

Referanse til artikkelen: Farhat Taj (2022). Aspekter ved islamsk rettstradisjon som kulturell kompetanseressurs for sosialt arbeid. *Fontene forskning*, 15(2), 60-71.

NØKKELOD: ISLAMSK RETTSTRADISJON, JURIDISK MYNDIGGJØRING, KULTURELL KOMPETANSE, SOSIALT ARBEID



**Farhat Taj**

Førsteamanuensis PhD, Norges arktiske universitet  
[farhat.taj@uit.no](mailto:farhat.taj@uit.no)

# Aspekter ved islamsk rettstradisjon som kulturell kompetanseressurs for sosialt arbeid i et multikulturelt samfunn

Artikkelen utforsker hvordan norske sosialarbeidere forholder seg til den islamske rettstradisjonen når de arbeider med ekteskaps- og skilsmisserelaterte saker som påvirker livene til klienter med muslimsk bakgrunn. Noen sider av tradisjonen overlapper og virker sammen med norsk lov, og kan i enkelte tilfeller undergrave utsatte personers menneskerettigheter. Med utgangspunkt i begrepene juridisk myndiggjøring (legal empowerment) og kulturell kompetanse konkluderer artikkelen med at relevante deler av den islamske rettstradisjonen bør inngå i praksiser og utdanning i sosialt arbeid som en kulturell kompetanseressurs.

Forskere har lenge argumentert for å inkludere religiøst mangfold som en del av den kulturelle kompetansen for yrker innen blant annet sosial- og omsorgsarbeid (Ashencan et al., 2008; Chaney & Church, 2017). Det vestlige sosialarbeidsfeltet har i liten grad engasjert seg i islamske tradisjoner, til tross for en stadig voksende litteratur som argumenterer at dette er viktig (Abdullah, 2015; Graham et al., 2009, s. 56; Hall, 2012; Warden et al., 2017). Graham et al. anbefaler å inkludere ulike muslimske trosoppfatninger, verdier og ritualer i sosialt arbeid for å kunne yte kulturelt kompetente tjenester til klienter i muslimske minoritets-samfunn. Hall argumenterer for islamsk spiritualitet som en ressurs i en praktisk setting der man gjerne ikke lykkes med tradisjonelle intervensjonsmetoder i en muslimsk kontekst. Abdullah sammenligner konseptet «styrkeperspektiver» i sosialt arbeid (Saleebey, 1996) med det islamske begrepet *fiṭra* – 'naturtilstanden', og argumenterer for at *fiṭra* kan være nyttig som et veiledende grunnlag for kulturelt tilpassede praksiser overfor klienter med muslimsk bakgrunn. Likevel er den islamske rettstradisjonen fortsatt i hovedsak et relativt utforsket område innen sosialarbeiderutdanningen og -forskningen, til tross for at det de siste par tiårene er generert mye kunnskap om hvordan islam (nærmere bestemt dens juridiske tradisjon) kommer i kontakt med nasjonale lover i vestlige demokratier (Ali, 2007, 2013; De Kroon, 2016; Mehdi, 2005; Schultz-Knudsen, 2021; Wærstad, 2016). Denne artikkelen viser hvordan den islamske rettstradisjonen kan være til nytte i sosialt arbeid, ved å drøfte følgende forskningsspørsmål: Er islamsk rettstradisjon relevant som en kulturell kompetanseressurs i sosialarbeid knyttet til ekteskaps- og skilsmisssaker som berører livene til klienter med muslimsk minoritetsbakgrunn i Norge?

Som følge av økende kulturelt mangfold i Norge må sosialarbeidere også jobbe med klienter med muslimsk bakgrunn, der kulturelle normer som er påvirket av islamsk rettstradisjon, kan forme livene til mennesker som gjerne følger normene i uoffisielle sosiale settinger. Dette kan i noen situasjoner

være i strid med menneskerettighetene til utsatte personer i familiesaker knyttet til ekteskap og skilsmisse (De Kroon, 2016; Schultz-Knudsen, 2021; Taj, 2020; Wærstad, 2006; Wærstad, 2016). Slike brudd på menneskerettighetene har betydning for sosialarbeidsfeltet, ettersom sosialarbeidere har en etisk forpliktelse til å ivareta og fremme menneskerettighetene (FO, 2015; IFSW, 2018).

Videre har sosialarbeidere en bred, fleksibel og mangefasettert rolle som ikke bare omfatter individuelt klientarbeid, men også forståelse av og interaksjon med sosiale, økonomiske, etniske og religiøse faktorer som påvirker klientens liv. Faktorer som er forankret i islamsk rettstradisjon, og som påvirker livet til klientene, er relevante også på sosialarbeidsfeltet. Hvis man ignorerer disse faktorene, kan det begrense yrkets kulturelle kompetansepotensial.

### BESKRIVELSE AV ISLAMSK RETTSTRADISJON

Begreper som islamsk(e) lov(er) og sharialov(er) er brukt for å betegne en «rettsorden» i islam som fungerer som et parallelt rettssystem i vestlige demokratiske land (Black, 2010; Cumper, 2014). Dette er feil. Islam i vestlig sammenheng har ingen juridisk kraft og har ingen rettsinstitusjoner. Islam løper ikke parallelt med, men overlapper og spiller sammen med de nasjonale lovene i vestlige land. Noen ganger skaper dette situasjoner som er i strid med menneskerettighetene (Schultz-Knudsen, 2021). Disse overlappingene og interaksjonene er også omtalt som «operasjonell islamsk lov» (*operative Islamic law*) (Ali, 2013) og «innbyrdes praktisert islam» (*interrelation practiced Islam*) (Schultz-Knudsen, 2021). De er flytende, mangeartede og har et mangfoldig tolkningsrom fordi de er forankret i den islamske rettstradisjonen, som også er mangfoldig og mangeartet (Ali, 2007). Jeg bruker begrepet «islamsk rettstradisjon» i stedet for «islamsk lov», «sharialov», «operasjonell islamsk lov» og «innbyrdes praktisert islam», ettersom de alle er forankret i den omfattende, dynamiske og mangfoldige rettstradisjonen som er nedfelt i islam, uansett hvilke tolkninger av islam de ovennevnte begrepene og lignende begreper er tuftet på.

