

Párbeszéd a nemek közötti egyenlőségről: Nőképek és nőjogok az iszlámban és iszlám közösségekben

Riem Spielhaus

Tisztelt Hölgyeim és Uraim!

A meghívással együtt, hogy itt előadást tartsak, kaptam egy sor kérdést is, amik tulajdonképpen közhelyesek egy olyan embernek, aki az iszlám tanulmányozásával foglalkozik. Igazából az egyik első előadás, amire az egyetem iszlamisztika szakának elvégzése után felkértek, ugyanezzel a címmel készült: “Az iszlám és a nők”.

De mégis egy sor dolog valahogy megváltozott az elmúlt két évtizedben:

- 1.) Az iszlám és a muszlimok sokkal inkább a nemzetközi és nemzeti politikáról szóló viták középpontjában vannak – az elmúlt év során pedig az iszlámról folyó vita összeolvadt a menekültekről szóló vitákkal,
- 2.) a muszlim nők sokkal határozottabbak lettek, ami a muszlim többségű országokban a jogaikért folytatott harcot illeti, de olyan muszlim közösségekben is, amelyek kisebbségi helyzetben vannak,
- 3.) mindemellett jelentősen megváltoztak az iszlámmal és a nőjogokkal foglalkozó (tudományos és egyéb) viták reflexiói,
- 4.) végül, de nem utolsó sorban olyan új eszmék merültek fel a feminizmus mibenlétét illetően, amelyek a sokféleség, a koalíciók építésének szükségességét hangsúlyozzák, és azt, hogy gondolkodnunk kell, vajon a szolidaritás és a támogatás voltaképpen hogyan néz ki. Illetve el kell ismernünk a kirekesztés, a marginalizáció és a diszkrimináció különféle formái közötti interszekcionalitást – tehát nem csak a gender kérdéseire koncentrálnunk, hanem észrevesszük azt is, hogy a diszkrimináció milyen halmozott és egymást átfedő módokon működhet.

Amikor most a muszlim nők saját jogaikért folytatott harcában megfigyelt közelmúltbeli és jelenlegi fejleményekről fogok beszélni, akkor meg kell említenem néhány olyan gondolatot is, ami azt vizsgálja meg, vajon miért beszélünk egyáltalán ezekről a dolgokról, és mi köze van mindennek az európai, német, dán vagy francia identitásokhoz és önértelmezésekhez. Ennek alapján egyszerre fogok beszélni arról, hogy a muszlimok között hogyan kezelik a nőket (nem annyira az iszlámban – de erről mindjárt bővebben szólok), és hogyan beszélünk a muszlimokról és a nemek egyenlőségével kapcsolatos gyakorlataikról a közbeszédben, elsősorban is Németországra koncentrálna. Amellett, hogy említést teszek majd a női hitszónokokról, beszélek majd arról is, hogy a téma iránti érdeklődés mit árul el a nők szerepéről olyan társadalmakban, ahol a muszlim férfiak és a burka körül izzó viták alakultak ki. Végére is többet tanulhatunk az iszlámról folyó vitákból Európáról, mint a muszlimokról. Azt is megpróbálom elmondani, amikor a gender és az iszlám kérdéseiről beszélek majd, hogy ennek mi az oka.

Tehát arról fogok beszélni, hogy mi történik az iszlám és a feminizmus találkozási pontjain; arról, hogy milyen emancipatorikus éóvel bírnak a muszlim nők, és milyen problémákkal kell szembenézniük a muszlim férfiak között olyan társadalmakban, ahol a domináns narratíva szerint a muszlim nők vagy a patriarchátus áldozatai, vagy egy elnyomó vallás cinkostársai. De hadd említsem meg azt is, amiről nem fogok beszélni: hogy az iszlám mit mond a nőkről. Nos azt el tudom mondani, hogy a muszlimok hogyan olvassák a Koránt, és milyen következtetéseket vonnak le belőle. Viszont nem tudom és nem is akarom azt megmondani, hogy az „igazi iszlám” mit mond a nőkről és a társadalomban betöltött szerepükről. De ha van egy dolog, amit szeretném, ha magukkal vinnének innen ma délután, akkor az az, hogy Isten szavának nagyon sok értelmezése van, és hogy nagyon sok módon lehet megélni az iszlám néven ismert vallást.

