Vrouwen tussen Koran en interpretatie

Vrouwenemancipatie in een islamitische context

Helge Daniëls

Over de positie van vrouwen in islamitische maatschappijen wordt heel wat gedebatteerd. Niet-moslims, al dan niet westers, hebben vaak erg uitgesproken standpunten over deze thematiek, maar ook onder moslims geeft het onderwerp aanleiding tot vurige debatten, zowel in de Arabische wereld als daarbuiten. De laatste decennia is er een groeiende groep 'islamitische feministen' die van zich laat horen. Ze vertrekken vanuit een islamitisch kader, eerder dan vanuit de seculariteit om te ijveren voor vrouwenrechten. In hun discours staat een hervormingsgezinde en progressieve Koraninterpretatie centraal, geïnspireerd op rationalistische stromingen binnen de islam die teruggaan tot de vroegste eeuwen van de islamgeschiedenis.

Aan de hand van een aantal voorname stemmen binnen het debat willen we graag het ontstaan en het groeiproces van islamitisch feminisme en een aantal aspecten van deze feministische Koraninterpretaties toelichten. We zullen ze vergelijken met gangbare (traditionalistische) interpretaties en hun vertaling naar het islamitische rechtssysteem. Interessant is ook de manier waarop deze reformistische interpretaties aangewend worden om aan huidige rechtssystemen, en met name het familierecht te wrikken en dat waar nodig vrouwvriendelijker te maken. Belangrijke thema's hierbij zijn erfrecht, kledingscodes en het huwelijksrecht met onder meer polygamie en echtscheiding.

↘ 'Genderdebatten' gekaderd

Zoals vele maatschappelijke debatten in de Arabisch-islamitische wereld worden 'genderdebatten' – daarmee bedoelen we de discussies over de maatschappelijke en culturele positie van de vrouw – gedomineerd door twee grote debatten, die gevoerd worden sinds de koloniale perio namelijk het debat omtrent secularisme en verweste enerzijds, en het debat omtrent vernieuwing en mo nisering in de islam anderzijds. De eerste discussie w voornamelijk gevoerd tussen secularisten, die pleiten een volledige scheiding tussen godsdienst en staat, e lamisten, die de islam als maatschappelijk model hant en pleiten voor een islamitische wetgeving en staat. I debat probeert men een antwoord te zoeken op de west koloniale overheersing en het proces van dekolonisati

Het tweede debat wordt gevoerd onder islamiste heeft als centrale vraag hoe men dit islamitische m schappijmodel en de islamitische wetgeving vorm geven. Deze discussie gaat eigenlijk terug naar het p begin van de islamgeschiedenis. Ook toen verschilde nieuwers, traditionalisten en fundamentalisten van ning over de interpretatie van het ethische ideaal va islam. De *vernieuwers* staan voor een voortdurende h



terpretatie van het morele ideaal zoals dat verwoord is in de Koran. Ze maken een onderscheid tussen de letterlijke boodschap van de Koran en de achterliggende universele boodschap. Volgens hen is het de taak van Koranexegeten om deze universele betekenis steeds opnieuw aan te passen en relevant te maken in veranderende omstandigheden. Ze leggen hierbij de nadruk op de morele zelfstandigheid van de mens en het belang van *idjtihad* (vrije Koraninterpretatie) enerzijds, en de dringende noodzaak tot het aanpassen en hervormen van de islamitische wet anderzijds.[2] *Traditionalisten* daarentegen stellen dat het gehele islamitische erfgoed zoals dat vastgelegd is in de klassieke religieuze teksten ongewijzigd aanvaard moet worden. Het komt volgens hen alleen gekwalificeerde theologische specialisten toe om commentaar te geven op dit erfgoed.[3] *Fundamentalisten*, ten slotte, eisen net als de vernieuwers het recht op interpretatie op, met dit verschil dat hun voorkeur uitgaat naar een zo letterlijk mogelijke Koraninterpretatie die rechtstreeks als model gebruikt moet worden voor een op de islam geïnspireerde maatschappij.[4]

Debatten over de maatschappelijke en culturele positie van de vrouw in de islam zijn dus terug te voeren op deze twee omstandige vraagstukken. Feministen (in de betekenis van zij die ijveren voor vrouwenrechten en emancipatie) zijn, ondanks het feit dat ze dezelfde doelstellingen nastreven, vaak onderling verdeeld over de te volgen strategie en uitgangspunten. Seculiere feministen stellen dat alleen de seculariteit voldoende garanties biedt voor vrouwenrechten. Zij argumenteren dat elke vooruitgang die geboekt wordt op basis van alternatieve interpretaties van de godsdienst en haar centrale teksten gemakkelijk weerlegd en teruggeschroefd kan worden door conservatieve of reactionaire interpretaties. Zij zijn dan ook veelal van mening dat een volledige breuk met de islam noodzakelijk is.[5]

