

# ‘MOSLIMA’S AAN DE HORIZON’

## ISLAMITISCHE INTERPRETATIES ALS HEFBOMEN BIJ DE EMANCIPATIE VAN MOSLIMA’S

*Els Vanderwaeren*<sup>1</sup>

**Summary** – Debates on transnational religion and migration mainly focus on male migrants who participate in religious and political movements. This paper introduces a broader research project that explores in depth how young Muslim women achieve influence on the male Sunni orthodox authorities. In this article, the religious instrument of *’iġtihād* will be presented as a way of how their interpretations are constructing a new emancipating Muslim female-oriented form of Islam in different European societies. More and more, female Muslims are self-confidently taking the floor in public debates and are effectively using new communication forms. They are liberating themselves in a religious manner.

**Key words** – Muslim Women – Migrant Women – *’iġtihād* (Religious interpretations) – Authority & Legitimacy – Islamic Feminism

### 1. Nieuwe horizons

Het lijkt vandaag de dag in de westerse politiek en media onmogelijk om naast de vermeende (islamitisch) terroristische dreiging te kijken en daarentegen aandacht te schenken aan vernieuwende evoluties in islam. Dit is zeker het geval wanneer deze evoluties vanuit bewust islamitische vrouwen vertrekken. Het stereotype beeld dat moslima’s achtergesteld en onderdrukt zijn door die patriarchale religie, leeft ook onmiskenbaar in onze Belgische samenleving. Deze negatieve stereotypen beperken mijns inziens islam onterecht tot een statisch gegeven en tonen ook de lage graad van kennis over islam in de gehele samenleving aan.

Meer en meer gebruiken jonge, hoogopgeleide moslimvrouwen de flexibiliteit van de islamitische jurisprudentie om (religieuze) antwoorden op moderne Westerse samenlevingsproblemen te zoeken. In dit artikel zal ik argumenteren – op basis van een préliminair onderzoek – dat ze via technieken uit de islamitische jurisprudentie een eigen positie opeisen in de religieuze processen én in de ontvangende samenlevingen van de islamitische diaspora, alsook haar islamitische gemeenschappen. We zullen zien dat dochters en kleindochters van de eerste generatie migranten(vrouwen) bewust gebruik maken van een vrouwelijke, vaak individuele, *’iġtihād* (of interpretatie) om nieuwe verhoudingen binnen de islamitische Sunni orthodoxie vorm te geven. Tot slot zullen we komen tot de vraag naar de legitimiteit en autoriteit van deze vrouwelijke interpretaties.

<sup>1</sup> Dra Els Vanderwaeren is verbonden aan de onderzoeksgroep ‘Armoede, Sociale Uitsluiting en de Stad’ (OASeS) aan de Universiteit Antwerpen. Van opleiding is zij licentiaat ‘Arabistiek en Islamkunde’.

Op de vraag of deze moslima’s in Europa een rol spelen bij de invulling van lokale, Europese vormen van islam<sup>2</sup>, hebben we eerstkomend nog geen antwoord.

## 2. Religieuze identificatie in migratiecontext, de moslima’s

De laatste decennia creëerde migratie in de Europese Unie (EU) een multiculturele, multi-etnische en multireligieuze samenleving (Castles & Davidson, 2000). Immigratie van voornamelijk niet-Europese migranten veranderde in het gastland de vertrouwde samenleving diepgaand. De groeiende culturele, ideologische, linguïstische en religieuze diversiteit ten gevolge van de migratiebewegingen over de hele wereld droeg in grote mate bij tot het ter discussie stellen van Westerse, Europese – en soms zelfs als universeel beschouwde – concepten als secularisatie en democratie. Europa kent sinds de jaren zestig nochtans een duidelijk groeiende invloed van de aanwezige moslimgemeenschappen in haar samenlevingen<sup>3</sup>. Overeenkomstig vestigt zich een moslimrealiteit die niet langer van voorbijgaande aard is (Saint-Blancat, 1997: 9)<sup>4</sup>.

Ondanks de reële vervaging van de culturele diversiteit die bestaat tussen een ‘immigrant’ en de lokale bevolking in migratiecontext (Roosens, 1989; 1997: 160-167), blijft het gevoel van etnisch onderscheid zeer relevant (Barth, 1969; 1994). Vandaag zijn moslims in het Westen in feite niet langer migrantengemeenschappen, maar eerder tweede en derde generaties die aan het professionele en het openbare leven deelnemen. Als religieuze minderheid blijven zij echter wel met vragen omtrent hun identiteiten en hun geloof geconfronteerd (Esposito, 1998: 204). De ‘vervreemding’ van een gemeenschap in diaspora – omwille van haar separatie van de ‘natuurlijke setting’ van het thuisland – leidt vaak tot een bijzonder intensieve zoektocht en tot een bespreking van identiteit (Mandaville, 2001b: 136). Afhankelijk van de context spelen bepaalde aspecten die met islam in relatie worden gebracht een voorname rol als ‘identity markers’<sup>5</sup>. Zo ontwikkelt ‘islam’ zich binnen de Europese natiestaten niet enkel als een religie, maar ook als een collectieve identiteit (Vermeulen, 1997). Het is deze collectieve identiteit die velen in de huidige Europese identiteitspolitiek vaak als bedreigend ervaren. De argumenten van moslims met betrekking tot het recht op een eigen identiteit komen overeen, zo betoogt Modood<sup>6</sup> (2003: 11), met gelijksoortige argumenten op het gebied van gender, seksuele of etnische gelijkheid<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Dé islam bestaat niet, evenmin als één islam. Er zijn talrijke interpretaties en invullingen van islam mogelijk. De vele gezichten en vormen van islam wekken dan ook twee fundamentele vragen op. Over welke islam spreken we wel of niet en van wie is deze islam? Esposito (1998: 203) stelt deze vragen als volgt: wie mag islam interpreteren, formuleren en invoegen of opleggen aan de gelovigen? Welke interpretaties van islam zijn normatief en gepast?

<sup>3</sup> Momenteel leven er zo’n 11 miljoen moslims in West-Europa (Dassetto, 2001: 17), wat een gemiddelde van 4% van de totale Europese bevolking betekent. Dit eerder laag percentage is ietwat in tegenstelling tot de gepercipieerde hoge zichtbaarheid van de moslimbevolking, ten dele verklaarbaar door hun geconcentreerde aanwezigheid in urbane regio’s.

<sup>4</sup> Europese staten kennen een groeiend belang van moslimgemeenschappen in hun samenleving. Derhalve is het niet langer mogelijk om de geschiedenis en de sociale evolutie van Europa te begrijpen zonder de moslimcomponent in overweging te nemen (Allievi, 2001).

<sup>5</sup> Verschillende auteurs beschouwen identiteit als een proces eerder dan als een gegeven. Het is meer een ‘worden’ dan een ‘zijn’ (Hall & Du Gay, 1996).

Wat islam betreft spelen in identificatieprocessen verschillende logica's die steeds complex en mobiel zijn (Tietze, 2002: 8) en die zich tevens niet tot één enkele uitdrukkingwijze of geloofswijze beperken (Tietze, 2001: 76). Bij de spreiding van islam naar niet-islamitische samenlevingen en culturen onderging deze een duaal proces van universalisering en lokalisering (Van Bruinessen & Allievi, 2002). Moslimmigranten naar West-Europa brachten hun verschillende lokale vormen van geloof mee, inclusief lokale populaire praktijken en lokale verwijzingen naar religieuze autoriteiten<sup>8</sup>. De nieuwe context dwingt moslims een onderscheid te maken tussen die religieuze aspecten die zij als contextueel beschouwen en welke zij als essentieel aan hun geloof ervaren en zodoende een universalistisch karakter hebben.

Jonge moslimburgers, kinderen en kleinkinderen van de eerste generatie migranten in Europa, nemen hier een voortrekkersrol op. Door hun direct contact met een niet-islamitisch referentiekader, kiezen zij zelf steeds meer welke principes en regels van hun godsdienst ze in acht willen nemen en welke ze zullen negeren<sup>9</sup>. Ze zoeken een weg om hun islamitische identiteit samen met een zekere etnische graad van identiteit te behouden, terwijl ze zich ondertussen verbinden met waarden<sup>10</sup> die hoog aangeschreven staan in Europa. Jonge moslims dissociëren meer en meer hun etnische identiteit van een islamitische identiteit. Dit betekent dat er zich een verschuiving voordoet in de betekenis van het 'moslim zijn' van een exclusieve categorie, waarin de islam in feite functioneert als een etnische ideologie, naar een inclusieve categorie, waar aan het begrip 'moslim' een universele betekenis<sup>11</sup> wordt gegeven (Sunier, 1996; Fadil, 2001).