Som en internt mangfoldig religion har islam mange ritualer, en hellig bok – Koranen, *sunna* (praksiser tilskrevet Profeten Muhammed, som er gjengitt i *hadith*-tradisjonene) og *fiqh* – islamsk rettsvitenskap og lovregler (Ali, 2007; Vikør, 2006). *Fiqh*, som betyr «forståelse», er prosessen med å utlede lovregler fra de to hellige kildene for islam – Koranen og *sunna*. Islamforskere har hevdet at enhver påstand som knytter guddommelig autoritet til en hvilken som helst «islamsk» rettsregel, er objektivt feil, ettersom *fiqh* er en menneskelig tolkning av de islamske kildene til lovgiving (Mir-Hosseini, 2016). *Fiqh* er et omfattende korpus av rettsregler og drøfting av reglene som fortolkes av ulike retninger innen den islamske rettsvitenskapen. Disse reglene er utviklet gjennom århundrer av lærde personer og muslimske stater (samt enkelte ikke-muslimske stater, som den britisk-indiske kolonilovgivning av 1939 om oppløsning av muslimske ekteskap). *Fiqh* utgjør dermed den islamske rettstradisjonen. *Fiqh* skiller også mellom og henter rettsregler fra *qiyas* (analogier), *ijma* (konsensus) og *ijtihad* (selvstendige tolkninger) (Ali, 1997).

Rettsreglene under *fiqh* er ikke universelt gjeldende over hele den muslimske verden. Ifølge Carroll (1997, s. 105):

«eksisterer ikke islamsk lov, som lov, i den moderne verden som et abstrakt fenomen som svever i stratosfæren, strekker seg ut over landegrensene og fortrenger nasjonale lover. I den moderne verden eksisterer islamsk lov kun innenfor rammen av nasjonalstaten, og innenfor grensene til en bestemt stat er den kun håndhevet og håndhevbar i den grad det tillates av – og underlagt de reformer og modifikasjoner som pålegges av – nasjonalstaten».

Selv om Carrolls beskrivelse av «islamsk lov» riktignok er korrekt, begrenser den islamsk lov til de delene i nasjonale lover som er basert på islamske rettskilder. Beskrivelsen tar ikke hensyn til de mange sosiale kontekstene der kulturelt aksepterte og uoffisielle (ikke lovfestede) normer forankret i islamsk rettstradisjon kan overlappes og berøre nasjonal lov og rett, og som noen ganger gir opphav til situasjoner som undergraver menneskerettighetene (Ali, 2000; Bano, 2011; Mehdi, 2005; Menski, 2008; Schultz-Knudsen,

2021; Taj, 2020; Wærstad, 2006; Wærstad, 2016). I slike situasjoner kan innsikt fra islamsk rettstradisjon, anvendt i uformelle sosiale settinger, bidra til å beskytte og styrke menneskerettighetene til utsatte personer som opplever at livet deres påvirkes av situasjonen (Taj, 2013). Dette er viktig, ettersom det da er et 'juridisk vakuum' i den vestlige demokratiske konteksten der det ikke finnes noen kompetent myndighet – verken nasjonale rettsystemer eller islamske institusjoner – som kan avgjøre konflikter om tolkninger av islam, og der islam følgelig tolkes individuelt i familier og lokalsamfunn (Petersen, 2020). Innad i familiene og lokalsamfunnene forventes det gjerne at man følger islam, og eventuelle konflikter som oppstår fra brudd på disse forventningene, er sosiale og ikke juridiske spørsmål (Schultz-Knudsen, 2021). Slike 'juridiske vakuum' skaper rom for at andre samfunnsaktører, for eksempel frivillige organisasjoner, sosialarbeidere og barnevernet kan støtte utsatte personer i slike konflikter ved å anvende innsikt i den islamske rettstradisjonen i tilfeller der konflikten krenker deres menneskerettigheter (Taj, 2013).

### Islamsk rettstradisjon i norsk sammenheng

I islamsk rettstradisjon er ekteskapet en kontrakt som kan oppløses på en av følgende måter: av ektemannen, uten behov for samtykke fra ektefellen eller en domstol (kjent som *talaq*); ved gjensidig samtykke fra begge ektefellene (*khulla* (*khul*) eller *mu-bara'at*); eller ved et rettslig dekret ved rettsprosess initiert av ektemannen eller hustruen. Hustruen kan ikke skille seg fra sin ektemann uten hans samtykke, unntatt dersom det foreligger en kontrakt inngått enten før eller etter ekteskapet der mannen delegerer sin skilsmisserett til hustruen, også kjent som hustruens delegerede rett til skilsmisse (Mehdi, 2005). I tillegg kan en hustru også oppnå skilsmisse ved rettslig dekret.

Norsk lov anerkjenner ikke ovennevnte skilsmisnormer i den islamske rettstradisjonen, men i 2003 innlemmet Norge en del av den islamske rettstradisjonen (delegering av skilsmisserett til hustruen i den islamske rettstradisjonen) i ekteskapsloven for å sikre lik adgang til skilsmisse for muslimske kvin-

ner (Wærstad, 2016). Ekteskapsloven (2003) § 7 bokstav I, gjorde det obligatorisk for alle som inngår ekteskap å erklære at de anerkjenner hverandres like rett til skilsmisse. I 2003 hadde Stortinget håp om at den nye loven ville hjelpe norske muslimske kvinner med å kunne oppløse transnasjonale ekteskap inngått i muslimske land, og å vinne sosial aksept for lik rett til skilsmisse for alle kvinner i henhold til norsk lov (Wærstad, 2016). Håpet viste seg å være i overkant optimistisk og basert på en utilstrekkelig forståelse av den islamske rettstradisjonen og faktiske barrierer i muslimske kvinners adgang til skilsmisse (Wærstad, 2006; Wærstad, 2016). Følgelig fortsetter *talaq* å være til hinder for lik rett til skilsmisse for muslimske kvinner.

*Talaq* kan anta to former: For det første kan det være at en norsk skilsmisse ikke er sosialt akseptert som en «islamsk» skilsmisse av kvinnens familie eller lokalsamfunn. De forventer at *talaq* erklæres (av ektemannen eller muslimske religiøse autoriteter) for å anse ekteskapet som oppløst. Kvinner og menn har ulik adgang til å erklære *talaq*, og hvis en mann nekter å gi *talaq*, ender kvinnen opp med å bli skilt i henhold til norsk lov og rett, men forblir «islamsk gift» i familiens og samfunnets øyne.

For det andre anerkjenner norsk lov lovlig inngåtte ekteskap i utlandet, herunder muslimske land. En norsk muslimsk kvinne som har inngått et lovlig ekteskap i et muslimsk land, og senere har fått ekteskapet anerkjent etter norsk lov, kan risikere manglende anerkjennelse av sin norske skilsmisse i det formelle rettssystemet i det aktuelle landet. Begge situasjonene fanger norske muslimske kvinner i et slags «halv-ekteskap», på engelsk kjent som «limping marriages» (De Kroon, 2016). I et slikt 'halvekteskap', har kvinner ikke har mulighet til å oppløse ekteskapet «sosialt» og/eller i det formelle rettssystemet i landet der de inngikk ekteskap, selv om de er skilt etter norsk lov. Dermed kan ikke kvinnene gifte seg på nytt, og de kan i tillegg oppleve komplikasjoner knyttet til statusrettigheter, økonomiske rettigheter og barnefordelingsspørsmål i Norge eller det aktuelle landet ekteskapet ikke anses som oppløst i (Wærstad, 2016).

