

Lyssna på männen: att leva i en patriarkalisk muslimsk kontext

När fenomen tolkas från andra kulturella kontexter än ens egen, är det lätt att missa de stora sammanhangen och de samband som finns mellan olika samhällsaktörer. Islam omtolkas hela tiden i en dynamisk process.

Kvinnors arbete har i muslimska länder tidigare var osynligt, men dagens kvinnoaktivitet på arbetsmarknaden är synlig i och med att kvinnorna har fått tillträde till den offentliga sfären på ett helt annat sätt än tidigare. Debatten om kvinnans ställning inom islam har också ändrat karaktär, och man kan utgå ifrån att ändringen sker parallellt med att verkligheten ändrar sig. Många har uppfattat de islamistiska männens engagemang i kvinnofrågan som en reaktion på de muslimska feministernas debattinlägg. Vi tror hellre att männens engagemang beror på att den västliga feministdebatten formerats parallellt med den muslimska. I föreliggande artikel presenterar vi några mäns syn på kvinnofrågan.

Debatten om kvinnans rättigheter inom islam har sina rötter i Qāsim Amīns bok *tahīr al-mar'a* (Kvinnans frigörelse) från 1899. Tidigt på 1970-talet dominerade den apologetiska litteraturen den islamistiska attityden gentemot kvinnor. Man utgick då ifrån att den "enda och sanna islam" var en färdigtolkad enhet, som ej kunde ändras. Den inomislamiska debatten har ändrats mycket sedan dess och även synen på kvinnans roll uppvisar stora förändringar, till exempel i frågan om kvinnors lönearbete.

Den islamiska diskursen är en stängd och specifik diskurs som kan te sig oförståelig för utomstående. Vi ser diskursen som stängd, därför att gränserna för diskursen är mycket snäva. Hamnar man bara lite utanför i argumenteringen kan man lätt bli utestängd i den pågående förändringsprocessen av kvinnans ställning inom islam. Detta är inte minst Tas-

lima Nasreen ett exempel på, när hon enligt islamister hävdade att Koranen måste förändras. Hade man däremot förstått hennes uttalande som att *tolkningarna* av Koranen måste förändras, skulle hon uppenbarligen inte fallit så totalt utanför som hon gjorde. Å andra sidan är den marockanska sociologen Fatima Mernissi ett exempel på det motsatta. När hon klädde den muslimska kvinnans kamp i islamisk klädedräkt fick hennes sekulära feminism ett fotfäste i den islamiska debatten.

Islamiska attityder och beteendemönster grundas på Koranen och *hadīth*-litteraturen (skriftligt material om profeten Muhammads utlåtande, handlingar och det han godkände eller avvisade). De islamiska källorna har blivit tolkade genom historien och mycket av de attityder och lagar som omgärdar kvinnor inom dagens islam är resultatet av muslimska lärdes tolkningar gjorda på 600-talet och

framåt. Utformningen av den islamiska lagen såsom den föreligger i dag fortgick huvudsakligen på 800- och 900-talen. Vid kolonialiseringen av den muslimska världen och den senare globaliseringen konfronterades muslimerna med västerländska värderingar. Detta ledde till en inhemsk uppgörelse med den traditionella islamiska lagstiftningen, och trenden att "gå tillbaks till de rena källorna" har spritt sig särskilt bland välutbildade muslimer. Detta innebär i praktiken att diskussionen om den muslimska kvinnans roll i dagens samhälle blir en diskussion om vad som "egentligen" var den muslimska kvinnans roll i 600-talets Arabien.

Vi skulle vilja hävda att denna diskussionen inte behöver leda till en idé om en ideal kvinnoroll anno år 600, utan i stället till en kvinnoroll anpassad till dagens samhälle. I tolkningsprocessen spelar dagens socio-kulturella aspekter in och resultaten blir en 1900-tals islam på samma sätt som den traditionella islamiska lagen återspeglar den islamiska medeltidens attityder och inte samhället såsom det "egentligen" såg ut under profetens tid.

I den här artikeln vill vi titta närmare på de islamistiska männens syn på kvinnorollen eftersom det i de muslimska partiarkaliska kontexterna, precis som i de västerländska, är deras åsikter som har mest inflytande och genomslagskraft hos muslimer. Detta är en realitet för muslimska kvinnor, en realitet som måste beaktas hur mycket man än ogillar detta faktum. Muslimiska och islamiska feminister har främst verkat i en västlig akademisk diskurs, där kvinnofrågan fått stor uppmärksamhet. Genom att analysera hur männen har reagerat på det ökande trycket på en förändrad kvinnosyn globalt kan trenderna i denna förändringsprocess skönjas.

Ett kvinnoperspektiv har alltid funnits i den islamiska traditionen; *ḥadīth*-litteraturen vittnar om flera diskussioner kring kvinnans roll och status. ⁶Ā'isha, profetens unga hustru som överlevde honom med nästan 50 år, har överfört många *ahādīth* (pl. av *ḥadīth*) direkt från profeten och hon utverkade även *fatwa* (lagtolkningsutlåtande).¹ Historien visar att muslimska kvinnor haft framträdande platser på olika nivåer i samhället. Dagens muslimska

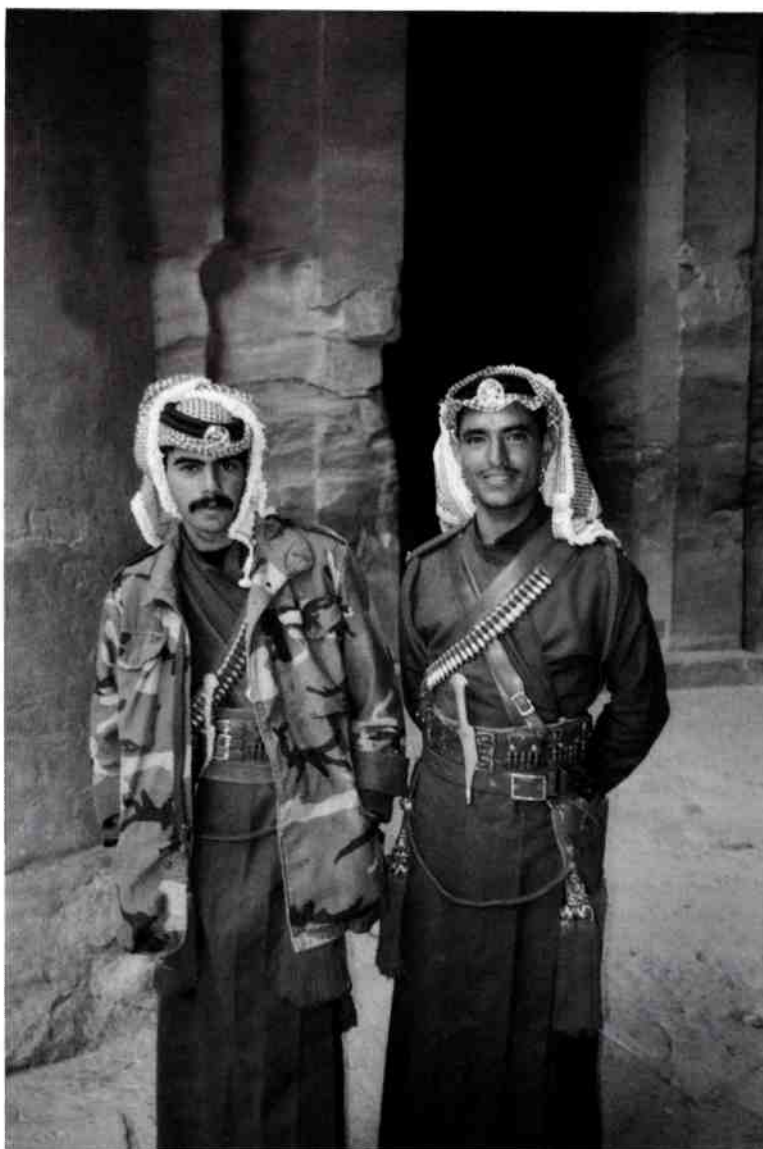
och islamiska feminister försöker ta tillbaka den position de anser att islam berättigat dem till. Det är lätt att sympatisera med deras ansats att hålla sig till dessa tolkningsprocedurer, men frågan är om inte de traditionella metoderna, där man lägger vikt vid traditionsförmedlaren istället för att analysera *ḥadīth*-innehållet, ger traditionella svar, en diskussion som t ex Mernissi gett sig in på. I så fall faller feministerna på eget grepp; de traditionella tolkningsmetoderna är ett tveeggat vapen.

Det är i *ḥadīth*-litteraturen man hittar många misogyn utsagor, och här har det gällt att hitta en strategi att tackla dessa. Amina Wadud-Muhsin, en amerikansk svart konvertit och islamisk feminist, har valt att ignorera *ahādīth* i sin analys och koncentrerar sig på Koranen. Mernissi attackerar Abu Hurayra, en nära följeslagare till profeten och som hon menar är den som återberättat de flesta *ahādīth* i denna kategori. Hon anger historiska och psykologiska orsaker till varför han hade anledning att se ner på kvinnor.² Med en psykoanalys i Freuds anda framställs bilden av en man med en komplex och problematisk inställning till kvinnor. Hon misstänkliggör även Abū Bakra, en frigjord slav som fick en mycket hög social ställning i det muslimska samhället, och vill underkänna honom som *ḥadīth*-förmedlare. Det är mycket kontroversiellt inom *ʿilm al-ḥadīth* (vetenskapen om *ahādīth*) att kritisera profetens följeslagare, då dessa har en mycket hög status och en särställning bland tradenterna. I detta fall sätter hon ingen tilltro till de muslimska källorna som talar om Profetens följeslagares goda karaktär. Strategin är sedan att välja ut de *ahādīth* hon tycker går emot det islamiska jämliksideal hon vill se och avslöja svagheterna i dessa. En sådan svaghet blir då till exempel Abu Hurayra. De traditioner som ger respekt och rättigheter åt kvinnor utsätts däremot inte för någon kritisk granskning alls.