Identiteiten zijn vanuit sociaal-wetenschappelijk perspectief vloeibaar en mensen bedienen zich vaak bewust van vele identiteiten, waarbij ze in elke specifieke situatie dat element kiezen of benadrukken dat hen op dat moment het best uitkomt. Deze situationele of seriële identiteitskeuze is wellicht de meest voorkomende ontwikkeling onder de Europese islamitische jeugd (Nielsen, 2001: 41-42). Tijdens de zoektocht naar identiteit uit de tweede en de derde generatie islamitische migranten hun eisen in relatie tot een – voor hun situatie – relevant islamitisch discours. Dit proces leidt tot het verschijnen van specifieke Europese vormen van islam (Van Bruinessen & Allievi, 2002). De ervaringen van leven als een minderheid in een christelijk en gesecculariseerd land zijn voor moslims in het algemeen – en voor moslimvrouwen in het bijzonder – verschillend van het leven in islamitische landen (Angeles, 1998: 209). Niet enkel het zingevingskader en de rituelen die in het thuisland als normaal worden ervaren, komen in

<sup>6</sup> Tariq Modood (2003:11) stelt zich de vraag of het verlangen naar erkenning van de eigen identiteit niet juist typisch Europees is en zoekt een verklaring waarom velen in Europa deze identiteitspolitiek in Europa als bedreigend ervaren.

<sup>7</sup> Het is vooral de nadruk op de religieuze identiteit in het multiculturele debat dat het moslim-zijn problematiseert. Deze nadruk dwingt moslims namelijk, praktiserend of niet, hun religieuze identiteit steeds vaker publiekelijk te bevestigen (Douwes, 2001: 14).

<sup>8</sup> Religieuze autoriteit bestaat voor Frank Peter uit materiële, doctrinaire, spirituele, charismatische, rituele en morele autoriteit (Peter, 2003: 20-21).

<sup>9</sup> Deze nieuwe soort verbondenheid noemt men 'affectieve identificatie met distantïering van de doctrine' (Hargreaves, 1995).

<sup>10</sup> Waarden zijn voor de filosoof John Kekes (1996) 'possibilities whose realisation may make lives good'. We zien ook dat jonge moslimburgers, kinderen en kleinkinderen van de eerste generatie migranten, in hun religieus discours ook meer en meer over hedendaagse Europese bezorgdheden reflecteren (Van der Heyden, Geets, Vanderwaeren & Timmerman, 2004).

<sup>11</sup> Een belangrijke breuk, zoals migratie, kan leiden tot veranderingen in de betekenis van bijvoorbeeld de religie, in casus islam, en of het moslim zijn (Mandaville, 2001a: 115).

het gastland onder druk te staan (Timmerman, e.a., 1999), maar ook de genderverhoudingen wijzigen (Angeles, 1998: 209). De kloof tussen de wijze waarop mannen en vrouwen tegen zaken aankijken en waarop zij godsdienst beleven lijkt vanuit de gendergesegregeerde samenlevingen van de moslimlanden (Mernissi, 1983) mee naar Europa te zijn gemigreerd. Feministische epistemologie toont aan dat elk standpunt, religieus of niet-religieus, niet enkel slechts binnen een cultureel kader geldig is, maar dat het eveneens pas geldig kan zijn wanneer we het genderspect mee in rekening brengen (Longman, 2002: 9).

Vanuit een genderperspectief wordt dan aangenomen dat vrouwen en mannen zich gedragen in overeenstemming met sociale, culturele en religieuze codes, die datgene wat men als ‘mannelijk’ of als ‘vrouwelijk’ beschouwt, onderscheiden. Elk individu krijgt deze codes in een bepaalde sociale en culturele context aangeleerd. Op de via de codes aangeleerde genderrollen hebben verschillende factoren zoals de veranderde ruimtelijke context een invloed. Door deze en andere invloeden kan men genderrollen en -identiteiten niet als statisch beschouwen. Genderrollen ontwikkelen dan ook door tijd en ruimte. Zo zijn jonge westerse moslimvrouwen vandaag de dag bijvoorbeeld niet langer tevreden met de marginale rol die zij in islamitische organisaties in de Europese diaspora toegewezen krijgen (Boubekur, 2004: 29). Ook in België stellen we dergelijke identiteitsdynamieken vast. Het internationaal colloquium “Quo Vadis, Moslima?”, op 7 mei 2004 in Antwerpen, bijvoorbeeld, was een succesvolle en bewuste poging van jonge moslima’s en moslimorganisaties om zowel met individuele moslimvrouwen publiekelijk te debatteren als met de vele, snel groeiende bewegingen van vooral moslima’s, die sociaal actief de participatie, emancipatie en integratie van moslimvrouwen en van de ruimere gemeenschappen beogen. De debatten handelden over de onderwerpen “Islam en Familierecht”, “Islamonderricht”, “Gelijkberechtiging man en vrouw in religieuze beslissingsorganen” en “Islambeleving in een pluralistische samenleving”.

De vaak achtergestelde posities van vele moslimvrouwen zijn eigenlijk geen kwestie van religie an sich<sup>12</sup>, maar kunnen dikwijls toegeschreven worden aan bepaalde culturele patronen. Moslimvrouwen maken zelf vaak een onderscheid tussen enerzijds cultuur, waaronder de onderdrukkende trends worden verstaan die uit de ouderlijke etnosociale achtergrond voortkomen, en anderzijds religie, die zij zien als een zuivere islam onbedorven door enige cultuur of genderdiscriminatie (Nielsen, 1987: 392). Wanneer moslimvrouwen opkomen tegen de patriarchale culturele benadering van islam komt dit voort uit een reactie op de eigen ervaring. Jonge moslimmeisjes dienen van hun ouders bijvoorbeeld vaker thuis te blijven. Ze kennen weinig vertier. Zo richten deze jonge vrouwen zich op hun schoolcarrière als een vorm van zelfverwerkelijking. Op deze manier ontstond en groeit er nog steeds een nieuwe vrouwelijke, islamitische intelligentsia. Vrouwen die door de patriarchale cultuur het onderwijs in gedreven werden, eisen evenwel, nu ze geschoold zijn, in naam van islam hun vrijheid op! Ze komen als het ware op tegen die patriarchale culturele benadering van islam en bestrijden de overtuiging dat de ouderlijke controle op meisjes iets met islam te maken heeft (Van der Heyden, Geets, Vanderwaeren & Timmerman, 2004).

Het proces van zelfidentificatie verschilt voor mannen en vrouwen, wat ertoe leidt dat er mannelijke en vrouwelijke vormen van religiositeit te onderscheiden zijn (Tietze,

<sup>12</sup> Theologische assumpties liggen aan de grondslag van negatieve houdingen ten aanzien van vrouwen en zijn ruim verspreid in moslimculturen (Hassan, 2001: 55).

2001: 69). Ongeacht de mannelijke en vrouwelijke vormen van religiositeit vertoont deze islamitische religiositeit van de jonge tweede of derde generatie migranten in betekenis niet langer een gebrek aan integratie of een probleem van culturele adaptatie (Tietze, 2001: 71). Hun identificatie met islam is – zo stelt Tietze (2001: 71) vast – één van de vele hulpmiddelen om tot persoonlijke visies te komen en om actief de samenleving in te stappen. Onder de jongeren lijkt zich – zoals reeds vermeld – een tendens voor te doen waarin de religieuze identiteit, zijnde de moslimidentiteit, steeds meer bepaald wordt door gelijkgezindheid en lotsverbondenheid, eerder dan door primordiale relaties en loyaliteiten van hun etnische identiteit. Voor hen is islam niet meer alleen iets dat met tradities uit het land van herkomst te maken heeft, maar iets dat zich ontwikkelt tot een ethisch referentiekader waarmee zij een plaats in de samenleving trachten te verwerven.<sup>13</sup> De moslimreligiositeit is zodoende een subjectieve combinatie van geloven (*believing*) en van erbij horen (*belonging*) wat een aanvaardbare verklaring aan iemands bestaan geeft (Tietze, 2001: 73).