Et annet beslektet problem i norsk sammenheng

er knyttet til «tre *talaq*» (Al-Azri, 2011; Taj, 2013; Wærstad, 2006). I islamsk rettstradisjon kan *talaq* utføres muntlig eller via et skriftlig dokument kalt *talaq-nama*. Tre *talaq* er en form for muntlig *talaq*. Her erklærer en mann skilsmisse tre ganger samtidig ved å si til ektefellen: «Jeg skiller meg fra deg» tre ganger, «jeg skiller meg fra deg, jeg skiller meg fra deg, jeg skiller meg fra deg», eller ganske enkelt «*talaq, talaq, talaq*». Dette oppløser ekteskapet umiddelbart og ugjenkallelig.

Tre *talaq* er en kontroversiell metode for oppløsning av ekteskap i islamsk rettstradisjon (Ali, 2011). Tre *talaq* er forbudt ved lov i de fleste muslimske land, inkludert Pakistan. Mange muslimer i Sør-Asia (og enkelte innvandrere fra denne regionen) fortsetter imidlertid å anse tre *talaq* som en gyldig måte å oppløse ekteskap på (WLUM, 2006, s. 258). Tre *talaq* forekommer også i Norge (Wærstad, 2006), der man gjerne erklærer skilsmisse i raseri eller under påvirkning av alkohol, og en eller begge ektefellene etterpå er usikre på statusen for ekteskapet – altså om ekteskapet dermed er opphevet, eller ikke (Taj, 2013).

Noen ganger fører tre *talaq* til *hilala*-ekteskap. Konseptet *hilala* springer ut av islamsk rettstradisjon (Shaheed, 1997, s. 56) og innebærer at en skilt muslimsk kvinne, hvis hun ønsker å gifte seg på nytt med sin tidligere ektemann, først må gifte seg med en annen mann, fullbyrde ekteskapet og deretter få ekteskapet oppløst som følge av skilsmisse eller ektemannens død, før hun kan gifte seg på nytt med sin tidligere ektemann. Islamske lærde som (Maududi, 2015) insisterer på at denne prosessen må skje «naturlig», det vil si at mannen og kvinnen ikke kan ha en fortgående intensjon om å gifte seg for så å skille seg senere i den hensikt å fjerne forbudet mot at kvinnen kan gifte seg på nytt med sin tidligere ektemann. Til tross for dette kan man likevel støte på mennesker, også i Norge, som har «rykte på seg» for å ha praktisert dette, eller som er rådet til å gjøre det etter at de oppfatter ekteskapet som oppløst som følge av tre *talaq* (Taj, 2013).

Utsikter til *hilala*-ekteskap kan utsette muslimske kvinner for en betydelig psykologisk belastning (Jinat & Luthfun, 2015). I sosiale sammenhenger der seksu-

ell kontakt utenfor ekteskapet er tabu, er tanken på at en kvinne skal være intim med en mann hun vet hun skal skilles fra etter kort tid (kanskje etter bare én natt), noe som påfører kvinner skam og følelsen av å bli fratatt sin verdighet, men kan være nødvendig for å fjerne forbudet mot å gifte seg på nytt med sin tidligere ektemann. Disse kvinnene og barna deres blir påført et sosialt stigma. Ideen strider også mot forestillinger om 'familiens ære', som innebærer at menn som gifter seg på nytt med sine «ekskoner» etter *hilala*-ekteskap, også blir sosialt stigmatisert.

Det kan hevdes at det i vestlige land som Norge ikke er tilstrekkelig med rene lovgivningstiltak med fokus på kvinners rett til likestilling i familiespørsmål for å kunne håndtere rettighetsutfordringene som springer ut av overlappingene og interaksjonen mellom norsk lov og rett og islamsk rettstradisjon. Derfor kan man forsøke å finne løsninger i sosiale kontekster ved å ha en løsningsorientert og kontekstfølsom tilnærming til rettighetsutfordringene via interaksjon med kulturelle normer (Hellum, 2003). Slik kan også islamsk rettstradisjon anvendes av sosialarbeidere som en kulturell kompetanseressurs i arbeidet med å håndtere disse utfordringene.

Det finnes ikke støtte i forskningen for at *hilala*-ekteskap – eller tre *talaq* (Wærstad, 2006; Wærstad, 2016) – forekommer ofte i Norge, noe som kan tyde på at flertallet av den etnokulturelt mangfoldige muslimske befolkningen i Norge følger nasjonal lov i ekteskaps- og skilsmisserelaterte saker. Likevel viser noe empirisk forskning at det forekommer sosiale situasjoner med *hilala*-ekteskap og tre *talaq* i Norge (Taj, 2013; Wærstad, 2016). Det skaper en mulighet for at norske sosialarbeidere kan støte på slike situasjoner i jobben.

## TEORETISKE PERSPEKTIVER

### Juridisk myndiggjøring

Myndiggjøring, eller «empowerment», er et flerdimensjonalt konsept som er godt innarbeidet i sosialt arbeid både som en prosess og et mål (Adams, 2003; Andersen, 2020; Sheppard, 2006). Juridisk myndig-

gjøring (*legal empowerment*) er et noe mindre utforsket felt i denne konteksten. Juridisk myndiggjøring er, i henhold til FN-kommisjonen for fattiges rettigheter (CLEP) (United Nations, 2009, s. 2), en prosess med systematisk endring som sørger for at fattige og ekskluderte personer blir i stand til å anvende gjeldende lov, rettssystemer og juridiske tjenester for å beskytte og styrke sine rettigheter som borgere og økonomiske aktører. Med andre ord handler juridisk myndiggjøring om å tilrettelegge for at lekmenn skal kunne forstå og bruke loven til sin fordel (Hellum & Taj, 2011). En analyse av 199 studier viser at frivillige organisasjoner verden over benytter seg av et mangfoldig utvalg strategier for juridisk myndiggjøring for å bidra til å forhindre og avhjelpe brudd på menneskerettighetene (Goodwin & Maru, 2017). Strategiene omfatter blant annet bruk av juridisk kompetanse, lokale advokatassistenter og retten til informasjon for å hjelpe folk til å oppnå det de mener er den beste løsningen for sin situasjon.

Juridisk myndiggjøring samsvarer med sosialarbeidets syn på myndiggjøring som en «sosialliberal forståelse», som fokuserer på myndiggjøringsprosesser blant enkeltpersoner gjennom samarbeids- og støttenettverk (Andersen, 2020). Juridisk myndiggjøring trekker også veksler på støttenettverk for å ivareta enkeltpersoners rettigheter. I studien til Goodwin & Maru (2017) representerer Frivillige organisasjoner støttenettverk som jobber med å avhjelpe rettighetsbrudd. Både juridisk myndiggjøring og myndiggjøring i sosialt arbeid innebærer det samme, det vil si at begge fokuserer på å gjøre utsatte personer i stand til å oppnå positive endringer i livene sine.

