklarer;

En ting er at du tror på Gud. Åja det skal ingen kunne ta for deg. Men hvilken handlinger er det du gjør.. for din skaper da, tenker jeg. Jeg tenker hvis du skal praktisere noe (pause), du kan ikke lære å drible en ball, men ikke skyte en ball, hvis du skjønner hva jeg mener? Da kan du ikke kalle deg selv for fotballspiller, ikke sant? Du kan på sett og vis kalle deg fotballspiller, men hva hjelper det at du kan bare drible. Så hvis du er sånn fotballfreestyler, er du en fotballspiller da? Skjønner du hva jeg mener? Det ligger så mye mer i det enn å bare kunne trikse eller drible med en ball. Det samme ligger i religionen, det ligger mye mer i det enn det å tro på Gud, det er jo praksisen i det.

Bilal prøver å forklare er at religion er basert på praksis, og ikke ord. Du kan uttrykke at du er en muslim, og være en muslim gjennom troen. Men ifølge Bilal er en muslim en person som handler i lys av troen. Det han prøver å si er at du for eksempel ikke kan si at du bryr deg om fattige folk, og ikke praktiserer ordene du uttrykker. Hvis du virkelig bryr deg, gjør du noe - om det er å sende penger, eller samle inn penger for fattige folk. Du må med andre ord praktisere det du preker om. I Bilals tilfelle er en muslim en som bla. følger de fem obligatoriske søylene hvis det ikke er noe sykdommer eller andre barrierer som tilsier noe annet. Dermed er både troen og den religiøse praksisen flettet sammen, hvor troen og den rette handlingen går inn i hverandre (Rian & Eidhamar, 1999, s. 160).

Når Bilal nevner at en fotballspiller er en som er på banen og virkelig spiller en 11'er kamp, hvor du følger alle reglene på banen, maler han et bilde av at du følger retningslinjene. Du kan sentre ballen, drible og skyte ballen og sådan bli kalt for en fotballspiller. Men hvis du bare kan skyte eller være en footballfreestyler er du som regel ikke en «fotballspiller» i den forstand at du er i en liga hvor man virkelig praktiserer alle de nødvendige ferdigheter man

har i form av sporten fotball. Da kan man trekke inn basis ferdigheter i fotballen mot de fem søylene som videreføres i en setting hvor du spiller fotball på en trening eller en fotballkamp på 90 minutter.

Bilals analogi baserer seg på ett helhetlig bilde av religionen, hvor du må ta for deg de obligatoriske praksisene for å virkelig være en muslim. Dermed ser han på definisjonen av muslim som ett individ, hvor individet praktiserer og handler ut i fra fundamentet som starter med trosbekjennelsen hvor de resterende fire søylene som består av praksiser har utspring fra.

Alle informantene forklarer på en måte hvor troen sees på som et speilbilde av praksisen, og man kan da se på religionen som en trospraksis. En trospraksis er måter man utøver sin tro på. Det kan bla være å lese Koranen, men hovedfokuset er basert på handlinger ifølge informantenes ordleggelse. Hvordan trospraksisen utøves varierer fra informant til informant. Choudry for eksempel sier; «Første er troen på Gud og at personen tror på profeten fred være med ham. At han følger de fem søylene som blant annet er å be og faste». Slik Florijana forklarer dette, forteller hun; «Det må være en som er praktiserende, en som følger de 5 søylene i islam». De 5 søylene er en praksis basert på religiøse plikter som er; trosbekjennelsen, bønningen, almisse fasten og pilegrimsreise (Opsal, 2016, s. 57).

Selv om flesteparten ser på de fem søylene som det mest sentrale, varierer det fra informant til informant om hvilke praksiser de fokuserer mest på. De mest hyppigste som kommer om igjen er; bønningen, hijaben blant kvinnene ettersom jeg valgte å fokusere på kvinner med hijab. Samtidig som alle informantene nevner fasten som en prioritet de følger i ramadan. Hvor mye, hva og hvordan informantene praktiserer varierer fra person til person. Ett eksempel er Choudry som forklarer;

Jeg prøver, men jeg er ikke der jeg vil være. Jeg prøver å praktisere så mye jeg kan, men det er ikke alltid jeg får det til. Jeg vil hevde det, men ikke helt. Det er ikke alltid jeg får bedd fem ganger om dagen, det skyldes av andre grunner. Lathet er ett av dem. Jeg faster i ramadan for eksempel. Det er også en fredfull måned, hvor du får et ganske stort avbrekk, du reflekterer over alt, over hva du har, hvordan de fattige har det. Det er et spirituelt avbrekk som kjennes godt.

I likhet med Choudry påpeker Fatima å praktisere på følgende måte;

Ehm, i form av at jeg lissom prøver å følge praksisen som kommer ved troen, grunnen til at jeg nølte litt ved å svare på spørsmålet er fordi jeg ikke sånn... Jeg kunne praktisert mer, jeg har jo et ønske om å praktisere mer enn jeg gjør, men ja, men i form av, kanskje også hvordan samfunnet ser på som praktiserende, vil jeg si at jeg er praktiserende. Jeg bruker hijab, faster, sånne ting..

I følge Choudry prøver han å fokusere på bønn, men får det ikke til. Han holder seg fast til fasten som en praksis hvor han forklarer faste-måned, ramadan som en refleksjon på bakgrunn av hvordan han har det bedre enn andre. Han ser på ramadan som et pauserom fra det verdslige livet som jobb, og andre bekymringer som byttes til en følelsesladet spirituell atmosfære isteden. Hvorfor man skal faste begrunnes ikke i Koranen, bortsett fra at det blir påbudt ifølge Riad & Eidhamar (1999, s. 168). Ett av begrunnelsen som stadig dukker opp er at man får et perspektiv på hvordan de fattige har det, forså å få innsikt i hvordan deres situasjon er og derfor bygger man en solidaritet (Riad & Eidhamar, 1999, s. 168). Dermed er ramadan en måned hvor Choudry bruker sin tid på å reflektere i et større perspektiv enn sin egen situasjon, hvor han bla sammenligner seg selv med de fattige og har tanker for hvordan disse individene har det. Fatima setter paralleller mellom praktiseringen ved å bruke hijaben, samt det å faste ettersom hun hevder at det også blir definert av samfunnet som å praktisere.

Det begge har tilfelles i lys av utsagnene deres er at begge ønsker å praktisere mer enn det de gjør. Choudry får ikke bedd alle sine fem bønner, og det kan tolkes som om han ber noen bønn. Blant noen av grunnene han trekker inn for hvorfor han ikke ber alle fem bønn, er at det kan være slitsomt. Dette kan ha noe med hans jobbsammenheng å gjøre, at det krasjer med jobbetidene og da blir det mange bønn som må tas igjen når han kommer hjem. Fatima er ikke så eksplisitt på hva hun legger i praktisering, men det kan tolkes som at bønn er ett av dem, da hun ikke nevner bønn når hun referer til hijab og fasten som praktiseringen.

Når informantene skal definere hva praksisen innebærer, er bønnen det som blir belyst ofte. Dette forklarer Samira følgende;

Jeg tenker ordet praktiserende muslim i seg selv har endret seg gjennom årene, nå i årets samfunn ville folk kalt en som ber 5 ganger om dagen en praktiserende muslim. Jeg ville sagt det som det er noe jeg må gjøre, eller så mister jeg navnet muslim. Jeg ville kalt meg for praktiserende muslim i dette tilfelle fordi jeg ber 5 ganger om dagen, og følger de 5 søylene så godt jeg kan.

Adam forklarer bønnen som en av de viktigste praksisene blant de fem søylene på bakgrunn av at dette er noe som er gitt for å gjøre hver eneste dag i forhold til de andre søylene. Adam legger trykk på bønnens betydning når han tydelig forklarer at bønnen veier så mye som at man til og med kan be sittende eller liggende, hvis man ikke har muligheten til å stå. Ifølge Rian og Eidhamar hevder de; «Bønnen er en av de mest sentrale religiøse handlinger innen islam» (1999, s. 161). Dette kommer tilsynelatende i hadith som betyr «fortelling» og er Muhammeds sedvaner som baserer seg på beretninger om hva han sa og gjorde (Opsal, 2016, s. 121). I hadith-samlinger har enhver muslim plikt til å praktisere fem daglige bønn (Riad & Eidhamar, 1999, s. 161). Adam forteller at;

Det er troen som er grunnmuren. De praksisene er de fem søylene inkludert troen, det er bønn, det er faste som er en måned av året og hvis du er syk eller gammel trenger du ikke å faste. Det er å betale veldedighet eller almisse en gang i året og hvis du ikke har en viss sum så trenger du ikke å betale det og det er å reise på pilegrimsreise som er en gang i livet og hvis du ikke har råd trenger du ikke å reise. Og igjen av disse fire er det bønnen som skiller seg ut og er noe som du skal gjøre hver eneste dag, ikke bare en gang, men 5 ganger hver dag. Om du ikke kan be fysisk stående, kan du be sittende. Om du for eksempel er lam kan du be liggende også videre.

Fire av seks informanter presiserer at de praktiserer bønn, altså Adam, Samira, Bilal og Florijana. Mens Fatima og Choudry vil prioritere bønnen, men det er noe de strever med forteller de. Da begge forklarer viktigheten av de fem bønn, legger de til at man ikke bare er praktiserende i form av bønn, men at det finnes handlinger man undervurderer som kan i like stor grad som bønnen være like viktig. Fatima forteller;

Jeg vil si det er litt komplekst, for du kan praktisere noen ting også kan du kanskje undervurdere andre ting ved troen som er minst like viktig. Ja, så det er litt komplekst, jeg tror det er vanskelig og se, du kan jo ikke nødvendigvis kalle en person praktiserende fordi personen bare ber fem bønnen om dagen på en måte, jeg tror det er mye mer ved det.

Eksempelet på handlinger som Fatima legger til grunn i sin forklaring av andre handlinger som i samme grad som bønn kan være fremtredende forteller hun er;

Ehhhm, jeg vil jo si dette med å være god mot andre da. Det er jo nødvendigvis ikke de fem søylene, men det er en ting jeg hele tiden har i bakhodet, om det er, om jeg er på jobb. Eeeh, om jeg møter fremmede mennesker, om det er med folk i min egen krets, at jeg lissom hele tiden skal være god mot

andre. Ønske andre, altså det jeg skulle ønske, behandle andre på den måten jeg skulle ønske jeg ble behandla på. Eehm og sånne ting. Å sette av min tid og bruke det på andre og, sånne ting da.

Hun forteller om å ha en god oppførsel generelt til alle sammen, og bruke sin hverdagslige tid produktivt på andre. Dette kan tolkes som å sette av tid til folk som venner og familie. Det å be kan tolkes som noe obligatorisk, men hvis man ikke er et godt menneske ved å behandle mennesker med respekt kan også være en handling som spiller like stor rolle som bønn. Derfor mener hun at man ikke kun kan kalle en person for praktiserende. Hun hevder at praksisen baserer seg på andre faktorer som i dette tilfelle er god oppførsel blant det Fatima nevner.

5.1.2 Den religiøse kunnskapen

Når det kommer til den religiøse kunnskapen blant informantene er det slik at de har henta kunnskapen fra barndommen, ettersom at foreldrene har beholdt den religiøse identiteten. Dermed har informantene blitt introdusert til islam fra sine foreldre, og har på egenhånd i en senere alder søkt kunnskapen selv. Hvordan informantene har henta kunnskapen og hvor de får kunnskap fra varierer fra person til person til en viss grad. Dette går ut på hvor opptatte de er med søken av kunnskapen, og hvor opptatte de er med å få viten om sin religion. Noen besitter mer kunnskap enn andre, og når det kommer til religiøse spørsmål så utnytter de lokale imamer. To av informantene har gått på koranskole, andre leser seg selv opp uten å følge noen imamer, og følger sin egen «vei» når det kommer til egen viten om sin religion.

Når jeg spør Choudry om han får kunnskap fra imamer svarer han; «Da fikk jeg kunnskapen fra foreldrene mine som veiledet meg ganske mye». Et annet eksempel er fra Bilal; «Eh, først og fremst hjemme i fra, ehmm mamma har vært veldig sterk på troen og det er noe som har smittet over til meg da». Resterende av informantene svarer det samme, de har blitt oppvokst med den religiøse identiteten fra barndommen og har tatt denne kunnskapen videre i livet.

Både Fatima og Bilal har gått på koranskole siden de var barn. Bilal forteller at han ble oppvokst med en praktiserende mor, trodde han det var en eritreisk kultur. Da han gikk på koranskole trodde han at han lærte om eritreisk kultur. Her kan man se koblingen mellom islam og eritreiske kulturen til Bilal i lys av at han har hatt en mor som har oppdratt han i et muslimsk hjem;

Da jeg var yngre så lærte jeg om islam gjennom at jeg trodde det var en del av den eritreiske kulturen. også videre når jeg begynte på koranskole så trodde jeg at jeg lærte mer.. bare mer om eritreiske kultur eller at islam baserte seg på eritreisk kultur, det skjønte jeg ganske fort at det ikke var tilfelle da, men det var ganske kult å se. Også fikk jeg ganske sterk tilknytning til det. Og da begynte jeg å lese meg opp på det og har alltid vært interessert i det. Såå, det er noe som på en måte har blitt implementert i meg fra jeg var liten men noe som jeg har valgt å ta med videre da.

Ifølge Bilal har inntrykket han har fått av islam fra hjemme og koranskolen gitt han en glede som han selv har vært interessert i å ta med videre. Det samme gjelder Fatima, hvor hun uttrykker; «Jeg har fått mye av kunnskapen min fra eh, moskeen og den ungdomsorganisasjonen jeg har vært engasjert i, men også hjemme, min mor har studert en del, da har jeg fått mye herifra egentlig». Både Bilal og Fatima har blitt introdusert til islam hjemme, men først og fremst av sin mor. At Bilal, Fatima og Choudry har fått kunnskapen hjemme fra barndommen kan kategoriseres som potensiell religiøsitet. Det vil si at informantene tar opp praksiser, og normer fra sin religiøsitet på bakgrunn av sitt sosiale miljø de er oppvokst i (Østberg, 2003: Gjengitt i Siem, 2012 s. 55). Dette har utviklet seg fra barndommen til å bli en del av deres identitet ettersom de har blitt eldre.

Choudry og Adam derimot henter kunnskap fra lokale imamer som har studert et spesifikk felt innen islamsk teologi. Ifølge Adam er religionen kontekst avhengig i form av hvor i verden man er i, og situasjonen man er i. En muslim i Norge har en annen kontekst i form av for eksempel praksis, halal mat og andre problemer som finnes i vesten enn for muslimer i muslimske land. Dette forteller Adam når han på samme måte som de andre informantene har henta kunnskapen hjemme i fra, men til forskjell fra de andre informantene spør Adam imamer som besitter kunnskap i sitt felt når det kommer til det juridiske i den islamske teologien. Adam forteller;

Jeg vil ikke si jeg følger en imam eller lærd, men islam er jo en kompleks religion. Det er ikke bare svart og hvitt, som i alle andre spørsmål i livet så vil du forhøre deg på eksperter i hvert felt. For eksempel hvis du har sykdom eller har vondt drar du til legen for konsultere deg for å få godt svar. Hvis det er enkle islamske spørsmål, kan det være at jeg husker det fra barndommen som jeg har lært av mine foreldre. Er det vanskelige spørsmål. Som jeg ikke vet selv, om noen passasjer i koranen som jeg ikke forstår eller om det er et eller annet jeg lurer på og jeg ser det ikke er innen for min kunnskap så henvender jeg meg selvfølgelig til en ekspert, altså islamske eksperter, kall det hva du vil, jeg vet ikke imam, lærde. De som på en måte har studert feltet da. Jeg holder meg ikke til en spesiell. Det dem sier,

eller det dem anbefaler folk til å forholde seg til en som er lokal, en som har kunnskap og er fra området ditt. Det blir vanskelig å spørre en som er fra Algerie om forhold her i Norge. Man må ha kjennskap til religion og i de forholdene man lever, tiden man lever i, stedet man lever i. Hvis det noen vanskelige spørsmål. Spør jeg imamen i den moskeen jeg drar til.