De hoogopgeleide moslimvrouwen die volledig deelnemen aan de westerse samenleving en die bijvoorbeeld doorbreken op de politieke scènes zijn hier een uitstekend voorbeeld van.<sup>14</sup> Deze vrouwen voelen zich vaak genoodzaakt om zich van “anderen” te onderscheiden. In hun wens om zodanig zichzelf te zijn, worstelen ze tegelijk ook met het verlangen ondanks hun “onderscheid”<sup>15</sup> ergens bij te horen. In hun dilemma bespeuren we de eerder vermelde subjectieve houdingen omtrent islam. “Geloven” en “erbij horen” zijn als het ware de twee assen waarlangs de gelovigen hun religiositeit op verschillende wijze benadrukken en een individuele band tot islam vormen (Tietze, 2001: 73).

Moslimintellectuelen in Europa zien zich zoals in voorgaande paragraaf werd aangehaald geconfronteerd met de taak een noodzakelijk compromis tussen geloof en deelname aan het gemeenschapsleven te vinden (Mandaville, 2001b: 135). Meer en meer nemen ook jonge moslimvrouwen hun islam duidelijk in eigen handen. Zonder aarzelen, bevragen, bekritisieren en verwerpen deze vrouwen op velerlei wijzen de islambeleving van hun ouders (Mandaville, 2001a: 141). Deze jonge vrouwen lijken religieus zelfbewuster dan hun moeders en grootmoeders. In islam zien ze een progressieve kracht die hen toelaat afstand te nemen van de continue, meer vervreemdende, traditionele familiewortels zonder dat ze zich aan Westerse culturele normen dienen te onderwerpen. Nielsen (1987: 392) wijst hierbij op de toenemende nadruk op onderliggende ethische waarden en spirituele principes (Nielsen, 1987: 392). Mandaville (2001: 115) stelt eveneens vast dat de obsessie over de gebedshoudingen en een correcte lichame-

<sup>13</sup> Jongeren, zowel meisjes als jongens, frequenteren diverse moderne communicatiekanalen als websites, chatboxen, (publieke) debatten. Binnen een veiligheidsmarge van etnische maar vaak ook religieuze niches debatteren jongeren vrijuit met elkaar. Een interessant voorbeeld van zo'n chatbox in boekvorm is: Maroc.NL.

<sup>14</sup> In diverse verkiezingsrondes op lokaal, regionaal en nationaal niveau verschijnen in Vlaanderen jonge politica's van moslimorigine die voldoende stemmen halen om een politieke positie te bekleden.

<sup>15</sup> Dit onderscheid is moeilijk in kenmerken te beschrijven. De meeste hoogopgeleide respondenten van het onderzoek van Van der Heyden, Geets, Vanderwaeren en Timmerman (2004) 'voelen' vooral een onderscheid, een verschil ten aanzien van zowel de eigen gemeenschap als de autochtone gemeenschap.

lijke praxis verdwenen is ter bevordering van bredere vragen betreffende de moslimidentiteit en relaties tussen moslims en niet-moslims (Mandaville, 2001a: 175). Het is vanuit deze nadruk en focusverschuivingen dat ook moslimvrouwen in de diaspora hun eigen islam beginnen te formuleren.

### 3. Vrouwelijke benaderingen van islam

Vrouwenthema’s vormen een integraal deel van het moderne islamitische discours<sup>16</sup>. Wie het echter over vrouwen heeft, bestudeert in feite nooit vrouwen op zichzelf. Het gaat steeds over vrouwen binnen hun maatschappelijke context en dus in verhouding tot mannen<sup>17</sup>. De studie van vrouwen in islam en in moslimsamenlevingen of -gemeenschappen reflecteert de verschillende en gevarieerde realiteiten van moslimvrouwen en moslimsamenlevingen of -gemeenschappen gedurende eeuwen. Discussies betreffende vrouwen en familie in de moslimwereld werden en worden nog steeds gevoerd, opnieuw opgenomen en gewijzigd door de interferentie van zowel interne als externe factoren<sup>18</sup> (Haddad, 1998: 3). Dit resulteert in een levendig debat over competitieve visies op man-vrouw relaties, statuten en rollen van vrouwen in islam en moslimsamenlevingen, groeiende nieuwe spirituele begrippen en ook professionele en sociale gelijkheid (Najmabadi, 1998).

Lang hebben vrouwen de heersende – en door mannen geformuleerde – vormen van islam blindelings gevolgd zonder dat ze vragen durfden te stellen. Nu gaan vele moslimvrouwen zelfs al verder dan het eenvoudig stellen van vragen over hun religie: ze zoeken voor zichzelf een herinterpretatie van islam. Heel wat bestaande discriminerende islamitische voorschriften kunnen zo bleek immers door hedendaagse interpretaties worden uitgeschakeld (Hassan, 2001: 55). Door de mogelijkheid van goed islamonderwijs voor vrouwen worden ook zij uitgerust met de intellectuele wapens die nodig zijn om islam en zij die in naam van islam spreken te bekritisieren.

Moslimvrouwen van de diasporagemeenschappen in het Westen zaten – en zitten nog – vaak tussen de meer traditionele cultuur van hun ouders (en van hun oorsprongslanden) en de levenswijze in hun huidig land gekneld<sup>19</sup>. Dankzij de toegang tot heilige boeken en religieuze bronnen van hun respectievelijke tradities komen vrouwen tot inzicht in de bredere, historische context van bepaalde teksten die bijvoorbeeld genderongelijkheid in de hand hebben gewerkt. Dit leidt tot een groeiend bewustzijn bij vrouwen van

<sup>16</sup> Dit blijkt ook uit het overdadige aanbod van al dan niet religieuze publicaties overall ter wereld, waarin de man-vrouw verhoudingen binnen islam of de (onderdrukte) positie van vrouwen in islam worden besproken.

<sup>17</sup> We mogen het belang van deze man-vrouw verhouding in migratiesituaties niet onderschatten. Het gezin wordt als een laatste bastion van ‘etnische zuiverheid’ in een dreigende wereld gezien (Cammaert, 1985; Timmerman e.a., 1999; Timmerman, 2000). Het ligt dan ook voor de hand dat attitudes en visies ten aanzien van gender bijzonder ‘etnisch gevoelig’ zijn. Meer zelfs: zij worden gemakkelijk als de kern van etnische identificaties beschouwd (Timmerman 2000).

<sup>18</sup> Deze factoren zijn zeer divers en bevinden zich op verschillende niveau’s. Voor een individu kan een interne factor een ervaring, een toevallige ontmoeting zijn. Een externe factor voor een individu is bijvoorbeeld de seculiere context waarin moslims in Europa als een minderheid zich bevinden.

<sup>19</sup> Wanneer we over de situatie van moslimvrouwen spreken en deze problematiseren, dan praten we uiteindelijk ook over onze perceptie van de eigen samenleving, alsook wie we in deze samenleving een plaats willen geven.

de afwezigheid van enige schriftelijke basis voor bepaalde onderdrukkende praktijken en van het bestaan van teksten die door de patriarchaal geïnspireerde tradities werden verwaarloosd en de gendergelijk(waardig)heid benadrukken (Cornille, 1994: 177). In hun pogingen tot sociale veranderingen vestigen moderne vrouwen – tot op heden vooral in Noord-Amerika en in Groot-Brittannië – geleidelijk aan een vrouwelijke invloed binnen de traditionele, mannelijke Sunni orthodoxie (Abugideiri, 2001: 89).

Naast het lezen, het vragen stellen en het twijfelen, gaan moslimvrouwen via de islamitische bronnen zelf actief op zoek naar religieuze antwoorden op samenlevingsproblemen. Organisaties van moslimvrouwen verschijnen als paddestoelen uit de grond. Publieke debatten worden voor en door moslimvrouwen georganiseerd<sup>20</sup>. De vrouwenrol blijkt niet langer beperkt tot het uitdragen van een voorgeschreven religieusnormatieve en -ideologische boodschap (Boubekeur, 2004: 28-29). De moslimgeleerden ('*ulamâ*')<sup>21</sup> en andere mannelijke instellingen worden geconfronteerd met grote aantallen jonge moslimvrouwen die niet langer bereid zijn om zich bepaalde patriarchale of genderconservatieve interpretaties van islam te laten voorschrijven.