### Kulturell kompetanse

Kulturell kompetanse har en sentral rolle i sosialt arbeid, og kan enkelt beskrives som sosialarbeideres evne til å jobbe affektivt i tverrkulturelle situasjoner. Konseptuelt er kulturell kompetanse nært knyttet til ideene om respekt for mangfold, som er et av de viktigste etiske prinsippene for sosialt arbeid (FO, 2015; IFSW, 2018). I praksis påvirker det kulturelle verdenssynet hos både sosialarbeidere og deres klien-

ter praksisene for det sosiale arbeidet. I Norge, som i mange andre land, er det et behov for å yte kulturell tilpassede tjenester som følge av det økende kulturelle mangfoldet i samfunnet (Kohli et al., 2010).

Det finnes ulike definisjoner av hva kulturell kompetanse er. De fleste definisjoner er samstemte på at tanken om at kulturell kompetanse viser til å ha kunnskaper og ferdigheter som er nødvendige for å jobbe effektivt med personer som er forskjellige fra en selv (Krentzman & Townsend, 2008). I denne artikkelen viser kulturell kompetanse spesifikt til ferdigheter og kunnskap om islamsk rettstradisjon og norsk lov og rett som kan brukes for å oppnå kulturelt tilpassede og egnede rettsmidler ved rettighetsbrudd i ekteskaps- og skilsmisserelaterte saker. Som drøftingen av tre *talaq-hilala*-problemstillingen i denne artikkelen viser, vil det å anvende både islamsk rettstradisjon og norsk lov kunne gi klienten en opplevelse av å bli juridisk myndiggjort og få styrket sine menneskerettigheter. Både myndiggjøring og menneskerettigheter er også godt innarbeidede mål for sosialt arbeid.

### METODOLOGISKE TILNÆRMINGER

I denne artikkelen bruker jeg innsikter fra min sosialrettslige doktorgradsforskning knyttet til Pakwom, en norsk frivillig organisasjon (NGO), som fremmer muslimske innvandrerkvinner menneskerettigheter i familiesaker (Taj, 2013). Doktorgradsprosjektet er en kvalitativ studie med deltakende observasjoner, seks casestudier og 33 dybdeintervjuer med ni informanter over en periode på rundt to år. Pakwom ga meg også tilgang til å samle inn data fra andre av sine kilder: fra organisasjonens konsultasjoner med Pakmosque, en Oslo-basert moské, samt organisasjonens seminarer, gruppediskusjoner, kurs i juridiske rettigheter for organisasjonens medlemmer samt deltakelse på pikniker og arrangementer med utendørs underholdning for medlemmene. Informasjonen og innsiktene i studien ble dermed innhentet via en rekke metoder (deltakerobservasjoner, drøftinger og intervjuer). Denne flermetodiske tilnærmingen ble anvendt for å oppnå en tydeligere, bedre og mer

helhetlig forståelse av den sosialrettslige studien.

De seks casestudiene omhandler brudd på menneskerettighetene i ekteskaps- og skilsmisserelaterte familiesaker som seks kvinner (informanter) opplevde. Hver sak ble behandlet av Pakwom over en tidsperiode på mellom ett og to år. Disse sakene gir rik empirisk og teoretisk innsikt i hvordan organisasjonen anvendte både norsk lov og islamsk rettstradisjon for å lykkes med å forhandle for rettighetene til sine klienter. I denne artikkelen har jeg valgt ut én av de seks casestudiene, saken med tre *talaq-hilala*-ekteskapet, fordi den illustrerer relevansen av islamsk rettstradisjon i sosialt arbeid på en særlig god måte.

I PhD-studien anvendes «grounded theory»-forskningsmetoden (Glaser & Strauss, 1967) og kontekst-sensitive tilnærminger til menneskerettigheter (Hellum et al., 2007) for å samle inn og analysere dataene. Ulike datainnsamlingsmetoder (deltakende observasjoner, dybdeintervjuer og studier av organisasjonens saksdokumenter) ble brukt for å innhente og triangulere data for å sikre autentisitet i caseanalysen (Begley, 1996; Denzin, 1978). Videre fulgte jeg utviklingen i saken i om lag to år. All identifiserbar informasjon er anonymisert for å beskytte informantens identitet. Studien er godkjent av Norsk senter for forskningsdata (NSD). Alle informantene, inkludert medarbeiderne i den frivillige organisasjonen (Pakwom), har norsk-pakistansk bakgrunn. Data fra studien gir derfor ikke grunnlag for å generalisere funnene til den etnokulturelt mangfoldige muslimske befolkningen i Norge.

I tråd med «grounded theory»-forskningstilnærmingen (Bentzon et al., 1998, s. 179) var analysen av data en løpende prosess som foregikk gjennom hele arbeidet med datainnsamlingen. Jeg startet analysen med å innhente opplysninger om organisasjonen. Den første intervjuguiden ble utarbeidet på grunnlag av en analyse av de innledende opplysningene som ble innhentet per telefon og fra lederen av organisasjonen, samt offentlig tilgjengelig informasjon om organisasjonen (brosjyre, nettside). Herfra dannet analysen grunnlaget for den videre datainn-

samlingen (den neste intervjuguiden / intervjustørsmålene). Jeg delte hyppig analyseinformasjonen med nøkkelinformantene og ba dem om innspill, som jeg ofte fikk. Jeg bearbeidet analysen i lys av innspillene, og utformet deretter en ny intervjuguide i samråd med sosialarbeiderne i organisasjonen, og noen ganger også andre informanter.

En rekke temaer ble analysert fram av de innsamlede dataene. Hensiktsmessigheten og nytteverdien av temaene ble bestemt gjennom dataanalysen. Jeg drøftet temaene som sprang ut av feltarbeidsanalysen, med sosialarbeiderne, de seks kvinnene jeg analyserte sakene til, samt med veilederne for PhD-prosjektet. Jeg kom ofte tilbake til informantene for å kontrollere riktigheten av informasjonen, eller be om avklaringer eller utfyllende informasjon i løpet av oppfølgingsamtaler eller uformelle samtaler.

Jeg transkriberte intervjuene og relevante feltnotater på urdu – språket til informantene, som dataene ble samlet inn på – og sendte dette til informantene for gjennomsyn. Intervjutranskripsjonene ble omarbeidet på bakgrunn av informantenes tilbakemeldinger, og noen av de omarbeidede transkripsjonene ble sendt tilbake igjen for gjennomsyn mer enn én gang, og omskrevet ytterligere ved behov. De skriftlige transkripsjonene ble brukt til tematisk analyse.