Islamitische feministen daarentegen vertrekken vanuit de religie, die volgens hen hervormd kan worden op basis van een reformistische en vrouwvriendelijke Korankritiek. Zij argumenteren onder andere dat valse tegenstellingen tussen religieuze identiteit en feminisme hierdoor opgeheven kunnen worden en dat vrouwen de pijnlijke keuze tussen religie en vrouwenrechten niet hoeven te maken. Door te vertrekken vanuit een islamitisch kader wapenen islamitische feministen zich bovendien tegen het authenticiteitsargument dat voornamelijk tegen seculiere feministen gebruikt wordt, namelijk dat feminisme uit het Westen geïmporteerd is en niet te verzoenen valt met een 'authentiek' islamitisch kader.

In maatschappijen waar de islam een belangrijke rol speelt, kunnen concrete hervormingen van het islamitische recht, waaronder het familierecht valt, gemakkelijker doorgedrukt en gelegitimeerd worden als men vertrekt vanuit een islamitisch kader. Zo werd bijvoorbeeld op 5 februari 2004 het nieuwe Marokkaanse Familiewetboek (Nouveau Code de la Famille) ingevoerd. Ondanks zware tegenstand van islamistische partijen en groeperingen werd de door koning Mohammed VI geïnitieerde hervorming van het Marokkaanse Familierecht doorgezet. Wat voordien ondenkbaar was, gebeurde: de tot dan als onaantastbaar beschouwde *Moudawanah* werd gedesacraliseerd en aangepast aan de noden van de moderne tijd. Op die manier werd (deels) tegemoetgekomen aan de verzuchtingen van Marokkaanse vrouwenbewegingen. Traditionalistische en fundamentalistische tegenstanders opperden dat het islamitisch recht, de sharia waarop de Moudawanah gebaseerd is, onveranderlijk is. Om hen wind uit de zeilen te halen, werd in de context van de hervormingen niet geargumenteerd vanuit de seculariteit, door bijvoorbeeld te verwijzen naar de universele rechten van de mens, maar vanuit een reformistische interpretatie van de centrale teksten van de islam, namelijk de Koran en Hadith (de uitspraken van de profeet). Hiervoor is men teruggaan op een rijke rationalistische traditie van *idjtihad* die teruggaat tot het prille begin van de islamgeschiedenis en die weliswaar steeds in een gespannen relatie gestaan heeft tot traditionalistische benaderingen van de Koran.[6]

Seculiere feministische pleidooien gaan er vaak vanuit dat vrouwonvriendelijke praktijken onverbrekelijk verbonden zijn met de islam en vervangen moeten worden door de westerse cultuur. Een schril contrast met het feit dat westerse feministen nooit gepleit hebben voor de vervanging van de gehele westerse culturele erfenis door een andere, maar dat zij er steeds voor gekozen hebben om deze erfenis op een kritische en constructieve manier te benaderen