Binnen de zoektocht naar (nieuw) religieus leiderschap, onderricht en autoriteit in niet-moslimlanden zien we ook vrouwen de basis van islamitisch leiderschap opnieuw ter discussie stellen, door hun mening te uiten in de bespreking van dit leiderschap in nieuwe contexten. Binnen verschillende professionele velden vergt deze vrouwelijke bijdrage in het verwerven van autoriteit een herinterpretatie van de *Koran* die nieuwe ideeën over vrouwen, gender en de moslimsamenleving formuleert. Dergelijke ideeën kunnen niet meer eenvoudig vanuit de lang gevestigde androcentrische standpunten van een traditionele islam worden weerlegd (Abugideiri, 2001: 82-84). Voor Abugideiri (2001: 84) ligt het probleem met betrekking tot islamitisch leiderschap in het feit dat ondanks de serie van theoretische mogelijkheden van legitiem leiderschap, het leiderschap – zoals het nu in moslimgemeenschappen wordt uitgevoerd – de vroege traditie van mannen<sup>22</sup> volgt. Dit geldt ook voor de moslimgemeenschappen in Europa.

Het is dus net de flexibiliteit van islam omwille van zijn niet-hiërarchische en gedecentraliseerde structuur die een zekere mate van desintegratie door de interne differentiatie, vooral in autoriteit en authenticiteit, veroorzaakt<sup>23</sup>. In een migratiecontext zijn daarenboven nog vele traditionele culturele ankerpunten verdwenen en conventionele autoriteitshiërarchieën kunnen verbroken zijn (Mandaville, 2001b: 136-137). Mede hierdoor zien we ook in Europa een groeiende groep seculier goed opgeleide – niet noodzakelijk theologisch opgeleide – jonge Europese moslims, zowel mannen als vrouwen, zelf islamitisch geïnspireerde antwoorden formuleren op vragen met betrekking tot islam in een (lokale) Europese context<sup>24</sup>. Op deze wijze dragen zij actief bij tot het creëren van

<sup>20</sup> Zie voor 2004 bijvoorbeeld de diverse reacties van moslima's naar aanleiding van de uitspraken van minister Dewael: de debatten omtrent de hoofddoeken, de 'marsen' die werden georganiseerd en de open brief aan minister Dewael die door moslimvrouwen werd opgesteld en verspreid.

<sup>21</sup> Het is belangrijk te vermelden dat de eerste "interpretatoren" van het islamitisch recht en de tradities, namelijk de '*ulamâ*'s, voornamelijk mannen waren (Esposito, 1998: ix).

<sup>22</sup> Een argument dat tegen vrouwen gebruikt wordt, is dat onder de vrouwen geen profeten of imams zijn opgestaan (Najmabadi, 1998: 70).

<sup>23</sup> Islam is flexibel zolang hij inpasbaar is in verschillende culturen en op voorwaarde dat deze niet tegenstrijdig zijn met de islamitische overtuigingen. Volgens hedendaagse feministische moslima's en juristen zoals Al-Hibri (1997) zijn patriarchale principes tegenstrijdig met islamitische principes.

<sup>24</sup> De Europese moslimjongeren zijn doorgaans weinig religieus geschoold. Ze lijden aan een theologische en theoretische leemte in hun kennis van de eigen religie (Renaerts, 1999).

voorwaarden om religieus vernieuwende discoursen te produceren. Wanneer Europese moslimjongeren beroep doen op islamitische methodes van interpreteren en redeneren, impliceert dit een (theologische) ontvoogdingsstrijd tegenover het gevestigde gezag. Eveneens zorgt dit voor een revitalisering van het eigen geloof en van de eigen religieuze praktijk (Vertovec, 2001: 110).

Zoals hiervoor beschreven betekent de deelname van vrouwen aan het moderne islamitische discours in praktijk en het op de voorgrond treden van vrouwentema’s vaak een herlezing van oude teksten in het zoeken naar ‘antwoorden’ of ‘islamitische alternatieven’ voor moderne (dagelijkse) problemen, die vaak met de aspiratie van gelijkheid te maken hebben. Deze praktijk wordt ook wel aangeduid als islamfeminisme<sup>25</sup>. Dit is niet beperkt tot een vorm van religieus feminisme want tot de producenten en beoefenaars van een islamfeministisch vertoog behoren zowel religieuze moslims als seculaire moslims<sup>26</sup> en niet-moslims die zich niet noodzakelijk een islamfeministisch etiket of identiteit willen aanmeten (Badran, 2002: 17)<sup>27</sup>. Islamfeminisme put voor zijn inzichten en zijn opdracht<sup>28</sup> inspiratie uit de *Koran*. Het islamfeministische vertoog – ook wel feministische moslimtheologie genoemd – construeert zich vanuit de basisvisie dat de *Koran* het principe van de gelijkwaardigheid van alle mensen bevestigt, maar dat de patriarchale ideologie en praktijken deze gelijkwaardigheid verhinderen. Islamfeministen keren terug naar die eerste bronnen om in de vroege islamitische geschiedenis de waarachtige vrouwenrevolutie<sup>29</sup> die zo gemakkelijk wordt vergeten, te lezen en hieruit inspiratie te halen.

Ondanks het Koranische uitgangspunt<sup>30</sup>, reflecteert deze spirituele en ethische gelijkheid zich niet in de meeste islamitische wetgeving. Door middel van verschillende technieken bediscussiëren zowel reformisten als feministen het gebrek aan rechten voor

<sup>25</sup> Dit islamfeminisme is een mondiaal fenomeen: het ontstaat op verschillende plaatsen in de wereld, zowel in landen met een moslimmeerderheid als in de diaspora landen met een moslimminderheid.

<sup>26</sup> Met de ‘seculaire moslims’ bedoelt Mestrum (Badran, 2002) de moslims waarvan de buitenwereld niet meteen weet hoe ze moslim zijn.

<sup>27</sup> Het is volgens Mestrum (Badran, 2002) het gevolg van een sociologisch vertaalproces waarbij exogene en endogene vertogen en praktijken tot een nieuw perspectief leiden. Badran (2002) duidt islamfeminisme eveneens aan als een voorbeeld van hoe sociale actoren, door zich te laten inspireren door hun eigen geschiedenis en cultuur, zelf producenten van moderniteit worden.

<sup>28</sup> Islamfeminisme streeft volgens Mestrum (Badran, 2002) naar rechten en rechtvaardigheid voor vrouwen en voor mannen in de totaliteit van hun bestaan. Hiermee staat islamfeminisme in dienst van mensen in hun dagelijks leven en kan het ook gebruikt worden om een betere samenleving na te streven.

<sup>29</sup> Het is hier echter noodzakelijk te melden dat de meningen over deze vrouwenrevolutie verdeeld zijn. Een andere, zelfs haaks staande visie op de vroege islamitische geschiedenis van moslimfeministen wordt gegeven door bijvoorbeeld Fatima Mernissi. Zij bekritiseert de beschrijvingen van de stad ‘Medina’ ten tijde van de Profeet door vele vrouwen en mannen – moslim en niet-moslim – als een plaats waar de vrouwen van Arabië als nooit tevoren konden genieten van nog niet voorgekomen vrijheden en rechten. In deze beschrijvingen stelden de wijzigingen van de islamitische wet na de dood van de Profeet een einde aan dit liberale klimaat. Voor Mernissi (1983: 59) begint dit echter al voor de dood van de Profeet. De nieuwe familiale structuur, die een heuse omwenteling in de zeden van pré-islamitisch Arabië teweegbracht, had volgens haar als doelstelling de mannelijke suprematie in te stellen en de belangen van het patriarchaat te beschermen (Mernissi, 1983: 59). Ook feministen als Mernissi erkennen evenwel dat islam in zichzelf niet méér verdrukkend is ten aanzien van vrouwen dan het jodendom en het christendom zijn (Mernissi, 1991: vi, vii).

<sup>30</sup> Met enige trots verklaren moslimvrouwen – in een recent onderzoek naar islambeleving bij hoogopgeleide jonge moslims – dat hun godsdienst, in tegenstelling tot het christendom en het jodendom, de gelijkwaardigheid van man en vrouw in zijn basistekst heeft ingeschreven (Van der Heyden, Geets, Vanderwaeren & Timmerman, 2004).



vrouwen of het gebrek aan controle over hun eigen leven. Eén van deze technieken is de reïnterpretatie van de Koranische verzen die klaarblijkelijk mannen privilegeerden en de genderrollen versterken. Deze reïnterpretatie of *'iğtihād*<sup>31</sup> vormt één van de twee basismethoden van het islamfeminisme. De andere is de koranexegeese of *tafsîr*<sup>32</sup>. Deze technieken zorgen ervoor dat de eigen ervaringen en de vragen van vrouwen in islam aan bod komen. Veel klassieke en postklassieke interpretaties zijn op ervaringen van mannen gebaseerd en erg beïnvloed door de patriarchale maatschappijen waarin zij leefden. De gevestigde versie van islam overleefde – als legitieme interpretatie – niet enkel omdat ze de enige, aanvaarde interpretatie was, maar omdat ze gesteund werd door de politiek dominante groep (Ahmed, 1992: 239). Moslimfeminisme daartegenover beoogt een onderscheid te maken tussen religie en de patriarchale interpretatie ervan (Mestrum, 2002: 15-21). In deze visie zijn de argumenten die de nadruk leggen op de verschillen tussen mannen en vrouwen, als rechtvaardiging voor vrouwenverdrukkings, gebaseerd op secundaire interpretaties<sup>33</sup> van de Koranische verzen. Ofschoon de verzen uit de *Koran* tijdloos en ahistorisch zijn, geldt dit niet (automatisch) voor vele interpretaties.