Ifølge Adam er islam omfattende og har derfor islamske ekspertiser i hvert sitt felt. Et eksempel han bruker er når han har spørsmål angående passasjer i koranen, hvor det arabiske språket i seg selv er en vitenskap, da må han spørre en som besitter kunnskap og har ekspertise i koranen. Alle hans spørsmål er spesifikt tilegna det norske samfunnet, for han legger til at alle rettsvitenskapsspørsmål som er rettet i Norge må det derfor bli svart ut i fra omstendighetene i form av område han er fra. Da spør han eksperter som er lokalisert i Oslo, moskeen han tilhører.

På lik linje som Adam følger ikke Choudry en imam, men flere. Han sier; «Jeg følger ikke en spesifikk imam eller lærd, jeg følger flere». Da spurte jeg om hvor disse imamene befant seg, svarer han; «Det er både her, altså lokalt i moskeen og utenlandsk». I den lokale moskeen er ett av spørsmålene knyttet til bønn stilt av Choudry når det kommer til den rituelle vasken man gjør før bønn. Han svarer;

Det er noe jeg har tenkt på over lengre tid, for eksempel forberedelsen jeg skal gjøre før jeg ber, den rituelle vasken før bønn. Jeg har skjegg, da kan spørsmålet være at hvor langt inn i skjegget skal vannet gå i og med at huden er under. Dette er spørsmål jeg pleier å stille til den lokale moskeen.

Når Choudry stiller spørsmål til den lokale imamen er det spørsmål som går ut på det tekniske når det kommer til ritualer som han forteller. I dette tilfelle om hvor langt vannet skal inn i skjegget. Både Choudry og Adam henvender seg til sine lokale imamer når det kommer til spørsmål om for eksempel praksis.

Samira, Florijana og Fatima derimot følger ingen faste imamer, og/eller lærde internasjonalt eller lokalt. Det varierer hvor de henter sin kunnskap fra. For eksempel hører Samira på det hun hevder som «å være godt» og som kan relateres til hennes kontekstuelle situasjon. Hun er selektiv når det kommer til hva hun velger å høre på og ikke høre på. Samira sier:

Jeg følger ingen faste, for å være helt ærlig. De som preiker godt, og sier gode ting er de jeg egentlig hører på. For eksempel hører jeg ikke på de som preiker om kvinner som ikke kan kjøre bil i Saudi Arabia.

Her kan det tolkes som at hun henter kunnskap som kan relatere seg til hennes posisjonaltet. Dette kan sees i lys av Samira som en kvinne i en vestlig kontekst velger og vraker det som kan relatere seg til hennes subjektive interesser som i dette tilfelle er å kjøre bil.

Når jeg spør henne hvor hun henter sin kunnskap fra, presiserer hun; «Jeg leser en del bøker, jeg ville sagt mye er selv-lært også har jeg gått på koran skole. siden jeg var liten, ja også er det jo YouTube da, for det er en del imamer som preker».

Man ser at hun studerer på egenhånd, samtidig som hun har gått på koranskole fra barndommen av. Man kan trekke en linje mellom koranskolen og videre studie av sin religion. Dette er ikke alltid tilfelle, man kan også falle ut av å studere sin egen religion i form av dårlige erfaringer. Det kan tolkes som at nysgjerrigheten og overbevisningen er tilstede, og at kunnskapen som blir lært gjennom bøker også blir fulgt av videoer på YouTube.

Florijana følger heller ikke noen imamer, men hun søker på islamske videoer på YouTube. Hun er også selvlært ved at hun leser Koranen og hadither for seg selv. Florijana påstår at hun ikke følger noen imamer når hun forteller;

Nei, ingen spesifikk imam eller lærd, men jeg pleier å kanskje se litt sånn inni mellom noen videoer på YouTube, så har jeg min mor som har fortalt meg veldig mye som jeg også ser veldig opp til. Også er det koranen og hadith for meg da som er viktig å følge.

På lik linje med Samira kan kunnskapen hun henter tolkes i henhold til at hun hører på diverse «imamer» eller «representanter» som preker på YouTube, samtidig som hun har en selvstudie i form av at hun leser selv om sin egen religion. Det samme gjelder Bilal, slik Florijana og Samira forteller, leser han seg selv opp i studie av sin religiøse tro ved at han henter informasjonen fra Koranen.

Så da får jeg informasjonen fra hovedsakelig fra koranen, men jeg liker også å se på forskjellige eeh, ehh utdannede mennesker innenfor religion, ikke akkurat lærde alle sammen, men folk som har mye kunnskap innenfor de som tar dagsaktuelle temaer.

I tillegg til å få kunnskap hjemme fra og moskeen har Fatima søkt på nettet når det kommer til kunnskap om islam. Hun sier; «Ja, litt på nettet og, faktisk. Men ikke så veldig mye, nå i en voksen alder». Her ser man at hun ikke er like engasjert til å søke kunnskap om sin religion i like stor grad som før, selv om hun anser seg selv som muslim.

5.1.3 Religion som meningsbærende

Når jeg spør informantene hva dere religion; islam betyr for dem verdsetter informantene religionen veldig høyt i form av dens betydning i deres liv. For informantene er religion noe som gir mening for deres liv, det er et moralsk kompass, samtidig som det er betryggende i forhold til at de tror på en all-viten Gud som de kan lene seg tilbake til. Religionen for informantene gir en form for psykisk trøst når ting i livet ikke går som det skal. Dette kan igjen sees på som at religionen er meningsgivende ved at de tror på at livet deres er basert på et større grunnlag enn den nåværende realiteten. Grunnlaget kan være basert på mange faktorer, men ett av dem er at du lever i henhold til deres hellige bok, Koranen som er basert på etiske retningslinjer; hva som er riktig og galt; halal/haram. Det er en normativ religion og som alle andre religioner er det ett «etterliv» som går ut på forutsetningene om dine gode eller onde gjerninger.

Religionen er som et hjem du kommer til hvis du har behov for trygghet og trenger en trøst når du opplever ukomfortable situasjoner i livet som nedganger. Det er et slikt bilde Florijana skaper da jeg spør Florijana hva religionen betyr for henne. Florijana svarer;

Den gir mye mening da. Både for livet, det på en måte gir også en slags en trøst også kan man si for meg da, det er litt sånn at når jeg har det litt dårlig og at jeg kanskje har fått avslag fra mange jobber for tiden og da har jeg følt meg ganske langt nede og følt meg at jeg ikke er bra nok da, men da er det alltid godt nok til å vite at den troen jeg har på Gud, Allah. Det gjør meg veldig sikker på meg selv og jeg stoler på at Gud har noe bedre i vente for meg da. Islam i den betydningen har mye verdi for meg da ved at jeg holder meg rolig og positivt.

Troen på at det finnes en Gud er sentralt, som kan tolkes i dette tilfelle er at det er noe som er absolutt uten noen begrensninger i form av at det er en Gud Florijana kan lene seg tilbake til. At Gud er all-viten ifølge Florijana kan man se i lys av at hun tror på en Gud som har

kunnskap om alt. Derfor gir troen på Gud henne håp ved at hun har troa på noe enda bedre i vente i eksempelet hvor hun har fått avslag fra forskjellige jobber. Det kan derfor tolkes som at Florijana lener seg på at Guds (Allah) vilje er én, vil Guds vilje ha betydning for alle livets områder (Opsal, 2016, s. 27). De fleste informantene svarer det samme når det kommer til at religionen er noe man kan gå tilbake til i form av trygghet. Adam svarer;

Det er det viktigste i mitt liv, det er viktigere enn andre mennesker, det er viktigere enn meg selv, enn livet, det er det viktigste. Uten troen, hadde jeg overlevd som de andre ikke-religiøse gjør. Jeg tror ikke jeg hadde hatt det like bra eller vært like mye målbevisst. Jeg hadde ikke visst hva poenget med å leve på dette stedet er, er det at man skal leve, slite og dø. Mens nå følger jeg at jeg lever for noe viktigere enn meg eller oss, jeg lever for noe som er større enn oss. Jeg vil si at religion er det viktigste for meg og at det er en trygghet for meg.

Religionen for Adam er lik Florijana da islam former en mening i deres liv. Han sammenligner religionen sin med ikke-religiøse da han trekker koblingen mellom det å leve, slite og dø. Han tror på at troen på Gud former en mening ettersom det er en skaper som er all-mektig da det i denne konteksten finnes «det virkelige liv» etter dette liv. At det er en skaper som er større i Adams narrativ som gjør han tryggere på at det er noe mer enn å streve i dette liv. Det er dette som gjør at trygg på sin realitet.

Bilal finner motivasjon i livet gjennom sin islamske religion. Livet hans er sentrert rundt islam, alle valg han tar utspringer fra hans tro. Bilal sier;

Bilal: Religion betyr alt for meg, det er livskompasset mitt, det er min veileder, det er det jeg bygger verdiene mine ut på. Det er prinsipielt ganske høyt oppe for meg, så ja jeg ville si at det er faktisk alt. Jeg hadde ikke vært den jeg er i dag hadde det ikke vært for min tro.

Meg: Hvordan da?

Bilal: Mange av de valgene jeg tar, eeh, er grunnet religionen da, jeg på en måte baserer valgene mine fra hva som er riktig egna for min tro.

Bilal ser på religionen som en retning som viser en vei for hvordan han skal leve sitt liv. Det kan tolkes i henhold til at religion for han er et moralsk kompass. Han prioriterer religion i alle aspekter av livet. Det er religionen som former han som en person, og er derfor en stor faktor som spiller inn som et verdigrunnlag i form av hans tro. Islam slik Bilal forklarer det i

form av at det er hans livskompass kan man se det i lys av det Opsal kaller for lydighetens vei. Ordet islam betyr underkastelse som springer ut fra arabiske verbet aslama. Dermed kan det hevdes at Bilals vektlegges ligger på den praktiske lydigheten som bla er de fem søylene (2016, s. 27)

På lik linje med resterende informantene er religionen noe som gir mening med livet for Fatima. Samtidig som det gir trygghet. Fatima sier;

Eehmmm, ja, okay, det høres kanskje litt klisje ut, men for meg så er det lissom sånn. Det er meningen med livet egentlig, selv om jeg har perioder der jeg ikke er like praktiserende som andre så faller jeg likevel tilbake til det og under tøffe perioder eller gode perioder så er det lissom det jeg støtter meg mot. Så for meg så er det egentlig vært veldig betryggende og ha en så god tro. Ja, til islam da.

Religionen kan tolkes som en trygghet når livet går mot en negativ retning. Da har Fatima en tro på en ultimat Gud som er tilstedeværende for henne som aldri kan gå tapt i hennes liv. Islam for henne er som en komfortområde hvor hun vet at det er noe større som er tilstede i både tøffe og gode perioder. Det er en tro hun kan komme tilbake til uansett hvilken situasjon hun befinner seg i.

Choudry hevder også at religion er en trygghet, men han presiserer med at det gir han et avbrekk fra livet. Når jeg spør han hva han mener med avbrekk fra livet, forteller han; «Avbrekk fra hverdagen, fra jobb, trening, alt det der, a4 livet, du får avbrekk fra livet, du får koble deg ut så får du reflektere fra et større perspektiv da».

Religionen islam for Choudry kan tolkes her ved at livet er større enn hans hverdagslige aktiviteter. Det er som en terapi fra livet, hvor det er noe enda større der ute som man kan streve for - noe som er ubegrenset, altså troen hans på Gud, Allah, fremfor det begrensede livet. Man får et avbrekk ved å reflektere på troen sin etter både vanskelige, eller gode dager.

Alle informanter ytrer at religionen gir mening i livet deres ved at de lever for en grunn og ikke bare for å streve i hverdagen som jobb, skole, trening osv. Livet bygger på mye mer enn den fysiske realiteten. Alt det informantene gjør i livet gir en mening i lys av sin religion. De lever for Gud, altså de underkaster seg, Allah. Når de møter på utfordringer i livet har de en tro på at det ligger en grunn bak det, og de får mening gjennom livssituasjoner på bakgrunn av

at det er Gud som står bak alt, bak en livshendelse er det en visdom. Ved å følge Guds vilje som baserer seg på forskriftene i den praktiske underkastelsen og lene seg tilbake til troen skaper det en tillit til en gitt situasjon som oppstår, enten om det er positivt eller negativt (Opsal, 2016, s. 27). For Samira sier;

Min religion betyr at jeg kan putte min fulle tillit til Gud og prøve å gjøre mitt beste også vet jeg at Han gjør det han gjør da. Om en hendelse går som det skal, eller ikke som det skal tror de på at situasjonen i seg selv er basert på noe godt. Det er en grunn for at akkurat det som skjedde skulle skje i livet.

Religionen tilbyr trøst og trygghet gjennom refleksjon av livet ved at tror på det metafysiske. Deres tro på en objektiv Gud, Allah som ikke er i den fysiske verden, men som er all-viten får informantene til å stole på seg selv. Informantenes tanker og intensjoner baserer seg til en viss grad på Koranen som en etisk forutsetning for mange av valgene de tar. Ifølge Opsal hevder han; «Motivasjonen for å følge islams lover og regler er dypest sett at de gir uttrykk for Allahs vilje. Andre kan understreke at det å leve etter Allahs vilje også gir det beste liv et menneske kan få». (2016, s. 56). Dette ser man slik Bilal forklarer er islam en etisk vei som gjør livet meningsbærende basert på å underkaste seg Guds lover. Samtidig som Choudry føler at religionen gir et avbrekk fra A4 livet som han betegner det som, dette kan forbindes med en typ trygghet som alle informanter fremmer religionen gir dem. Derfor er religionen for informantene en høy verdi, da den skaper en forståelse for deres virkelighetsoppfatning.

5.1.4 Hijaben kun for kvinner?

Alle tre kvinnelige deltagere praktiserer bruken av hijab. Alle de tre kvinnelige informantene startet med hijaben fra forskjellige stadier og alderen varierer når de startet å bruke plagget. De forteller at det er et valg de selv har tatt, samtidig som de presiserer at menn også har en form for hijab. De fleste kvinner og menn er oppvokst med hijaben i husholdet sitt, bortsett fra en av kvinnene som ble introdusert til det etter hvert i livsløpet sitt.