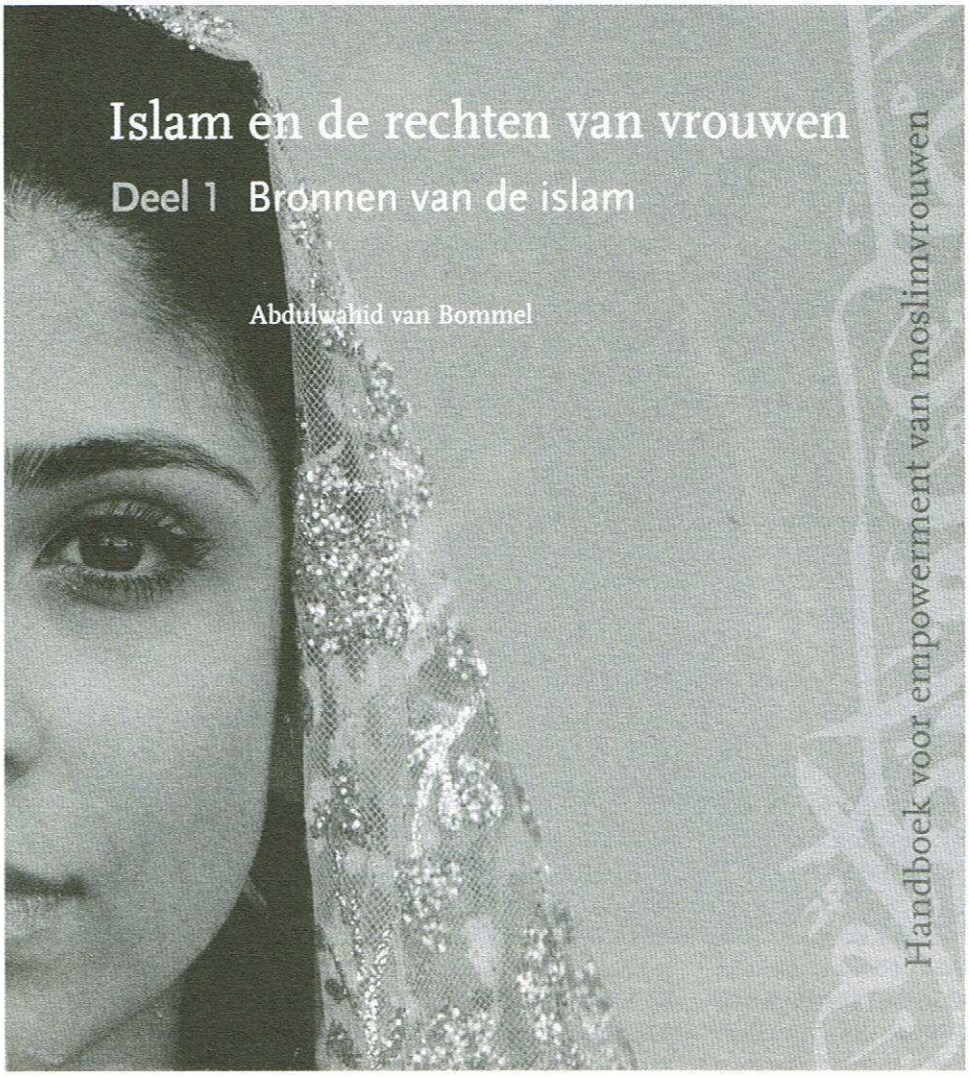
↘ Koloniaal feminisme en het eerste hoofddoekendebat

De argwaan tegen seculier feminisme werd en wordt gevoed door het gegeven dat in de islamitische wereld (en andere delen van de niet-westerse wereld) seculiere pleidooien voor de verbetering van de positie van de vrouw meestal ingebed werden en worden in het argument dat vrouwonvriendelijke praktijken onverbrekelijk deel uitmaken van de islamitische cultuur en dat ze vervangen moeten worden door gebruiken van een andere cultuur, namelijk de westerse. Dit staat in schril contrast met het feit dat westerse feministen nooit gepleit hebben voor de vervanging van de gehele westerse culturele erfenis door een andere, maar dat zij er steeds voor gekozen hebben om deze erfenis op een kritische en constructieve manier te benaderen. Het is dan ook niet toevallig dat deze argumentatiepatronen voornamelijk ontwikkeld werden als een oplossing voor vrouwenonderdrukking in gekoloniseerde maatschappijen.[7]

Zo werd de taal van het opkomende Britse feminisme, hevig gecontesteerd door de Victoriaanse man in Groot-Brittannië, misbruikt ten dienste van het kolonialisme om 'Andere mannen en de culturen van Andere mann te domineren. Het feit dat niet-westerse mannen vrou onderdrukten werd retorisch gebruikt om het kolon project te verantwoorden en te legitimeren. Dit 'kolon feminisme' werd op verschillende manieren vorm gege naargelang de geviseerde cultuur, zoals bijvoorbeeld In de islamitische wereld, sub-Saharaans Afrika. In het k niaal discours over de moslimwereld werd de hoofddoek symbool van de onderdrukking van de vrouw en de on ontwikkeling van de islam.[8]