En i sammanhanget intressant manlig företrädare att jämföra med är Muhammad Nasr ad-Dīn al-Albānī som bor i Jordanien. Han går igenom hela *ḥadīth*-materialet i syfte att rensa bort icke-autentiska *ahādīth*. Han är oerhört viktig eftersom han läses av många anhängare

Vakter vid al Khaznah.
Petra, Jordanien.
Foto: Kerstin W Shands

av *salafi*³ och har en mycket hög status bland dessa som sanningsbärare. Albani metod är den traditionella med en noggrann kritik av kedjan (*isnād*) av tradenter. Han har en till synes förbehållslös inställning till *ahādīths* innehåll (*matn*) och är inte så uppenbart selektiv som muslimfeministerna. Han har visat brister i flera *ahādīth*, som används för att legitimera det muslimska kvinnoförtrycket. En *hadīth* med innebörden "diskutera med kvinnor och be om deras råd, men följ inte vad de säger" klassificerar han som falsk (*maḍḍūʿ*)⁴ och förkastar den därmed. En annan viktig *hadīth* lyder; "Den kvinna som lämnar sitt hem utan sin mans tillåtelse förbannas av varje ängel i himlen." Denna *hadīth* som begränsat muslimska kvinnors rörelsefrihet enormt, ser Albani som mycket svag (*daʿif djiddan*).⁵ Detta kan tyckas vara bagateller, men i den avgränsade islamiska diskursen avgör dessa detaljer de muslimska kvinnornas öde. Men Albani och hans efterföljare⁶ förstärker samtidigt vissa *ahādīth* som talar för en icke-jämställd kvinnosyn. Problemet med deras sätt att tolka *hadīth* är att de inte ger utrymme för någon kontextrelaterad syn på traditionerna kring profetens liv.



Först ut

Sudanesen Ḥasan at-Turābī var en av de första moderna islamisterna som diskuterade kvinnofrågan. 1973 utgavs ett manuskript av Turabi med titeln *Kvinnan i skärningspunkten mellan den islamiska läran och samhällstraditionerna* (*al-marʿa bayna taʿālim ad-dīn wa taqālid al-mudjtamaʿ*), som behandlade kvinnor i det islamiska samhället. Intressant nog cirkulerades detta i de islamistiska inre cirklarna till en början och manuskriptet lanserades som

ett diskussionsunderlag snarare än som en författad tes. Manuskriptet diskuterades inte bara inom den sudanesiska islamistiska rörelsen. Innan det publicerades hade även islamister såsom Muḥammad al-Ghazzālī (se nedan) från Egypten läst och kommenterat innehållet. Detta visar hur känslig kvinnofrågan var bland muslimer tidigt på sjuttio-talet. Feminismen i västerlandet hade vid denna tid redan börjat få fotfäste i många samhällen. I den muslimska världen började feministiska idéer att få anhängare, som till exempel de muslimska arabiska feministerna Nawwal el-Saadawi från Egypten och Fatima Mernissi från Marocko. Reaktionen på framväxten av feministiska idéer i den muslimska världen från islamisternas sida var i första hand apologetisk. Ett exempel är Muḥammad Qutb's bok *Missförstånd om Islam* som utkom första gången på sextio-talet. I den beskriver Qutb kvinnans ställning inom islam som en respektfull position i enlighet med hennes "natur" som moder.⁸ Han går i stark polemik mot den västerländska uppfattningen att kvinnor kan/skall arbeta utanför hemmet. Han säger:

Islam godtar annars i princip inte kvinnors aktiviteter utanför hemmet, som västvärlden och de kommunistiska nationerna gör. Det är en ren idioti som islam inte godkänner, ty en kvinna kan inte delta i sociala aktiviteter utom på bekostnad av sina verkliga funktioner i sitt hem. Om hon lämnar dessa alstras många psykologiska, sociala och moraliska problem.⁹

Qutb's idealistiska syn, som byggde på en speciell tolkning av islams källor, hade ganska lite gemensamt med den verklighet som många muslimska kvinnor mötte. I många länder ökade muslimska kvinnors intresse för västliga feministiska idéer. Turabi's dokument skall ses utifrån detta perspektiv. Allt fler kvinnor i Sudan skaffade sig högre utbildning, och därmed ökade också deras medvetande om behovet av en förändring av kvinnors sociala förhållanden. Turabi var tydlig mycket medveten om detta. Han säger som en summering av sin skrift:

Den moderna verkligheten som muslimerna står inför, dess sociala trender i en ständigt förändrande värld, kräver ett tidigt initiativ för att kunna ta kommandot av denna förändring innan den tar sin egen kurs det vill säga att främmande trender rotar sig och assimileras och det blir för sent att genomföra en rätt ledd islamisk reform.¹⁰

Turabi har periodvis bott i bland annat England och Frankrike, där han tog sin M.A. och Ph.D. i juridik. Med sin erfarenhet från västerlandet var han bättre rustad än många andra för att ta upp kampen mot det som han såg som västerländskt inflytande. Turabi är även av sina fiender ansedd som mycket intelligent, och det kan i hans bok se ut som om han kämpat emot västerländskt inflytande på västerlandets egna premisser.

I likhet med all annan argumentation, är den om islamiska fenomen subjektiv. Som de muslimska och islamiska feministerna har påpekat, har män genom hela historien varit selektiva i sitt utval av *aḥādīth* och historiska händelser, men som vi redovisat ovan är detta också drag i den feministiska debatten inom islam. Turabi är givetvis både selektiv och subjektiv, vilket man måste vara även om man vill använda islams källor för att förstärka sina resonemang. De islamiska källorna är fyllda av olikartade inriktningar och målet måste därför vara att hitta en metodologi för hur man skall välja i detta enorma material. I skriften *Den islamiska lagstiftningsmetoden (manhaj at-tashīr al-islāmī)*, argumenterar Turabi för att "såsom våra förfäder använde det grekiska kulturarvet i sin utformning och förståelse av islam, så är det också möjligt för oss att använda den moderna vetenskapliga kulturen i hopp om att vi kan kringgå dess fel och fullborda den visdom som finns i den."¹¹ Turabi är inte bara för en öppning av *idjtihād* (som enligt honom är en individuell lagtolkning, många andra islamister ser *idjtihād* som lagtolkning av en islamisk lärd) utan han förespråkar faktiskt också en helt ny typ av lagstiftning.¹²

Skriften *Kvinnan i skärningspunkten mellan den islamiska läran och samhällstraditionerna* skrevs omkring tjugo år före *Den islamiska lagstiftningsmetoden*, och även om Turabi inte ex-

plicit uttryckte behovet av en ny typ av lagstiftning i det senare arbetet så kan man implicit förstå att han vill ha fram en annan typ av förståelse av kvinnans roll än den som islamister traditionellt hade. I många andra skrifter från denna tid var det kvinnans roll som hustru och mor som blev framhävd.¹³ Det intressanta är att medan de Koranverser om kvinnor som citeras i denna typ av litteratur ofta används för att fastställa kvinnans faktiska roll, så menar Turabi att dessa Koranverser inte var riktade mot kvinnor utan mot män. Han skriver: "de flesta av reglerna i Koranen som rör kvinnor uppenbarades som restriktioner för männen med avsikten att hindra dem att "gå över gränserna" gentemot kvinnor. Bara en del koraniska föreskrifter inför restriktioner för kvinnor."¹⁴ Han exemplifierar sin åsikt med att reglerna för skilsmässa och *‘idda*-perioden (perioden som kvinnan måste vänta innan hon gifter om sig efter en skilsmässa) faktiskt kom till för att skydda kvinnan mot männens sätt att ständigt skilja sig för att därefter ta hustrun tillbaka.

Ett exempel på hur Turabi vänder upp och ned på tidigare invanda föreställningar är när han refererar till den koraniska versen 33:59: "Profet, säg till dina hustrur och döttrar och de rättrognas kvinnor, att de svepa sina kläder omkring sig. Detta är det bekvämaste sättet för dem att bli igenkända, så att de ej förörrättas; ja, Gud är Överseende och Barmhärtig." Medan denna vers har använts till att stänga kvinnor inne, så hänvisar Turabi till denna vers som ett bevis för att kvinnor kan gå ut.¹⁵ Han antyder också att detsamma gäller i frågan om versen 4:15, där utgångsförbudet är ett straff för otrohet. Han påvisar att muslimska kvinnor har blivit segregerade och isolerade från det yttre samhället på ett sådant sätt som bara är föreskrivet som straff för en otrogen maka.¹⁶

Turabi börjar sin bok med att måla upp en bild av ett idealiskt islamiskt samhället som ett samhälle där kvinnan spelar en mycket aktiv roll, även i den offentliga sfären. Kvinnor är, enligt Turabi, själva ansvariga för sina egna liv och "det finns inget specifikt ordningssystem" enbart för dem, utan män och kvinnor är "system" med samma plikter och rättigheter.¹⁷

Han hänvisar till att kvinnan kommer att bli belönad eller straffad på den Sista Dagen på basis av hennes egna handlingar och pekar på Koranversen "Och ensamma skola allesammans träda inför Honom på Uppståndelsens dag" (19:96). Man skulle kunna tro att detta är en uppenbar tolkning, men särskilt i den arabiska världen har man tenderat att tolka männens ansvar (*qiwāma*, upprätthållande) över familjen i totalitära termer. Till exempel är det en utbredd föreställning att mannen ska stå som ansvarig gentemot Gud om hans fru eller döttrar inte ber eller fastar eller om de inte använder huvudduk. Turabi tillbakavisar detta synsätt och ger kvinnan självbestämmanderätt. Viktigt i detta sammanhang är att många islamister ser *qiwāma* som ett familjesystem och inte ett statsystem, där alla män är ansvariga för alla kvinnor.¹⁸

Turabis tolkning av *qiwāma* är följande:

[Männen] har ingen auktoritet (*suḷṭan*) över kvinnor utom i äktenskapliga relationer som i sin tur skall vara etablerade med kvinnans medgivande och förrättas i en anda av rådpfägnad (*shurā*) och respekt (*ihsān*). Mannen har ansvar över familjen men det gäller bara ansvar för försörjning eller för ledning och fostran utövad på ett förnuftigt sätt. Båda parter skall vara aktiva i förvaltningen av familjens affärer och ha lika auktoritet över söner och döttrar.¹⁹

Turabi pekar också på kvinnans rätt att uttrycka sig fritt. Enligt källorna kan en kvinna fria till en man. Turabi nämner också berättelsen om kvinnan som under ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (den andre kalifen) *khutba* (fredagspredikan) i moskén argumenterar emot ‘Umar.