## OM ORGANISASJONEN PAKWOM

Pakwom, den frivillige organisasjonen, drives av kvinner med pakistansk bakgrunn i Norge. Den anvender islamsk rettstradisjon for å gjøre norsk lov akseptabel i familiespørsmål knyttet til sosiale situasjoner der det er spørsmål om norsk lov er i samsvar med islam. Organisasjonen tilbyr et støttenettverk for kvinner som har ekteskapsproblemer, problemer som ofte springer ut av tre *talaq*. Pakwom bruker juridisk kompetanse om norsk lov og relevante deler av islamsk rettstradisjon til å hjelpe kvinnene med å finne løsninger som er hensiktsmessige for problemene deres, og som er i samsvar med både norsk lov og islamsk rettstradisjon. Grunnregelen er at kvinnene selv skal ta sine egne avgjørelser, og Pakwoms rolle

er å hjelpe dem i beslutningsprosessen ved å gi informasjon, rådgivning og moralsk – og noen ganger materiell – støtte der det er mulig.

De norske kvinnene i Pakwom hadde ikke kompetanse om islamsk rettstradisjon, om dens iboende mangfold og hvordan denne tradisjonen kunne anvendes i saksarbeidet, spesielt ikke de første gangene de stod overfor tilfeller der islamsk rettstradisjon kommer i berøring med norsk lov. Kvinnene i casen ønsket å rette seg etter «islam» i sin søken på løsninger på sine problemer. Dette ansøret sosialarbeiderne i organisasjonen til å sette seg inn i islamsk rettstradisjon og hvordan denne tradisjonen forholder seg til relevante deler av norsk lov i familiesaker, slik at de kunne finne løsninger som både er «islamske» og i tråd med norsk lov. Sosialarbeiderne skaffet seg innsikt via selvstudier, diskusjoner seg imellom og samtaler med imamen i Pakmosque i Oslo. I tillegg drøftet de temaet med forskere ved juridisk fakultet i Universitetet i Oslo, særlig Dr. Shaheen Sardar Ali, en britisk jusprofessor som ofte var innom det juridiske fakultetet i perioden jeg gjennomførte feltarbeidet for doktorgraden. I løpet av samtalerne «oppdaget» sosialarbeiderne det enorme iboende mangfoldet i islamsk rettstradisjon og dets nytteverdi i saksbehandlingsarbeidet. Etter dette kunne de bruke kunnskapene om mangfoldet i islamsk rettstradisjon til å utforske hvilke «lovlige» versjoner som stemte godt overens med norsk lov i forbindelse med sakene de behandlet. Deretter jobbet de med å finne, og oppnådde gjennom aktive konsultasjoner med klientene, løsninger som både er forankret i norsk lov og islamsk rettstradisjon.

Pakwoms tilnærming til problemløsning er i tråd med kontekstsensitive tilnærminger (Hellum et al., 2007), som aktivt engasjerer lekfolk for å finne realistisk oppnåelige løsninger i rettighetsspørsmål ved å bruke loven som ressurs. Denne tilnærmingen er også i tråd med en sosialliberal forståelse av myndiggjøring (Andersen, 2020) og aspekter knyttet til juridisk myndiggjøring (Goodwin & Maru, 2017). Alle disse tilnærmingene letter prosessene for myndiggjøring av enkeltpersoner gjennom støttenettverk,



samarbeid og tilgang til informasjon. Tre *talaq-hilala*-ekteskapet som beskrives i det følgende, illustrerer dette poenget.

### SAKEN MED TRE TALAQ-HILALA-EKTESKAPET

Azra er 40 år gammel og har opplevd skilsmisseerklæring gjennom tre *talaq* minst fem ganger når mannen har vært alkoholpåvirket. Han ytret tre *talaq* første gang i 1998, andre gang i 2000, tredje gang i 2001, fjerde gang i 2004 og femte gang i 2006. Parets yngste sønn ble unnfanget og født etter den tredje gangen ektemannen ga tre *talaq*. Hun har holdt alle disse tilfellene hemmelig for slektningene, men har samtidig levd med skyldfølelse for at hun ikke lenger er gift i henhold til «islamsk lov», og dermed begår en synd ved å fortsette samlivet. I 2005 avslørte ektemannen overfor sine egne slektninger at han hadde erklært tre *talaq* ved flere anledninger de siste årene. Ektemannens familie, som allerede stod på dårlig fot med Azra, begynte å argumentere for at Azras yngste barn er en *harami*, et «uekte» barn – et barn født utenfor ekteskap.

Azra brakte problemstillingen til lederen i Pakwom, som kontaktet en imam i Pakmosque. Imamen sa at paret i henhold til «islamsk lov» hadde vært skilt siden første gang tre *talaq* ble ytret, og at de måtte flytte fra hverandre umiddelbart. Han sa at et ønske om skilsmisse som erklæres under påvirkning av alkohol, er like gyldig som et ønske om skilsmisse erklært som edru. Han sa også at paret ikke kan gifte seg på nytt uten et mellomliggende ekteskap.

Azras ektemann hadde levert et dokument til det norske barnevernet der det stod at han hadde skilt seg fra henne gjennom tre *talaq*. Barnevernet innkalte begge parter til et møte. Azra informerte om at ektemannen hadde vært full da han hadde gitt barnevernet dokumentet, men hun søkte også om skilsmisse etter norsk lov, ettersom hun mente at hun allerede var skilt i henhold til «islamsk lov». Ektemannen ønsket ikke å skille seg etter norsk lov, så han signerte ikke skilsmisседokumentene. Han sa også at han ikke trodde på «islamsk» skilsmisse, så ingen av de gangene han tidligere hadde ytret tre *talaq*, bur-

de anses som en oppløsning av ekteskapet. Azra sa imidlertid at hun trodde på «islamsk» skilsmisse, og etter at tre *talaq* var ytret, kunne de ikke lenger leve som mann og kone. Hun insisterte på at ekteskapet var oppløst, og at norsk skilsmisse måtte følge tre *talaq* som en 'ren formalitet'.

Likevel fortsatte diskusjonene mellom Azra og ektemannen. Begge ble enige om å avslutte separasjonsperioden etter norsk lov for å være sammen igjen, men var uenige om *hilala*-ekteskapet. Hun ville gå tilbake til ham etter et *hilala*-ekteskap, men dette var ikke akseptabelt for ham.

Etter flere diskusjoner med lederen i Pakwom, la Azra fra seg tanken om *hilala*-ekteskap, og bestemte seg for å fortsette å være separert frem til ekteskapet ble oppløst i henhold til norsk lov. De er nå skilt etter norsk lov.

Hovedgrunnen til at hun ga opp ideen om *hilala*-ekteskap, var – som hun sa – at «det ikke var noen garanti for at han ville bli en ikke-voldelig ektemann og ansvarlig far etter *hilala*-ekteskapet». Hun kom også til konklusjonen om at *hilala*-ekteskapet ville være «sosialt stigmatiserende for barna hennes for alltid», noe hun sa hun ikke kunne akseptere.