Når jeg spør de kvinnelige informantene angående valget som gjøres for å ta i bruk hijaben sier alle at de har valgt det frivillig. Noen starta hijaben i en tidlig alder, andre har gjort det i senere alder. Men to av de kvinnelige informantene har i et lengre tidsspenn valgt å bruke den «endelige» hijaben, dvs. hvordan de skal dekke seg til fullstendig i form av deres forståelse på hijaben.

Bilal, Choudry, Fatima og Samira har vokst opp med en mor som har brukt hijab. Mens Florijana startet å bruke hijaben før sin mor i første klasse på videregående skole, og moren startet med plagget to måneder senere. Samira tok i bruk hijaben fra åttende klasse, hvor hun varierte med å velge å ha på eller ta av hijaben når hun følte for det. I tiende klasse tok hun den i bruk for fult. Samira forteller;

Jeg begynte med å bruke hijab i åttende klasse. Det var ikke ordentlig da. Jeg kunne ta den av og på slik jeg ønsket. Så hijaben er ikke tvang. Det at jeg fikk lov til å prøve meg litt fram fra 8-9 klasse var kjempe fint! For da kunne jeg kjenne litt på det selv. Jeg valgte å dekke meg til med skjørt og hijab i tiende for da skjønte jeg at dette var noe for meg. Det ga meg en glede, og ikke minst styrke. Følte meg så fri fra andres meninger, for alt som betydde noe da var min tilknytning til min Herre.

Fatima startet med hodeplagget i 1. klasse på en muslimsk skole, og tok på seg hijaben for fult i 9. klasse ved å dekke seg mer på kroppen. Hun forteller;

I 1. klasse gikk jeg på en muslimsk skole her i Oslo, Urtehagen. Jeg gikk der i 1. klasse, jeg tror det var der jeg gikk med hijab. Jeg tror bare at det falt naturlig. Det var liksom et muslimsk miljø, og jeg gikk jo bare der i 1. klasse så ja. Men å dekke armer og alt annet tok jeg seriøst i 9. klasse, ble jeg mer praktiserende vil jeg si. Det var da jeg valgte å ta det mer seriøst.

Både Samira og Florijana startet med plagget senere enn Fatima. Samtidig har det vært en varierende prosess for alle de kvinnelige informantene. Fatima skiller seg ut ved å ha brukt hodeplagget siden hun gikk i 1. klasse, men i løpet av åtte år har hun bestemt selv at det er en del av hennes identitet. Det kan tolkes som at hun har vært i et muslimsk miljø som senere har gitt henne en positiv oppfatning på hijaben som hun har valgt å ta med videre i livet.

Når jeg spør informantene hva hijaben betyr for dem er det variasjon på forklaringer, nettopp på grunn av formuleringen av spørsmålet. Fatima har en forståelse på at det er obligatorisk i forhold til religionen sin. Hun tenker at dette skaper en nærhet mellom henne og sin Skaper, Allah. Denne obligasjonen ser hun på som positiv, da hun kobler hijaben som en refleksjon på hvordan religionen hennes påminner henne om å ikke gjøre en synd. Hijaben er et etisk premiss da Fatima tenker ut i fra plagget som en representasjon av hennes verdier. Hun ser på hijaben som et skjold mot å stå imot synder. Fatima sier;

Eeh, for meg... (pause) asså det er jo, jeg ser på det som en obligasjon fra Gud og sånn ja, men for meg ser jeg på det som et virkemiddel som bringer meg nærmere Gud og som gjør at jeg, eeehm, ja. Jeg føler at det holder meg vekk fra en del synder og ja, uvaner da. Ehm, det er liksom en sånn konstant påminnelse på mine verdier og sånne ting. Så ja, jeg ser på det som en fin beskyttelse på en del ting da.

Florijana beskriver det samme da hun ser på hijaben som en representasjon av sin religion på lik linje med Fatima. Hun påminnes av at hun må være obs på sine handlinger fordi hijaben symboliserer en hel religion, da plagget er tydelig tilkoblet til å være en muslim. Florijana forteller;

Det betyr veldig mye for meg fordi det representerer da islam, hvis jeg går bort til en person jeg ikke kjenner, vil personen garantert gjenkjenne at jeg er en muslim på grunn av plagget. Det er en fin måte å representere det her og da må jeg også oppføre meg ut i fra at jeg er en representant for en religion.

Både Fatima og Florijana bærer på en representasjon av sin religion, hvorav Fatima trekker paralleller mellom hijaben som en konstant påminnelse på underkastelsen av Gud. Dette eksemplifiseres når hun trekker hijaben som et symbol på at det er en overvåkning; Gud som påminner henne om å ikke gjøre dårlige vaner. Florijana forklarer dette ved at hun bærer på et stort ansvar for en hel religion, hvor hun må være spesielt forsiktig for hvordan hun trer samfunnet på, i form av at hun gjenspeiler sin tro. Dermed kan hijaben for Fatima og Florijana bli sett på som symbolske betydninger. Det kommer til syne som en islamsk praksis (Larsen, 2004, s. 52).

Samira derimot forteller betydningen av hijaben i henhold til hva slags funksjon den har. Hun ser på hijaben som noe tildekkende for sine former. For hun forteller;

Hijab er noe som skal dekke, ikke sant? Ehm, alt er jo basert på konteksten, hvis man ser på hijaben fra det koranen sier, skal det være noe som skal dekke hele deg, formene dine skal ikke vises, så er det jo det hijab er i den forstand. Min mening om hijab nå er bare å dekke hodet da, og ta på seg klær som ikke er altfor stramt.

Samiras forståelse på hijaben trekker hun fra koranen hvor man skal dekke hele kroppen sin. Hennes tolkning er da å dekke håret, å ha på seg løsere klær slik at kroppsfasongen ikke avsløres. Hijaben for Samira kan tolkes som at man beskytter sin integritet i forhold til sine omstendigheter i samfunnet. Hijaben for Samira kan betegnes som en form for moralsk renhet (Larsen, 2004, s. 52).

Dette kan kobles til Choudry sin forklaring på hijaben fra et mannlig subjektivt ståsted da han ser på formålet med hijaben som en beskyttelse av sin skjønnhet. Dette kan igjen trekkes tilbake til Samiras forklaring på tildekning av hodet og kropp. Choudry begrunner hijaben i seg selv i det han sier; «For å dekke skjønnheten sin. For å ikke friste andre menn som ikke har noe relasjon til den kvinnen, ikke sant?»

Choudry sin forklaring kan tolkes ved at menn har svakhet for det motsatte skjønn, ettersom fristelsene er tilstede. Dermed kan hijaben sees på som en paraply for å dekke sin skjønnhet fra andre menn ifølge hans forklaring.

Både Adam og Bilal forklarer hijabens betydning på samme premisser. De forklarer hijaben fra en manns perspektiv, hvordan hijaben er for den mannlige muslimen. Menn krever også «sin» form for hijab når det kommer til å dekke seg til. Adam sier;

For meg, rent språklig betyr det noe som skiller noe, eller noe som dekker noe, jeg vet ikke akkurat det språklig. Men hijaben for meg som en muslimsk mann er å dekke meg selv og se anstendig ut, etter en islamsk forståelse og det vil si at jeg går med ikke altfor stramme klær og som et minimumskrav at jeg dekker min kropp fra navlen til knærne, minimum. Og for å se enda mer anstendig ut fra skulderen og ned til knærne, minimum er hijaben min at jeg dekker fra navlen og til knærne. Det kan jeg bare vise min partner eller kone. Det er hijaben for meg.

Bilal har den samme oppfatningen på hijabens betydning som Adam ettersom han tillegger forklaringen;

Hijaben for meg betyr at man underkaster seg Gud as. Folk har misforstått definisjonen av hijab. Hijab betyr ikke bare plagget kvinner bærer over hodet. Det gjelder også menn, bare at den ikke er like synlig som kvinners. Som islam har vi regler om at vi ikke skal vise knærne ute i offentligheten liksom, at man ikke skal gå rundt toppløs osv. Det er på en måte vår hijab da.

Adam og Bilal ser på hijaben som skal dekke noe, i denne konteksten på kroppsdeler for menn. Samtidig som hvilke kroppsdeler som skal tildekkes. Bilal trekker frem at man ikke skal vise knærne når man er i offentligheten, mens Adam presiserer dette mer når han sier at minimumskravet er fra navlen til knærne som skal dekkes. Adam forklarer den «reelle» hijaben som er å tildekke seg fra skuldrene og ned til knærne. I tillegg til dette ha på seg klær som ikke sitter så stramt. Når Bilal forklarer hijaben generelt, om det er en mann eller kvinne

er hijaben en måte å underkaste seg Gud på. Hovedprinsippet kan tolkes med å bruke hijaben for å få en bedre relasjon til Gud gjennom å følge Guds lover i henhold til islam. Bilal sier;

Hijaben er at du skal dekke til det som... altså du skal dekke til noe for å vise din kjærlighet til Gud da, at du ikke har behov for å tilfredsstille mennesker, og det er en måte å underkaste seg Gud på, tenker jeg.

Samira forteller som Adam og Bilal at menn bruker hijab. Hun forteller;

Jeg tenker menn kan også ha en form for hijab de og. Det at de for eksempel i bønn ikke kan be i shorts. At de ikke går rundt i bar overkropp Ja, så jeg jeg tenker, deres måte på hijab er å dekke seg ordentlig også, ikke lik måte som kvinner ved at de dekker seg på håret og sånt, at de ikke går rundt naken de og.

Her forklarer henne at i tilfelle når det gjelder bønn skal man dekke lårene og ikke bruke shorts. Hennes forklaring kan bindes tilbake til Adams, at menn skal kle seg anstendig. Samtidig som hijaben til menn ikke er like synlig som hijaben til en kvinne.

Choudry derimot presiserer at hijaben ikke er for menn, da jeg spør han om hijaben referer til menn. Choudry forteller; «Hijab symboliserer deler av islam, det er et plagg, ikke sant? Og det er en måte en kvinne bruker det plagget på og ikke menn».

5.2 Islamofobi i lys av media

De fleste informanter følger med på nyhetsbilde, og det varierer hva informantene følger med på. Det kan være alt fra sport til politikk, og nettsider som bla VG, Dagbladet til å få med seg nyheter via Facebook og Instagram. Følgende diskusjon vil ta for seg forskningsspørsmålet; Hva slags oppfatning sitter unge muslimer med av nyhetsbildet om islam?

5.2.1 Medias fremstilling av islam

Da jeg spurte informantene hvordan de mente media fremstilte islam på presiserer alle informantene at det presenteres mest negativt.

Når jeg spør Florijana om media fremstillingen er mest positiv eller negativ svarer hun; «Mest negativt, helt klart. Jeg vil ikke si at noe ikke er positivt heller. Det har vært noe positivt, men det er mest negativt, det er det». Florijana oppfatter medias fremstilling av islam som en måte å starte en diskusjon rundt en gitt problemstilling som belyses av media når de trekker frem en negativ hendelse som har skjedd i «islams navn». For eksempel hvis en «muslim» har stått bak et terrorangrep, vil det skape en problemstilling rundt at muslimer er terrorister, det ligger i deres religion å være voldelige. Florijana forteller;

De pleier ikke å gjøre det så direkte, det mer indirekte. Sånne indirekte påstander, sånne muslimer er det og det. De vil på en måte la andre folk si det på en direkte måte, altså de som kommenterer under eksempel nettartikler, eller som et innlegg. De får på en måte æren av å fullføre den setningen direkte.

Florijana mener at media kan formulere seg på en måte som skaper en tvetydighet som legger til rette for å male ett bilde av islam som kan konkluderes med å være ensidig når det kommer til å legge sine egne tanker på en situasjon. Det kan tolkes som at media legger opp en åpen tanke som på en indirekte måte skal besvares av befolkningen i lys av deres oppfatninger.

Dette kan eksemplifiseres også i Bilal sitt svar, bare at han ser fremstillingen av islam direkte negativt når han sier;

Jeg mener media kun fremstiller islam hvis dersom det er noe negativt, de fremstiller aldri på noe positiv måte, søk opp islam nå garanterer jeg at 99 prosent som står der er terrorisme. Det synes jeg er litt for dumt også med tanke på at... Jeg vet ikke, det er 1,3 milliarder muslimer på jorda. Så skal du stemple alle disse muslimene som terrorister, det blir litt for dumt. Jeg husker Breivik-saken i 2011, da var alle i Norge ganske kjøpe på triggeren og mente at det var muslimer som hadde begått terrorhandlingen og da var de raske på å skrive terror handlingen i Norge. I det de viste seg at terroristen var norsk, var det ikke så mye snakk om terror, da var det snakk om angrep ikke sant. Det samme gjelder Frankrike, hva er grensen på terrorisme? Er det en muslimsk mann med kniv, eller er det en som begår en handling for å skremme andre som har en politisk agenda.

Her skjuler ikke Bilal at det helhetlige bilde av islam i media er negativt. Bilal forklarer pressebildet av islam som en synonym til terrorisme. Da trekker han Breivik-saken som et bevis på det, da alle i Norge la skylden på at det var en muslim som stod bak angrepet. Dette kan kobles til IMDIs tidligere kvantitative medieanalyse av begrepet islam. I 2008 var det begreper som fundamentalisme og islamofobi som toppet i media når det dukker opp

begreper som assosieres med islam. Fra 2008 beveger assosieringen av begrepet islam opp mot ekstremisme, jihad og fundamentalisme i 2017 (Retriever, 2017, s. 31). Bilal oppfatter medias partiskhet når de trekker en konklusjon allerede fra terror handlingen i 2011 som ble utført av Breivik uten bevismateriale. Han mener da at terrorisme fremmes som en del av den muslimske troen når media vinkler en voldelig hendelse basert på en religion. For Bangstad presiserer med at Norges første store terroristiske angrep ble mistenkt av mainstream media at det måtte ha vært inspirert av radikal islamisme som en hevn mot bla det norske militærets tilværelse i Afghanistan (Bangstad, 2014).

Dette kan tolkes som at når media belyser islam og de negative narrativene gjentar seg vil disse forestillingene om islam om ekstremisme, Jihad få deg til å tenke slik media fremmer en sak. Dette kan trekkes i det Liebmann forklarer i rammeteorien sin på valgene som tas når en sak blir gitt i form av mediedekningen. Dette former hvordan befolkningen danner spørsmål i form av nyhetene som blir gitt i form av en problemstilling (2019, s. 392).

Når jeg spør Bilal hvem han trodde det var som stod bak et slikt angrep ifølge hans antagelse, forteller han;

Jeg skal ikke ljuge, det først jeg tenkte var også, jeg må flytte ut av Norge. Jeg tenkte det er ferdig, det er sikkert noen muslimer som har gjort dette her. Det var den første tanken jeg fikk. Og det er på grunn av alt det jeg har lest om muslimer er terrorisme, terrorisme, terrorisme... Det eneste du leser om terrorisme er muslimer. Det første som slo meg var at det var en muslim. Det skal jeg ikke legge skjul på.