## 4. De herinterpretatie door moslima's

### 4.1. Een intrinsieke spanning

Een enge orthodoxe beschouwing van het religieuze discours benadrukt de potentiële spanning tussen de authenticiteit van islamitische bronnen en de legitimiteit van nieuwe interpretaties. De concepten van vernieuwing (*tağdîd*) en hervorming (*'islâh*) zijn fundamentele elementen van het islamitisch wereldbeeld dat in de *Koran* en de *Sunna* van de profeet geworteld is (Esposito, 1998: 116). Verschillende instrumenten, zoals interpretatie (*'iğtihād*) en analoog redeneren (*qiyâs*), komen van pas om nieuwe sociale en technologische ontwikkelingen via herdefiniëring en actualisering binnen de orthodoxie aanvaardbaar te maken. De Sunnitische orthodoxe doctrine miskent immers de rol van interpretatie: het geloof dat de Korantekst moet letterlijk begrepen worden en exact overeenstemt met Mohammeds recitaties – aldus het orthodoxe geloofspunt (Ahmed, 1992: 94). Toch was – en is nog steeds – interpretatie van de heilige tekst een noodzakelijke stap, want de “openbaring” van islam eindigde dan wel bij Mohammeds dood, maar de allesomvattende organisatie van de “religie” was allerminst voltooid<sup>34</sup>. Vanaf het begin betwistte men bijvoorbeeld de betekenis van gender in de dominante samenleving en andere kernpunten, zoals de eigen politieke en sociale organisatie van

<sup>31</sup> Zie 4.1.

<sup>32</sup> Zie 4.1.

<sup>33</sup> De problemen aangaande interpretaties en de voorstellingen en veronderstellingen dat een bepaalde periode invloed heeft op de lezingen en vertalingen van een tekst zijn onmiskenbaar voor alle centrale islamitische teksten en niet enkel voor de teksten van het islamitisch wettelijk denken (Ahmed, 1992: 93).

<sup>34</sup> De opinie die heden ten dage bij moslims leeft is zelfs dat enkel de eerste étappe van een ideale moslimstaat ooit bereikt is geworden (Foehrlé, 1992: 84).

moslimsamenlevingen (Ahmed, 1992: 239). Het is ook door de eeuwen heen en door een variëteit aan processen dat het islamitisch recht vorm kreeg (Ahmed, 1992: 88). Deze ontwikkeling van de wettelijke doctrine en de juridische procedures ging vlot door tot in de 9<sup>de</sup> eeuw (Ahmed, 1992: 89). De *'iğtihâd* liet iedere moslim toe zijn of haar religieuze gebruiken aan de omstandigheden aan te passen. Van de 9de tot de 11de eeuw waren er maar liefst 135 grote moslimscholen die elk heel kritisch de *Koran* bestudeerden. Op het einde van de 11de eeuw, toen het grote islamitische rijk in aparte staten begon uiteen te vallen, werd de *'iğtihâd* afgeschaft. In de 10<sup>de</sup> eeuw geraakten de meeste Sunni juristen er reeds van overtuigd dat de richtlijnen voor het individuele leven en voor het gemeenschapsleven gevestigd waren en dat persoonlijke interpretaties niet langer noodzakelijk of toegelaten waren (Esposito, 1998: 227). Om de kloof tussen de heilige tekst en de toepassing ervan in het dagelijkse leven, vandaag, te overbruggen, dient *'iğtihâd* als islamitische traditie van kritisch denken en onafhankelijk redeneren dan ook te worden herontdekt<sup>35</sup>. De discussie over het heropenen van de poorten van *'iğtihâd* laaide hevig op bij de modernisten in de 19<sup>de</sup> eeuw en wordt tot op de dag van vandaag levendig gevoerd, weliswaar door andere groepen zoals moslimvrouwen. De onverwachte ontmoetingen van moslims in de diaspora spelen vaak een belangrijke rol in het herontdekken van de interpretatiemethode. De grote interne diversiteit van een mondiale islam<sup>36</sup> dwingt moslims tot relativering en tot een verrijking van hun eigen begrip van islam (Mandaville, 2001a: 174). Moslims voeren in alle hevigheid debatten over de ware aard en grenzen van de islamitische religie (Mandaville, 2001a: 174). Dit om eventueel te komen tot lokale, 'Europese' vormen van islam die zowel relevant zijn voor hun sociaal-culturele gesitueerdheid en die vrij zijn van de hegemonie van traditionele interpretatiebronnen en autoriteit (Mandaville, 2001a: 170). Verschillende auteurs zijn ervan overtuigd dat een grondige bronnenstudie van *Koran*<sup>37</sup> en *Hadith*<sup>38</sup> de kloof tussen de bronnen en de huidige leefcontexten van moslims kan overbruggen (zie Abdeljalil, 1990; Leezenberg, 2001; Van Reeth & De Smet, 2001). Over heel wat domeinen van de wereldse machthebber, van private en handelszaken, deden de *Koran* en de *Hadith* ook geen uitspraken. Wat deze zaken betreft, benutte men aanvankelijk het oordeel en de opinie (*ra'y*) van individuele rechters zonder inperkingen door algemeen geaccepteerde principes of richtlijnen. Uiteraard was het ontstaan van juridische studiegroepen hier niet te vermijden. Deze groepen hielden zich bezig met de vraag hoe de rechtspraak meer in overeenstemming kon worden gebracht met wat zij als de geest van de Koranische voorschriften zagen. De vier belangrijkste van deze *Sunna* rechtsstromen zijn de rechtsscholen van de Hanafieten, de Malakieten, de

<sup>35</sup> De poorten van *'iğtihâd* zijn niet gesloten geworden in het Shi'isme. In deze bijdrage beperken we ons tot het Sunnisme.

<sup>36</sup> Deze mondiale islam kent een nieuw 'umma bewustzijn en een recent denken volgens de westerse kritische theorieën als bijvoorbeeld secularisatie (Mandaville, 2001a: 176).

<sup>37</sup> Er ontwikkelden zich canonieke Koranversies waarvoor een traditie van Koranexegese (of *tafsir*) ontstond die probeerde de precieze, letterlijke betekenis van de openbaring te bepalen. De Koranische tradities van tekstanalyse gebeurden meestal via *'al-tafsir bi-l-ma'zur* (tekstueel) of via *'al-tafsir bi-l-ra'y* (rationeel).

<sup>38</sup> *Hadith* duidt op de neergeschreven berichten over hoe de profeet in concrete kwesties heeft gehandeld of besloten. De *Hadith* lijken pogingen om een islamitisch betrouwbaarheidscertificaat op later ontstane meningen en praktijken te plakken. De oudste tradities zouden immers pas decennia na Mohammeds dood zijn ontstaan en hebben een betrouwbaarheidswaarde gekregen via de *'isnâd*, dit is de keten van betrouwbare getuigen die het bericht hebben overgeleverd (Leezenberg, 2001: 53-54).

Sjafi'ieten en de Hanbaliëten. Deze rechtsscholen of madhabs verschillen vooral ten aanzien van de vraag, hoe, wanneer, en op welke basis individuele rechtsgeleerden een individuele inspanning konden leveren om tot een oordeel te komen<sup>39</sup>. Het is deze inspanning die we interpretatie of *'iğtihād* noemen. Aansluitend op deze individuele inspanningen of interpretaties zoekt de gemeenschap een consensus (*'iğmā'*) (Leezenberg, 2001: 55). Deze *'iğmā'* van de gelovige gemeenschap (*'umma*), vormt de derde pijler van het Islamitisch Recht. De consensus van de gelovige gemeenschap kent een zekere onfeilbaarheid en steunt niet enkel op de rede, maar ook op de openbaring. Vandaar dat *'iğmā'* een superieur sterke bron van juridische, sociale en cognitieve zekerheid is die al het andere bewijsmateriaal, inclusief dat uit *Koran* en *Sunna*, overtreft. De *'iğmā'* via *'iğtihād* beperkte men echter tot een consensus onder degenen die geacht werden de leer van de islam grondig te kennen. De consensus, aanvankelijk bedoeld om nieuwe ideeën binnen islam op te nemen, grendelde door deze inperking elke verdere evolutie af (De Smet & Van Reeth, 2001: 89).