Turabi menar vidare att kvinnan ska ta aktiv del i samhället. Han visar på otaliga exempel på kvinnor i profetens närmaste krets som arbetade utanför hemmet och på kvinnor som var aktiva på slagfälten. Enligt Turabi bad kvinnorna ofta i moskén både på kvällen och under tidiga morgontimmar. Han hänvisar till Bukhārīs *ḥadīth*-samling som förtäljer hur Asmā³, Abu Bakr, den första kalifens dotter, varje dag gick långa avstånd för att fodra familjens häst. Det är intressant att märka att

hon avslutar sin berättelse: "Sen skickade Abu Bakr mig en tjänare för att jag skulle slippa besväret med att ta hand om hästen och jag kände det som om jag blev befriad från en slavs trældom."²⁰ Även om inte Turabi kommenterar denna sista passage så tycker vi att den är värd en kommentar. I den finns nämligen mycket av den känsla som många av dagens muslimska kvinnor uttrycker när det talas om lönearbete. De anser att "västerlandets" kvinnor är förtryckta därför att de jobbar dubbelt så mycket som männen. En könsrelaterad arbetsfördelning är mycket vanlig i traditionella samhällen. Lönearbete är en modern företeelse som inte ses som något statusbringande eller eftersträvt i alla kulturer. Lönearbete har övergått från att vara en plikt till att bli en rättighet i väst, men kanske är kvinnans rätt att arbeta utanför hemmet en mindre angelägen fråga för muslimska kvinnor generellt än vad många debattörer i kvinnofrågan egentligen insett.

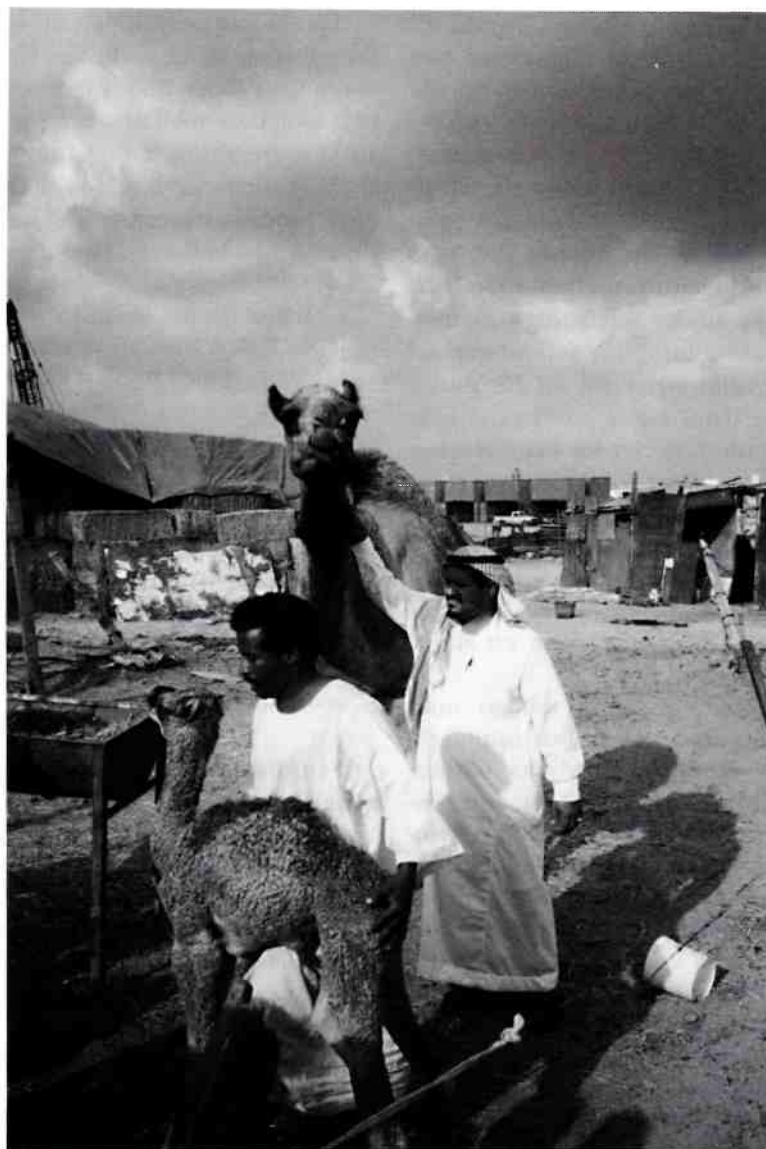
Turabi påpekar att även om kvinnor kan förvärvsarbeta och kan vara aktiva i (det militanta) *djihād* så är detta ingen religiös plikt. Det intressanta i den problemställning som Turabi reser är om ansvarstagande i samhället ska ses som positivt eller negativt. Det kan verka som om *hadith*-litteraturen förespråkar en lättnad för kvinnan, något som Asmas berättelse vittnar om. Å andra sidan kan det verka som om kvinnorna på profetens tid var mycket benägna att dra ut i krig, och frågan blir varför. Ville kvinnorna vara med på slagfältet för att känna sig som en del av det större samhället? Låg det en rent religiös glöd bakom? Ville de ha del i krigsbytet? Turabi har inte tagit ställning i denna fråga, och det verkar inte heller som om han är specifikt intresserad av att reda ut den. Det viktigaste för honom är att påvisa, att det i ett islamiskt samhälle inte finns något som helst hinder för att kvinnorna ska ta del i samhällsaktiviteterna.

Turabi går längre än de flesta i sitt stöd i källorna för ett kvinnligt deltagande. "Kvinnor deltar också i valet av råd och delegater för den offentliga sektorn i samhället",²¹ säger han. Turabi föreslår att valet skall ske antingen genom direkta val eller genom rådsläpning. Han refererar till Ibn Kathīrs historie-

bok från 1200-talet, *Början och Slutet (al-bidāya wa n-nihāya)*, som berättar om den *shurā*-process (rådsläpning) som följde efter Umar, den andra kalifens, död:

"Abd ar-Rahman ibn Auf tog på sig ansvaret att rådfråga folket angående [de två kandidaterna] Uthman ibn Affan och Ali ibn Abi Talib. Han förhörde sig om den generella åsikten bland muslimerna genom deras ledare. Han rådfrågade muslimerna såväl enskilt som i grupp, såväl privat som offentligt. Han nådde även in till de muslimska kvinnorna i deras privata sfär."²²

Denna historia är sällan eller aldrig nämnd i andra sammanhang, och det är intressant att se hur Turabi använder den för att legitimera kvinnors medbestämmanderätt i samhället. Den mest sannolika orsaken till att denna berättelse inte nämns ofta är, att den är en del av historieskrivningen och inte en del av *hadith*-litteraturen. Berättelsen hamnar därför inte under det som muslimerna betecknar som "autentiskt" (*sahih*) material. Det intressanta med Turabis diskussion om *shurā* är, att han i motsättning till andra islamister pekar på Koranversen som tar upp *shurā* i man/kvinna relationen och poängterar vikten av rådsläpning i alla familjeaffärer. I Koranen står det att mannen och kvinnan skall rådslå (*tashāwurīn*) om amning av barnet efter en skilsmässa. Denna aspekt av *shurā* på mikroplan, i familje- och personliga relationer, är ett sällan diskuterat ämne inom den islamiska litteraturen. *Shurā* som ett politiskt begrepp är däremot mycket omdiskuterat. Detta kan uppfattas som det politiska sättet före det personliga, och vi vill hävda att så är fallet i den moderna islamist-litteraturen. Men det är viktigt att vara uppmärksam på att det politiska budskapet är nytt i den moderna islamistiska rörelsen. Det är därför naturligt att islamister koncentrerar sig på det politiska budskapet, därför att man anser att andra ämnen är mer eller mindre färdigdiskuterade. Turabi nämner också, att den klassiska islamiska lagstiftningens tyngdpunkt ligger på civillagstiftningen, något som har samband med den politiska utvecklingen av den muslimska historien.²³ Faktum är att de flesta muslimska länder håller sig till



Jeddah, Saudiarabien.
Foto: Kerstin W Shands.

shar' a inom familjerätten, medan sekulär lagstiftning dominerar på andra områden.

Den sista punkten vi skall titta närmare på är hur Turabi ställer sig till den könsegregering som många islamister förespråkar. Här träder det specifikt sudanesiska fram i Turabis framställning. Han hänvisar till att profetens hustrur tillsammans med män fortsatte att utföra *ṭawāf*, att gå runt Kaban under hajj-ritualen, även efter uppenbarelsen av *hidjāb*-versen (33:53),²⁴ som införde restriktioner för profe-

tens hustrur. Vidare berättar Turabi om hur profeten höll gemensamma lektioner efter bönen och hur han diskuterade både med män och kvinnor under dessa lektioner. Han påpekar att kvinnorna också hade lektioner ensamma med profeten, då de inte fick den uppmärksamhet de förtjänade på grund av männens dominans under den gemensamma undervisningen.