### DISKUSJON

For å svare på om islamsk rettstradisjon er relevant for sosialt arbeid skal vi se på hvordan Pakwom behandlet saken om tre *talaq-hilala*-ekteskapet. Det er flere menneskerettigheter som potensielt kan bli krenket i denne saken: kvinners rett til skilsmisse, rett til fravær av diskriminering (i dette tilfellet vold) i ekteskapet, rett til frihet fra diskriminerende kulturelle praksiser (se artikkel 16, artikkel 5 (a) og artikkel 2 (e & f) i (CEDAW, 1965) samt barns rett til beskyttelse mot å behandles på måter som kan skade og sette barnets mentale eller fysiske helse i fare, (se, § 30 i (Barnelova, 1982) og artikkel 19 i FNs barnekonvensjon (Barnekonvensjonen, 1989). Saken forutsetter også at man finner kulturelt passende måter å ivareta disse rettighetene på. Pakwom konsentrerte seg om sosialrettslige aspekter i saksbehandlingen.

Azra og Pakwom-lederen hadde en rekke samtaler



ler der Azra fikk informasjon, moralsk og psykologisk støtte og muligheten til å ta opp og snakke om alt hun måtte ønske, i et trygt og pålitelig miljø. Samtidig ble hun påminnet om at hun måtte komme frem til en beslutning basert på hva hun selv mener er mest hensiktsmessig for sin situasjon.

Først ble Azra informert om hennes og barnas rettigheter under norsk lov og at tre *talaq* ikke oppløser ekteskapet hennes under norsk lov, og heller ikke under lov og rett i Pakistan, der hun giftet seg. Norge anerkjente også senere ekteskapet som lovlig inngått i henhold til norsk lov. Med andre ord forklarte Pakwom for henne at ekteskapet hennes var intakt i henhold til gjeldende lov i både Pakistan og Norge – til tross for tre *talaq*. Hun hadde trodd at ekteskapet i det minste var oppløst som følge av tre *talaq* etter pakistansk lov.

For det andre informerte Pakwom-lederen om den kontroversielle statusen både tre *talaq* og *hilala*-ekteskap har i islamsk rettstradisjon. Hun var kjent med ideen om uavhengig tolkning (*ijtihad*) i islamsk rettstradisjon (Ali, 1997). Både tre *talaq* og *hilala*-ekteskap er kontroversielle i denne tradisjonen, noe som innebærer at hun har anledning til å velge de tolkningene som angir at tre *talaq* og *hilala*-ekteskap er gyldig, eller tolkningene som hevder det motsatte. Dette var informasjon hun ikke hadde før hun ble eksponert for den hos Pakwom, der hun aktivt deltok i flere diskusjoner rundt disse spørsmålene.

For det tredje diskuterte Pakwom med henne at et *hilala*-ekteskap ikke ville beskytte sønnen mot sosial stigmatisering. Å bli født utenfor ekteskap – i dette tilfellet etter tre *talaq* – er et sosialt stigma, men å være sønn av foreldre som har vært gjennom *hilala*-ekteskap, er et sosialt stigma i tilsvarende grad. Dette betyr at barnet potensielt kan bli gjenstand for et dobbelt stigma: både som et «uekte barn» og som sønn av foreldre som har gjennomgått *hilala*-ekteskap.

I tillegg ba Pakwom-lederen henne vurdere om mannen hennes kom til å forandre seg, det vil si å ikke lenger være voldelig, hvis hun og barna vendte tilbake til ham – med eller uten et *hilala*-ekteskap

imellom. Til slutt bestemte Azra seg for å gi opp ideen om *hilala* og vente til skilsmissen etter norsk lov trådte i kraft. Paret er nå skilt. Hun fikk hovedomsorgen for deres tre barn, og faren har samværsrett.

Det ville vært rimelig å anta at vanlige norske sosialarbeidere og sosionomer ville hatt vansker med å forstå en sak som «tre *talaq-hilala*»-saken fullt ut, som følge av mangel på kjennskap til islamsk rettstradisjon. For at slike saker skal håndteres på en god måte, skal ikke klienten/brukeren måtte se bort fra sin egen religion, særlig hvis personen selv ikke ønsker det. Det ville også vært i strid med de berørte individenes rett til religionsfrihet. En kulturelt kompetent behandling av en slik sak forutsetter at sosialarbeidere har kjennskap til forestillingene om «uekte» barn, tre *talaq* og *hilala*-ekteskap og de tilhørende sosiale konnotasjonene.

I islamsk rettstradisjon er et barn som er født utenfor ekteskapet, «uekte». Det innebærer at barnet ikke kan arve «rørlig eller urørlig eiendom» fra faren. Dette synet på «uekte» barn er sosialt akseptert blant mange sør-asiatiske muslimer, inkludert mange innvandrere fra regionen. Og en ting som er enda viktigere, sosialt sett, er at slike barn konstant stigmatiseres og blir møtt med sosial ekskludering. Ettersom Azras yngste barn ble født etter tre *talaq*, mente hun at barnet står i fare for å leve med et sosialt stigma resten av livet. Dette var en del av motivasjonen for å velge *hilala*-ekteskap, som hun tenkte ville gjøre henne 'islamsk' gift med faren, som i sin tur ville gjøre barnet 'legitimt' under 'islamsk lov'.

Videre var Azra av den oppfatningen at hun var skilt som følge av tre *talaq*, og at ekteskapet under norsk lov og rett ikke hadde noen materiell virkning etter dette. Her var mannen uenig. I løpet av arbeidet med saken konsulterte Pakwom-lederen på Azras anmodning imamen i Pakmosque om gyldigheten av tre *talaq* i dette tilfellet. Imamen sa: «Ja, skilsmissen er gyldig (i dette tilfellet). I tillegg er det en synd å drikke alkohol (i islam). Han gjorde noe som var haram (drakk alkohol), og erklærte deretter skilsmisse. Men skilsmissen er gyldig i dette tilfellet.»

Imamen sa også at *hilala*-ekteskap – slik Azra

hadde til hensikt å gjennomføre det – ikke er tillatt i islam. Azra var fortsatt usikker. Hun hadde hørt om andre imamer, særlig i Storbritannia, som sier at hilala-ekteskap er en måte man kan fjerne forbudet mot gjengifte av et skilt muslimsk par på. Hun hadde også hørt om andre par som har giftet seg med hverandre på nytt etter er *hilala*-ekteskap.

I en slik situasjon må sosialarbeidere også være bevisst på at personer som er låst i en desperat situasjon noen ganger kan være motivert til å benytte seg av kulturelle praksiser på måter som kanskje ikke alltid er passende. Azras ønske om å bruke hilala-ekteskap som en måte å «straffe» ektemannen på, er et eksempel på dette. Hun ønsket å søke rettferdighet eller hevn (hun vekslet mellom å bruke ordene rettferdighet og hevn i intervjuene) for volden hun hadde opplevd. Dette ønsket motiverte henne også til å inngå et *hilala*-ekteskap. Hun sa:

«Jeg ønsker å torturere mannen min gjennom *hilala*. Jeg vil at han skal føle hvordan jeg led først, på grunn av volden hans, og nå fordi jeg på grunn av ham må gå gjennom ydmykelsen et *hilala*-ekteskap representerer. Han ønsker ikke *hilala*, og jeg vil få ham til å akseptere noe han ikke er villig til å akseptere».