Tökéletesen tisztában vagyok azzal, hogy ez pont az ellenkezője annak, mint amit a fundamentalisták mondanának. Ők úgy érvelnek, hogy a Koránnak csak egyetlen, szó szerinti értelmezése lehetséges. Meglepő módon sok nem muszlim is egyetért a muszlim tanítók és uralkodók legkonzervatívabb csoportjával, hogy az iszlám nőgyűlölő és elnyomja a lakosság felét. Szerintem érdemes feltenni a kérdést, hogy miért!

Ahol a feminizmus és az iszlám találkozik

De még mielőtt mélyebbre mennénk a vitáinkba és abba, hogy miért vagyunk hajlamosabbak hinni szakállas férfiaknak és azoknak, akik rájuk hagyatkoznak, mint a határozott nőknek, nézzük meg közelebbről a nők jogairól folyó muszlim vitákat.

"Nagy fenntartásokkal használom a feminizmus szót [...]. Nincs megfelelője a perzsa nyelvben, habár az erről való tudomás mindig megvolt. Ez a tudás eredeti formájában többnyire nem vizsgálat tárgya a muszlim kontextusban. A muszlim világban a feminizmus tanulmányozása elsősorban az elnyugatiasodott és képzett elit körében megjelenő kifejezési formákban merül ki, illetve összehasonlítja magát a hasonló nyugati jelenségekkel." Ziba Mir Hosseini, iráni zármazású, Londonban élő iszlámjogtudós és nőjogi aktivista jellemzi így a feminizmushoz való viszonyát.¹ De idézhetnék sok más muszlim nőt is, akik a nők jogaiért harcolnak. De miről is szól a feminizmus? Nos Ziba Mir Hosseini meghatározása szerint a feminizmus "... a nők dolgaival való foglalkozás széles értelemben, illetve annak felismerése, hogy a munkahelyen, otthon és a társadalomban elnyomják őket, valamint az életük javítása és a helyzet megváltoztatása érdekében végzett cselekvés".²

Azonban sok muszlim nem ezt érti az f-betűs szó alatt – ha a feminizmus szót hallja. Gyarmatosításra gondolnak. Méghozzá a következők miatt: A századfordulón egy figyelemre méltó személy, Egyiptom vezetője Evelyn Baring, Cromer grófja, brit diplomata és főkonzul volt 1883 és 1907 között. Ott a nők jogaiért harcolt – akiket szerinte az egyiptomi férfiak elnyomtak, és akiket a briteknek kellett felszabadítania. Ezt a narratívát használta a gyarmatosító hatalom legitimálására és az angolok közel-keleti és észak-afrikai jelenlétének megindoklására. Szóval jó ember volt ő, aki a nők muszlim férfiak általi elnyomása ellen küzdött. Ugyanakkor otthon, Nagy-Britanniában Cromer grófja keményen harcolt a nők

¹ Ziba Mir Hosseini, "Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling and Emerging Feminist Voices," in *Women and Politics in the Third World*, ed. Haleh Afshar (London; New York: Routledge, 1996), 149-69.

² *ibid.*

választójogának megadása ellen, sőt társalapítója és vezetője volt az Egyesült Királyságban a Női Választójog Elleni Férfiszövetségnek. Másik példa a nők emancipációjának felhasználására az algériai függetlenség elleni harc, amelynek során a nők oktatásának bevezetése játszott szerepet, és az, amikor a francia nők letépték a fátylat az algír nőkről.