Enligt Ibn Hajar al-Asqalānī (d.852 AH) åt profeten ofta middag tillsammans med visa

och prominenta kvinnor i Medina. Turabi vill bevisa att könsegregering är något som inte hör till islam. Han visar, att många av restriktionerna för kvinnor bara gällde för profetens hustrur och på grund av profetens speciella funktion. Men Turabi håller sig naturligtvis inom den islamiska ramen. En man och en kvinna skall enligt honom inte vara ensamma och samvaron mellan män och kvinnor skall ske under anständiga former. Turabi tar öppet ställning för tolkningen att kvinnans klädedräkt syftar till att förhindra sexuell frestelse. Han säger att "frestelse är det grundläggande kriteriet för klädesreglerna".²¹ I Koranen står det ingenting om orsaken till den kvinnliga klädedräkten, men i *hadith* kan man analysera sig fram till en sådan slutsats. Många muslimska kvinnor vill också se klädedräkten lika mycket som ett skydd för sitt eget *nafs* (ego) som ett skydd mot männens intresse.

Förbud mot handskakning mellan man och kvinna är ett ämne som blivit uppmärksammat särskilt inom den arabiska islamismen. Turabi går emot detta förbud, och hävdar att det var profeten, som inte ville ta kvinnor i hand. Han hänvisar till en *hadith* i Bukhari, där det berättas att när kvinnor kom till profeten för att avlägga trohetseden, så tog han dem inte i hand såsom han gjorde med män. I Bukhari finns en *hadith* där profeten säger: "Jag skakar inte hand med kvinnor." Å andra sidan finns det rapporter om att han skakade hand med kvinnor om de täckte sina händer med tyg. Turabi slutar sin argumentation med att hävda att enligt at-Ṭabarānī lät profeten Umar skaka hand med kvinnor i sitt ställe, och han anser därför att avståendet från handskakning var specifikt för profeten. Men det framkommer inte tydligt om Umar skakade hand med kvinnor som täckte sina händer eller inte, och det är avgjort en svaghet i Turabis argumentation. Detta exempel belyser problematiken i att dels framställa profeten som normerande exempel och dels se honom som unik på grund av profetskapet. Jonas Svensson, som diskuterat muslimsk feminism, har analyserat denna problemställning i ljuset av tolkningen av profetens hustrur.²⁶

Turabi har ambitionen att stå för en traditionell islamisk lagstiftning. Han anser att så länge man följer islams regler om klädedräkt och umgänge mellan könen så behövs ingen strikt segregering. Enligt honom kommer en strikt könsegregering leda till en förvridning av det sociala systemet som Gud har nedlagt i de islamiska källorna. Han säger:

Grunden för det islamiska systemet baseras på ett fullt deltagande av män och kvinnor i vardagslivet med fromhet och renlighet som mål. Om isolering anses skydda kvinnan från frestelse, kan det samtidigt också anses förhindra henne att få nytta av det muslimska samhällslivet, vilket i sin tur kan leda vidare till att samhället går miste om ett utbyte mellan män och kvinnor i bland annat vetenskapen. Samhället går vidare miste om den hjälp kvinnor och män ömsesidigt kan ge varandra i uppbyggnaden av samhället, där de gemensamt borde arbeta för att göra gott och motverka ondska.²⁷

Feministiska analyser av könsrelationer grundar sig på maktstrukturer både i personliga relationer och i relationer på samhällsnivå. Turabi däremot ser kvinnans undertryckta ställning i det muslimska samhället som en följd av en brist på religiös övertygelse och på den svartsjuka som män känner för kvinnor. Han säger:

Den svartsjuka som männen använder mot kvinnor ger dem alltid en ursäkt att förstärka sätten att förtrycka och monopolisera kvinnan och att försäkra sig om att mannen äger kvinnan. Svartsjuka är en av de manliga tendenser som kan väckas hos varje man, utom de som är förnuftiga och troende. Svartsjukan inbillar män att kvinnor är mycket svaga och detta ses som skäl för att förhindra dem från att vara aktiva i samhällslivet. Det kan leda till att kvinnor ärver ännu mer svaghet och invaliditet, något som männen sedan utnyttjar för att legitimera och fortsätta sitt förtryck.²⁸

Turabi tillägger, att muslimer i brist på kunskap ofta har givit icke-islamisk praxis eller sed en islamisk ram och att "detta förklarar den osvikliga påverkan som attityder oförenli-

ga med islam har på i övrigt goda muslimer, särskilt när det gäller känsliga områden som har att göra med könsrelationer, där känslorna är starka och sederna är heliga.”²⁹ Detta uttalande kan lätt tolkas som ett inlägg i debatten om kvinnlig könstympling.

Ett argument som ofta använts i debatten om kvinnors ställning inom islam är att männen har en tendens att välja ut och poängtera det som passar dem. Utom i den första tiden när profetens hustrurs röster var hörda, har det varit män som tolkat de islamiska källorna. Turabi påpekar detta faktum genom att säga att ”ett annat fiffigt förhållningssätt [som männen använder sig av] är att göra liberala tolkningar, som ökar spelrummet för männens regler, samtidigt som de tolkar bokstavigt och strikt de regler som sätter begränsningar för kvinnor.”³⁰ Turabis bok var mycket före sin tid och kom innan den inomislamiska debatten hade accepterat att många muslimska kvinnor faktiskt levde under förtryck. Enligt en artikel i det muslimska tidskriften *Trends* blev Turabi av många betraktad nästan som en avfalling (*murtadd*) på grund av sin bok.³¹ Det är anmärkningsvärt att dagens debatt, både bland män och kvinnor, för vidare mycket av den argumentation som Turabi förde för mer än tjugo år sen.

Den nutida islamiska feministiska kvinno-debatten kan sägas att ha startat i början på 1980-talet med Aziza al-Hibris artikel ”A study of Islamic herstory: or how did we ever get into this mess?”³² Hennes artikel är påverkad av den kvinnoteologiska debatten inom kristendomen som Mary Daly och Rosemary Radford Ruether är förespråkare för.³³ Men samtidigt kan man också se hennes artikel som en fortsättning av Turabis argumentation, genom att gå tillbaka i historien till de ursprungliga källorna och därmed avskrika mycket av de traditionella tolkningarna. Men för Turabi handlar det inte bara om att ”gå tillbaka till fundamenten”. Dels bygger hans analys av det islamiska samhället på idén om att det finns ”en sann islam” som, om den följs, kommer att ge kvinnorna alla rättigheter. Dels finns också en annan viktig aspekt som ligger till grund för Turabis analys, och det är idén om en total integration

av kvinnor på alla nivåer i det islamiska samhället.

Turabis metod att vända upp ned på tidigare tolkningar av Koranverser måste ses i perspektiv av de sociala förändringarna inom det muslimska samhället. I och med urbaniseringen ändrades inte bara familjestrukturerna utan också sociala strukturer såsom försörjningssätt och habitat. Att kvinnor fick högre utbildning ändrade på det traditionella könsrollmönstret med kvinnor i hemmet och männen som enda ansvariga för försörjningen av familjen. Det kan lätt tolkas som att Turabi har tagit konsekvenserna av samhällsförändringarna, medan andra islamister som skrev om kvinnan i samma tidsperiod stack huvudet i sanden för att kunna fortsätta i de invanda tankebanorna. Men vi tror inte att det är fullt så enkelt. Den kulturella bakgrunden spelar också en stor roll. Texten var Abu al-^cAlā al-Mawdudi, den kända Indo-Pakistanska islamisten, påverkad av den Indo-Pakistanska synen på kvinnor, där man visserligen kan ha kvinnliga statsministrar men där många moskéer inte har tillträde för kvinnor. Sudan som ligger i skärningsfältet mellan den arabiska och den afrikanska kulturen har, i motsättning till arabvärlden, där det stort sett bara finns patrilokala mönster, en utbredd matrilokalitet. I Sudan är det inte ovanligt att mannen efter giftermålet flyttar in hos kvinnans familj. Det är klart att matrilokalitet i motsättning till matriarki inte ger kvinnan någon reell makt, men detta matrilokala drag har gett sudanesiska kvinnor en större personlig frihet och integritet än vad arabiska kvinnor, som blir en del av mannens familj vid giftermålet, har fått. Den kulturella kontexten har format Turabis kvinnoanalys. Det nya i hans bok är den starka betoningen på kvinnoperspektivet. Man skall heller inte glömma att Turabi vistades i Europa först på 1960-talet när grunden lades till den moderna kvinnorörelsen. Turabi tog tidigt del i en utveckling som han såg vara på väg. Man kan säga att hans bidrag också har lett till att andra manliga islamister har sett sig så illa tvungna att ta upp kvinnofrågan.