Tanken om terror og islam sitter også i oppfatningen til Bilal, ettersom han påpeker medias vinkling om muslimer. Det kan tolkes som at medielogikken forutsetter eksepsjonelle hendelser (Døving & Kraft, 2013, s. 124) og når disse hendelsene gjentar seg med samme vinkling basert på hvilke valg av saker man fokuserer på (Liebmann, 2019, s. 392) skaper dette ett mønster på et fenomen som normaliseres. Dette kan være ett eksempel på at islam og terrorisme går parallelt med hverandre slik Bilal presiserer det når han sier at alt man leser er en voldelig side av «islam». Dermed skapes negative nyheter om islam ett bilde av at voldeligheten om «muslimer» som artikuleres av media på en bestemt måte skaper en kobling mellom en handling opp mot muslimer. Dette mønsteret finner man i Bilals belysning om hans første tanke etter initierte angrepet som ble gjort av Breivik.

5.2.2 Vinkling styrker føringer for islamofobi

Informantene legger trykk på medias negative fremstilling av islam. De legger ikke skjul på at mediebilde av islam virker gjentakende. Så vel som hvordan, hvem og måten deres «representanter», altså IS eller andre voldelige aktører som kobles til islam, kan sette av spor for islamofobien blant befolkningen. Dette vil da ha en sammenheng med vinklingen av nyhetsbilde som formidles i lys av rammeteorien, samtidig som teorien om islamofobi vil være nyttig. Derfor vil det svares på det tredje forskningsspørsmålet; Hvordan reagerer unge muslimer på islamofobiske ytringer?

Når jeg spør informantene om media uttrykker islamofobiske holdninger hevder noen av informantene at dette skjer direkte, mens andre hevder at dette skjer indirekte. Alle er enige om at media uttrykker islamofobiske holdninger i form av hvordan media fremstiller nyheter om islam og/eller muslimer. Ifølge Adam mener han at det ikke er mye islamofobi hos de seriøse media aktørene, han sier;

Av de seriøse aktørene vil jeg ikke si at det er mye islamofobi, for å være rettferdig. Men noen ganger ja, når noen ting kan oppfattes som islamofobisk, men jeg tror det er den store pakken, ikke nødvendigvis at en rapport er islamofobisk, men når det er veldig mange negative ting og når det er ofte at den summen av det vil jeg kalle for islamofobisk holdninger.

Den samme nyanseringen og tvetydigheten som Adam uttrykker finner vi også hos Fatima når hun forteller;

Altså, jeg velger å prøve å tro, at mange nyhetsartikler prøver å være objektive, men likevel ser man en rød trå om at... De er nok ikke islamofobiske, men de bygger på noe som kan gjøre andre for islamofobiske. Forsterke den islamofobien folk sitter med, tror jeg.

Når jeg spør Bilal om media uttrykker islamofobiske holdninger er han mer eksplisitt. Han knytter islamofobi mer direkte til media enn Adam og Fatima. For Bilal sier; «Det vil jeg ha sagt, og det er grunnet deres vinkling i ulike saker der det omtales om muslimer eller islam».

Adam ser på summen av negative vinklinger om islam som fremmer islamofobien. Når en medierapport repeteres i form av negative hendelser forsterkes islamofobien som sitter i befolkningen som Fatima legger det frem. Det kan tolkes som at de tolker nyhetene som

objektive, men at måten nyhetene struktureres på i det lange løp kan fremme islamofobien. Dette kan eksemplifiseres i ett utdrag fra Dagsavisen, jeg viste informantene under intervjuene, hvor jeg spurte dem om hvordan media rapporten har blitt presentert. Utdraget handler om at en tsjetsjensk 18-åring i Paris som drepte historielæreren sin i klasserommet. Bakgrunnen for drapet var at læreren skulle vise en karikaturtegning av profeten Mohammed. Den Franske presidenten, Macron kalte angrepet for et islamistisk terrorangrep og så på drapet som et angrep mot ytringsfriheten. Når jeg spurte Florijana hvordan nyhetene hadde blitt presentert, svarte hun;

Florijana: De har jo først og fremst fremhevet at det er en unggutt, en muslim som har tatt et angrep på læreren sin på grunn av en Muhammed karikatur, det er det første som de tar løs på og forteller om. Denne gutten blir jo fremstilt som en terrorist, det er jo fordi han har sagt Allahu Akbar og er muslim da.

Jeg synes at det er feil å bruke islamistisk, det har ingen ting med islam å gjøre, det er rett og slett en unggutt som har blitt provosert på en måte mange andre hadde taklet på en hel annen måte. Det er jo helt klart og tydelig at han ikke var frisk. Så tenker jeg at hadde det ikke vært muslim, hadde de ikke definert det som en fransk terrorangrep eller norsk terrorangrep, de hadde kalt det for noe annet. Dette har jo skjedd flere ganger, med engang det er en muslim, kommer islam i bildet, islamsk terrorangrep, det blir feil å fremstille det som et generaliserende punkt for en hel religion. De trekker frem ytringsfriheten som en verdi mot islam når de legger til det Macron forklarer som en frihet.

Meg: Er du enig i uttalelsene til Dagsavisen?

Florijana: Ja jeg er enig, men jeg er uenig å kalle det for islamistisk terror angrep, men seff, det er jo fakta for det som har skjedd, de skal ikke på en måte få hat for det, men jeg synes at det er veldig dumt å opplyse hvilken religion han tilhører. At det på en måte skal påvirke et helt samfunn da for på en måte å fremheve slik er muslimer. Det er veldig feil, for det er så velge mange her som får et generaliserende syn på grunn hvordan media fremstiller slike type saker.

Ifølge Florijana tolker hun nyheten som at media rapporten beskriver en muslimsk unggutt som har tatt livet av læreren sin fordi læreren har valgt å vise karikatur av profeten Mohammed. Mohammed karikaturen og drapet av læreren som ble gjort av en muslimsk gutt kan være en bestemt definisjon av problemet. Det vil si at det er islam som er den store elefanten i rommet og at ytringsfriheten er i angrep (Hjarvard, 2015, s. 105). Hun legger frem presiseringen av ordbruket Allahu Akbar. Gutten fremstilles som en terrorist, og

ytringsfriheten bruker som en motpol mot islam. Ved å vise karikatur tegningen av Mohammed på skolen er en form for ytringsfrihet som brukes mot den friheten islam mangler. Dette kan sees på som en moralsk evaluering ifølge Hjarvards funksjoner når det kommer til hvordan media rammer dekningen av en sak (2015, s. 105). Denne moralske evalueringen fremmes ettersom verdipolariseringen trekkes ut i fra «oss» som besitter frihet og «islam» som angriper denne friheten basert på ungguttens handlinger (Hjarvard, 2015, s. 105).

Florijana sier videre;

Og den vinkling får det til å virke som om det er en del av den religionen som om det er et motiv hver eneste muslim sitter med på en måte og bare venter på muligheter sånn at man kan gjøre det samme. Det er ikke sånn det er i det hele tatt.

Media dekningen fremmer at det er en islamistisk terrorisme som Florijana hevder kan virke generaliserende for en hel religion på måten teksten blir lagt frem. Hun legger ikke skjul på at det er en terror handling, men vinklingen på at man presiserer islam med terrorisme vil da påvirke et helt samfunn som leser disse nyhetene. Samtidig kan spesielle hendelser som ikke er hverdagslige konstruere en fiendtlig tanke på hva islam er (Døving, & Kraft, 2013, s. 124). Dette kan sees ut ifra det Liebmann ser på som hvordan valget av en media rapport påvirker leserens forståelse i dette tilfelle; denne gitte saken i form av en problemstilling (2019, s. 392). Florijana som muslim kan forstå omstendighetene i den forstand at hun er en insider av sin religiøse tilhørighet, at hun forstår den helhetlige bakgrunnen av problematikken. Som hun nevner videre er at vinklingen som fremmes av denne type sak, skaper en problemstilling om at det kan være en muslim som deler samme religion som unggutten som muligens kan ha samme motiv som han. Gjentakende stereotyper om at muslimer er voldelige er noen av påstandene som man finner i media (Bangstad & Døving, 2015, s. 100) og det er gjennom presiseringen av at det er islamistisk terrorisme av Macron som gjennom offentlige taler fremmer stereotypiske fremstillinger i media (Gardell, 2010, s. 15).

Når jeg spør Fatima om vinklingen av utdraget forteller hun på lik linje som Florijana at denne voldelige hendelsen skal kobles til terror.

Meg: Du er ikke enig i vinklingen, kunne de formulerte det på en annen måte?

Fatima: ja, definitivt. Nei, altså bare kalle det for hva det er, okay greit, hvis det er et terrorangrep, er det et terrorangrep. Men hvorfor skal man på en måte, hvorfor er man så sikker på at det er en del av islam på en måte, eller hvorfor skal det være fokuset, jeg føler det, og resultatet av den vinklingen har man jo sett i hele Europa, det skapte sååå mye fremmedfrykt og så mye islam frykt og liksom sånn i Frankrike, så så man plutselig at det var hendelser der muslimske kvinner som ble slått ned og angrepet. Det er liksom sånn, jeg tror det er veldig viktig å forstå det store bilde av en slik vinkling. Det der er en enkelt hendelse. Det på en måte, det... Ehhhm, det representerer ikke en hel religion eller et helt folk da.

Fatima tolker denne vinklingen i lys av flere hendelser som bygger på reaksjoner på nettopp en slik media dekning. Dette forklares når hun forteller om fremmedfrykt som har resultert i at muslimske kvinner har som konsekvens av en slik medierapport blitt angrepet. Fatimas tolkning kan presiseres i det Morey & Yaqin kaller for representasjonsstrukturer (2011, s. 3). Representasjonsstrukturer som fremmes i media av politiske aktører som Macron skaper stereotypiske forestillinger om muslimer blant befolkningen. Dette fører til at den «vanlige muslimen» på gata blir assosiert med de samme egenskapene som en muslimsk terrorist blir beskrevet som i media, eller i dette tilfelle islamistisk terror (Morey & Yaqin, 2011, s. 2-3). Dermed blir terrorangrepet som blir omtalt sett på som en konsekvens av at andre muslimske kvinner i Frankrike blir utsatt for vold slik Fatima nevnte det på grunn av medias vinkling. Dette kan igjen sees i det Adam forklarer fra tidligere nyheter; «Like før det angrepet sa Macron at Islam er i krise». Dette kan kobles til det Bangstad hevder som en islamofobisk ytring. Når Macron viser til Mohammed karikaturer som en ytringsfrihet som en verdi han hevder islam ikke besitter, og påstår at islam er i krise kan det begrunnes på bakgrunn av en bakenforliggende forestilling om islam, hvordan muslimer tenker i lys av denne forestillingen og dermed antas å være mindre verdige (Bangstad, 2011: 259, gjengitt i Bangstad & Døving, 2015, s. 94-95).

5.2.3 Islamofobi som praksis

Når jeg spør de mannlige informantene om de selv har opplevd negative episoder eller kjenner noen som har opplevd det, referer de til kvinner fremfor menn. Dette begrunnes at islamofobiske hendelser som har pågått kvinnene er antakelsene begrunnet på bakgrunn av hijaben. Når jeg spør de kvinnelige informantene om de må trå forsiktig på grunn av hijaben, svarer alle de kvinnelige informanter at de må være obs på hvor de går og hvor sent på kvelden det er. Dette begrunnes med voldelige, verbale episoder informantene har gjennom

testimonier fått hørt av sine venninner eller har opplevd blant familien. De fleste kvinnelige informantene har ikke opplevd islamofobiske ytringer, bortsett fra at de har fått små kommentarer på seg eller det de påstår som «ett stygt blikk». Når jeg spør Samira om hun må være litt mer forsiktig på grunn av sitt religiøse plagg svarer hun;

Jeg ville ha sagt det. Ubevisst trår mer forsiktig, nettopp fordi jeg bærer dette plagget. Det er også fordi for eksempel at når jeg må gå hjem sent på kvelden, jeg er livredd, jeg vet at jeg er en synlig muslim, jeg bærer på et plagg, så ved at jeg trår forsiktig, kommer jeg hjem mye tidligere enn det jeg kunne ha gjort, nettopp fordi jeg føler meg utrygg.

Meg: Kjenner du noen venninner som har opplevd negative episoder på grunn av religiøse plagg?

Samira: Ja, jeg har noen bekjente. Det er jo hun somaliske jenta som på bussen, hvor en mann angrep henne med å si at du må dra tilbake der du kommer fra, fjern dette plagget på grunn av at hun ikke brukte maske. Er du ikke sikker på deg selv nok til å fjerne det plagget da. Så det er bare en bekjent. Nærmere er jo kusina mi. Hun ble spyttet på og ble gitt beskjed om at hun måtte tilbake der hun var fra.

Plagget er synlig og konsekvensene av å bære på ett plagg sitter bevisst i psyken til Samira, på lik linje med henne svarer de andre kvinnelige informantene det samme som henne. Grunnen til bekymringen av å bære på hijaben, samt være sent ute kan være av ulike årsaker. Det kan blant annet være media deknings som henviser til voldelige hendelser som har blitt gjennomgått i dette kapitlet som assosierer plagget mot terror, eller fysiske hendelser som har blitt gjort mot blant bekjente av informantene. Som det beskrives i Morey & Yaqin (2011) i framingen av muslimer at omfanget av muslimer blir minsket til en karikatur basert på representasjoner i media, i dette tilfelle kvinner med hijab får konnotasjoner som går utover plaggets betydning (s. 3).

Hendelsen fra bussen er en kjent historie blant informantene hvor en etnisk eldre nordmann både ber en somalier som bruker hijab til å dra tilbake der hun kommer fra og fjerne dette plagget. Samtidig som kusina hennes ble spyttet på, og fikk samme uttalelse som hun fra bussen. Når jeg spør Samira om det er på grunn av religion eller etnisitet som fremmer disse ytringene, svarer Samira;

Samira: Det kan jo være begge. De som velger å utføre islamofobiske handlinger er jo også de som er rasister. Tidligere i denne definerte jeg jo hva islamofobi ville vært. Og jeg sa at definisjon er veldig lik rasisme. Rasisme er jo at andre etnisiteter eller raser er mer overlegne enn andre. Så ved å spytte på et

annet menneske er veldig rasistisk det ved at din etnisitet eller din rase er mer overlegent. Jeg vil si at handlingen skjedde både på grunn av rase og religion.

I denne konteksten vet vi at somaliske jenta på bussen fikk negative kommentarer på seg som en respons på at hun ikke hadde på seg maske. Dette resulterte til at han angrep hennes muslimske og etniske identitet, da dette påpeker noe negative bakom liggende forutsetninger om muslimer eller somaliere. Dette kan sees ut i fra ny-rasismen i form av at det er etnisitet og religion som trigger frem årsaken i mannens handlinger (Bangstad & Døving, 2015, s. 14). Utsagnet om å gå tilbake der man kommer i fra, samt å ta av deg hijaben indikerer at det er gitt negative særegne trekk til individets identitet på grunn av hijaben som muliggjør å argumentere for å diskriminere individet (Bangstad & Døving, 2015, s. 16). Derfor kan dette bli sett på som ny-rasisme i form av at det er en islamofobisk handling i form av at man kan trekke etnisiteten opp mot religionen (Bangstad & Døving, 2015, s. 16) når jeg spør Samira om å være mørk og religiøs gir dobbel effekt. Da svarer Samira;

Det er veldig mange som har spurt sånn dere, når du ser en mørk person på gata, åh er ikke du muslim? Så sier jeg at alle muslimer er ikke mørkhudete». ...Så jeg ville sagt at den har en effekt, men kanskje hudfargen blir mer usynlig når plagget står mer tydelig.