Még akkor is, ha ezek a történetek nem túlzottan ismertek Európában, a korábbi gyarmatokon és voltaképpen minden muszlim számára az alaptudás részei világszerte. A muszlim férfiak és nők számára a nők emancipációjáról szóló nyugati érvek inkább amolyan 'majd mi megmondjuk, hogyan kell' dolognak hangzanak. Így tehát egyfelől a magukat feministának nevező muszlim nők is gyakorta szembesülnek kemény kritikával, hogy elárulják kultúrájukat, vallásukat és országukat. Ugyanis az emancipáció a múltban valóban ezen az áron történt. Ráadásul sok muszlim nő nem érzi magát kényelmesen a nyugati feminizmusban, mivel az tettetárs volt abban, ahogy a déli féltekén élő férfiakat és nőket elnyomták. Ennek során fontos érv volt az, ahogy a vallásukat és kultúrájukat elmaradottnak és nőgyűlölőnek festették le, miközben a nyugati értékek a nemek közötti egyenlőségen alapultak. Nem kell nagyon messzire visszamenni a múltban, hogy olyan példákat találjunk, mint amikor a francia tábornokok feleségei az ötvenes évek végén letépték a fátylat az algériai nőkről. Lila Abu-Lughod további példát ír le erre a "Do Muslim women need saving?", „Meg kell-e menteni a muszlim nőket?” című írásában. Laura Bushról szól, aki 2001-ben, a 9/11-es támadás után egy nyilvános beszédben védte meg férje afganisztáni hadjáratát. A pacifista demokraták meggyőzésére használt érve az volt, hogy a hadjárat állítólagos célja az afgán nők felszabadítása.

Egy 2013-ban megjelent, néhány muszlim többségű országban, köztük Afganisztánban végzett etnográfiai terepmunkán alapuló könyben Abu-Lughod további kérdéseket tesz fel azzal a mentalitással kapcsolatban, ami mindenféle idegen intervenció megindoklására szolgált, beleértve a katonai megszállást is. Nevezetesen, hogy meg kell menteni a nőket az iszlámtól; illetve nők mindennapi tapasztalatain alapuló portrékat mutat be, és azokat a dolgokat, amiket tényleges aktorként meg akarnak változtatni ahelyett, hogy másoktól kapott segítséget vagy dominanciát fogadnának el. Az életkörülményeiket nem kizárólag a vallás alakította, hanem a szegénység és az autoriter gondolkodás — ezek a feltételek nem egyedül az iszlám világra jellemzőek, és olyan globális összefüggésekből erednek, amelyek azokat az országokat is érintik, amelyek fenntartják az elnyomott muszlim nők narratíváját, és ezek sokszor lényegibbek is.

Még egy remek írás van arról, hogy a muszlim nők voltaképpen mit akarnak, és ez Jennifer Selby, egy kanadai kutató tanulmánya, aki felkereste Párizs elővárosait, a banlieue-eket, hogy ténylegesen megkérdezze a muszlim nőket a helyzetükről. Az egyik legfontosabb eredmény az volt, hogy a muszlim nők maguk akarnak dönteni a saját életvitelükről vagy öltözködési szabályaikról. Ne az apjuk vagy a férjük vagy a fiúk, és ne is a francia miniszterelnök vagy más francia nők döntsenek efelől. És az iskolai kendőviselési tilalommal vagy az utcai burkaviselet tiltásával kapcsolatban az volt a legfontosabb kritikájuk, hogy őket soha nem kérdezték meg, és hogy egyáltalán nem foglalkozott senki az olyan nagyon alapvető igényeikkel, hogy például munkát találjanak, vagy harcoljanak a diszkrimináció ellen a munkahelyükön vagy a lakás piacon.