Zo werd bijvoorbeeld het eerste hoofddoekende gevoerd in Egypte op het einde van de negentiende e geïnitieerd door de Britse consul-generaal in Egypte lyn Baring (Lord Cromer). Hij was rotsvast overtuigd de minderwaardigheid van de islam ten opzichte va Europese cultuur, een minderwaardigheid die volgens vooral geïllustreerd werd door de manier waarop vrou behandeld werden. Zijn centrale stelling was dat de ont keling van Egypte werd tegengehouden door de maatsc pelijke afzondering en het sluieren van vrouwen. De e manier om de achterstand van Egypte tegen te gaan wa opheffen van deze gebruiken. Tegelijkertijd fnuikte mer bestaande initiatieven die een emanciperende inv hadden op vrouwen, door bijvoorbeeld de overheidssch die onderwijs voor meisjes voorzagen strikte beperki op te leggen en door inschrijvingsgeld voor scholen in te voeren en vervolgens te verhogen. Daarnaast bepe hij aan de School voor Hakima's de opleiding voor vro lijke dokters, die voordien dezelfde medische oplei kregen als hun mannelijke collega's, tot verloskunde wat nog meer is, in Groot-Brittannië was Lord Crome hevige tegenstander van feministen! Als Victoriaan in en nieren was hij hevig gekant tegen de suffragettes d zijn eigen land opkwamen voor vrouwenstemrecht.[9]

Westerse ideeën over emancipatie werden op dat ment in Egypte eveneens uitgedragen door mission sen en westerse feministen. Deze ideeën werden op beurt opgepikt door verwesterde Egyptische intellectu



zoals Qasim Amin, een in het Frans opgeleide advocaat uit de hogere middenklasse. Hij verwerkte ze in zijn boek *De bevrijding van de vrouw*, gepubliceerd in 1899 in Caïro. Net als Cromer ging Amin uit van de superioriteit van het Westen en de inherente achtergesteldheid van de islamitische maatschappijen. Vrouwen moesten veranderd worden opdat islamitische maatschappijen het Westen zouden kunnen volgen op het pad naar het succes. Ook voor hem was het afschaffen van de hoofddoek een van de belangrijkste elementen in de bevrijding van de Egyptische vrouw. We kunnen dus stellen dat Amins boek een lokale verwoording is van het koloniale feministische discours. Het is om deze redenen dat zijn boek dan ook veel stof deed opwaaien in Egypte. Diegenen die zich verzetten tegen dit koloniale feministische discours, inclusief de lokale verwoording ervan, namen de nadruk die gelegd werd op de hoofddoek over. De hoofddoek die voor de koloniale feministen de minderwaardigheid van de vrouw in de islam symboliseerde, werd voor hun tegenstanders het symbool voor de waardigheid van de vrouw binnen de islamitische cultuur. De tegenstanders van Amin kwamen er niet toe in vraag te stellen waarom er zoveel belang gehecht werd aan de hoofddoek in het koloniale discours, en waarom niet veel meer aan een belangrijk thema zoals onderwijs. Nee, ze namen de premissen van het koloniale discours over en de hoofddoek werd een symbool van verzet.[10] Op die manier werden de koloniale vooronderstellingen bepalend voor de feministische agenda in de Arabisch-islamitische wereld en is de hoofddoek sindsdien herhaaldelijk de inzet geworden van debatten omtrent de positie van de islamitische vrouw, zowel in de Arabische wereld als daarbuiten. Het is om bovenstaande historische redenen dat feminisme vaak op tegenstand stuit in islamitische maatschappijen en dat de meeste feministische denkers die vanuit een religieus kader vertrekken niet graag het etiket 'feminist' krijgen, vanwege de associatie met deze westerse culturele bagage.[11]

↘ *Islamitisch feminisme en Amina Wadud*

Hoewel de feministische agenda in de Arabische wereld aanvankelijk bepaald werd door koloniale feministen en feministen die zich sterk lieten inspireren door een seculier westers discours, is er sinds de jaren tachtig een groeiende groep van islamitische vrouwen die vanuit een gelovig 'insiderperspectief' van zich laat horen.[12] Vanuit hun bekommernis dat moslimvrouwen hun eigen prioriteiten met betrekking tot vrouwenemancipatie moeten bepalen, distantiëren islamitische feministen zich vaak expliciet van de vele publicaties over 'genderproblematiek' geschreven door niet-moslimse, al dan niet gespecialiseerde, auteurs.