Det er interessant når Samira presiserer at plagget blir synligere enn hudfargen ettersom plagget er tydeligere. Det kan fortolkes i Samiras begrunnelse med at noen folk forutsetter at en mørk person er muslim nettopp på grunn av hudfargen. Det kan tolkes som en kombinasjon av den biologiske og den kulturelle rasismen. Derav kan den biologiske rasismen gå over til ny-rasismen som baserer seg på kulturelle tilhørigheter (Bangstad og Døving, 2015, s. 13). Derfor kan det hevdes at det var en islamofobisk handling basert på Gardells definisjon på at det er en praksis i lys av å bla. diskriminere (2010, s. 16). Bangstads definisjon på at det er en fordom som springer ut i fra en ideologisk stereotypisk forestilling om at muslimer for eksempel er farlige og voldelige i deres essens (Bangstad & Døving, 2015, s. 100). Dette kan trekke paralleller opp mot medias produksjon av negative nyheter, ettersom media er primærkilden til den norske befolkningen når det gjelder produksjon av kunnskap om både muslimer og islam (Kraft & Døving, 2013, s. 124).

Informantene hevder at islamofobiske ytringer skjer implisitt når de samme stereotypiske media deknings gjentar seg over lengre tidsperioder fører til at det skaper føringer for islamofobi. Vinklingen baseres seg på sensasjonelle hendelser over tid og terror assosieres

med islam som kan virke generaliserende for den enkelte majoritetsborgeren i samfunnet. Selv om de hevder at media prøver å være så nøytral som mulig, kan media dekningen basert på voldelige internasjonale hendelser skape et negativt klima i det norske samfunnet, eller i Europa generelt. Dette kan sees i lys av Fatimas forklaring på kvinner som ble slått ned i Frankrike, da flere hendelser skaper en stereotypi rundt islam ettersom media legger til rette for en fremmedfrykt hos befolkningen. Hvis man trekker internasjonale hendelser til det norske samfunnet kan det hevdes at det bidrar til at islamofobi blir utøvd som praksis. Denne praksisen kan sees på en systematisk ekskludering av muslimer som fungerer som ny-rasisme. Dette er basert på praktiske konsekvenser som informantene har forklart; bla buss-hendelsen, Bilals forklaring på hva som skjedde med søstera og venninna etter Breivik-hendelsen som fører til diskriminering som videre blir fysisk i form av vold (Gardell, 2010, s. 16). Dette er fordi media har en stor påvirkning når det kommer til å sette dagsorden, overføre bilder og hevder at de gjør følgende utløsende hendelser av lokal, nasjonal eller internasjonal interesse. Påvirkningen av medieinnramming og dekning av angrep av muslimer skaper holdninger for islamofobi (Zempi & Awan, 2016).

5.3 Medias konstruksjon av identiteter

Media er en innflytelsesrik plattform når det gjelder kilder til informasjon om religiøse spørsmål. Media-påvirket oppfatninger av religion og hvordan disse oppfatningene handles etter, kommer også i mindre spektakulære kontekster (Lundby, Hjarvard, Løvheim & Jernsletten, 2017, s. 440). For eksempel store internasjonale hendelser som 9/11 kan videreføres til mindre spektakulære situasjoner som enten hverdagslige hendelser i form av verbale eller fysiske affærer. Det kan også forekomme i det kognitive når media på bakgrunn av internasjonale media dekning som angår islam konstruerer «oss» vs. «dem». Dermed skal sosial identitetsteori og konstruktivismen brukes for å diskutere dette emne.

5.3.1 Skaper media oppfatninger av identiteter?

Når jeg spør informantene om ytringer som kan hevdes å ha en islamofobisk diskurs påvirker unge muslimers identitet, er alle enige angående dette. For eksempel svarer Choudry at;

Det er jo sånn at det du får med deg i media skaper en definisjon på hvordan mennesker skal bli oppfattet, om det ligger i deres intensjon eller ikke. Men når jeg som en muslim leser eller ser voldelige hendelser gjenta seg, så får det jo meg til å reflektere som en minoritet i det norske samfunnet. Jeg føler at nordmenn tenker på meg på samme måte som media fremstiller om islam. Det skaper en usikkerhet på min muslimske identitet. Så er det veldig mange som tror at islam innebærer terrorisme. Da oppfatter jeg at nordmannen på gata tenker på den måten media fremstiller dette på. Jeg føler jeg blir sett ned på.

I følge Choudry skaper media oppfatninger av identiteter på hvordan media danner kategorier som i dette eksempelet beskriver hvorledes muslimer er. Da referer han til seg selv når Choudry henviser til at han har en oppfatning av at nordmenn tenker på han som en muslim slik media har fremstilt islam og muslimer. Dette gjør han ved å si at han synes han blir sett ned på.

Bilal forteller;

Mediedekningen styrker bare den dere den mindreverdigfølelsen, av at jeg er mindre verdt eller at jeg ikke har tilhørighet i samfunnet på grunn av hvordan media fremstiller hvordan andre som tror på det samme som jeg tror på handler ut i fra. Jeg føler meg ekskludert fra samfunnet, jeg er muslim, det er en del av min identitet. Når for eksempel Hege Storhaug mener at muslimer ikke har noe med Norge å gjøre, jeg som er oppvokst her med min muslimske bakgrunn kommer ikke til å føle tilhørighet da. I tillegg til det styrker dette kun det negative man ser på nettet. Dette fører til at kommentarfeltene spesielt på nettet skaper negative kommentarer om muslimer. Det er med på å knekke meg eller mange andre unge muslimer her ute.

Bilal forklarer at gjengitte voldelige, eller islamofobiske ytringer fra politikere som får stemmen sin hørt gjennom media dekningen som i dette eksempelet er den politiske aktivisten, Hege Storhaug. Slik Bilal forklarer skaper hennes ytringer en annerledeshet blant den muslimske minoriteten og den norske majoriteten. Dette har som konsekvens av å skape skillelinjene «oss» og «dem».

Her kan det tolkes ut i fra sosial konstruktivisme konstrueres mennesker sine identiteter i samhandling med andre (Prieur, 2002, s. 4). I dette tilfelle kan interaksjonen være media og dens talerør Bilal eksemplifiserer, Hege Storhaug. Choudry forklarer med at;

Når stemmer som Hege bli fremmet i Media vil jeg si at dette skaper en islamofobisk holdning i media. Og måten media lar slike syn til å vises, vil jo påvirke befolkningen. Både ikke-muslimer og muslimer.

Dette vil jo skape frykt blant nordmenn fra muslimer. At man på en måte skaper en form for assimilering.

Konstruksjonen av identitetspolariseringen som virker negativt fremmer en type ekskludering som Bilal referer til og Choudry hevder at han blir sett ned på basert på stereotypisering av muslimer. Dermed vil andres fortolkninger som er kroppsliggjorte med fysiske identifikasjoner spille en rolle når det kommer til kategoriseringen av mediedekningen. Disse identifikasjonene av muslimer vil gjøre det vanskelig for den enkelte muslimen å fri seg fra (Prieur, 2002, s. 5). I Bilal og Choudrys eksempel vil sensasjonelle hendelser om islam basert på hudfarge, øyefarge, klessymboler og sløret være fysiske kjennetegn som kan betraktes ett individ om å være muslim (Prieur, 2002, s. 5).

Når Bilal trekker frem politiske aktivister som Hege Storhaug eller i følge Choudry, at terrorisme kobles mot islam fremmer dette et negativt selvkonsept, da begge ikke føler tilhørighet til det norske samfunnet, at de blir sett ned på eller at de føler en mindreverdigfølelse. Dermed vil det ifølge sosial identitetsteori gruppetilhørigheten kobles til negative eller positive verdier (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Bilal og Choudrys negative selvkonsept kan være på grunn av negative assosiasjoner når det kommer til den verdimesige sammenligningen politikere legger frem (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Dette kan sees i Bilals refleksjon av Hege Storhaug som får en plattform gjennom media, han sier; «For eksempel vil Hege reformere religionen og hvem har gitt henne definisjonsmakten er spørsmålet mitt til henne. Hovedpoenget hennes er at islamiseringen skjer på grunn av det islamske regime, siden de følger gamle verdier». Denne fremstillingen av medias tilrettelegging av en arena for å ytre sine meninger, kan tolkes som at media konstruerer identiteter. I denne konteksten kan ifølge Bilal se på sin religiøse identitet som mindre verdt enn den norske majoritetens nasjonale identitet når Hege beskriver islam som gammelt. Da er forutsetningene hennes at islam må på lik linje som det norske samfunnet moderniseres og ha de samme verdiene som kan hevdes å være en moralsk evaluering.

5.3.2 Muslimer som terrorister vs. ikke-muslimer

Alle informanter er enige om at terrorangrep kobles opp mot muslimer og islam, mens når en hvit, ikke-muslimsk individ begår de samme handlingene er det en underliggende forklaring

som å være en sinnslidelse. Når jeg spør Bilal om hendelser som har koblet islam opp mot terror svarer han;

La oss... For eksempel den boston-bombingen, det maratonen som var i Boston i USA da var det to tsjetsjenske brødre eller noe sånt som hadde sprengt et eller annet sted under en Marathon og drepte et par mennesker, det er en terror handling, det er jeg ikke imot, men fokuset var på muslimske brødre, greit. Også hadde vi alle disse her, de skytingene i USA, den ene i las Vegas, han enn mannen 54 åringen, som sto utenfor vinduet sitt og skøyt mange mennesker, han ble ikke kalt for terrorist, han ble kalt for ensom ulv, standarden for å bli kalt for terrorist er basert på religion nå tror jeg, det er sånn media er med på å fremme sin islamofobi på.

Fatima har den samme forklaringen når hun forteller;

Det kan være et veldig kjent eksempel, dette med terrorangrep ikke sant? Ofte da, hvis det er en person som er hvit i huden så er han mental syk ja, eller psykisk syk, men hvis det er en muslim ofte på en måte beskrevet som en terrorist, det ser man jo veldig ofte, ehm andre ting er jo ikke sant, hvis man bruker sjal, blir man jo sett på som en som enten er en frihetsforkjemper hvis man skal ta det av eller, men hvis man velger å ha det på er man det ikke plutselig.

Deres forklaring kan tolkes ifølge sosial identitetsteori hvor sammenligningen mellom inngruppe som er «oss», utgruppe som er «dem» gjøres for å skape en positiv identifikasjon blant gruppa de tilhører (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Dette kan sees ut i fra informantenes forklaring når de henviser til hvordan media trekker islam som et likhetstrekk mot terror, men når en hvit, ikke-muslim gjør det samme refereres det ofte til en som sliter med psyken. Når utgruppe presenteres på en negativ måte i forhold til inngrupper kan vise til en tydelighet til en tydelig gruppe basert på nasjonalitet (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Når majoriteten av et samfunn er europeere, vil minoriteter som utgrupper bli satt i et dårlig lys fremfor inngruppene når det kommer til identifikasjon av media dekningen. Det ser vi når Bilal eller Fatima legger til grunn hvordan muslimer bedømmes i forhold til ikke-muslimer. Slik informantene forklarer kan det ifølge identifikasjoner av muslimer som begår terror vs. ikke-muslimer som begår samme handlingene, ikke kategoriseres som terrorister. Det kan være på grunn av at ikke-muslimer som er en inngruppe blir konstruert som bedre enn andre grupper i dette tilfelle; muslimer (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Dette kan tolkes som at majoritetens identifikasjon skal alltid fremmes som bedre når det kommer til å sammenligne seg selv med

andre grupper, dermed står deres partiskhet ettersom de referer til den nasjonale inngripen.

5.4 Den religiøse identiteten vs. den nasjonale identiteten

Informantene beskriver sine ulike måter å ha tilhørighet på, samtidig som det er masse forklaringer de har til felles når de forteller om sine erfaringer rundt deres identitet. Dermed vil fokuset på det andre forskningsspørsmålet som skal svares lyder slik; På hvilken måte opplever unge muslimer seg som norske?

5.4.1 Ulike måter å ha tilhørighet på

Når jeg spør informantene om deres tilhørighet, og om de har tilhørighet i det norske samfunnet referer de fleste til statsborgerskapet som et juridisk eksempel. Samtidig som språk, utdanning og fødested spiller inn, mens andre referer til «å ha følelsen» av tilhørighet. For eksempel når jeg spør Adam om han har tilhørighet i det norske samfunnet svarer han;

Ja, det har jeg, jeg føler meg norsk, jeg føler en tilhørighet i samfunnet. Jeg har vokst opp her, jeg snakker det norske språket, jeg har norske venner, både etnisk og de som ikke er etnisk norske, altså de som snakker språket, jeg jobber, jeg betaler skatt, jeg føler at mange i Norge setter pris på den personen jeg er. Jeg føler at jeg kan praktisere mange viktige ting i mitt liv her, blant annet religion.

Meg: Føler du deg inkludert?

Adam: ja, selv om vi har sett på utfordringer i Norge da, islamofobi og sånt, det er noen ting man kan ta tak i å jobbe med, men når det er sagt føler jeg at Norge er et veldig bra sted å bo, som en muslim, bedre enn veldig mange steder i verden, jeg føler meg inkludert i samfunnet, hvor jeg kan både være muslim og norsk i samfunnet, selv om det finnes krefter som jobber i mot dette, det er heldigvis ikke, føler jeg da, majoriteten.

Ifølge Adam baserer tilhørigheten hans på å snakke norsk, å ha en jobb og dermed er integrert i det systematiske plan. Basert på å få praktisere sin religion føler Adam en tilhørighet. Adam føler inkludering i form av å både være en muslim og norsk. Den norsk-muslimske subkulturelledannelsen som har utviklet seg i flere år er en konstruksjon som ikke kan trekkes tilbake til foreldrenes etniske land (Prieur, 2002, s. 9). Denne subkulturelledannelsen kan konkluderes på bakgrunn av at sosiale forhold, kontekster og interaksjonssteder som virker i

mot essensielle identiteter basert på den konteksten man handler i. Det kan derfor hevdes at Adams identiteter skiftes mellom subjektposisjoner basert på omgivelsene man inngår i (Prieur, 2002, s. 5). Den nasjonale tilhørigheten kommer i jobb-sammenhenger, blant å være med sine norske etniske venner. Mens den religiøse tilhørigheten kommer i form av å praktisere sin religion. Derfor kan det hevdes at denne hybridiseringen av å være norsk-muslim er grunnet de nye omgivelsene man er en del av konstruerer nye identitetsformer og tilhørigheter. På lik linje som Jacobsens kategorisering av de tre mulige måtene å være en muslim på, kan Adam kategoriseres under «den ny-praktiserende». Denne subjektposisjonen som en norsk-muslim konstrueres da i den norske konteksten, hvor den personlige religiøse identiteten er betydelig (Jacobsen, 2002, s. 81).

Når jeg retter spørsmålet til Samira, svarer hun:

Jeg føler at politikere i Norge, noen politikere i Norge har kommet ut med karakteristiske trekk for hva det vil si å være nordmann. Av den grunn føler jeg ikke tilhørighet, fordi jeg oppfyller ikke de kravene. Men igjen så prater jeg språket deres, jeg forstår deres verdier og holdninger, men jeg ville sagt at jeg har bare en fot inn i tilhørigheten. Men ikke fullt og det er fordi jeg kommer aldri til å bli ansett som norsk. Man kan si at jeg er norsk på papiret, norsk statsborgerskap. Jeg kom hit som en 2-åring, jeg prater det språket bedre enn mitt eget språk. Jeg ville ikke kalt meg selv for norsk. Jeg er en stolt somalier som lever i Norge.