Jennifer Selby érvei szerint a francia állam és a francia szekuláris feministaik domináns hangadói olyan narratívát honosítottak meg, amiben a nemek közötti egyenlőség a laicitás, a

demokrácia és a modernitás jellemzője, amit aztán az iszlám ellentétéként értelmeznek. A muszlim nők feltételezett alávetett helyzetének szűken vett fókusza, ami egyszerre a laicitás akadálya, de egyben olyasmi is, amit a laicitás megoldhat, voltaképpen arra szolgál, hogy ne kelljen vitatkozni olyan kérdésekről, amik a migráns muszlim nőket foglalkoztatják (Selby 2012).

Mind Abu Lughod és Selby azt állítja, hogy a muszlim nők jogaival kapcsolatos semmilyen felhajtás nem szolgált az általuk megkérdezett nők javára, nem javította, hanem igazából rontotta a helyzetüket. Az első esetben azzal, hogy a bombázások konkrétan megölték őket vagy a családfenntartó férfiakat, vagy azzal, hogy a muszlim nőket kizárták a munkapiacról és a közéletből Franciaországban. További példákkal szolgál ugyanerre a holland-kanadai kutató Anne Korteweg, illetve Gökce Yurdakul, aki török-német kutatóként összehasonlította a kényszerházasságokkal kapcsolatos vitákat és szakpolitikákat három nyugat-európai országban és Kanadában. Azt találták, hogy a fűtött viták eltérő eredményekhez vezettek. Egyes országokban az volt a válasz, hogy szigorítottak a bevándorlási szabályokon, más országokban meghívták a muszlim nőcsoportokat és aktivistákat, hogy megvitassák velük az intézkedéseket, illetve ténylegesen támogatták őket abban, hogy tanácsadói struktúrákat vagy menedékhelyeket hozzanak létre a konkrét esetek kezelésére. Sajnos Németországban nem ezt az utat választották – hanem itt a fejkendőről szóló 2004-es vita elindulása óta a női menedékhelyek finanszírozása lecsökkent, és a muszlim nőcsoportok támogatása inkább kivételnek számít.

A támogatás kérdése, és az, hogy ezt a támogatást hogyan nyújtjuk, szerintem a legfontosabb kérdés ebben az ügyben. Visszatérek még erre a kérdésre mindjárt, amikor a közelmúlt németországi fejleményeit taglalom majd.

Islám feminizmus, muszlim feministák vagy muszlim nőaktivizmus?

Megnéztük tehát azt az ambivalenciát, amivel sok muszlim, köztük muszlim nők is tárgyalják a feminizmus fogalmát. Most hadd beszéljek arról, hogy a muszlimok között folyó viták hogy néznek ki.

A muszlim férfiak és nők között gyakori az a válasz a nők az iszlámban elfoglalt helyét firtató kérdésre, hogy az igazhitűeket egyenlő elbánás illeti a nemüktől függetlenül, és hogy az iszlám sok tekintetben javította a nők helyzetét ahhoz képest, hogy az milyen volt az arab félszigeten a 6. században. Ez a válasz azonban rövidre zárja a legtöbb törvényekről és társadalmi rendszerekről vagy olyan struktúrákról szóló vitát, ami a nőket alárendelt helyzetbe kényszeríti – a vita lezárva. A muszlim nőaktivisták egyetértenek ezzel az állásponttal amennyiben ők is azt mondják, hogy az iszlám lényegében sok előnnyel járt a nők számára, és az összes ember egyenlőségét, köztük mindkét nem egyenlőségét is hirdeti. Ugyanakkor a kulturális, patriarchális befolyás lerontotta a nők helyzetét, és ezért elveszett az egyenlőség üzenete, illetve azt újra fel kell fedezni a társadalmi struktúrák, a családi élet tekintetében és a Korán szövegének újraolvasása révén.