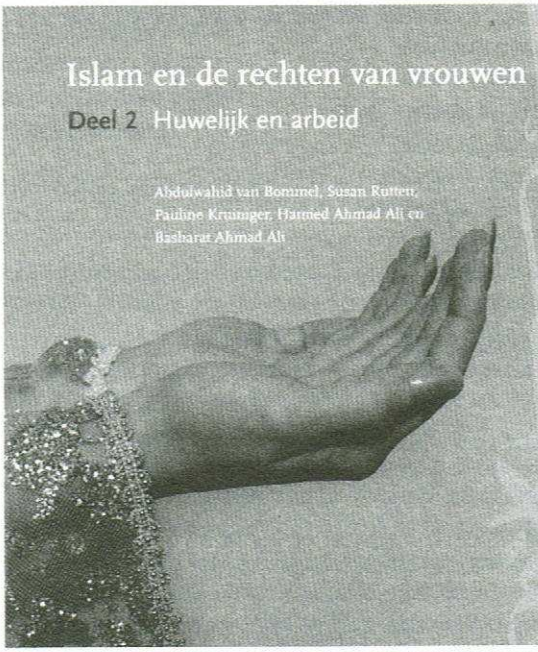
Een van de belangrijkste stemmen in het hedendaagse debat is die van de Afro-Amerikaanse, tot de islam bekeerde Amina Wadud. Zij verzet zich niet alleen tegen de dominantie van het westerse discours over moslimvrouwen, maar evenzeer tegen het monopolie van traditionele islamitische Koranexegeten die veelal vanuit een 'patriarchaal Arabisch referentiekader' vertrekken. Het is aan de hand van haar boek *De koran en de vrouw: herlezing van*

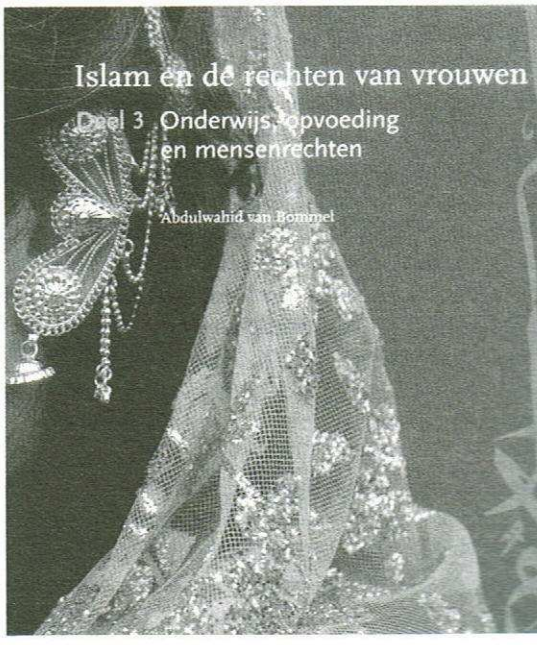
een heilige tekst vanuit een vrouwelijk perspectief dat we de voornaamste argumentatiepatronen die islamitische feministen ontwikkelen, zullen ontrafelen.

Wadud vertrekt vanuit de observatie dat vrouwen in vroegere en huidige moslimmaatschappijen ongelijk behandeld worden, maar in tegenstelling tot koloniale en seculiere feministen beschouwt zij dit niet als een essentieel kenmerk van de islam, maar eerder als een parameter waaraan getoetst kan worden hoe de reële maatschappelijke positie van moslimvrouwen zich verhoudt tot het Koranische ideaal met betrekking tot vrouwen. Haar boek is geen boek over vrouwen en islam, maar focust op het concept vrouw zoals dat in de Koran verwoord wordt. Haar vertrekpunt is dat van een gelovige moslima die de Koran in zijn geheel aanvaardt als Gods openbaring via de profeet Mohammed, maar die de interpretatie van de tekst beschouwt als een menselijk, en bijgevolg beperkt streven om de tekst te begrijpen en toe te passen. Bijgevolg richt haar kritiek zich niet op de Korantekst zelf, maar op de interpretaties van de tekst zoals die zich in de loop van de geschiedenis ontwikkeld hebben. Een grote hinderpaal is volgens haar dat in de traditionele islam het onderscheid tussen de Korantekst en de interpretatie ervan vervaagd is en dat men de exegeses van de grote islamgeleerden van voor de tiende eeuw bijna eenzelfde heiligheid heeft toegekend als de Korantekst zelf.[13] Het ligt dan ook in Waduds bedoeling om de band met de oorspronkelijke tekst te herstellen door haar exegetische inspanningen te richten op de Koran en niet op de islamitische literatuur die aan de Korantekst vastgegroeid is. Haar uitgangspunt sluit dus aan bij het standpunt van modernistische moslims die het belang van idjtihad benadrukken: om zijn relevantie te behouden zal de Koran voortdurend opnieuw geïnterpreteerd moeten worden in het licht van veranderende historische, maatschappelijke, politieke en culturele omstandigheden.