Samira forklarer sin tilhørighet ut i fra det språklige som Adam også henviser til. Selv om hun forstår de «norske verdiene», sitter hun fortsatt fast mellom to kulturer basert på politikeres definisjonen på hva det vil si å være norsk. Hun referer til statsborgerskapet som å ha en norsk tilhørighet. Hun referer til seg selv i form av å være en etnisk somalier boende i Norge. Samiras tilhørighet kan kobles til det Jacobsen kaller for en «etnisk identitet» (2002, s. 80). Det kan tolkes i lys av at hun fremmer politikere som skaper en definisjon på hva det vil si å være norsk og dermed kan konstruksjonen av «den andre» bli trukket fram. Selv om Samira presiserer at hun kan bedre norsk enn somalisk, er det hennes «fremmede kultur» hvilke fremmer en motsigelse og annerledeshet mot det å være norsk (Jacobsen, 2002, s. 91). Hun legger også til at hun aldri vil bli ansett som norsk og dermed fremmes hennes etnisk tilhørighet synonymt med det å være muslim. For Samira sier; «Min tilhørighet ligger mest hos muslimsk somalisk kvinne». Samtidig er det interessant å legge merke til at Samira bruker ordet «deres» for å snakke om det norske. Altså plasserer hun seg selv på utsiden av det norske fellesskapet også i måten hun ordlegger seg på.

Samtidig referer hun til sin norskhet gjennom sitt statsborgerskap når hun sier jeg er norsk på papiret, referer hun til sitt norske pass. Det samme gjør Adam når jeg spør hva som gjør han norsk svarer han bla.; «At jeg har norsk pass også kanskje». Dermed knytter begge to sin norskhet mot å være medlem av det norske samfunnet, juridisk sett. For Stray (2011) hevder; «Statsborgerskap knyttes altså til det juridiske og nasjonale og gir medlemskap i et bestemt samfunn» (s. 47).

5.4.2 Kombinasjon av den religiøse- og nasjonale identitet

Informantene kobler sin religiøse identitet opp mot den nasjonale identiteten, istedenfor å velge det ene eller det andre.

Adam snakker rundt identitetsdannelse hvor man kan kombinere den religiøse markøren og den nasjonale markøren. Dette gjøres i moskeen Adam er en del av, hvor man lærer ungdommen som er usikre på sin identitet om å forene begge to. Når jeg spør Adam om moskeen han er medlem av har noen former for identitetsarbeid svarer han;

Vi har jo temakvelder, diskusjonssirkler om identitet, der man tar opp hvordan det er å være muslim og norsk samtidig, der er det mange som sliter. De vet ikke om det går an å forene disse tingene, eller må man velge det ene og vrake det andre. Spesielt ungdommer som er i det såkalte «identitetskrisen». Vårt budskap da, vi som jobber i moskeen, er jo at man kan kombinere disse to. Man kan være muslim og norsk samtidig.

Adams forklaring på identitetsdannelse kan sees i lys av individorientert produktteori. Når Adam henviser til at ungdommene tar del i moskeen forså å forene to type identiteter som ungdommen sliter med å kombinere, kan det tolkes som at ungdommen står for sitt valg hvor livet må fylles med innhold i form av identitet. Dermed formes den personlige identiteten i samhandlingen mellom personlige valg og miljøfaktorer (Afdal, Haakdal & Krogstad, 1997, s. 64). At de er i moskeene for å virkelig produsere sin egen identitet gjennom personlige valg ved å ta initiativ i moskeene. Dette vil da spille inn som en faktor basert ut i fra omgivelsene rundt seg. Adam forklarer videre;

Det å være muslim for min del er at du skal gi noe til samfunnet du er en del av. Du skal bidra til samfunnet. Islam er ikke en religion som fokuserer på det individuelle, men på det fellesskapet du er en

del av. Selv om man er fra et ikke-religiøst samfunn, skal man gi tilbake til samfunnet, i form av at man bidrar, betaler skatt, jobbe, i form av å blande seg med mennesker. Man skal ikke være en segregert gruppe. Min muslimske identitet bidrar klart at jeg arbeider mer for å være norsk statsborger.

Ifølge Adam bidrar hans muslimske identitet til å styrke det nasjonale fellesskapet. Dette gjøres ved å gi tilbake til samfunnet man er en del av som å bla. jobbe for landet man er en del av. Han forklarer med at man skal inkludere seg i samfunnet, slik Adam presiserer han religiøse identitet tilsier. Ifølge den kulturorienterte produktteorien kan det tolkes som at trossamfunnet Adam er en del av bringes kulturtilhørigheten fra moskeen han er en del av. Samtidig som identiteten er grunnen til å ha en gruppetilhørighet. På bakgrunn av dette er den kulturelle tilhørigheten basert på religion (Afdal, Haakdal & Krogstad, 1997, s. 65). Han kobler derfor sin religiøse identitet mot den nasjonale identiteten ved å inkludere det religiøse fellesskapet opp mot det norske fellesskapet, for han sier; «Å være en del av et trossamfunn er et viktig for meg, det er et fellesskap innenfor det norske fellesskapet». Derfor trekker han sin religiøse identitet som et verktøy som bearbeider mer for å være en norsk statsborger.

Fatima forklarer på samme måte som Adam at man ikke må legge den ene identiteten til side, forså å velge den andre. Man kan heller kombinere begge. Hun er mer kjent med den norske kulturen, hvor det norske språket har mer innflytelse på henne. Derfor føler hun seg mer norsk enn hennes etnisitet som er marokkansk og iransk. Fatima forteller;

Det er den kulturen jeg kjenner best til, det er det språket jeg snakker best, det er altså de normene jeg følger mest på en måte. Ja, det er ikke noe annet sted jeg kjenner til like godt som jeg kjenner til Norge og da føler jeg meg norsk på en måte.

Jeg tror det også på en måte noe man må komme til at nordmenn kanskje kommer i ulike former nå enn de gjorde tidligere og det er en del av utviklingen som kommer i vår tid som fortsetter å komme, ehmm og at selv om man aksepterer den ene siden av seg så trenger man ikke å lissom ehmm, å kaste den andre og det føles ofte som har vært et press på å velge hva du skal være. Vi er den generasjonen som er mye mer enn bare en ting. Ehmm, ja. Jeg vil si det.

Fatima legger ikke skjul på at det kan være press på identiteten ettersom det finnes flere identitetsmarkører som etnisitet, religion og kjønn osv. Hun snakker om en ny type identitetsoppfatning, og det kommer til syne i Kong Haralds tale som var i kongeparets hage i sensommerfesten, 2016. Talen gikk ut på å beskrive nordmenn som ett folk, hvor han sa; «Nordmenn har også innvandret fra Afghanistan, Pakistan og Polen, Sverige, Somalia og Syria.

Mine besteforeldre innvandret fra Danmark og England for 110 år siden» (Njerve, 2016). Han legger også til; «Nordmenn tror på Gud, Allah, Altet og Ingenting» (Njerve, 2016). Hvis man tar utgangspunkt fra Kong Haralds tale og Fatimas forklaring på at det finnes diverse identitetsmarkører som kan spille rolle i forskjellige kontekster, vil interseksjonalitet ha en betydelig rolle. Både som Adam og Fatima kombinerer de diverse identitetskategoriene, kommer dette også til synet i Florijanas forklaring;

Hvis det hadde vært en arbeidsgiver som er norsk og la oss si det tiltrekker henne at jeg kaller meg selv mer norsk, hadde jeg gjort det. Jeg ville ikke si at det er å lyve, det er i hvert fall en av rekkefølgene at de har lik verdier for meg, men jeg føler at muslim kommer først siden jeg bærer en hijab, og det vil komme tydelig frem som først plass, da kommer det an på hvilken kontekst det er snakk om.

Ifølge Florijana er identitetsmarkøren muslim det hun velger som den øverste markøren, men identitetsmarkørene er kontekstavhengig. Hun trekker eksempelet om at på jobb situasjoner er hun norsk, ettersom det også er en identitetskategori og dermed kan disse kategoriene virke tilsvarende sterke (Stokke & Gleiss, 2017, s. 177). Alle tre informanter kan tolkes i rammen av interseksjonalitet hvor alle identitetsmarkører virker gjensidige, samtidig som det er flere kategorier de identifiserer seg i mellom. Det kan også sees i det som kalles for sosial kategorisering som utvider diverse former for sosial handling i form av selvreferanse (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Sosiale kategoriseringen kan sees ved at informantene viser sin interseksjonalitet ved at de er blant annet gruppelemmer av den religiøse identiteten, og den nasjonale identiteten. Det kan også poengteres at deres etnisitet også spiller inn som en selvreferanse når det kommer til interseksjonalitet av den sosiale kategoriseringen.

5.4.3 Religionens styrker og konsekvenser av norskheten

Når det kommer til den religiøse identiteten, formidles det å være en muslim som den fremste identifiserbare markøren blant informantene. Derfor kan det ifølge Ishaqs kvantitative analyse trekkes inn at Ishaq henviser til at 60 % av muslimene i Norge ser på sin muslimske identitet som den viktigste identitetsmarkøren (2017, s. 224). I tillegg til denne fremste markøren, er det andre identifikasjoner som etnisitet, kjønn og nasjonalitet som informantene trekker inn uavhengig av hva som kommer først. Siden den religiøse identiteten kommer først, spurte jeg informantene om den religiøse identiteten enten styrket eller svekket norskheten. Da jeg spurte Fatima, svarte hun;

For meg så handler min norskhet det handler ikke så mye om som liksom drikke å spise svin liksom. Jeg føler jeg kan være norsk på så mange andre måter. Ehe, sånn sett føler jeg ikke religionen svekker meg på noe som helst. Tvert imot føler jeg at den styrker meg mye mer og ehm, og oppfordrer meg mye mer å engasjere meg i samfunnet jeg bor i og ta ansvar. Bidra med det jeg kan framfor å trekke meg unna. Samtidig så føler jeg at det er et press for å gjøre visse ting som egentlig ikke burde være liksom, at du må gjøre disse tingene for å være norsk hvis du skjønner hva jeg mener som egentlig er helseskadelige greier. Mye av det hehe. Men jeg føler liksom at det er en veldig sånn ukultur, samtidig går man jo glipp av en del ting. For eksempel da, hvis man velger bort julebord og feste og litt som sånn ting da, så vil du jo unngå veldig mange situasjoner som eller settinger som betyr veldig mye for nordmenn. Eeeh, men ja. Nei, men jeg føler ikke at det er i veien i det hele tatt.

Ifølge sosial identitetsteori kan Fatimas beskrivelse når det kommer til hennes identitet vise til at hun er medlem av en tydelig religiøs gruppe ved å kategorisere at hennes religion styrker det å være norsk (Tajfel & Turner, 1979, s. 39). Fatima henviser dette når hun sier at religionen får henne til å ta del i samfunnet, fremme noe positivt ved å virke inkluderende og ta ansvar. Gjennom kategoriseringen kan det sees i lys av en positiv vurdering av deres selvkonsept som igjen kommer fra gruppetilhørigheten man er en del av ved å sammenligne sin gruppe med andre grupper (Tajfel & Turner, 1979, s. 40-41). Dette fremmes når Fatima trekker inn at norske «ting» kan ha helseskadelige aspekter, samtidig som hun trekker frem det hun betegner som ukultur. Disse betegnelseene kan settes opp mot festing og drikking som religionen hennes forbyr. Dermed baserer sammenligningen hun beskriver for å være en ukultur på karakteristiske og verdimeslige sammenligninger som forklares å være negativt (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Selv om det forekommer situasjoner hvor religionens konsekvenser av norskheten trer inn som julebord, festing og settinger hun hevder betyr mye for nordmenn, føler ikke Fatima at det spiller noen rolle for henne. Hun legger til at det er forskjellheter selv om hun hevder at det ikke er i veien for henne. Disse forskjellene er at hun ikke konsumerer alkohol, når det forekommer konsumering av drikking på for eksempel fester (Eriksen, 2006, s. 228).

Choudry beskriver religionen som en styrke for norskheten på en annen måte ved å legge til rette andre faktorer, selv om de begge hevder at det er styrker og svakheter. Han fremmer at man skal følge landet lover, altså bidra i samfunnet. Dette gjør Choudry ved å forklare prinsippet om sadaqah. Dette beskriver han som å bidra økonomisk og kan tolkes som en sosialisering. Dette gjøres ved å skape forbindelse mellom de som gir og de som ikke har så

mye. Dette er ett av faktorene han trekker inn som en forsteker av norskheten i form av sin religiøse tilhørighet som styrker hans norskhet. For Choudry forklarer;

Min religion fører jo til at jeg får på en måte en obligasjon for å gjøre mitt beste for samfunnet jeg lever i. At jeg følger lovene som er satt i landet som jeg skal følge til min beste evne. At vi har noe som kalles for sadaqah i religionen vår, som vil si frivillig veldedighet, å bidra økonomisk til de fattige, de som trenger det. At man skal behandle naboene som dine egne, det vil si bidra til å hjelpe dem og sosialisere deg slik at de føler seg velkomne. En ting er hva religionen sier, en annen ting er selvfølgelig hva man gjør. Men i form av dette vil jeg si min religion styrker min norskhet.

Akkurat som Fatima tillegger sin forklaring, viser Choudry til at han tilhører en åpenbar, kategorisk muslimsk religiøse gruppe (Tajfel & Turner, 1979, s. 39). Den religiøse identiteten ifølge Choudry er basert på hans muslimske tilhørighet. Det kan tolkes som at gruppetilhørigheten framstiller hvem Choudry er som individ. På bakgrunn av at han referer til veldedighet, hjelpe samfunnet og behandle naboer som sine egne peker på hvordan hans religiøse tilhørighet skaper en definisjon på han selv og hvordan han skal tre ovenfor samfunnet (Tajfel & Turner, 1979, s. 40). Derfor kan det hevdes at hans religiøse identitet styrker norskheten. På den andre siden forteller Choudry;

Samtidig vil jeg si den svekker når det kommer til praksiser som for eksempel bønn. Det finnes noen sjefer som tillater det, og andre sjefer som ikke tillater det. Jeg for eksempel vil si at hvis man ser på majoriteten i Norge, vil jeg si kristendommen er majoritetsreligion. Hvis diverse institusjoner skal være «nøytrale» er det på en måte forutsatt at religion ikke er en del av det norske. Når jeg for eksempel har pause som er fra 11-1 så er det lunsjpause. Det er innenfor det tidspunktet jeg kan be. Men når bønn inntreffer etter dette tidspunktet er det ikke så fleksibelt med tanke på å ta deg fem minutter fra arbeidet. Jeg er jo kundeveileder som skal bistå med kundetelefon, så det blir litt vanskelig. Det er her jeg føler at min norskhet svekkes på grunn av religionen. Det er med andre ord ikke tilrettelegging for bønn i mitt tilfelle.