Det intressanta med Turabi är att han faktiskt har förverkligat en del av de idéer som han har lanserat i sin bok. Nu när han har

makt i Sudan, kan man se att kvinnor tar aktiv del i samhället. Sudan är förmodligen det enda muslimska landet med kvinnliga *qādīs* (domare) i *shari'a*-domstolen, på universiteten har kvinnor ansvarsfulla positioner och kvinnor har även höga befattningar i statsadministrationen.³⁴ De islamistiska kvinnorganisationerna har också stor framgång och är mycket aktiva inte bara inom Sudan men har även kontakter både i den muslimska världen och i västvärlden. Sudan är långt mera progressivt i detta avseende än till exempel Gulfstaterna, men dessa kritiserar ytterst sällan av väst. Kan detta bero på att den industrialiserade världen är beroende av billig råolja från detta område och inte anser sig ha råd att kritisera dessa länder såsom exempelvis Kuwait, ett land där kvinnor saknar rösträtt? Om så är fallet skulle detta styrka Mernissis tes om en "petroislam", det vill säga att maktspelet och pengarna kring oljan styr vilken typ av islam som blivit rådande.³⁵

En annan man

En ledande islamist som fört Turabis tankar vidare är Muhammad al-Ghazzālī (d.1996), men det dröjde ända till 1989 innan Ghazzali själv tog upp kvinnofrågan till diskussion. Boken *Profetens Sunna mellan Rättsvetenskapens Anhängare och Hadīths Anhängare (as-sunna an-nabawiyya bayna ahl al-fiqh wa ahl al-hadīth)* är egentligen ett angrepp på den snabbt växande *salafi*-rörelsen. Eftersom denna rörelse är känd för att särskilt lägga vikt vid kvinnans underordnade ställning gentemot mannen, så är det därför naturligt att Ghazzali tar upp frågor som rör kvinnan. Inom *salafi*-rörelsen är det en tendens att hävda att kvinnan skall ha ansiktslöja. Detta trots att Albani utifrån sitt arbete med *ahādīth* menar att det enligt islam räcker att dölja sin kropp och sitt hår. Ghazzali går hårt åt mot bruket av ansiktslöja. Han grundar sin uppfattning bland annat på att de manliga muslimerna blivit beordrade i Koranen att sänka sin blick och att ifall kvinnor skulle bära ansiktslöja så hade detta inte varit nödvändigt. Vidare hänvisar Ghazzali till *ahādīth* där kvinnors utseende beskrivs och fastslår,

att detta bevisar att kvinnors ansikten inte var täckta på profetens tid.

Ghazzali hävdar att kvinnans första plats är i hemmet. Han uttalar sin oro över kvinnor som överlåter sina barn till en barnflicka eller lämnar barnen på dagis för att arbeta.³⁶ "Modern är en skola" säger Ghazzali och tillägger att mamman är den som kan ha bäst och djupast påverkan på barnen, och just därför måste kvinnor få tillgång till utbildning. Ghazzali ger inget tidsperspektiv på kvinnans roll i hemmet, men det kan vara troligt att han talar om småbarnsåren. En *hadīth* som säger att de sju första åren i barnens liv så skall man leka med dem, de nästa sju ska man undervisa dem och de nästa sju igen ska man vara deras vän, blir i ett islamistiskt perspektiv tolkad att också vända sig till männen. Mamman anses vara huvuduppfostrare under småbarnsåren, något som också befasts i de olika lagskolors tolkning av vem som ska ha barnen efter en skilsmässa.

Ghazzalis utlåtande om att kvinnans första plats är i hemmet återspeglar traditionella lärda (*'ulamā'*) såväl som islamister generellt. Det nya som Ghazzali kommer med är att han efter att ha stadfäst hur han ser på kvinnorollen, går över till att analysera den *hadīth* som säger: "Det folk som har en kvinna som ledare misslyckas". Denna *hadīth* tog Mernissi också upp 1987 i *The Veil and the Male Elite*, men det är tydligt att Ghazzali inte har läst Mernissis bok eftersom hans argumentation absolut inte är ett svar på Mernissi. Han ser på den specifika situationen i vilken denna *hadīth* kom till. Han anser att när profeten gjorde sitt uttalade syftade han på en persisk drottning, som kom från en släkt av diktatorer, vilka stred mot muslimerna. Ghazzali avvisar idén att denna *hadīth* skulle kunna tas som en generalisering för alla kvinnor och ett utestängande av dem från alla maktpositioner, eftersom det i Koranen berättas om Bilqis. Hon härskade i Saba, och framställs i Koranen som en klok och rättvis drottning. Ghazzali understryker att den persiska drottningens misslyckades för att hon inte praktiserade *shurā*, något som Bilqis gjorde och som moderna kvinnliga ledare i dag gör. Intressant nog upprepar Ghazzali än en gång att han inte är av



Jeddah, Saudiarabien.
Foto: Kerstin W Shands.

den åsikten att kvinnor nödvändigtvis ska ha höga positioner, därför att han anser att det egentligen är få kvinnor som har de nödvändiga kvalifikationerna som ska till för att leda ett land. Ghazzali är därför inte en förespråkare för kvinnligt ledarskap, utan han är ute efter att ändra på det sätt man ofta förstår många *ahādīth*. Även om berättarkedjan och innehållet i en *ḥadīth* är autentiskt, betyder detta, enligt honom, inte att man ska generalisera, utan man måste tolka *ahādīth* enligt den kontext i vilken de kom till. Det som är intressant är att när Ghazzali ska peka på konkreta exempel så visar det sig att de *ahādīth* som behandlar kvinnor oftast är de han anser vara mest missförstådda. Detta är ungefär samma argument som muslimska och även islamiska feminister kommer med. 1990 publicerade Ghazzali en bok om kvinnan i islam, *Kvinnofrågan mellan stagnerad imitation och nya strömningar* (*qadāyā al-mara' bayna at-taqīd ar-rākhida wa al-wāfida*). I denna bok går Ghazzali längre än i den första och han belyser inte kvinnofrågan bara i syfte att polemisera mot

salaft-rörelsens *ḥadīth*-tolkningsätt. Ghazzali upprätthåller synen på kvinnan som huvudansvarig för barnen, men samtidigt går han längre eftersom han påpekar att många generella antaganden om kvinnan är byggda på kulturella faktorer och inte på islams källor. Ett exempel är hans påpekande att påståendet "kvinnans röst är *‘awra*" (det som det är skamligt att visa), som många muslimer tror är profetens ord, bara är, som han säger, "lögnaktiga rykten".³⁷ Även om Ghazzali inte som Turabi skriver specifikt för att islamiskt legitimera ett större kvinnligt deltagande i samhället så är hans argumentation viktig, därför att den visar att tolkningen av kvinnans roll i den muslimska historien är präglad av ett patriarkaliskt tänkesätt, som det är möjligt att förändra.

Man sammanfattar kvinnofrågan

Jamāl Badawī är en islamist av arabiskt ursprung som numera bor i Kanada. Han är

mycket aktiv i spridandet av islam i västvärlden, och han är en av de få som skriver på engelska direkt för en engelskspråkig publik. 1995 publicerade han boken *Gender Equity in Islam; Basic Principles*. Denna bok är en utmärkt sammanfattning av den tolkning av kvinnofrågan som representeras av muslimer i väst, framförallt av dem som kallar till islam (*da'wa*). Badawi har ett imponerande nätverk som sträcker sig över hela västvärlden. Han besökte Sverige på Islamiska Förbundets konferens i Stockholm i december 1995, och Islamiska Informationsföreningen saluför boken med stor framgång. Hans analys av islams kvinnoyn är ingalunda unik; metoden är att undvika de Koranverser och traditioner som kan verka problematiska. Hans bok saknar djupgående analyser, men den är förmodligen den hittills viktigaste sammanfattningen av den nya islamiska kvinnoynen, baserad på Koranen och Sunna. Intressantast är hans begrepp "gender equity" som ersätter "gender equality". Han säger:

Equity is used here to mean justice and overall equality in the totality of rights and responsibilities of both genders and allows for the possibility of variations in specific items within the overall balance and equality. It should be added that from an Islamic perspective, the roles of men and women are complementary and cooperative rather than competitive.³⁸

Det faktum att Badawi har hittat ett sätt att gå förbi termen "jämlighet" (equality) gör att han vinner poäng hos många muslimer som inte vill ha någon "västlig", påtvingad jämlighet mellan könen. Hans ersättande term "equity" gör att han även kan bli accepterad av en inte alltför kritisk västlig publik, samtidigt som många muslimer kan känna att de har hedern i behåll i denna känsloladdade fråga. Detta är ett exempel på Badawis skickliga diplomati i den bräckliga balansgången mellan "Öst" och "Väst".

Badawi menar att både män och kvinnor har samma "human spiritual nature"³⁹ och citerar Koranverserna 4:1: "Människor, frukten eder Herre, som skapat eder av en enda varelse och skapat hans maka av honom och lå-

tit män och kvinnor i mängd utgå från dessa båda", och 7:189: "Han är den, som skapat eder av en enda varelse och åstadkommit hans maka av honom".⁴⁰ Han tolkar *nafsin wahida* (översatt av Zetterstéen som "en enda varelse") som detta gemensamma ursprung, och undviker frågan om kvinnan skapades ur mannen eller om båda två blev skapade samtidigt. Båda tolkningarna är möjliga ur denna text. Badawi diskuterar dessutom inte heller påståendet att kvinnan skulle vara skapad för mannen. Det finns *ahādīth* som styrker påståendet att kvinnan skapades av mannens revben. Intressant är, att islamiska feminister såsom Riffat Hassan har hävdad, att denna *hadīth* bara har återberättats av en enda person, nämligen Abu Hurayra, och hon menar därför att den inte är pålitlig. Hassan har även tolkat den ursprungliga själen som feminin eftersom detta ord har ett feminint genus.⁴²

Ett av de argument som oftast framförs för den islamiska jämställdheten mellan könen är, att Gud enligt Koranen har skapat allt i par (Koranen 51:49, 36:36). Termerna för de två delarna i ett par: *zawdj* och *zawdja* betecknar i Koranen make/maka (till exempel verserna 30:21, 78:8, 42:11). I ett par behövs båda enheterna för att få en helhet, och ingen enhet kan vara över- eller underställd den andra. Badawi använder också termen *shaqā'iq* (helsyskon) för att understryka detta lika värde mellan könen. Denna term ingår i en *hadīth*: "Kvinnor är männens syskon (*shaqā'iq*)."⁴³ Han säger:

Can "one half" be better or bigger than the other half? Is there a more simple but profound physical image of equality? If the second meaning, "sisters" is adopted, it implies the same. The term "sister" is different from "slave" or "master".⁴⁴

Samtidigt kan verserna om att Gud har skapat man och kvinna som ett par användas mot en jämlighet mellan könen. Enheten, paret, blir viktigare än och överordnad de två ingående delarna. Mawdudi har tolkat det på ett sådant sätt, vilken kan utläsas i hans oerhört inflytelserika bok, *Purdah and the Status of Woman in Islam*. Denna bok skrevs 1935 och har

utkommit i ett otal utgåvor på flera olika förlag. Mawdudi säger efter att ha citerat Koranen 51:49 :”Och av allting hava vi skapat tvänne slag (*azwādj*).”