Op divergente wijzen blijven moslims worstelen met de opdracht om een duidelijk betekenskader dat zij kunnen begrijpen, interpreteren en gebruiken als antwoord op de moderne ervaringen, te definiëren en herdefiniëren (Esposito, 1998: 251). Vandaag claimen ook vrouwen en niet enkel mannen hun recht om islamitische bronnen zelf te interpreteren. Hierdoor kunnen vrouwen verder gaan dan de klassieke formuleringen van islam en nieuwe referentiekaders tot stand brengen om tenslotte islamitische concepten en wetten te herformuleren (Najmabadi, 1998: 61). Het is het islamitisch modernisme dat aanvankelijk de kloof tussen de meer geïsoleerde positie van veel religieuze leiders (*'ulamā'*) en de meer Westers seculier georiënteerde moslimmodernisten overbrugde. Dit door hun kritisch discours over de tendens van de *'ulamā'*'s om de tradities te blijven navolgen (*taqlīd*). Reeds in de 19<sup>de</sup> eeuw kwamen de religieuze leiders en de traditionele islamitische autoriteiten met hun rigide houding en het blijven navolgen van de tradities (*taqlīd*) in een geïsoleerde positie te staan. Steeds moeizamer konden zij een religieus antwoord op veranderingen geven. Modernisten zoals Muhammed 'Abdûh, Ğamâl 'Ad-Dîn 'Al-'Afgĥâni<sup>40</sup> en Muhammed 'Iqbal ijverden al in de 19<sup>de</sup> eeuw voor een herinterpretatie van islam als antwoord op de nieuwe uitdagingen waarmee de moslimgemeenschap(en) geconfronteerd werden (Esposito, 1998: ix; 1998: 156). Ze argumenteerden dat islam een dynamische en progressieve religie is: een religie die capabel is om verandering teweeg te brengen. Voor hen is islam verenigbaar met de pijlers van de moderniteit zoals de rede, wetenschap en technologie. Uit de dialectische aard van de relatie tussen de heilige geschriften en de sociale kaders van de gemeenschap komt eveneens de rede tot uiting. Het is tenslotte ook de rede die de Heilige Schrift in het licht van de nieuw verschijnende socio-culturele realiteiten kan interpreteren.

De modernisten openen de weg tot (individuele) *'iğtihād* voor een grotere groep gelovigen dan enkel *'ulamā'*'s. Dit deden ze door een onderscheid te maken tussen *'ibadât* (doctrine, geloof en rituelen), die zij als eeuwig en niet open voor interpretatie beschouwden, en de *mu'âmalât* (menselijke relatie), de politieke, economische, culturele en sociale alsook educatieve onderwerpen die reeds eeuwen (moeten) worden geïnterpre-

<sup>39</sup> De notie van *'ihlâf* of legitiem en wederzijds geaccepteerd verschil van mening tussen de rechtsscholen biedt ruimte aan een zekere meningsvrijheid en maakt vernieuwing mogelijk (Leezenberg, 2001: 55-56).

<sup>40</sup> Ğamâl 'Ad-Dîn 'Al-'Afgĥâni (1838-1897) was een buitengewoon figuur van de 19<sup>de</sup> eeuwse islam en een grote katalysator van islamitische hervorming (Esposito, 1998: 127).

teerd (Esposito, 1998: 131). Ze interpreteerden de islamitische bronnen eveneens om nieuwe antwoorden te verwerven en om sommige Westerse ideeën en instellingen in te passen (Esposito, 1998: 156). Zo combineerden ze een holistische interpretatie van islam met een organisatorisch activisme dat een sociale orde oproept gebaseerd op een onafhankelijk, islamitisch alternatief (Esposito, 1998: 157).

## 4.2. *Vrouwelijke legitimiteit*

In het als maar groter wordende debat over een authentiek moderne en authentiek *Korangecentreerde islam*, behouden genderthema’s hun centrale rol (Stowasser, 1998: 42)<sup>41</sup>. De vraag naar de legitimiteit van vrouwelijke bijdrages in *‘iġtihād* maakt deze tot een nieuw terrein waar de traditionele, mannelijke autoriteiten en praktijken in islam aan invloed en werkruimte moeten inboeten. Jonge moslims beschouwen over het algemeen de traditionele kennis van islam als onaangepast om de uitdagingen van vandaag het hoofd te bieden, alsook om een toekomst op te bouwen (Bogomolov, 2004: 20). Het is in de huidige ontwikkelingen van lokale vormen van islam of een Europese islam<sup>42</sup> dat discussies over het legitiem en met autoriteit (her-)interpreteren ontstaan. Nieuwe intellectuelen, mannen én vrouwen, in de diaspora hopen zelf een bijdrage te kunnen leveren aan de heroïsche missie om hun religie en de wereld te hervormen (Caïro, 2003: 26).

Het leven in de diaspora maakt dat traditionele (mannelijke) *‘ulamā’* steeds meer links worden gelaten en dat men in de zoektocht naar religieuze kennis contact zoekt met bijvoorbeeld sociale werkers (Mandaville, 2001a: 133). Behalve de veranderende connotaties van islamitische autoriteit en authenticiteit in transnationale ruimtes oefent ook de perceptie van islam invloed uit op de constructie en de productie van Europese, islamitische kennis. Onder moslims, maar ook in Westerse percepties, spelen vrouwen een centrale rol in het beeld van islam (Timmerman, 2000: 15).

Vandaag de dag treden moslimvrouwen meer dan voorheen in de publieke sferen van de diaspora binnen. Deze moslimvrouwen zijn opgevoed in de Westerse traditie die weinig toegevingen naar niet-westerse trends doet, zo ook naar sommige praktijken met een (onterechte) islamitische stempel. Een groeiend aantal vrouwen werkt buitenshuis waarbij ze in contact komen met niet-aanverwante mannen en hierdoor de traditionele gendernormen overschrijden. Desondanks ervaren deze vrouwen als gelovigen een noodzaak om hun duizend-en-één dagelijkse activiteiten die de gendernormen (mogelijk) overschrijden religieus te legitimeren.

Het ontbreken in islam van een intermediair<sup>43</sup> tussen het individu en zijn God maakt dat vele moslims het als ieders recht beschouwen om een eigen interpretatie van islam te

<sup>41</sup> De protagonisten in het debat over authentieke moderniteit en een authentieke islam, waarin de Koran centraal blijft, zijn moderne Koranische geleerden, feministen, linguïsten, culturele antropologen, filosofen en sociologen (Stowasser, 1998: 42).

<sup>42</sup> Enkele (mogelijke) karakteristieken van een nog nader te bepalen ‘Europese Islam’ zijn de wijziging in vorm en betekenis van religieuze begrippen, het gebruik maken van translokale hulpbronnen om tot een eigen persoonlijke opinie (*ra’y*) te komen, het doorbreken van het monopolie van religieuze kennis, het verschijnen van nieuwe ‘opiniemakers’ en -leiders en gezagverwervende hoogopgeleide wetenschappers (Bartelink, 1994: 28-29; Babès, 1997: 17,115; Nielsen, 1995; Sunier, 1996: 218; Bunt, 2000; Allievi, 2001).

volgen. De argumenten om dit te staven halen diverse theoretici uit de *Koran* zelf, waar geschreven staat dat kennis superieur is aan onwetendheid. De argumenten uit de *Koran* om aan interpretatie te doen, gebruiken ook vrouwen om zelf te interpreteren. Gezien de *Koran* open staat voor interpretatie en omdat vele interpretaties correct zijn (Al-Hibri, 1997), mogen we veronderstellen dat de vrouwelijke bijdragen een zekere invloed hebben op nieuwe vormen van islam en zelf legitimiteit verwerven. Zulke nieuwe analyses en interpretaties van de religieuze teksten tonen aan dat zowel de klassieke alsook de moderne en hedendaagse tafsîrwerken<sup>44</sup> nogal traditionalistisch en patriarchaal zijn. Dit komt mede doordat in de besluiten, zeker wat betreft genderthema's, duidelijk de klassieke tradities van de *Sharia* (de islamitische wet) weerklinken (Badran, 1998: 33).