Azizah Al-Hibri “A Study of Islamic Herstory: Or How Did We Ever Get Into This Mess” „Az iszlám nőtörténelem tanulmányozása: Avagy egyáltalán hogyan kerültünk ekkora slamasztikába” című munkájában azt a nézetet képviseli, hogy ‘Az iszlám gyakorlata ma teljesen patriarchális, de a valódi iszlám nem az’ (Al-Hibri, 207). Ezzel az egyszerű

kijelentéssel egyszerre mond ellent annak, amit a nyugati média gondol az iszlámról, és az iszlám szövegek egyes tradicionális értelmezéseinek is. Emellett Al-Hibri több okot is felsorol, hogy az iszlám miért jó a nőknek, különösen a 'Jahiliyyah' néven ismert, pre-islámkori Arábiával összehasonlítva (208). Felhívja az olvasó figyelmét arra, hogy a Jahiliyyah időszak (főként az iszlám előtti utolsó század (208)) voltaképpen nagyon is patriarchális, és egyes nők számára rendkívül elnyomó volt.

Mindazonáltal al-Hibri jelzi, hogy a Jahiliyyah előtt lehetséges volt egy valamilyen formában létező matriarchális társadalom. Erre bizonyítékkal szolgálnak például egyes akkori északi népek gyakorlatai, akik istennőknek építettek szentélyeket, vagy akár az a tény is, hogy egyes törzsek 'anyai ágon örökölték és matrilokálisan működtek', és hogy a nők részt vettek a harcokban és háborúkban.

Mindazonáltal elég egyértelmű bizonyítékok vannak arra, hogy akkoriban a patriarchátus volt a dominánsabb struktúra. Például létezett a lánygyermek csecsemőgyilkossága (a fiúkat értékesebbnek tekintették, mint a lányokat, habár ez egyre kevésbé volt szokásban az iszlám kezdetekor (209)), a férfiaknak akár 100 feleségük is lehetett, és haláluk után a fiaik döntöttek a feleségek sorsa felől (209). Al-Hibri úgy érvel, hogy ebben az időben a törzsi hatalmi struktúrák az apai ági öröklésen alapultak, mivel a család anyai ága általában másik törzsből származott (212). A tanulmány érdekes módon azt is állítja, hogy a nőket a hatalmi pozícióktól nem a gyengeségük miatt tartották távol, hanem mert 'erősnek és veszélyesnek' látták őket, akiket 'kordában kell tartani' (211).

Al-Hibri kiemeli, hogy az iszlám milyen módokon járult hozzá a nők felszabadításához és a patriarchátus akkori formájának megdöntéséhez. Többek között: a férfiak a menstruáló nőt nem üldözhatték el a háztól, korlátozták, hogy egy férfinak hány felesége lehet, a nők örökölhettek vagyont, és a nőket nem lehetett vagyontként megörökölni a férjük halála után. A leánycsecsemők meggyilkolása 'Isten ellen való véték' lett, és a nők megölése a férfiak megölésével egyenértékű tett. Az iszlám az oktatást is fontosnak látta mind a férfiak, mind a nők számára, és a nőket már nem lehetett házasságra kényszeríteni (212-213). A tanulmány még többet is említ, de ezek is világosan jelzik, hogy az iszlám maga nem részesíti előnyben a férfiakat vagy a patriarchális hatalmat. Erre további bizonyítékként Al-Hibri több olyan írot is idéz, akik a Prófétára hivatkoznak. Ezek az idézetek arra utalnak, hogy a Próféta a nőket egyenlőnek tekintette, már csak azért is, mert halála után a felesége, Aisha maga is vallási vezetővé lett (213).