Now let us consider the nature of the sex-relationship. This relationship itself implies that one partner in the pair should be active and the other receptive and passive, one prompt to influence and the other ready to be influenced, one prepared to act and the other willing to be acted upon. This relationship between the active functioning and the passive functioning, influencing and being influenced, acting and being acted upon, is the sex-relation between the partners of a pair. This is the basic relation which gives rise to all other relations functioning and operating in the world.... "Activity" in itself is naturally superior to "passivity" and femininity. This superiority is not due to any merit in masculinity against any demerit in femininity. It is rather due to the fact of possessing natural qualities of dominance, power and authority.⁴¹

Mawdudis tolkning är tydligen att relationen i ett par av naturen måste vara en subjekt-objekt relation. Han menar att detta är planen hos "The Master Engineer of the Universe" i hans "Factory" och "Machine". Mawdudi förklarar att om tyget är lika hårt som nålen, eller marken lika hård som plogen, skulle ingen aktivitet alls kunna utföras i en rad av exempel av påstådda naturliga, harmoniska par där den ena dominerar den andra. Denna kvinnosyn är fortfarande mycket utbredd bland muslimer. Här kan vi inte låta bli att dra paralleller mellan Mawdudis kvinnosyn och den förändrade världsuppfattning som den kristna världen genomgick under 1600-talet. Det var då den mekanistiska världsbilden slog igenom, med företrädare som exempelvis Newton, Descartes, Bacon och Hobbes. Feminister som Carolyn Merchant har visat att denna världsbild innebar att naturen och kvinnan (som identifierades med naturen) förlorade sin själ och betraktades som döda ting, objekt, i Guds stora maskineri. Kvar som aktiva agenter och subjekt blev endast männen.⁴⁶ Skulle man utifrån detta resonemang kunna dra slutsatsen, att Mawdudis kvinnosyn både är in-

fluerad av det kristna arvet från den brittiska kolonialtiden och det indiska filosofiska systemet med rötter i hinduism och buddism?

En "riktig karl" kan kontrollera utan fysiskt våld?

Det viktigaste argumentet för jämlikhet mellan könen är, enligt Badawi, att Adam och Eva i Koranen betraktas som lika skyldiga till syndafallet (7:19-27; 2:35-39). Detta argument är tacksamt att framföra och poängtera i ett västerländskt kristet sammanhang. Badawi menar också att män och kvinnor i islam har samma religiösa och moraliska skyldigheter, och att varje människa ensam är ansvarig för sina handlingar.⁴⁷ Han ger flera exempel från Koranen: "Jag skall ej låta arbetarens arbete gå förlorat bland eder, vare sig det är man eller kvinna; den ena av eder härstammar från den andre." (3:195), "Men de, som göra goda gärningar, vare sig män eller kvinnor, och äro rättrogna, dessa skola ingå i paradiset och ej lida den ringaste orätt." (4:124) (jf. 33:35 och 57:12). Det enda kriteriet för överlägsenhet eller ojämlikhet, menar Badawi liksom många andra muslimska debattörer, är individens relation till Gud, enligt den ofta citerade versen 49:13: "Människor, vi hava förvisso skapat eder av man och kvinna och indelat eder i folk och stammar, för att I skolen känna varandra. Den förnämste av eder inför Gud är den gudfruktigaste bland eder; Gud är förvisso den Vetande, den Insiktsfulle." Badawi menar att denna vers är beviset för att könstillhörighet inte är någon orsak till överlägsenhet eller underlägsenhet. I detta sammanhang tar han upp termen *qiwāma*:

Some interpreters of the Qur'an mistakenly translate the Arabic word *qiwāma* (responsibility for the family) with the English word "superiority". The Qur'an makes it clear that the sole basis for the superiority of any person over another is piety and righteousness, not gender, color or nationality.⁴⁸

Det mest talande för Badawis selektiva strategi är att vers 4:34, där *qiwāma* ingår, inte citeras i texten utan finns som en fotnot längst bak i boken. Det är ofrånkomligt att tolkning-



Jeddah, Saudiarabien.
Foto: Kerstin W Shands.

en av denna vers är mycket central, och det som statuerar relationen mellan män och kvinnor. Versen har varit utsatt för många nytolkningar, speciellt av muslimska och islamiska feminister.⁴⁹ Versen lyder i sin helhet:

Männen vare kvinnornas föreståndare (*qawwāmūn*) på grund av det företräde, Gud givit somliga framför andra, och de utgifter av sina ägodelar, som de hava; därför skola ock de rättskaffens kvinnorna vara undergivna (*qānitāt*) och aktsamma om vad som är fördolt, därför att Gud aktar dem. Och vad dem beträffar, av vilken I frukten uppstudsighet (*nushuz*), så varnen dem, skiljen dem från bädden och agen dem, men om de då lyda eder (*ata' nakum*), så söken ej sak med dem. Gud är förvisso hög och stor.

Badawi tolkar *qiwāma* som att mannen är ansvarig för familjen som upprätthållare och försörjare. *Nushuz*, "uppstudsighet" menar

han står för "the cases of lewdness on the part of the wife or extreme refraction and rejection of the husband's reasonable requests on a consistent basis."⁵⁰ Han förklarar att det eventuella slaget inte får lämna märken, utan skall enligt *ḥadīth* vara ett symboliskt, lätt slag. Han citerar även flera *ahādīth* där profeten uttalar sin avsky mot dem som slog sina hustrur, vilket profeten själv aldrig gjorde. Badawi skriver i fetstil: "Under no circumstances does the Qur'an encourage, allow or condone family violence or physical abuse",⁵¹ men han undviker att problematisera frågan. Man kan fråga sig, om versen kan tolkas preventivt som något som skall reglera och minimera männens våld mot kvinnor, eller om den legitimerar mäns våld mot kvinnor? Hur skall *qiwāma*, *nushuz*⁵² och *tā'ā* (lydnad) definieras? Vad åsyftas; skall kvinnorna vara undergivna (*qānitāt*) gentemot Gud eller mot sina män? Är ett problem som löses med våld verkligen löst?

I frågan om kvinnans juridiska status menar Badawi att det är ett missförstånd att en kvinnas vittnesmål är värt hälften av männens. Han menar att denna regel bara gäller i ett enda fall, och det är i fallet när skuldbrev skrivs (Koranen 2:282). Det finns riktningar inom islam som hävdar att kvinnor inte kan vittna i straffmål, vid giftermål eller skilsmässa. Ghazzali tillbakavisar detta i sin bok och säger att de *ahādīth* man bygger detta på har svaga berättarkjedjor. Han visar till flera andra *ahādīth* där kvinnor har vittnat. I de flesta *ahādīth* som han hänvisar till räknas två kvinnors vittnesmål som en mans. I en *ḥadīth* däremot räknas en kvinnas vittnesmål som en mans i en skilsmässosak. Även om Ghazzali slår fast att denna *ḥadīth* är autentisk, så är hans mål inte att bevisa att en kvinnas vittnesmål räknas som en mans, utan hans syfte är bara att bevisa att kvinnor får vittna. Badawi nämner inte denna specifika *ḥadīth* men han ger likväl en alternativ tolkning av kvinnans vittnesmål. Han menar att i många samhällen både i nutid och historiskt är kvinnor ovana vid ekonomiska transaktioner och affärsöverenskommelser. Trots detta får ingen man ensam vara vittne, utan måste vittna tillsammans med någon. Badawi menar att det islamiska

syftet med denna vers är att förvissa sig om rättvisan upprätthålls varvid målet är viktigare än medlet. Därför är enligt Badawi vittnesmålet av en "female graduate of a business school"⁵³ mer värt än en manlig utbildad analfabets vittnesmål. Detta låter förmodligen mycket självklart, men uttalandet är mycket laddat i en muslimsk kontext. Badawi anser, med stöd från kända lärde från tidig islamisk historia, som Abu Ḥanīfa och at-Tabbarī, att kvinnor till och med kan vara domare, eftersom Umar, den andre av de rättfärdiga kaliferna, utsåg en kvinna som chef för en marknad, vilket är ekvivalent med "director of the consumer protection department"⁵⁴ i vår värld. Han tar fram "glömda" *ahādīth* som till exempel en *ḥadīth* som berättar att profeten utsåg en kvinna (Umm Waraqa) att leda bönen för en grupp som bestod av en ung flicka, en ung pojke och en böneutropare, som vi vet alltid är en man.⁵⁵ Han noterar att Abū Yaʿīq al-Farrāʾ (d.526 AH), känd för sitt utarbetande av det politiska systemet i islam, inte tog upp som en kvalifikation för statsöverhuvudet att det måste vara en man. Badawi behandlar också den *ḥadīth* som säger att ett folk inte får framgång/välstånd om det leds av en kvinna. Han menar, att den skall inte tas ur sitt sammanhang. Detta uttalande av profeten gjordes i en viss situation, men utgör ingen grund för ett kategoriskt uteslutande av kvinnor som politiska ledare. Han konstaterar att Umm Salama, en av profetens hustrur, vid Hudaibiyah-överenskommelsen spelade en roll som idag skulle kunna kallas "chief advisor of the head of state".⁵⁶

Badawi konstaterar kortfattat, att kvinnor har rätt till skilsmässa (*khulʿ*) och att hon har vårdnadsrätten för barnen, upp till 7 års ålder då barnen får välja förälder.⁵⁷ Här hade det sannerligen behövts en utveckling av detta känsliga ämne. Frågan om vårdnad av barnen efter en skilsmässa handlar enbart om tolkningar eftersom det inte finns mycket material som ger konkreta riktlinjer. Det är just i familjerättsfrågor som kvinnor under långa tider har berövats sina rättigheter. Det lidande och förtryck muslimska kvinnor varit utsatta för har ofta berott på tolkningar och tillämpningar av civillagstiftningen i *shariʿa*. Frågan

om politiskt ledarskap och rösträtt är inte det som i första hand prioriteras av majoriteten av kvinnor i den muslimska världen, men intressant nog är det sådana frågor som har engagerat muslimska feminister mest. Detta kan bero på att de muslimska feministerna oftast kommer från de övre samhällsklasserna.