Nieuwe vormen van vrouwelijk, islamitisch leiderschap krijgen reeds zichtbaarheid binnen de Sunni islam. Deze vrouwelijke leiders werken in verschillende professionele velden en de kracht van hun bijdragen ligt in de autoriteit van een opnieuw geïnterpreteerde *Koran* die zij gebruiken om hun nieuwe ideeën over vrouwen, gender en de moslimsamenleving te verkondigen (Abugideiri, 1998).

Leden van vrouwengroepen en vrouwelijke, religieuze zelforganisaties in Europa (en ook in België) spenderen wekelijks uren aan de analyse van welke islam hen in staat stelt hun capaciteiten te vergroten (Mandaville, 2001a: 141-142). Hierdoor compileren ze een eigen en vertrouwde islam. De Egyptische schrijfster Leila Ahmed (1999) noteert bijvoorbeeld hoe de islam waarin zij is grootgebracht, niet zozeer anders of bijzonder is, maar juist hoe 'gewoon' en 'normaal' die lijkt te zijn.<sup>45</sup> Vrouwen leren ook vaak een informele en persoonlijke islam kennen. Een traditioneel moskeebezoek op de vrijdag is bijvoorbeeld geen gewoonte voor vrouwen. Bijgevolg horen zij ook niet de preken die veel mannen wel horen. En zij nemen geen kennis van de orthodoxe religieuze interpretaties die veel mannen elke vrijdag krijgen opgediend. Niemand die opgeleid is in de orthodoxe literaire geschriften prent hen wekelijks in hoe ze dit of dat dienen te interpreteren. Moslimvrouwen zochten die dingen steeds onder elkaar uit. Ook in de diaspora proberen moslima's hun eigen leven te begrijpen en praten daar onderling over<sup>46</sup>. Voorheen vonden deze discussies vooral binnenskamers plaats. Tegenwoordig praten moslima's onderling, gepassioneerd, en ook open over contraceptie, abortus, verkrachting, de opvoeding van hun kinderen, hoe mannen betere vaders en huismannen

<sup>43</sup> Niemand in islam bezit een uitzonderlijke of geprivilegieerde positie in de directe toegang tot Allah. Op zich zorgt dit ervoor – aldus Al-Hibri (1997) – dat iedereen gerechtigd is om 'iğthâd te beoefenen.

<sup>44</sup> Moderne en hedendaagse tafsîrwerken handelen meer en meer over ethische onderwerpen in cultuur, samenleving, politiek en economie. In mindere mate bestrijken ze – zoals de klassieke en oude tafsîr – theologische punten en taalaspecten (grammatica en retoriek) van de Koranische tekst (Badran, 1998: 33).

<sup>45</sup> "Na al mijn ontmoetingen en gesprekken met moslims uit de hele wereld vind ik dit één van de gewoonte varianten van het geloof, misschien zelfs wel dé gewoonte of huis-tuin-en-keukenvariant. Het is niet alleen de islam van vrouwen, maar van gewone mensen in het algemeen, in tegenstelling tot de islam van de sjeïks, ayatollahs, mollahs en andere geestelijken. Het is een islam waarin niet per se de nadruk ligt op rituelen en formele religieuze praktijken. Men laat zich weinig of niets gelegen liggen aan uitspraken en vermaningen van officiële personen. In plaats daarvan krijgt moreel gedrag in deze islam veel meer nadruk en wordt de islam gezien als persoonlijke levenshouding, een manier van kijken naar en nadenken over de zin van iemands leven en dat van het leven van mensen in het algemeen" (Ahmed, 1999).

<sup>46</sup> Het gevoel bij een groep te behoren geeft hen de mogelijkheid vanuit een meer gelijkwaardige positie – "wij zijn anders maar zeker evenwaardig" – in dialoog te treden met de anderen (Roosens, 1997).

kunnen zijn, liefde, huwelijk, racisme, geopolitieke veranderingen en ecologische problemen. Op zeer gevarieerde wijzen engageren moslimvrouwen in de diaspora zich in publieke discussies. Zowel via de nieuwe media die een zekere anonimiteit garandeert, als op plaatsen met een grote openbaarheid, zoals bij het recent colloquium “Quo Vadis, Moslima?”, nemen meer en meer moslima’s daadkrachtig het woord (Bunt, 2000; Maroc.Nl, 2001).

## 5. Tot slot

Andere culturen in de wereld, maar ook vlakbij huis in de eigen samenleving, houden ons blijvend voor ogen dat gender ook in een seculiere, Westerse omgeving wél een belangrijke rol speelt voor elkeen. Het statuut van vrouwen in islam is verbonden met de verschillende culturen waar zij deel van uitmaken en met het lokale geloof. Daar islam een ruimte in de West-Europese samenleving verwierf, dienen we ook met genderrollen in islam en in onze (machts)structuren rekening te houden. Het is dan ook noodzakelijk om na te gaan met welke islamitisch juridische instrumenten vrouwen een eigen positie in lokale vormen van islam of ‘*Europese Islam*’ veroveren. Het ontstaan van lokale kennis over islam is een proces dat onvermijdelijk plaatsheeft, want elke gemeenschap interpreteert de basis van islam naar eigen nood en naar eigen culturele identiteit. Via *’iğtihād* kunnen Europese moslims in de diaspora nieuwe contexten zelf in een islamitisch, Europees kader plaatsen. Gelukkig is islam ook in die mate flexibel dat het de mogelijkheid van individuele interpretatie bevat.

Meer en meer moslimvrouwen verwerven de nodige instrumenten om zelf hun islam vorm te geven. Ook zij lijken hun islam zelf ter hand te nemen en claimen het recht op *’iğtihād*. Op deze wijzen trachten vrouwen tot het mannenbastion van de islamitische Sunni autoriteiten door te dringen. Om tot emancipatie voor vrouwen met een islamitische achtergrond te komen, dienen deze vrouwen zowel intern als extern serieus te worden genomen, te worden gerespecteerd en als gelijke te worden behandeld. Om tot een beter zicht te komen op de bijdrage van moslima’s aan lokale vormen van islam, is verder onderzoek uiteraard gewenst.

## Literatuur

- ABDELJALIL M.B. (1990), ‘Immigrant Islam: Reinterpreting the Islamic Identity’, *IBLA revue*, 165, 121-132
- ABUGIDEIRI H. (2001), ‘Hagar: A Historical Model for ‘Gender Jihad’ in HADDAD, Y.Y. & ESPOSITO J.L. (eds.), *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam*, University Press of Florida, Florida, 81-107
- AHMED L. (1992), *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven & London

- AHMED L. (1999), *A Border Passage. From Cairo to America – A Woman's Journey*, Penguin Books, New York
- AL-HIBRI A. (1997), 'Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights', *American University Journal of International Law and Policy*, 12, 1-44
- ALLIEVI S. (2001), 'Les Médias' in DASSETTO, F., MARÉCHAL, B., NIELSEN, J. (eds.), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 133-146
- ANGELES V.SM. (1998), 'Phillipine Muslim Women: Tradition and Change' in HADDAD, Y.Y. & ESPOSITO, J.L. (eds.), *Islam, Gender & Social Change*, UPRESS, Oxford, 209-234
- BABÈS L. (1997), *L'islam positif – La religion des jeunes musulmans de France*, Editions de l'atelier, Paris
- BADRAN M. (1998), 'Gender, Islam, and the State: Kuwaiti Women in Struggle, Pre-Invasion to Postliberation' in HADDAD, Y.Y. & ESPOSITO, J.L. (eds.), *Islam, Gender & Social Change*, UPRESS, Oxford, 190-208
- BADRAN M. (2002), 'Islamfeminisme. What's in a name?', *Samenleving en politiek*, 9, 9, 15-21
- BARTELINK Y. (1994), *Vrouwen over islam: geloofsvoorstellingen en -praktijken van Marokkaanse migranten in Nederland*, Katholieke Universiteit Nijmegen, Nijmegen
- BARTH F. (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, George Allen & Unwin, London
- BARTH F. (1994), 'Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity' in VERMEULEN, H. & GOVERS, C. (eds.) (1994), *The Anthropology of ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, Het Spinhuis, Amsterdam, 11-32
- BOGOMOLOV A. (2004), 'Islamic Knowledge in Ukraine', *ISIM Newsletter*, 14, 20-21
- BOUBEKEUR A. (2004), 'Female Religious Professionals in France', *ISIM Newsletter*, 14, 28-29
- BUNT G. (2000), *Virtually Islamic. Computer-mediated Communication and Cyber Islamic Environments*, University of Wales Press, Cardiff
- CAEIRO A. (2003), 'Adjusting Islamic Law to Migration', *ISIM Newsletter*, 12, 26
- CAMMAERT M.-F. (1985), 'Studia Psychologica. Migranten en thuisblijvers: een confrontatie: de leefwereld van Marokkaanse Berbervrouwen', *Universitaire Pers*, Leuven
- CASTLES S. & DAVIDSON A. (2000), *Citizenship and Migration. Globalization and the politics of belonging*, Macmillan Press, London