Choudry referer til bønn som en konsekvens av norskheten, ved at det ikke tilrettelegges for å be. Han referer også til kristendommen som en majoritetsreligion, samtidig som han forteller at den muslimske religion ikke er en del av det norske på grunn av at bønnetider kolliderer med jobben. Dette kan tolkes som en forskjellsmarkør mellom barn av innvandrere foreldre og norske som kategoriseres ved å danne «oss» og «dem» i dannelsen av den nasjonale identiteten (Eriksen, 2006, s. 228). Når Choudry henviser kristendommen som majoritetsreligion og presiserer at institusjonene er nøytrale, kan det tolkes som at han referer til sekulariteten i jobbsammenheng. Sekularismen i denne sammenheng kan beskrives som at

staten er nøytral i henhold til religioner og de som utøver det. I tillegg er det et skille mellom stat fra religion, ettersom det religiøse ligger i det private (Bangstad, 2009, s. 20). Dette kan tolkes som at Choudry referer til norskheten gjennom verdimesig sammenligninger som blir gitt en negativ assosiasjon på bakgrunn av at det ikke gir rom for å praktisere bønn (Tajfel & Turner, 1979, s. 40).

Den religiøse markøren er bare en av flere identitetsmarkører blant informantene. Det er andre forskjellsmarkører som skaper skille mellom informantenes selvbilde og de forskjellige definisjonene på å være norsk. Et eksempel som går igjen, er at etnisitet og hudfarge skiller en ikke-etnisk nordmann fra en etnisk nordmann. Bilal, Fatima og Samira forklarer forskjellene basert på utseende, samt som Bilal og Samira forklarer forskjellene mer på hudfarge. Samira kan trekkes som ett eksempel når hun sier: «Jeg ville ikke kalt meg selv norsk, nettopp på grunn av min etnisitet. Min hudfarge, jeg kommer aldri til å være norsk nok i deres øyne, så hvorfor prøve å bli noe jeg aldri kommer til å bli?». Forskjellen ligger da på hudfargen, da både Samira og Bilal har foreldre fra Somalia og Eritrea. Som følge av deres hudfarge og etnisitet vil det for eksempel ifølge Samira, ikke bli sett på som norsk (Eriksen, 2006, s. 228). Dette kan igjen sees ut i fra kategoriseringen når man bedømmer grupper fra hverandre ifølge sosial identitetsteorien. Hvor etnisiteten og hudfargen er skaper forskjeller mellom den etniske norske og den ikke etniske norske slik Samira forklarer det (Tajfel & Turner, 1979, s. 40).

6 Oppsummering

Informantene forteller at media kan ha en innvirkning på deres religiøse identitet. De legger til at media vinklingen som gjentar seg over en tid fører til islamofobien som allerede eksisterer. Dermed konstruerer media en oppfatning blant muslimene at de føler seg mindre verdt, samt som de ikke føler en tilhørighet til samfunnet. Selv med dette, står de sterk til sine religiøse tilknytninger. Dette har som en konsekvens ved å skille minoriteten fra majoriteten ettersom at media skildringene av stereotypiske hendelser fører til «oss» og «dem». Alle informantene reagerer på islamofobiske ytringer på en følelsesladet måte ved å tillegge religionen en negativ konnotasjon fra medias vinkling. Når nyheter presenterer en hendelse som islamistisk terror, er ikke informantene enige selv om det har skjedd en forferdelig hendelse begått av en muslim. De hevder at når ikke-muslimer gjør det samme, blir deres handlinger rettfærdiggjort ved å si at de lider psykisk fremfor en muslim som blir stemplet som en terrorist.

Problemstillingen som skulle besvares var; *«Hva slags reaksjon skaper medierapporter som uttrykker islamofobiske holdninger i det norske samfunnet for unge muslimers identitet og tilhørighet? Hvordan reagerer unge muslimer på disse islamofobiske ytringene?»*.

6.1 Forestilling om tro og praksis

Informantene refererer til trosbekjennelsen som en essensiell del av å være muslim. Trosbekjennelsen er hva den islamske troen er, og dette er en felles religiøs tro som en muslim må ha tilslutning til. Selv om de referer til trosbekjennelsen, er de religiøse handlingene flettet sammen med troen. Dermed blir troen vevd sammen med de fem søylene. Når det kommer til handlingene informantene gjør i forhold til troen faster alle informanter og dette kan belyses i Adams forklaring om at fasten foregår en gang i året. Hovedtrykket ligger på bønner, da svarene settes opp mot bønner. Det alle informantene trekker under praksis i bunn og grunn er de fem søylene.

Det alle informantene har til felles er at de har vokst opp med en religiøs-kulturell bakgrunn fra hjemme sitt hvor de har blitt oppdratt med den religiøse kunnskapen. Alle informanter har tatt med seg denne kunnskapen videre i sin voksne alder, og hvor aktive de er med å studere

islam varierer fra informant til informant. Tre av informantene; Bilal, Fatima og Samira gikk på koranskole som barn, samtidig som tre av informantene; Bilal, Fatima og Florijana ble opplært av sin mor om sin religion. Både Adam og Choudry henter kunnskap fra flere imamer. Samira og Florijana får sin kunnskap fra YouTube, samtidig som de studerer sin religion på egenhånd. Bilal, Samira og Florijana leser seg opp selv ved at de forteller at de selv leser Koranen.

Alle informanter ytrer at religionen gir mening i livet deres ved at de lever for en grunn og ikke bare for å streve i hverdagen som jobb, skole, trening osv. Livet bygger på mye mer enn den fysiske realiteten. Alt det informantene gjør i livet gir en mening i lys av sin religion. De lever for Gud, altså de underkaster seg, Allah. Når de møter på utfordringer i livet har de en tro på at det ligger en grunn bak det, og de får mening gjennom livssituasjoner på bakgrunn av at det er Gud som står bak alt, bak en livshendelse er det en visdom

Når det kommer til hijabens betydning for informantene, forklarte informantene dens betydning ut i fra deres forståelse. Alle kvinnelige informanter dekker til håret med ett plagg, og begrunner dens betydning fra et teologisk ståsted. Man skal dekke håret og kropp ved å ikke ha på seg altfor stramme klær. Dette er da for å underkaste seg Guds lover, ettersom at premissene baserer seg på hva religionen tilsier. Informantene gjør dette for å tilfredsstille Gud, slik Bilal påpeker det. Bilal, Adam og Samira forteller at den mannlige hijaben finnes, men er ikke like synlig som kvinnens. De hevder at menns hijab finnes hvor det skal minimum dekkes fra navlen ned til knærne, og for å se mer anstendig ut kan det sees i konteksten av biologiske forskjeller mellom menn og kvinner i henholdsvis til informantenes forklaring.

6.2 Islamofobi i lys av media

Alle informantene hevder at media fremmer islam på en negativ måte, dette forklares på to forskjellige måter blant Florijana og Bilal. Florijana forklarer at media fremstiller islam på en indirekte negativ måte ved at de lar kommentarfeltene tolke medierapportene på en mer eksplisitt måte. Bilal derimot mener at den negative media fremstillingen presenteres direkte negativt. Da trekker han paralleller mellom begrepene terrorisme og islam som han hevder blir trykket av pressen som fremmer likheter mellom begge begrepene. Konsekvensene av

negative medierapporter om islam fikk Bilal til å tro at det var en muslim som sto bak terrorangrepet som ble gjort av Breivik.

Ifølge informantene er de enige om at media uttrykker islamofobiske holdninger på måten media formidler nyheter om islam. På den ene siden forklarer Adam og Fatima at media prøver å være objektive som mulig, og at de største aktørene ikke har en islamofobisk agenda. Det er den fullstendige helheten av negative vinklinger som forsteker islamofobien som allerede eksisterer. Fatima og Florijana reagerer på utdraget fra Dagsavisen at drapet på læreren blir kalt for et islamistisk terrorangrep og vil bli forstått av et samfunn som lesere slike nyheter at islam har en sammenheng med terrorisme. Dette kan som en konsekvens skape forestillinger blant muslimer at de blir kategorisert som terrorister når det kommer til måten de representeres på.

Når informantene forklarer islamofobiske hendelser, er deres narrativ basert på kvinnelige muslimer. Det viser seg at kvinner med hijab er mer synlige og derfor blir mer sårbare når det innebærer islamofobi. Da ble det fortalt om en kjent hendelse i bussen hvor en somalisk kvinne fikk beskjed om å ta av seg hijaben, uttalelsen kusina til Samira fikk da hun ble spyttet på og ble bedt om å dra tilbake der hun kommer fra. Islamofobien som pågår i praksis er når stereotypiske negative internasjonale hendelser av muslimer skjer i et lengre tidsforløp, kan denne skremnelsen fremme islamofobien og praktiseres blant islamofober på grunn av frykt.

6.3 Medias konstruksjon av identiteter

Informantene er enige om at media som en arena konstruerer oppfatninger av identiteter. Spesielt når det kommer til islamofobiske diskurser som skjer internasjonalt og presenteres i media. Dette videreføres til en ekskludering for Bilal og Choudry når de forklarer at muslimer eller islam står bak terror når det presenteres i media. Dette forklarer begge informantene at det påvirker konstruksjon av deres muslimske identitet. Da dette fører til en ekskludering av det norske samfunnet basert på hvordan media skaper en konstruksjon av muslimer. Derfor vil deres selvkonsept svekkes når de sammenligner seg selv med den norske majoriteten ved at deres mindreverdighet er en forekomst av negative stereotypiske skildringer av muslimer i media.

Informantene forklarer at når en muslim har utført en terroristisk handling kobles handlingen direkte opp mot deres religion. Dette ser man spesielt i Europa når majoriteten er ikke-muslimer. Både Bilal og Fatima forteller at når en europeisk ikke-muslim begår terror, beskrives individet som en som sliter med psyken sin. En begrunnelse for dette er at majoriteten vil alltid fremstå som bedre enn minoriteten og vil derfor sammenligne sin gruppe i bedre lys enn utrupper.

6.4 Den religiøse identiteten vs. den nasjonale identiteten

Informantenes har mange former for tilhørighet og den varierer fra informant til informant. Adam føler en tilhørighet gjennom språket, integrasjon i jobb, samt som han kan praktisere sin religion i samfunnet. Samira føler en tilhørighet gjennom det norske språket og hennes forståelse på de norske verdiene, samt forteller henne at hun ikke besitter beskrivelsene som gjøres av de norske politikerne når norskheten defineres. Derfor hevder Samira at hun har en fot i den norske tilhørigheten, mens den andre foten tilhører sin etniske-religiøse identitet.

Adam, Fatima og Florijana snakker om to identitetsmarkører; den nasjonale, den kulturell/religiøse som kan kombineres fremfor å velge og vrake. Adam trekker en linje mellom sin religiøse plikt som går ut på å være en produktiv borger, som det å gi tilbake til samfunnet ved å bla. jobbe og inkludere seg i samfunnet. Samtidig som han har sin kulturelle tilhørighet til moskeen hvor han muslimske identitet styrkes. Både Fatima og Florijana kombinerer den nasjonale og den religiøse identiteten sin i form av hvilken setting de er i. De benytter interseksjonalitet, hvor flere identitetsmarkører spiller inn i diverse kontekster. For eksempel nevner Florijana at hennes nasjonale identitet er den mest naturlige kategorien som hun benytter seg av i en jobb sammenheng.

Alle informanter hevder at religionen deres styrker norskheten ved å delta i samfunnet og være gode samfunnsborgere slik de hevder deres religion forteller dem å gjøre. Den religiøse konsekvensen av norskheten er bønner ifølge Choudry. Han hevder at bønnetiden kolliderer med jobbetiden og siden det ikke tilrettelegges for bønn i hans tilfelle, svekker religionen hans norskheten.

6.5 Utblikk

Media har en makts rolle når det gjelder å danne konseptet «oss» og «dem» blant befolkningen, samt som hvem som får sin stemme hørt via pressen. Informantene trekker frem at terrorisme og islam går hånd i hånd, da slike nyheter skaper fremmedfrykt mot muslimer. Det narrative media skaper om islam problematiserer informantenes religiøse selvkonsept, da de selv føler seg ekskludert i samfunnet på grunn av mediebilde av islam. Dette kan ha noe med at gjentakende medierapporter skaper en verdipolarisering blant majoritetsbefolkningen og ikke-etniske norske muslimer. Det kan gå begge veier, for informantene presiserer selv at de føler at nordmenn ser på dem slik media har portrettert dem gjennom «den stereotypiske muslimen». Representasjonen av muslimer er konstruert i media vinklingen. Det er en forbindelse mellom makten og viten som skaper «den andre» muslimen, altså de ikke vestlige. Den økte stereotypien av muslimer former oppfatningen av hvem de er gjennom bla media som en ressurs hvor informasjonen som definerer den stereotypiske muslim tvinges inn i befolkningen (Said, 2018, s. 37-38).

Forskningen kan være med på å bedre oppfatningen av hvordan informantene selvinnsett er når det kommer til deres forhold til medierapporter som angår deres religiøse identitet. Samtidig kan man se hvert enkelt individs standpunkter i dybden og konkludere med at selv om alle informanter er muslimer, finnes det forskjellige perspektiver når det kommer til hva de vektlegger i praksisen, og hvordan de velger selv å praktisere. Deres identitetsdannelse er en dynamisk prosess som stadig er i endring. Dermed settes dem i en ny identitetskultur mellom det å være norsk og muslim uten å forkaste det ene eller det andre. Informantene forteller at religionen styrker den nasjonale identiteten, men at det ikke er et problem i seg selv. Forståelsen det gis er at de er norske innbyggere i likhet med majoriteten som enten jobber, tar utdanning og følger de norske lovene. Forskjellen ligger i deres tro som til tider kan føles ut som en byrde når det kommer til det å drikke, feste eller ha en bønnepause. Disse faktorene er verken negativt for samfunnet på noe som helst måte, og ikke byrder i seg selv. Det verken skader eller minker integrasjonen i samfunnet. Derfor er det viktig å forstå muslimer på et individnivå for å øke kunnskapen om at muslimer i Norge tenker ulikt og ikke kan generaliseres basert på deres tro og praksiser.

7 Litteraturliste

Abdel-Fadil, M. & Liebmann, L.L. Gender, Diversity & Mediatized Conflicts of Religion: Lessons from Scandinavian Case studies. (s. 281-298). I Lundby, K. (Ed). (2018). *Contesting Religion, The Media Dynamics Of Cultural Conflicts In Scandinavia* Liebmann, L., L. Media, Muslims and Minority Tactics: Compelling Dialogues in Norway. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Afdal, G., Haakedal, E., & Krogstad, H.L. (1997). Tro, livstolkning og tradisjon: *Innføring i kontekstuell religionsdidaktikk*. Oslo: Tano Aschehoug.

Alghamdi, E.A (2015). The Representation of Islam in Western Media: The Coverage of Norway Terrorist Attacs. *International Journal of Applied Linguistics & English Literature*. 4(3):198-204. DOI:[10.7575/aiac.ijalel.v.4n.3p.198](https://doi.org/10.7575/aiac.ijalel.v.4n.3p.198)

Allievi, S. (2003). «The Media». i Marechal, B., Allievi, S., Dassetto, F., & Nielsen, J. (2003). *Muslims In The Enlarged Europe – Religion and Society*. Boston: Brill.