Al-Hibri három dologgal foglalkozik az iszlámon belül, amik patriarchálisnak és a nőkkel szemben igazságtalannak minősülnek: a poligámiával, a válással, és a férfiak felsőbbrendű voltával a nőkhöz képest. Ezen témák értékelése során nagy gonddal idézi a Korán olyan szakaszait, amelyek arra utalnak, hogy a férfinak csak egy felesége legyen (216), hogy a nő megteheti, hogy elválik a férfitől, ha úgy óhajtja, és ezt lehetővé kell tenni (kiemeli, hogy ez egyre szokásosabb a felsőbb társadalmi osztályba tartozó nők között) (217), valamint idézi a 34. verset, amit hagyományosan úgy értelmeznek, hogy a férfi hatalommal rendelkezik a nő felett, ám úgy érvel, hogy a korábbi értelmezések 'alaptalanok' és 'összeilleszthetetlenek' más iszlám tanításokkal (217). A tanulmány ezt annak alapján állítja, hogy az adott szakaszban nincs arról semmilyen említés, hogy a férfiak több fizikai vagy mentális erővel rendelkeznenek, hanem ez csak az értelmezésben szerepel, és hogy ez nem következetes,

hiszen a Próféta és a Korán más szakaszai is azt tanítják, hogy Istenben mindenki egyenlő (218).

Végezetül Al-Hibri arra a következtetésre jut, hogy a célja 'jelentős félreértések eloszlatása' volt a nőkkel és az iszlámmal kapcsolatban, méghozzá egy arab, muszlim nő szemszögéből. Ebből a szempontból a tanulmány sikeres volt és felszínre hozott olyan dolgokat az iszlámmal kapcsolatban, amiket sokan a „nyugati” kultúrában nem tudnak, akik az iszlámot annak alapos ismerete nélkül elítélik. Ráadásul kizárólag női szempontból nagyon felszabadító olvasmány, mert a szakaszokat úgy értelmezi, hogy a nőkkel szemben igazságos legyen, ami különösebb érvélés nélkül is lehetséges, így tehát rámutat az eredeti célra, ami annak tárgyalása, hogy az iszlám maga nem patriarchális, hanem hogy a patriarchátus torzította el az iszlám igazi üzenetét bizonyos szempontok mentén és bizonyos helyeken. A konklúzióban ugyanakkor az is szerepel, hogy a vallás nem csupán 'patriarchális eszköz' (219), és hogy a célja az iszlám bemutatása volt a múlt női szempontú értelmezésének alapján, a 'nyugati gyarmatosító' értelmezései nélkül (219).

Ezt az érvet sok muszlim nőaktivista és teológus viszi tovább részletesen, amikor egyes Korán-versek újraolvasásáról beszélnek, amiket eddig patriarchális módon értelmeztünk. Sadiyyah El-Sheikh Dél-Afrikából egyenesen azt javasolja, hogy szisztematikusan felejtjük el a Korán patriarchális értelmezéseit az általa 'a gyanakvás hermeneutikájának' nevezett módszertannal. Amina Wadud, az iszlám hitre áttért afroamerikai kutató példákat is mutat a versek újraolvasásához (ezt még kiegészítem példákkal az előadás alatt), amik a nők (állítólagos) megverésével, a férfiak és a nők teremtésével és a paradicsomból való kiűzetéssel kapcsolatosak.

Az 'igazi' iszlám és az 'igazi' Európa elképzelése

Amikor Safet Bectovic Dániában könyvet jelentetett meg öt muszlim filozófusról, akkor a Jyllands Posten című dán újságban megjelent recenzió ezzel zárult: 'a könyv gyenge pontja, az (...), hogy nem a ténylegesen létező iszlámról szól. Egyfajta elképzelt és idealizált változaton alapul (...)'. A mérsékelt iszlámról szóló, általa bemutatott szép történetek egyszerűen nem voltak az 'igazi' iszlám a Jyllands Posten számára, amely ugyanaz az újság volt, ami a Mohamed-gúnyrajzokat publikálta, amik aztán a 'karikatúraválsághoz' vezettek 2006-ban. Bectovic, aki boszniai származású dán állampolgár, azzal a váddal szembesült, hogy rózsaszínre festi a rossz szempontokat, és hogy csak a kivételeket mutatja be, miközben a recenzió jelentős része azzal volt elfoglalva, hogy bemutassa, mennyire csúf az 'igazi' iszlám – beleértve a genderkérdéseket is.