Badawi inser att problematiken i kvinnofrågan härrör från skillnaden mellan ideal och praktik. Han ser att muslimers "cultural practices reflect both ends of the continuum –the liberal West and the ultra-restrictive regions of the Muslim world."⁵⁸ Båda extrempunkterna är avsteg från det ideala islam, menar han. Som det är nu så anammar muslimer den västerländska livsstilen med hull och hår, eller också så tvingas kvinnor bli totalt utestängda från samhällslivet. Tyvärr har förespråkarna för kvinnans avskildhet många anhängare idag, som ser kvinnans rättighet som rätten till en beskyddad status. Det är intressant att den term som ofta används för att beteckna detta fenomen är *purdah*, ett ord på urdu som saknar motsvarighet i islamisk och arabisk terminologi. Badawi förespråkar en reformation inifrån, där han riktar kritik mot islamiska lärda för att de inte ger praktiska svar på nutida problem. Han säger:

Scholars should not continue to quote and repeat some of the long-standing juristic interpretations as if they were equal in authority and finality to the two primary sources of islam. Nor should they engage in fragmentary and selective approach in seeking justification of the erroneous status quo. They should realize that even the greatest of jurists are fallible humans, whose interpretations have been affected by the culture and circumstances under which they have lived. With the host of pressing and significant contemporary issues, a fresh *idjtihad* is needed.⁵⁹

Man skulle kunna kritisera Badawi för att vara påverkad av sin kultur, som är en blandning av den arabiska och den västerländska. Hans metod är att se det positiva som finns i Koranen och i traditionerna och att undvika det som kan ge upphov till motsägelser och legitimering av kvinnoförtryck. Många muslimer har åsikten att islam skall inte tolkas ge-

nom "kulturen" utan att "kulturen" skall tolkas genom islam. Om det på något sätt går att särskilja islam och kultur, borde det mest närliggande betraktelsesättet vara, att det råder ett dialektiskt förhållande mellan islam och kulturen. Badawi är ett talande exempel på detta. "Den sanna islam" blir vad muslimer håller för sant, och Badawis presentation av islams kvinnosyn verkar mycket trovärdig hos en ökande skara av islams anhängare.

*Varför lyssnar vi
alla på männen?*

Vi har haft avsikten att belysa några manliga islamistiska företrädares kvinnosyn i ett tidsperspektiv. Mawdudi och Qutb får här representera den traditionella kvinnosynen med kvinnan som omsorgsfull moder och maka. Turabi presenterade på sjuttioalet en "revolutionerande" kvinnosyn inom en islamisk kontext. Tjugo år senare kan Badawi presentera denna syn som den "enda rätta" islamiska synen på kvinnans roll och ställning. Hur är denna förändringsprocess möjlig? Islam omtolkas hela tiden i en dynamisk process. Källmaterialet (Koran och Sunna) är så rikt och omfattande att många valmöjligheter ges. Detta är egentligen inte kontroversiellt, eftersom det är en vanlig uppfattning bland muslimer att det är ett utslag av Guds barmhärtighet att låta människan välja, inom vissa gränser.

Idén att männen tar hand om det offentliga medan kvinnornas plats är i hemmet har varit dominerande i muslimska länder. Men det är viktigt att vara uppmärksam på att detta är en föreställning på idéplanet som inte alltid har stämt med verkligheten. Många muslimska kvinnor har faktiskt sedan långt tillbaka haft en aktiv roll i försörjningen av familjen med jordbruksarbete, sömnad i hemmen, småhandelsverksamhet etcetera. Men medan kvinnors arbete tidigare var osynligt, så är dagens kvinnoaktivitet på arbetsmarknaden synlig i och med att kvinnorna har fått tillträde till den offentliga sfären på ett helt annat sätt än tidigare.

Debatten om kvinnans ställning inom islam har ändrat karaktär, och man kan utgå

ifrån att ändringen sker parallellt med att verkligheten ändrar sig. Turabis bok utkom i en period när kvinnornas protester mot osynliggörande började göra sig hörda. Men medan Turabi var lyhörd i denna fråga så har de flesta islamister reagerat med en konservatism, som har förhindrat kvinnor att ha någon direkt påverkan på utformningen av olika islamiska rörelsers planer och program. Det enorma källmaterialet som existerar har gjort det nödvändigt att vara selektiv. Muslimer i alla tider har valt, sannolikt omedvetet, att ta hänsyn till de källreferenser som är i överensstämmelse med den rådande kvinnosynen, medan man förbiser de referenser som hävdar en annan syn. Detta är inte specifikt för muslimer, utan ett beteende man kan finna inom olika religioner och olika socialpolitiska inriktningar. Det viktiga blir därför inte vad som står i källorna, men *vad som tas fram och betonas i debatten*. I den islamiska kvinnodebatten är det människans röster som är väger tyngst, eftersom det oftast är de som sätter trenden. Fortfarande är det så att det enda sättet för kvinnorna att påverka debatten är att utöka sin kunskap om källorna och göra männen uppmärksamma på de *ahādīth* som pekar på kvinnans rättigheter och som männen förbiser, om kvinnoperspektivet fattas.

Den förändring man kan spåra i debatten om kvinnor och islam är att man i dag tenderar att se på källorna i ett annat ljus än tidigare. Fortfarande kan man finna islamiska riktningar som förespråkar en traditionell och strikt kvinnosyn, såsom inom några sufiordnar och i den stadigt växande *salafi*-rörelsen. Men inom många islamistiska rörelser kan man finna, att kontexttolkning av till exempel *ahādīth* blir allt vanligare.

Det intressanta med debatten är att observera de snabba omvälvningar som den genomgår. Turabi blev med sin bok ansedd som en avfalling. Tjugo år efter Turabis bok uttalar delar av det religiösa etablissemangets samma kvinnosyn som Turabi, och gradvis blir tankarna allmängods. Foucault talar om detta fenomen i sin bok *Diskursens ordning* (installationsföreläsning 1970), men medan Foucault talar om ändringar under ett hundraårsperspektiv, så ser vi att den islamiska debatten än-

dras under mycket kortare tid. Globaliseringen har ju skjutit fart efter Foucaults död, och det är tydligt att dessa förändringar måste ses i ett globaliseringsperspektiv där vissa "kulturers" idéer får större genomslagskraft än andra på grund av socialpolitisk och ekonomisk överlägsenhet.

Många har uppfattat de islamistiska männens engagemang i kvinnofrågan som en reaktion på de muslimska feministernas debattinlägg. Vi tror inte att så är fallet. Fatima Mernissi skriver faktiskt på franska, och det är tydligt att hon adresserar en "västerländsk" publik. Detsamma kan sägas om många av de andra muslimska feministerna. Även om några av böckerna är översatta till arabiska så är det inte troligt att ledande islamister och trendsättare såsom Ghazzali och en annan stor samtida islamisk lärare, Yusuf al-Qarḍawī, har läst hennes böcker. Vid en genomgång av dessa två islamisters böcker finns det lite eller inget som kan tyda på att de överhuvudtaget har sett dessa kvinnors böcker. Den enda parallell som existerar är Mernissis diskussion av kvinnan som statens ledare, vilket är en diskussion som också Ghazzali tar upp. Men denna diskussionen är inte ny, eftersom den var en del av den islamistiska debatten på 1960-talet, när till exempel Jama'at-i-Islami stödde Fatima Jinnas kandidatur till presidentvalet i Pakistan.

Vi tror att islam och den kulturella kontexten dialektiskt avgör vilka värderingar som vinner gehör. Ett exempel på detta är den förändrade synen på vårdnadsrätten av barnen vid skilsmässa. I ett traditionellt muslimskt stamsamhälle med svåra försörjningsmöjligheter blir det mannen som får företräde att ta hand om och försörja barnen. I ett modernt samhälle där kvinnan har möjligheter till försörjning oberoende av en man, finns det utrymme att värdera situationen på ett annat sätt.

När man läser om hur de olika manliga islamisterna ser på kvinnans roll inom islam så skall man inte glömma den sociala kontext som dessa lever i. En islamist som är aktiv i Gulf-staterna kommer nödvändigtvis att inkorporera en del av den kvinnosynen som är gängse och som även accepteras av merparten

av den kvinnliga befolkningen där. På samma sätt blir en islamist verksam i Sverige påverkad av det svenska jämställdhetsidealet. Diskuteras man tvärs över kulturella gränser tenderar begrepp och föreställningar att ändra mening, och missförstånd kan uppstå. Ett exempel är Ghazzali som blivit kritiserad för att han hävdade att han inte kan förbjuda kvinnlig könsstympning, eftersom det inte finns ett uttalat förbud mot detta i den islamiska lagen. Men det betyder å andra sidan inte att han uppmuntrar fenomenet, som är utbrett i hans kulturella sfär. När fenomen tolkas från andra kulturella kontexter än ens egen, är det lätt att missa de stora sammanhangen och de samband som finns mellan olika samhällsaktörer.