Bangstad, S. (2014). *Anders Breivik And The Rise Of Islamophobia*. London: Zed Book.

Bangstad, S. (2009). *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlag.

Bangstad, S. & Døving, A.C. (2015). *Hva er rasisme*. Oslo: universitetsforlag.

Burr, V. (2003). *Social Constructionism*. (Second Edition). Routledge.

Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), p. 77-101

Brinkmann, S. & Tanggaard, L. (2012). Intervjuet: Samtalen Som Forskningsmetode. I L, Tangaard & S, Brinkmann (Red.), *Kvalitative Metoder, Empiri og teoriutvikling* (s. 17-78). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.

Cesari, J. (2007). Muslim identities in Europe: the snare of exceptionalism. I Al-azmeh, A. & Fokas, E. (Red) *Islam In Europe: Diversity, Identity and Influence* (s. 49-67). Cambridge University Press.

Dagbladet (2020, 16. oktober). *Lærer viste frem Muhammed – karikaturer – ble halshugget*. Hentet fra: <https://www.dagsavisen.no/nyheter/verden/kilder-tsjetsjensk-18-aring-sto-bak-lererdrapet-i-paris-1.1788247>

Dalen, M. (2011). *Intervju som forskningsmetode* (2. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.

Døving, A.C & Kraft, E.S. (2013). *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget.

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC). (2006). *Muslims In The European Union, Discrimination and Islamophobia*. Hentet fra: https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/156-Manifestations_EN.pdf

Gripsrud, J. (2015). *Mediekultur, mediesamfunn* (5. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.

Hennink, M, M., Hutter, I. & Bailey, A. (2011). *Qualitative research methods* (2. utg.). Los Angeles, Calif: Sage.

Hjarvard, S. (2015). Framing: Introduktion til et begreb og en klassisk tekst. *Journal of media and communication research*, 31(58):104-114. [10.7146/mediekultur.v31i58.20026](https://doi.org/10.7146/mediekultur.v31i58.20026)

Jacobsen, C.M (2002). *Tilhørighetens Mange Former, Unge Muslimer i Norge*. Oslo: Unipax.

Kvale, S. & Brinkmann, S. (2015). *Det kvalitative forskningsintervju* (3.utg.). Oslo: Gylden Akademisk.

Larsen, A.K. (2007). *En enklere metode – veiledning i samfunnsvitenskapelig forskningsmetode*. Fagbokforlaget: Bergen.

Larsen, L. (2004). Tekst, tolkning og sosial endring. I Høstmælingen, N. (red.). *Hijab i Norge: Trussel eller menneskerett?* (s. 52 -65.). Oslo: Abstrakt.

Liebmann, L., L. (2019). Islam And Muslims As Elephants In The Interfaith Room: Frame governance og dialogue and de-radicalisation. *Nordic Journal Of Migration Research*. 9(3), (s. 383-400). DOI: <http://doi.org/10.2478/njmr-2019-0015>

Lundby, K., Hjarvard, S., Løvheim, M., Jernsletten, H.H. (2017). Religion between Politics and Media: Conflicting Attitudes towards Islam in Scandinavia. *Journal Of Religion in Europa* 10 (2017) 437-456. DOI: <http://dx.doi.org/10.1163/18748929-01004005>

Lundby, K. & Jortveit, S. (2015). Dokumentasjon av CoMRel survey april 2015. Hentet fra; <https://docplayer.me/17874711-Dokumentasjon-av-comrel-survey-april-2015.html>

Løvheim, M., & Lied, L.I. Approaching contested Religion. (s. 65-78). I Lundby, K. (Ed). (2018). *Contesting Religion, The Media Dynamics Of Cultural Conflicts In Scandinavia* Liebmann, L., L. *Media, Muslims and Minority Tactics: Compelling Dialogues in Norway*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Morey, P. & Yaqin, A. (2011). *Framing Muslims – Stereotyping And Representation After 9/11*. London: Harvard University Press.

NESH (2016). Hentet fra: <https://www.forskningsetikk.no/ressurser/fbib/metoder/kvalitativ-metode/>

Njerne, H.S. (2016, 1. september) Kongens tale: Nordmenn er trøndere, innvandrere, tror på Gud og Allah og liker Grieg og Kygo. *Aftenposten*. Hentet fra: <https://www.aftenposten.no/norge/i/aLJX5/kongens-tale-nordmenn-er-troendere-innvandrere-tror-paa-gud-og-allah>

Opsal, J. (2006). *Islam Lydighetens Vei*. Oslo: Universitetsforlag AS.

Pew Research Center (2017). Europe's Growing Muslim Population - *Muslims are projected to increase as a share of Europe's population – even with no future migration*. Hentet fra: <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/>

Prieur, A. (2002). *Frihet til å forme seg selv? En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn*. I Kontur 6-2002. Hentet fra: <https://www-lu.hive.no/ansatte/moh/documents/Prieur.pdf>

Rattansi, A. (2007). *Racism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
Retriever (2017). Innvandring og integrering i norske medier 2017. En medieanalyse utført på oppdrag fra IMDi. Hentet fra; <https://www.imdi.no/contentassets/249dbcbd7eb948f89e12744258a2332e/innvandring-og-integrering-i-norske-medier-2017.pdf>

Rian, D & E, L.G. (1999). *Jødedommen og Islam*. (2. utg.). Kristiansand: Høyskoleforlaget – Norwegian Academic Press.

Roald, A.S (2005). *Er muslimske kvinner undertrykt?*. Oslo: Pax forlag.

Roy, O. (2013). *Holy ignorance: When religion and culture parts away*. New York: Oxford University press.

Said, E.W. (2018). *Orientalismen – Vestlige oppfatninger av orienten* (A. Aabakken, Overs.). Oslo: Cappelen Damm AS.

Siem, E. (2012). «Hvorfor kan vi ikke heller snakke om noe vi har til felles?»: *Norske muslimske ungdommer sitt identitetsarbeid i ei mediedriven samtid*. Masteroppgave i samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo, Oslo. Hentet fra: <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-31824>

Statistisk sentralbyrå (SSB). 2017. Det religiøse mangfoldet – 4 prosent muslimer i Norge? Hentet fra: <https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/4-prosent-muslimer-i-norge--329115>

Statistisk sentralbyrå (SSB). 2020. *Nesten 15 prosent er innvandrere*. Hentet fra: <https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/nesten-15-prosent-er-innvandrere>

Stokke, K. & Gleiss, M. S. (2017). Identitet, medborgerskap og identitetspolitikk. *Samfunnsgeografi: En innføring*, s. 175 - 190. Cappelen Damm Akademisk. ISBN: [9788202547752](https://www.cappelendamm.no/ISBN/9788202547752)

Stray, J.H. (2011). *Demokrati på timeplanen*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.

Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. I W. G. Austin, & S. Worchel (Eds.), *The social psychology of intergroup relations* (s. 33-47). Monterey, CA: Brooks/Cole.

Thagaard, T. (2009). *Systematikk og innlevelse – En innføring i kvalitativ metode*. (3. utg). Bergen: Fagbokforlaget.

Thomas Hylland Eriksen. Etterord: Eksilantens styrke. I: Mellom to kulturer / Sharam Alghasi, Katrine Fangen, Ivar Frønes (red.). Oslo: Gyldendal akademisk, 2006. ISBN: 978-82-05-34002-2, 82-05-34002-1.

Vassenden, A. (2011) Hvorfor en sosiologi om norskhet må holde norskheter fra hverandre. *Sosiologi i dag*, 41(3-4), (s. 156-182). Hentet fra: <http://ojs.novus.no/index.php/SID/article/view/1034/1025>

Vogt, S. (2000). *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. J. W. Cappelen Forlag A.S.

Vogt, K. (2011). Islam i Norge. I K. A, Jacobsen (Red.), *Verdensreligioner i Norge* (3. Utg., s. 128-163). Oslo: Universitetsforlaget.

Zempi, I. & Awan, I. (2016). *Islamophobia, Lived Experiences of Online and Offline Victimization*. Great Britain: Policy Press.

8 Vedlegg

Vedlegg 1 – Deltagelse og samtykke

Vedlegg 1: Deltagelse i en masterundersøkelse og samtykkeskjema

Forsker: XXXX XXXX

Bosted: XX XXXXX XXX, 0675 Oslo

Mail: XXXXXXXXXXXX@hotmai.com

Mobil: XXX XX XXX

Formål med forskningsprosjektet

Jeg heter XXXX XXXX og jeg skriver en samfunnsvitenskapelig masteravhandling på MF vitenskapelig høyskole som ligger på Majorstua. Jeg tar masterprogrammet som heter religion in contemporary society. Jeg skal skrive; om islamofobiske medierapporter er med på å påvirke muslimers identitet/tilhørighet og vil gjerne vite unge muslimers reaksjoner på dette. Dermed ligger fokuset på media som en informasjonsproduksjon når det kommer til hvordan islamofobiske ytringer påvirker muslimers identitet basert på hvordan dette representeres i media. Masteroppgaven vil følge en kvalitativ metode og vil dermed innhente data gjennom intervju. Derfor er jeg interessert i et utvalg av unge muslimer med minoritetsbakgrunn fra alderen 20-29 år. Intervjuets varighet vil være på ca. en time og jeg vil ta opptak av intervjuet hvis informanten samtykker til det. Opptaket vil jeg bruke for å gjøre intervjuet så klart som mulig, slik at jeg får med helheten og gjør transkriberingen tydeligere. Avtale av sted og tid for intervjuene vil gjøres mellom forskeren og informanten.

Frivillig deltagelse

Det er frivillig å delta i prosjektet. Hvis du velger å delta, kan du når som helst trekke samtykket tilbake uten å oppgi noen grunn. Alle dine personopplysninger vil da bli slettet. Det vil ikke ha noen negative konsekvenser for deg hvis du ikke vil delta eller senere velger å trekke deg.

Personvern

Vi vil bare bruke opplysningene om deg til formålene vi har fortalt om i dette skrivet. Vi behandler opplysningene konfidensielt og i samsvar med personvernregelverket. Det vil være

forskeren som har tilgang til personopplysningene, samt. vil veileder et innblikk, hvis det er noen spørsmål som er tilknyttet til oppgaven. Personopplysningene vil bli lagret i et eget kryptisk program, hvor det er bare forskeren som har tilgang til informasjonen som tas opp i lydopptaket. Dette programmet er beskyttet med et passord som bare forsker har adgang til. Opplysningene anonymiseres etter prosjektslutt, og slettes ca. Den 15. mai 2021 hvis oppgaven godkjennes.

Dine rettigheter

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

Innsyn i hvilke personopplysninger som er registrert om deg, og å få utlevert en kopi av opplysningene. Personopplysninger om deg vil rettes, å få slettet personopplysninger om deg, og å sende klage til Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger.

Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?

Vi behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke.

På oppdrag fra MF vitenskapelige høyskole for teologi, religion og samfunn har NSD – Norsk senter for forskningsdata AS vurdert at behandlingen av personopplysninger i dette prosjektet er i samsvar med personvernregelverket.

Hvor kan jeg finne ut mer?

Hvis du har spørsmål til studien, eller ønsker å benytte deg av dine rettigheter, ta kontakt med:

- MF vitenskapelige høyskole for teologi, religion og samfunn, XXXX XXXX;
XXXXXXXXXXXX@hotmail.com.
- Veileder; XXX; XXX.XX.XX@mf.no
- Vårt personvernombud: Berit Widerøe Hillestad; personvern@mf.no

Hvis du har spørsmål knyttet til NSD sin vurdering av prosjektet, kan du ta kontakt med:

- NSD – Norsk senter for forskningsdata AS på epost (personverntjenester@nsd.no) eller på telefon: 55 58 21 17.

Med vennlig hilsen

XXXX XXXX

Samtykkeskjema

Navn: _____

Alder: _____

Bosted: _____

Mobil: _____

Mail: _____

Samtykkeskjema for å være en informant i et intervju som går ut på en undersøkelse kalt;
«Identitet og tilhørighet: Reaksjoner på islamofobi blant unge muslimer i Norge basert på medierapporter»

Jeg har lest vedlegg 1 og har fått med meg at intervjuene vil bli tatt opptak av i samtykke med informanten, samtidig som informantene anonymiseres. Med dette vet jeg hva deltagelsen går ut på og samtykker til å være en informant som en del av denne masteravhandlingen.

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet og har fått anledning til å stille spørsmål.
Jeg samtykker til:

å delta i intervju

Jeg samtykker til at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet

(Signert av prosjektdeltaker, dato)

Vedlegg 2 – Intervjuguide

Vedlegg 2: Intervjuguide

Bakgrunn:

Hvor gammel er du?

sivilstatus?

Hvor kommer du fra?

Hvor er dine foreldre fra?

Hva gjør du om dagen, jobb/studie?

Er du medlem av en moske, organisasjon/politisk parti?

Er foreldrene dine religiøse?

Hvilken retning innenfor islam er det du følger?

Spørsmål om religion

Hva er din definisjon på en muslim?

Vil du hevde at du er en praktiserende muslim?

Hva vil det si å være praktiserende muslim?

Følger du en imam/lærd og hvor får du din kunnskap om islam fra?

Hva betyr hijaben for deg?

Hva betyr religion for deg?

Hvilken praksis i islam er det du prioriterer mest og hvorfor?

Media og islamofobi

Hva slags relasjon har du til media?

Hvordan mener du media fremstiller islam? Positivt eller negativt?

Hvis positivt, hvordan? Hvis negativt hvordan?

Hvordan vil du definere islamofobi?

Vil du hevde at medierapporter uttrykker islamofobiske holdninger?

Hvordan? Har du noen eksempler?

Har du opplevd/kjenner du noen som har opplevd neg. episoder pga religiøse plagg?

Kjenner du deg i disse ytringene?

<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/EW52kl/islamiseringsstyrkes-hvert-aar-hegestorhaug>

<https://www.dagsavisen.no/nyheter/verden/kilder-tsjetsjensk-18-aring-sto-bak-lererdrapet-i-paris-1.1788247>

Er du enig i uttalelsene?

Har disse ytringene en påvirkning på din identitet?

Vil du si at du er norsk?

Hva vil det si å være norsk for deg?

Vil du si at du har en tilhørighet til det norske samfunnet, hvordan?

Er religionen din noe som svekker eller styrker din norskhet?

I hvilken rekkefølge vil du identifisere deg selv?

Vedlegg 3:

Melding

01.12.2020 15:12

Det innsendte meldeskjemaet med referansekode 650854 er nå vurdert av NSD.

Følgende vurdering er gitt:

Vi viser til endring registrert 30.11.2020. Vi kan ikke se at det er gjort noen oppdateringer i meldeskjemaet eller vedlegg som har innvirkning på NSD sin vurdering av hvordan personopplysninger behandles i prosjektet.

Les mer om hvilke endringer som skal registreres hos NSD før endringer meldes inn i fremtiden: nsd.no/personverntjenester/fylle-ut-meldeskjema-for-personopplysninger/melde-endringer-i-meldeskjema

OPPFØLGING AV PROSJEKTET

NSD vil følge ved planlagt avslutning for å avklare om behandlingen av personopplysningene er avsluttet.

Lykke til videre med prosjektet!

Kontaktperson hos NSD: Simon Gogl

Tlf. Personverntjenester: 55 58 21 17 (tast 1)