↘ *Hermeneutiek en methodologie*

Waduds voornaamste kritiek op traditionele Koranexegeten is hun androcentrische benadering, waarbij de belevingswereld van de man centraal staat, en hun atomistische werkwijze. Dat wil zeggen dat een tekst tot in de kleinste deeltjes opgesplitst wordt en dat elk deeltje apart geanalyseerd wordt, met te weinig aandacht voor de bredere thematische lijnen die in de gehele tekst uitgezet worden. Hiertegenover plaatst zij een hermeneutiek waarin 'de beleving van de vrouw en de vrouwelijke stem niet buitengesloten worden' en waarin zij de Korantekst als geheel benadert.[14] Twee andere klemtonen in haar methodologie zijn de analyse van de context waarin de Koran geopenbaard werd en van de grammaticale compositie van de tekst. Bij een contextuele analyse van de Korantekst gaat men ervan uit dat de Koran in een specifieke historische context geopenbaard werd en dat daarnaast de concrete omstandigheden w
de verzen gereveleerd werden de formulering ervan
vloed hebben. Deze benadering biedt de lezer/exege
mogelijkheid een onderscheid te maken tussen de spe
ke, tijdsgebonden aspecten van de Koranische boods
enerzijds, en de universele aspecten ervan anderzijd
houdt in dat de lezer de verzen eerst moet contextua
ren, dit wil zeggen de verzen moet begrijpen binnen de
cifieke historische context waarin ze gereveleerd we
Vervolgens moet hij ze decontextualiseren, wat wil
gen dat hij de algemene implicaties en de intentie v





formuleringen moet begrijpen, waarna hij deze algemene betekenis kan vertalen naar zijn huidige maatschappelijke, politieke, culturele en sociale omstandigheden of, anders gezegd, hercontextualiseren.[15] Hierdoor wordt het mogelijk om de 'fundamentele' en onveranderlijke principes van de tekst te begrijpen, om ze vervolgens tot uiting te laten komen in de eigen unieke toepassing.[16] Wadud wijst bijvoorbeeld op het feit dat in de Koran vrouwelijke personages, met de uitzondering van Maria (Mariam), nooit met naam genoemd worden, maar dat naar hen verwezen wordt als 'vrouw van' of 'zuster van' in combinatie met de naam van een bepaalde man. Deze manier van verwijzen was op het Arabische Schiereiland van de zevende eeuw een gebruikelijke uitdrukking van respect. Deze verwijzingsvorm is echter in tijd en ruimte beperkt en moet niet in die concrete vorm overgedragen worden naar andere contexten. Het algemene principe dat eruit gepuurd kan worden is dat vrouwen met respect aangesproken dienen te worden en dat dit dient te gebeuren volgens de normen van de maatschappij waarbinnen men zich beweegt.[17] In haar grammaticale analyse van de tekst besteedt Wadud niet alleen aandacht aan grammaticale structuren (zoals bijvoorbeeld het gebruik van mannelijke en vrouwelijke vormen), maar ook aan wat ongezegd gelaten wordt (ellipsen) en de relatie tussen achtergrond en voorgrond.

Een grote hinderpaal is volgens Wadud dat in de traditionele islam het onderscheid tussen de Korantekst en de interpretatie ervan vervaagd is en dat men de exegeses van de grote islamgeleerden van voor de tiende eeuw bijna eenzelfde heiligheid heeft toegekend als de Korantekst zelf.

↘ Concrete toepassingen

Met een voorbeeld zullen we deze analytische principes illustreren. Wadud stelt dat in de Koran anatomische en functionele verschillen tussen mannen en vrouwen weliswaar erkend worden, maar dat er niet één welbepaald model voor genderfuncties naar voren geschoven wordt dat overal en altijd toegepast zou moeten worden. Volgens haar is dat net de denkfout die conservatieve denkers maken wanneer ze 'expliciete koranische hervormingen van bestaande historische en culturele praktijken op gendergebied [lezen], als betrof het voor eens en voor altijd letterlijke en definitieve uitspraken.'[18]