De som inngår *hilala*-ekteskap blir sosialt stigmatisert. Tanken om at noens kone har vært med en annen mann bare for å fullbyrde ekteskapet og bli skilt igjen rett etterpå, strider mot forestillingene om «mannens ære». Dette er grunnen til at Azra krevde å få inngå et *hilala*-ekteskap for å skade hans «mannlige ære», en idé han avskydde.

I diskusjonen om denne saken, *tre talaq-hilala*-ekteskapet, trakk Pakwom samtidig veksler på de relevante aspektene ved islamsk rettstradisjon og norsk lov for å ivareta menneskerettighetene. Det betyr at å bare ha kjennskap til islamsk rettstradisjon ikke er tilstrekkelig for en kulturelt kompetent sosialarbeidspraksis, det forutsetter også juridisk kompetanse om norsk lov og rett. En relevant kombinasjon av kunnskaper om både norsk lov og islamsk rettstradisjon legger til rette for kulturelt tilpassede løsninger i menneskerettssaker. Videre må sosialarbeidere

jobbe tett med de berørte klientene for å forstå den fullstendige konteksten av «brutte forventninger» (hos klientene og/eller familien / personer i lokalsamfunnet) om etterlevelse av islam og hva som etter klientens syn er den mest hensiktsmessige løsningen. En sosialarbeider som både er kjent med mangfoldet i islamsk rettstradisjon innen familiespørsmål og med relaterte aspekter i norsk lov og rett, som sosialarbeiderne hos Pakwom, vil mer effektivt kunne finne kulturelt passende løsninger som aktivt baserer seg på norsk lov for å beskytte og fremme rettighetene til utsatte personer.

## KONKLUSJON

Jeg mener denne saken viser at islamsk rettstradisjon er relevant for profesjonelt sosialarbeid, og at kunnskap om denne tradisjonen bør innlemmes i den sosialfaglige utdanningen og relevante praksiser. Sosialarbeidere kan konsultere universitetsfakultetene og/eller frivillige organisasjoner – som Pakwom – der kompetanse om islamsk rettstradisjon er tilgjengelig, for å underbygge «islamske» argumenter til støtte for den «passende» løsningen som er foreslått av personen/klienten, for å kunne forsikre vedkommende eller familien om at løsningen ikke er i strid med islam.

Islamsk rettstradisjon, og kunnskap om hvordan denne tradisjonen kan anvendes som en kulturell kompetanseressurs, kan innlemmes som en del av menneskerettighetsrelaterte temaer i utdanningsprogrammene for sosialt arbeid på bachelor-, master- og PhD-nivå. Forskingen på sosialt arbeid bør utforske konseptet juridisk myndiggjøring tuftet på menneskerettigheter og islamsk rettstradisjon i familiesaker.

## SUMMARY

### Aspects of the Islamic legal tradition as a cultural competence for social work

This social-legal article explores how Norwegian social workers engage with the Islamic legal tradition when working with marriage and divorce-related matters that affect the lives of their clients with Muslim backgrounds. Some aspects of the tradition overlap and interact with Norwegian law and may undermine the human rights of vulnerable individuals in some situations. The article concludes that relevant parts of the Islamic legal tradition should be included in social work practice and education as a cultural competence resource, drawing upon the notions of legal empowerment and cultural competence.

*Keywords:* Islamic legal tradition, legal empowerment, cultural competency, social work

## REFERANSER

- Abdullah, S.** (2015). An Islamic perspective for strengths-based social work with Muslim clients. *Journal of Social Work Practice*, 29(2), 163-172.
- Adams, R.** (2003). *Social Work and Empowerment* (3rd, Red.). Palgrave Macmillan.
- Al-Azri, K.** (2011). One or Three? Exploring the Scholarly Conflict over the Question of Triple riple Talaq (Divorce) in Islamic Law with Particular Emphasis on Oman. *Arab Law Quarterly*, 25(3), 277-296.
- Ali, S. S.** (1997). Conceptual Foundations of Human Rights: A Comparative Perspective, *The European Public Law*, 3(2), 261.
- Ali, S. S.** (2000). *Gender and human rights in Islam and international law*. Kluwer Law International.
- Ali, S. S.** (2007). Religious pluralism, human rights and Muslim citizenship in Europe: some preliminary reflections on a evolving methodology for consensus. I T. Leonon & J. Goldschmidt (Red.), *Religious Pluralism and Human Rights in Europe* (s. 57-79). Intersentia.
- Ali, S. S.** (2011). Teaching and Learning Islamic Law in a Globalized World: Some Reflections and Perspectives. *Journal of Legal Education*, 61(2), 206-230.
- Ali, S. S.** (2013). Authority and Authenticity: Sharia Councils, Muslim Women's Rights, and the English Courts. *Child & Family Law Quarterly*, 25, 113.
- Andersen, M. L.** (2020). Involvement or empowerment-assumptions and differences in social work practice. *Nordic Social Work Research*, 10(3), 283-298.
- Ashencaen, S., Husain, F. & Spalek, B.** (2008). *Islam and Social Work: Debating values, transforming practice*. Policy Press.
- Bano, S.** (2011). Cultural translations and legal conflicts: Muslim women and the shari'a councils in Britain. I S. S. A. Anne Hellum, and Anne Griffiths (Red.), *From Transnational Relations to Transnational Laws, Northern European Laws at the Crossroads* (s. 165-186). Ashgate
- Barnekonvensjonen** (1989). *FNs barnekonvensjon*. <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child>
- Barnelova, § 30** (1982). *Lov om barn og foreldre*. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1981-04-08-7>
- Begley, C.** (1996). Triangulation of Communication Skills in Qualitative Research Instruments. *Journal of Advanced Nursing*, 24, 688-693.
- Bentzon, A., Hellum, A., Stewart, J. & Agersnap, T.** (1998). *Pursuing Grounded Theory in Law, South-North Experiences in Developing Women's Law*. Mond Books.
- Black, A.** (2010). Legal recognition of Sharia law: Is this the right direction for Australian family matters? *Family Matters*, (84), 64-67.
- Carroll, L.** (1997). Muslim women and 'Islamic divorce' in England. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 17(1), 97-115.
- CEDAW, UN** (1965) *Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*. <https://www.ohchr.org/en/treaty-bodies/cedaw>
- Chaney, C. & Church, W. T.** (2017). Islam in the 21st century: Can the Islamic belief system and the ethics of social work be reconciled? *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought*, 36(1-2), 25-47.
- Cumper, P.** (2014). Multiculturalism, human rights and the accommodation of Sharia law. *Human Rights Law Review*, 14(1), 31-57.
- De Kroon, E.** (2016). Islamic Law, Secular Law, and Societal Norms: The Recognition of Islamic Legal Practices in the Netherlands and the Protection of Muslim Women's Human Rights. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 36(2), 153-183. <https://doi.org/10.1080/13602004.2016.1180887>
- Denzin, N.** (1978). *The Research Act: A Theoretical Introduction to Sociological Methods*. McGraw-Hill.
- FO** (2015). *Yrkesetisk grunnlagsdokument for barnevernspedagoger, sosionomer, vernepleiere og velferdsvitere*. <https://www.fo.no/getfile.php/1311735-1585635696/Dokumenter/Din%20profesjon/Brosjyrer/Yrkesetisk%20grunnlagsdokument.pdf>.
- Ekteskapsloven** (2003). *Lov om ekteskap*, (LOV-1991-07-04.47), endret