- DASSETTO F. (2001), 'Données sur les populations musulmanes d'Europe' in DASSETTO F., MARÉCHAL B. & NIELSEN, J. (eds.), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve, 15-20
- DASSETTO F., MARÉCHAL B. & NIELSEN J. (eds.) (2001), *Convergences musulmanes. Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*, Bruylant-Academia, Louvain-la-Neuve
- DE SMET D. & VAN REETH J. (2001), *De islam is modern*, Davidsfonds, Leuven
- DOUWES D. (2001), 'Inleiding' in DOUWES D. (red.), *Naar een Europese Islam? Essays*, Mets & Schilt, Amsterdam, 9-20
- DOUWES D. (red.) (2001), *Naar een Europese Islam? Essays*, Mets & Schilt, Amsterdam
- ESPOSITO J.L. (1998), 'Introduction: Women in Islam and Muslim Societies' in HADAD Y.Y. & ESPOSITO J.L. (eds.), *Islam, Gender & Social Change*, UPress, Oxford, ix-xxviii
- ESPOSITO J.L. (1998), *Islam. The Straight Path*, Oxford University Press, Oxford/New York
- FADIL N. (2001), *Eenheid in de diversiteit. Een cultuursociologische studie naar de etnische identiteit van Marokkaanse adolescente meisjes. Verhandeling aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Licentiaat in de Sociologie*, K.U.Leuven, Leuven
- FOEHLÉ R. (1992), *L'Islam pour les Profs. Recherches pédagogiques*, Karthala, Paris
- HADDAD Y.Y. & ESPOSITO J.L. (eds.) (1998), *Islam, Gender & Social Change*, UPress, Oxford
- HADDAD Y.Y. & ESPOSITO J.L. (eds.) (2001), *Daughters of Abraham. Feminist thought in Judaism, Christianity, and Islam*, University Press of Florida, Florida
- HADDAD Y.Y. (1998), 'Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World' in HADDAD Y.Y. & ESPOSITO J.L. (eds.), *Islam, Gender & Social Change*, UPress, Oxford, 3-29
- HALL S. & DU GAY P. (1996), *Questions of Cultural Identity*, Sage, London/Thousand Oaks
- HARGREAVES A.G. (1995), *Immigration, Race and ethnicity in contemporary France*, Routledge Taylor & Francis Group, London
- HASSAN R. (2001), 'Challenging the Stereotypes of Fundamentalism: An Islamist Feminist Perspective' in *Muslim World*, Hartford, 91, 1, 55-70
- KEKES J. (1996), *The Morality of Pluralism*, University Press, Princeton



- LEEZENBERG M. (2001), *Islamitische filosofie. Een geschiedenis*, Uitgeverij Bulaaq, Amsterdam
- LEMAN J. (ed.) (1999), *Education, ethnic homogenization and cultural hybridization*, UPress, Oxford
- LONGMAN C. (2002), *Beyond a "God's Eye View" in the Study of Gender and Religion. With a Case Study on Religious Practice and Identity among Strictly Orthodox Jewish Women*, Unpublished PhD thesis, Universiteit Gent, Gent
- MANDAVILLE P. (2001a), *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, Routledge Taylor & Francis Group, London/New York
- MANDAVILLE P. (2001b), 'De informatietechnologie en de verschuivende grenzen van de Europese islam' in DOUWES D. (red.), *Naar een Europese Islam? Essays*, Mets & Schilt, Amsterdam, 135-162
- MAROC.NL (2001), *Digitaal Lief en Leed van Marokkaanse Jongeren*, Uitgeverij Contact, Amsterdam/Antwerpen
- MERNISSI F. (1983), *Sexe, Idéologie et Islam*, Editions Tierce, Paris.
- MERNISSI F. (1991), *Women and Islam: An historical and theological Enquiry*, Oxford, Basil Blackwell
- MODOOD T. (2003), 'Moslims en Europees multiculturalisme', *Eutopia*, 5, 11-21
- NAJMABADI A. (1998), 'Feminism in the Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth' in HADDAD, Y.Y. & ESPOSITO, J.L. (eds.), *Islam, Gender & Social Change*, UPress, Oxford, 59-84
- NIELSEN J. (2001), 'Flexibele identiteiten: moslims en de natie-staten van West-Europa' in DOUWES D. (red.), *Naar een Europese islam? Essays*, Mets & Schilt, Amsterdam, 21- 51
- NIELSEN J. (1987), 'Muslims in Britain/ Searching for an Identity?', *New Community*, 13, 3, 384
- NIELSEN J., (1995), *Muslims in Western Europe*, University Press, Edinburgh
- PETER F. (2003), 'Training Imams and the Future of Islam in France', *ISIM Newsletter*, 13, 20-21
- RENAERTS M. (1999), 'Process of homogenization in the Muslim educational world in Brussels' in LEMAN J. (ed.), *Education, ethnic homogenization and cultural hybridization*, UPress, Oxford, 283-294
- ROOSENS E. (1997), *Sociale en culturele antropologie. Een kritische belichting van enkele hoogtepunten*, Acco, Leuven
- ROOSENS E. (1989), *Creating ethnicity: The process of ethnogenesis*, Sage Publications, Newbury Park/London/New Delhi
- SAINT-BLANCAT C. (1997), *L'Islam de la diaspora*, Bayard Editions, Paris

- STOWASSER B. (1998), 'Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation' in HADDAD Y.Y. & ESPOSITO J.L. (eds.), *Islam, Gender & Social Change*, UPress, Oxford, 30-44
- SUNIER T. (1996), *Islam in beweging*, Het Spinhuis, Amsterdam
- TIETZE N. (2001), 'Islam and public space: European forms of imagining the golden age of Islam: a comparison of religiosity among young Muslims in the French and German public spheres', *Jahrbuch 2000-2001 Kulturwissenschaftliches Institut*, 77-78
- TIETZE N. (2002), *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, L'Harmattan, Paris
- TIMMERMAN C. (2000), 'Muslim Women and Nationalism: the Power of the Image', *Current Sociology*, 48, 4, 15-27
- TIMMERMAN C., BALLI S., LODEWIJCKX I. & VAN DER HEYDEN K. (1999), *Integratie van tweede generatie migrantenvrouwen in Vlaanderen: verschillende wegen tot integratie*, UFSIA, CASUM (Onderzoeksgroep Armoede, Sociale Uitsluiting en Minderheden), Antwerpen
- VAN BRUINESSEN M. & ALLIEVI S. (2002), *The production of Islamic Knowledge in Western-Europe*, Working paper Mediterranean Programme Firenze
- VAN DEN BROECK O.L. (1995), *Islam en het Westen: beschouwingen omtrent fundamentalisme, aanbiddingspraktijken, gemeenschap, seculiere organisatie en soefisme*, Oase, Zoetemeer
- VAN DER HEYDEN K., GEETS J., VANDERWAEREN E. & TIMMERMAN C. (2004), *Identiteit en Islambeleving bij hoogopgeleide moslimjongeren in Vlaanderen. Vanuit een genderperspectief*, Onderzoeksrapport SGKB & OASeS, in druk
- VERMEULEN H. (1997), *Immigrant Policy for a Multicultural Society. A Comparative Study of Integration. Language and Religious Policy in Five Western European Countries*, Migration Policy Group, Brussels
- VERTOVEC S. (2001), 'Moslimjongeren in Europa: vermenging van invloeden en betekenissen' in Douwes D. (red.), *Naar een Europese islam? Essays*, Mets & Schilt, Amsterdam, 95-116
- VLAAMSE VROUWENORGANISATIES, *Open brief aan Minister Patrick Dewael omtrent de hoofddoek*, <http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE2/foulard10.htm>