↘ Een controverse: polygamie

In haar analyse van de verzen met betrekking tot polygamie neemt Wadud de economische kant van het huwelijk als uitgangspunt, zoals het geval was met de meest voorkomende huwelijksvorm ten tijde van de openbaring, het zogenaamde 'onderwerpingshuwelijk', waarbij de man onderhoudsplicht verschuldigd was aan zijn echtgenote en de echtgenote in ruil hiervoor gehoorzaam was. De verzen roepen volgens haar echter in de eerste plaats op tot rechtvaardigheid: rechtvaardigheid ten opzichte van de wezen en de rechtvaardige behandeling van echtgenotes. Ze onderbouwt deze redenering met volgend Koranvers: 'En als jullie vrezen ten aanzien van de wezen niet juist te handelen, trouwt dan met zoveel vrouwen als jullie goeddunkt, twee, drie of vier. Maar als jullie vrezen [haar] niet rechtvaardig te kunnen behandelen, dan met één [...]. Dat is het meest voor de hand liggend om onrechtvaardigheid te voorkomen.'[19] Wadud stelt dat polygamie in de eerste plaats als een van de mogelijke oplossingen aangeboden werd om vrouwelijke wezen te beschermen tegen mogelijk financieel misbruik door mannelijke voogden. Tegenover de toegang tot de bezittingen van de wees was het de economische plicht van de echtgenoot om zijn vrouw te onderhouden. Bovendien wordt in het vers duidelijk de voorwaarde gesteld dat medeechtgenotes rechtvaardig behandeld moeten worden. Op basis van 4:129 – 'Jullie zullen niet in staat zijn de vrouwen gelijk te behandelen, hoe graag jullie het ook zouden willen' – concludeert Wadud, samen met andere tegenstanders van polygamie, dat monogamie de ideale huwelijksvorm is die in de Korantekst naar voren geschoven wordt. Deze interpretatie wordt verder ondersteund door de brede teneur van de Korantekst waarin het ideaal van de wederkerigheid van de huwelijksrelatie benadrukt wordt in verzen zoals 2:187 – 'Zij [vrouwelijk meervoud] zijn bekleding voor jullie [mannelijk meervoud] en jullie bekleding voor haar' – en het huwelijk gezien wordt als kader voor 'het brengen van liefde en erbarmen' (30:21).[20] Traditionalisten daarentegen beperken het gegeven van rechtvaardigheid meestal tot materiële aspecten en laten emotionele, intellectuele en morele aspecten van rechtvaardigheid buiten beschouwing. Het is overigens op basis van deze algemene teneur in de Korantekst en moderne islamitische opvattingen met betrekking tot het huwelijk dat verschillende islamitische landen, bijvoorbeeld Tunesië en Turkije, polygamie afgeschaft hebben, of aan ernstige beperkingen hebben onderworpen, zoals Marokko en Irak.

Conclusie

In debatten over de maatschappelijke en culturele positie van vrouwen in de islam zijn er verschillende stromingen. Aan de ene kant is er een seculiere stroming die voor vrouwenrechten ijvert buiten de godsdienst om. Tegen dit seculiere, westerse feminisme bestaat veel weerstand om historische en politieke redenen. De laatste decennia is er echter een groeiende groep 'islamitische feministen' die van zich laat horen. Ze vertrekken vanuit een islamitisch kader, eerder dan vanuit de secularitеit om te ijveren voor vrouwenrechten. In hun discours staat een hervormingsgezinde en progressieve Koraninterpretatie centraal. Dit artikel heeft vooral die tweede stroming aan bod laten komen. Hopelijk kan dit bijdragen aan een genuanceerd en meerster debat over vrouwenemancipatie en islam. Een auteu Amina Wadud, naast andere, toont alvast aan dat va deze visie onderbouwd, constructief en zeer lezenswa werk is geleverd.

Helge Daniëls

Is doctor in de linguïstiek en doceert momenteel aan Leuven, het HIVT (Hoger Instituut voor Vertalers er ken) en de UA te Antwerpen, onder meer Arabisch, kla Arabische teksten, Arabische literatuur en geschie van de islam. Ze publiceerde onder andere enkele art over Palestijnse en Libanese vrouwenliteratuur.