2003. Lovdata: [https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1991-07-04-47#KAPITTEL\\_2-2](https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1991-07-04-47#KAPITTEL_2-2)
- Glaser, B. & Strauss, A.** (1967). *Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Aldine.
- Goodwin, L. & Maru, V.** (2017). What do we know about legal empowerment? Mapping the evidence. *Hague Journal on the Rule of Law*, 9(1), 157-194.
- Graham, J. R., Bradshaw, C. & Trew, J. L.** (2009). Adapting social work in working with Muslim clients. *Social Work Education*, 28(5), 544-561.
- Hall, R. E.** (2012). Islamic spirituality vis-à-vis Asia Pacific Muslim populations: A resource for Western social work practice. *International Social Work*, 55(1), 109-124.
- Hellum, A., Stewart, J., Ali, S. & Tsanga, A.** (2007). *Human Rights, Plural Legalities and Gendered Realities, Paths are Made by Walking*. University of Zimbabwe.
- Hellum, A. & Taj, F.** (2011). Taking what law where and to whom? Legal literacy as transcultural 'law-making' in Oslo. I H. Anne, A. Shaheen & G. Anne (Red.), *From Transnational Relations to Transnational Laws Northern European Laws at the Crossroads* (s. 93-114). Ashgate.
- Hellum, A. S., Julie ; Ali, Shaheen Ali; Tsanga, Amy** (2003). Paths are made by walking: introductory thoughts. I J. S. Anne Hellum, Shaheen Ali and Amy Tsanga (Red.), *Human rights, plural legalities and gendered realities*. Southern and Eastern African Regional Center for Women's Law, University of Zimbabwe.
- IFSW** (2018). *Global Social Work Statement of Ethical Principles*, International Federation of Social Work. <https://www.ifsw.org/global-social-work-statement-of-ethical-principles/>
- Jinat, H. & Luthfun, N.** (2015). Hilala Marriage in Bangladesh: Women's Rights and Legal Pluralism Perspective. *NU Journal of Humanities, Social Sciences & Business Studies*.
- Kohli, H. K., Huber, R. & Faul, A. C.** (2010). Historical and theoretical development of culturally competent social work practice. *Journal of Teaching in Social Work*, 30(3), 252-271.
- Krentzman, A. R. & Townsend, A. L.** (2008). Review of multidisciplinary measures of cultural competence for use in social work education. *Journal of Social Work Education*, 44(2), 7-32.
- Maududi, S. A. A.** (2015). *Tafhim al-Qur'an* (see footnote 253). <https://www.englishtafsir.com/Quran/2/index.html>
- Mehdi, R.** (2005). Facing the enigma: Talaq-e-tafweez a need of Muslim women in Nordic perspective. *International journal of the sociology of law* 33(3), 133-147.
- Menski, W.** (2008). Law, religion and culture in multicultural Britain. I H. P. Rubya Mehdi, Erik Sand & Gordon Woodman (Red.), *Law and Religion in Multicultural Societies*. DJØF Publishing.
- Mir-Hosseini, Z.** (2016). Human rights and Islamic legal tradition: Prospects for an overlapping consensus. I M. L. Pirner, J. Lähnemann & H. Bielefeldt (Red.), *Human rights and religion in educational contexts* (s. 31-43). Springer.
- Petersen, J.** (2020). The Islamic juridical vacuum and Islamic authorities' role in divorce cases. Naveiñ Reet: *Nordic Journal of Law and Social Research*, 10, 47-64.
- Saleebey, D.** (1996). The strengths perspective in social work practice: Extensions and cautions. *Social work*, 41(3), 296-305.
- Schultz-Knudsen, M.** (2021). *The Complex Interplay Between National Law and Practised Islam, Investigating Emergent Behaviours in Denmark* [Doktogradsavhandling]. U. i. København.
- Shaheed, F.** (1997). Interface of culture, custom and law-implications for women and activism. I R. M. a. F. Shaheed (Red.), *Women's Law in Legal Education and Practice in Paksitan, North South Cooperation*. Mew Social Science Monograph.
- Sheppard, M.** (2006). *Social Work and Social Exclusion: The Idea of Practice*. Ashgate.
- Taj, F.** (2013). *Legal pluralism, human rights and Islam in Norway: Making Norwegian law available, acceptable and accessible to women in a multicultural setting* [PhD thesis]. Faculty of Law, University of Oslo.
- Taj, F.** (2020). The Cultural Adoption of Human Rights in a Local Context: A Case in Norway. Naveiñ Reet: *Nordic Journal of Law and Social Research (NNJLSR)*, (10), 85-98. <https://tidsskrift.dk/njlsr/article/view/125693>
- United Nations, General Assembly** (2009). *Legal empowerment of the poor and eradication of poverty: report of the Secretary-General (A/64/133)*. <https://www.un.org/esa/socdev/documents/reports/Legal%20empowerment%20of%20the%20poor.pdf>
- Vikør, K.** (2006). *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. Hurst & Company.
- Warden, R., Scourfield, J. & Huxley, P.** (2017). Islamic social work in the UK: The service user experience. *British Journal of Social Work*, 47(3), 737-754.
- WLUML** (2006). *Knowing our Rights: Women, Family, Laws and Customs in the Muslim World*. Women Living Under Muslim Laws. <http://www.wluml.org/node/588>
- Wærstad, T.** (2006). *Retten til ikke å bli diskriminert ved skilsmisse* [Master oppgave, Universitet i Oslo]. Universitet i Oslo.
- Wærstad, T.** (2016). The application of the non-discrimination guarantee in Muslim women's processes of divorce in Norway. I B. Atkin (Red.), *The International Survey of Family Law* (s. 357-372). International Society of Family Law. <https://doi.org/file:///C:/Users/fta004/Downloads/2016IntlSurvFamL357.pdf>