NOTER

- ¹ al-Ghazzālī 1990:23; Nadvi 1986:89.
- ² jf. Mernissi 1987. Intressant att notera är att denna bok utkom i ny skepnad 1991 med titeln *Women and Islam: an historical and theological enquiry*.
- ³ *salafī* är en islamistisk rörelse som har sina rötter i wahabiternas idéer, som uppstod på den arabiska halvön, och hävdade att islam måste renas från icke-islamiska element. Rörelsen är växande särskilt i den arabiska världen men har fått ett säkert fotfäste även i afrikanska länder.
- ⁴ al-Albānī 1975:429.
- ⁵ al-Albānī 1987:222.
- ⁶ jfr. Abdul Ghaffar 1986.
- ⁷ at-Turābī 1993:1.
- ⁸ Qutb, M. 1983:178-253.
- ⁹ Qutb, M. 1983:235.
- ¹⁰ at-Turābī (n.d.):42 (vår översättning).
- ¹¹ at-Turābī 1990:12-13.
- ¹² at-Turābī 1990. För en genomgång på engelska av Turabis idéer, se Mahmoud i Westerlund 1996:167-175.
- ¹³ jf. Qutb, M. 1983; Yakān 1992.
- ¹⁴ at-Turābī (n.d.):33 (vår översättning).
- ¹⁵ at-Turābī (n.d.):20.
- ¹⁶ at-Turābī (n.d.):38.
- ¹⁷ at-Turābī (n.d.):8.
- ¹⁸ The Muslim Brotherhood 1994:15.
- ¹⁹ at-Turābī (n.d.):17-18 (vår översättning).
- ²⁰ at-Turābī (n.d.):16 (vår översättning).
- ²¹ at-Turābī (n.d.):16 (vår översättning).
- ²² at-Turābī (n.d.):16-17 (vår översättning).
- ²³ jf. at-Turābī 1990.
- ²⁴ *hidjāb* som betyder förhäng, har sedan ofta blivit en synonym för kvinnans huvudduk.
- ²⁵ at-Turābī (n.d.):29 (vår översättning).
- ²⁶ Jonas Svensson hänvisar till *islah*-rörelsen från artonhundra-talet. I den debatt som fördes användes profetens hustrur. Svensson skriver: "Med hjälp av Muham-

- meds hustrur kunde man argumentera för t ex kvinnors rätt till utbildning. Men i frågan om *hanm*-institutionen ser vi hur Amin tillbakavisar Profetens hustrur som normerande exempel." Svensson 1996:25.
- ²⁷ at-Turābī (n.d.):32 (vår översättning).
- ²⁸ at-Turābī (n.d.):34-35 (vår översättning).
- ²⁹ at-Turābī (n.d.):35 (vår översättning).
- ³⁰ at-Turābī (n.d.):35 (vår översättning).
- ³¹ Trends vol. 5, issue 5.
- ³² al-Hibri 1982:207-220
- ³³ Daly 1968; Radford Ruether 1974.
- ³⁴ Iakttagelser vid ett besök i Sudan, mars-april 1995, Anne Sofie Roald.
- ³⁵ Mernissi 1993.
- ³⁶ al-Ghazzālī 1989:45.
- ³⁷ al-Ghazzālī 1990:164-165.
- ³⁸ Badawī 1995:47.
- ³⁹ Badawī 1995:5.
- ⁴⁰ Vi har här använt Zetterstéens svenska Koranöversättning (modifierad), men med versnumrering enligt den arabiska Koran-versionen
- ⁴¹ Hassan 1991:102. Det är viktigt att märka att enligt al-Albānīs samling av autentiska *ahādīth* så har även fiUmar ibn al-Khattāb rapporterat denna *hadīth*. jf. al-Albānī (n.d.).
- ⁴² Hassan 1990:101.
- ⁴³ Berättad av ʿĀ'isha i Ibn Asakir 1410 AH. Badawī 1995:56.
- ⁴⁴ Badawī 1995:31.
- ⁴⁵ Mawdudī 1990:131-134.
- ⁴⁶ jf. Merchant 1994.
- ⁴⁷ Badawī 1995:9.
- ⁴⁸ Badawī 1995:13.
- ⁴⁹ Svensson 1996:122 ff.
- ⁵⁰ Badawī 1995:52.
- ⁵¹ Badawī 1995:25.
- ⁵² Med *nushuz* har man traditionellt menat två saker; dels att släppa in en främmande man i sitt hem utan sin egen mans närvaro eller tillåtelse (underförstått att ha sexuell relation med en annan man), och dels att neka sin man sexuell umgänge.
- ⁵³ Badawī 1995:37.
- ⁵⁴ Badawī 1995:19.
- ⁵⁵ Badawī 1995:40.
- ⁵⁶ Badawī 1995:41.
- ⁵⁷ Badawī 1995:26.
- ⁵⁸ Badawī 1995:31.
- ⁵⁹ Badawī 1995:45-46.
- Daly, M. 1968. *The Church and the Second Sex*, Beacon Press, Boston.
- Foucault, M. 1993. *Diskursens Ordning* (installationsföreläsning 1970), Ostlings Bokförlag, Symposion, Stockholm
- al-Ghazzālī, Muḥammad. 1989. *as-sunna an-nabawiyya bayna ahl al-fiqh wa ahl al-hadīth*. dar ash-shurūq, Beirut
- Hassan, Riffat. 1990. 'An Islamic Perspective' in *Women, Religion and Sexuality* (Becher, Jeanne ed.) (World Council of Churches Publication) Geneva
- Mawdudī, Abu al-ʿAlā. 1990 (10:nde utgåvan) *Purdah and the Status of Women in Islam*. Islamic Publications (PVT), Lahore
- Merchant, Carolyn. 1994. *Naturens död, ekologin och den vetenskapliga revolutionen*. Brutus Ostling Bokförlag, Stockholm
- Mernissi, Fatima 1991. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Addison Wesley Publishing Company, Reading. (Publicerad första gången 1987) 1993. *Islam and Democracy: Fear of the modern world*. Virago, London
- The Muslim Brotherhood. 1994. *The Role of Muslim Women in Islamic Society according to The Muslim Brotherhood*. International Islamic Forum, London
- Nadvi S. S. 1986. *Hazrat Ayesha Siddiqā: her life and works*. Islamic Book Publishers, Kuwait
- Qutb, M. 1983. *Missförstånd om Islam*. IIFSO, Kuwait
- Radford Ruether, Rosemary. 1974. *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York
- Schleifer, A. *Motherhood in Islam* The Islamic Academy, Cambridge *Trends* vol.5 issue 5
- Svensson, J. 1996. *Muslimsk Feminism: Några exempel*. Religio 46, Teologiska Institutionen i Lund
- at-Turābī, Hasan (n.d.) *al-mar'a bayna ta'ālīm ad-dīn wa taqālid al-mudjtama'*, djama'īya ar-ra'āya wa l-islām al-idjtimā'ī, (n.p.) 1990. *manhaj at-tashrī' al-islām*. dar as-sahwa li n-nashr wa at-tawzi'. Tunis. 1993. *Women in Islam and Muslim Society*. Islamic Education Trust, Nigeria
- Westerlund, D. & Hallencreutz, C.F. (eds.). 1996. *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*, Hurts and Company, London
- Yakān, Fathī. 1992. *madha ya' nī intima' li l-islām*, Beirut

Anne Sofie Roald, FD
Lunds Universitet
Teologiska Institutionen
Allhelgona Kyrkogata 8
223 62 Lund
Tel 046-222 90 57

Pernilla Ouis, FK
Lunds Universitet
Humanekologiska Avdelningen
Finnigatan 16
223 62 Lund
Tel 046-222 36 97

LITTERATUR

- Abdul Ghaffar, Suhaib Hasan. 1986. *Criticism of hadīth among Muslims with reference to Sunan Ibn Mājid Ta-Ha* Publishers, London
- al-Albānī, Nasr ad-Dīn 1972. *silsila al-ahādīth as-sahīha*. vol.I-IV. al-maktab al-islāmī, Beirut 1975. *silsila al-ahādīth ad-da'ifa* vol I 1987. *silsila al-ahādīth ad-da'ifa* vol. III
- Badawī, Jamāl. 1995. *Gender Equity in Islam. Basic Principles*, Indiana: American Trust Publications

För summary se sid 43!

to the public sphere in unforeseen ways. Accordingly, as the debate about the roles of women is changing character, new ways of reading the sources come into view. However, for a deeper understanding of ongoing developments, it is also necessary to include a study of social contexts, since local contexts vary considerably.

SUMMARY ANNE SOFIE ROALD OCH PERNILLA OUIS

The aim of this article is to scrutinize developments in how prominent male Islamists have visualized women's role in Islam. Mawdudi and Qutb, to begin with, represent a traditional position which has seen women primarily as wives and mothers. Then, in the 1970s, Turabi introduced interpretations which in many ways were revolutionary. Twenty years later, Badawi argued for Turabi's views as the only correct ones. Such a development is possible because of the richness and comprehensiveness of Islamic sources, which continuously invite scholars to new interpretations of sacred texts. There is nothing controversial about such a view, since Moslems perceive interpretative choice — within certain limits — as one aspect of God's infinite mercy. While the idea that woman's place is in the home has been a dominating one, today women in the Arab world are gaining access