Noten

1. Zie Hoebink M., 'Het denken over vernieuwing en secularisatie.' In: Henk Driessen (red.), In het huis van de islam. Nijmegen: Sun Kritak,1997.
2. In dit woord wordt de medeklinkercombinatie [dj] uitgesproken als de 'j' in jeans.
3. Het klassieke juridische erfgoed is gebaseerd op vier belangrijke bronnen: de Koran, de Hadith (de uitspraken van de profeet), de *Qiyās* (redenering naar analogie) en de Idjma' (consensus).
4. Zie Hoebink M., 'Het denken over vernieuwing en secularisatie.' In: Henk Driessen (red.), In het huis van de islam. Nijmegen: Sun Kritak,1997; Zie ook: Buitelaar M., 'Voorwoord bij de Nederlandse vertaling.' In: Wadud A., De koran en de vrouw. Herlezing van een heilige tekst vanuit een vrouwelijk perspectief (vert. Lex Touber). Amsterdam: Bulaaq, 2004.
5. Feministes als de Egyptische Nawal el-Saadawi en de Marokkaanse Fatima Mernissi zijn belangrijke vertegenwoordigsters van een feministische stroming waarin een seculier taalgebruik wordt gehanteerd.
6. Talhaoui F., De nieuwe Marokkaanse familiewetgeving: de Moudawana gedesacraliseerd, de Shari'a dichter bij de moderniteit en gendergelijkheid. Gelezen op: http://users.pandora.be/samenleving-en-politiek/ (25/04/2006). Zie ook Perneel J., 'De Moudawana hervormd. Nieuwe Marokkaanse familiewetgeving hefboom naar rechtvaardiger familierecht'. In: Frans E. e.a. (red.), Jaarboek Seksualiteit, Relaties, Geboorteregeling 2005. Antwerpen: Sensoa, 2004, p. 87-99.
7. Ahmed L., Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate. Cairo: AUC Press, 1993, p.128-129.
8. Ibid, p. 151.
9. Ibid, p. 152-155.
10. Ibid, 155-164.
11. Ibid, p. 165-168.
12. De nederlagen tegen Israël, het falen van seculier-nationalistische regimes en het succes van de islamitische revolutie in Iran zijn enkele factoren die hierbij een rol gespeeld hebben. Deze verschuiving kunnen we overigens ook waarnemen in de evolutie van het werk van sommige van deze seculiere feministen zoals bijvoorbeeld Fatima Mernissi. In haar vroege werk stelt zij de patriarchale traditie in de Arabische wereld en de islamitische traditie aan de kaak, terwijl ze in De politieke harem tegenover de islam een veel milder standpunt inneemt dat in sterke mate aansluit bij dat van hervormingsgezinde islamitische denkers. Zie Mernissi F., De politieke harem. Vrouwen en de profeet. Breda: De Geus, 1991.
13. In de vroege islam was het iedereen die een religieuze opleiding genoten had toegestaan vrij, door middel van eigen interpretatie van de centrale teksten, een oplossing te bedenken voor alle mogelijke nieuwe kwesties die zich voordeden. Vanaf de tiende eeuw ging men er in de soennitische islam vanuit dat alle oplossingen voor alle mogelijke juridische problemen waren gevonden door de vroege rechtsgeleerden. Er werd een canon van juridische opinies aangelegd en men stelde dat 'de poort van idjtihad' gesloten was. Dit had als gevolg dat soennitische moslims gebonden werden aan de opinies die in dat kader ontwikkeld werden en dat de intellectuele activiteiten binnen de islamitische jurisprudentie vanaf dat moment beperkt werd tot het samenvatten en becommentariëren van geschriften uit de vroege islamperiode tot de tiende eeuw. Zie Buitelaar M., 'Voorwoord bij de Nederlandse vertaling.' In: Wadud A., De koran en de vrouw. Herlezing van een heilige tekst vanuit een vrouwelijk perspectief (vert. Lex Touber). Amsterdam: Bulaaq, 2004, p. 22-23.
14. Wadud A., De koran en de vrouw. Herle van een heilige tekst vanuit een vrouw perspectief (vert. Lex Touber). Amste Bulaaq, 2004, p. 39.
15. Voor deze methodologie baseerde Wad zich op het werk van de reformistische staanse denker Rahman Fazlur (1919-1 Zie: Major Themes in The Qur'an. Chica Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 19 Islam and Modernity. Transformation Intellectual Tradition. Chicago: The U sity of Chicago Press, 1981.
16. Wadud A., De koran en de vrouw. Herle van een heilige tekst vanuit een vrouw perspectief (vert. Lex Touber). Amste Bulaaq, 2004, p. 63.
17. ibid. p. 98-99.
18. ibid. p. 44.
19. ibid., p. 170, soera 4:3 Leemhuis, F. (v De koran. Een weergave van de beteke de Arabische tekst in het Nederlands. ten: Fibula, 1996. Alle andere Nederla citaten van Koranverzen zijn eveneen genomen uit de vertaling door Leemh
20. ibid., p. 171, vierkante haken toegevo door Wadud.

Literatuur

- Jansen W., 'Islam en seksualiteit'. In: sen H., In het huis van de islam. Nijme Sun Kritak, 1997.
- Selim Nahed, De vrouwen van de profe heeft de koran over de vrouw te verte Amsterdam: Van Gennep, 2004.
- Van Bommel A., Islam, liefde en seksu Amsterdam: Bulaaq, 2003.
- Van Bommel A., Islam en de rechten v vrouwen. Handboek voor empowerme moslimvrouwen. Amsterdam: Bulaaq, (3 delen).