Az igazság szemantikájának elve (Semantik des Eigentlichen) nagyon hasznos ahhoz, hogy megértsük, mi is ez az egyetértés a patriarchális muszlimok és azok között, akik csak most ismerték fel, hogy a nőjogok fontos dolgok. Heiner Bielefeldt, német filozófus és az ENSZ vallásszabadságért és hitért felelős különmegbízottja az 'igazság szemantikáját' az iszlámról folyó diszkurzúra alkalmazta: Először is létezik az 'igazi' iszlám képe, ami lényegénél és magvánál fogva állítólag erőszakos, antiliberalis és nőgyűlölő. Ez tehát az, amit a domináns diskurzus 'igazi iszlámnak' nevez. Ennek a diskurzusnak a gyökerei régre nyúlnak vissza a történelembe, egészen Martin Lutherig, sőt messzebbre.

Akármi is jelenjen meg az ellennarratívákban a differenciáltabb kép bemutatása érdekében, az általában remekül illesztődik bele az 'igazi' iszlám képébe, ami állítólag lényegénél és magvánál fogva erőszakos, antiliberalis és nőgyűlölő. Ebben a felállásban minden mérsékelt, sikeres és integrált muszlim könnyen tűnik vagy ravasz képmutatónak, vagy kivételnek.

Jó példa erre, ahogy a média fogadta az afroamerikai muszlim nő, Amina Wadud által vezetett imádságokat 2005-ben. Németországban csak ezen esemény bemutatása révén jelent meg a közbeszédben az a gondolat, hogy a nők – a 'rendes' iszlám szellemében – nem vezethetnek imádságokat vagy taníthatnak imámokat. Azokat idézték véleményvezéreként és az iszlám 'valódi' értelmezőiként, akik a nőgyűlölő iszlám sztereotípiáját támogatták, és ilyen módon az 'igazi' iszlám képe érintetlen maradt, sőt megerősítést nyert. Amina Wadudból szimbolikus alak lett, akit a patriarchális iszlámhittudósok áldozataként mutattak be. Annak ellenére, hogy bebizonyította, hogy egy egész csoportnyi muszlim nő és férfi állt szó szerint mögötte az imádságok alatt.

Mindennek eredményeként a muszlimok gyakorta tapasztalják, hogy vagy a liberalizmusuk, vagy valamilyen európai országhoz való tartozásuk, vagy az iszlám identitásuk kérdőjeleződik meg. Gyakran implicit módon (de néha nagyon is expliciten) feltételezik róluk, hogy a muszlim ember 'liberalis' attitűdje vagy 'integrált' életstílusa mindenképpen kétes vagy potenciálisan fenyegetett, vagy hogy a muszlimról azt gyanítják, hogy nem is 'igazi' muszlim. Minden más muszlimot úgy kell jellemezni, hogy nem antiliberalis (vagyis mérsékelt, liberális vagy progresszív), vagy ki kell emelni az adott személy muszlimságát, miközben a norma, az 'igazi' iszlám olyasmi, amit a talibánok vagy a szaúd-arábiai hitszónokok testesítenek meg. Az iszlám 'igazi' reprezentánsaiként csak a 'szélsőséges' vagy legalább 'konzervatív' és liberális fogalmának ebben a kontextusban történő értelmezése alapján felismerhetően antiliberalis muszlimok jelenhetnek meg.

Az 'igazi' iszlám ellentett képe az 'igazi' Európa, Németország, Franciaország stb., ami arra utal, hogy ezek a társadalmak elérték volna a nemek közötti egyenlőséget, az összes állampolgár demokratikus részvételét, az összes vallási, faj alapján meghatározott vagy etnicizált kisebbség egyenlő elbánását, és ilyen módon nincs szükségük arra, hogy tovább foglalkozzanak a lényegi vitákkal például arról, hogy a domináns struktúrákban hogyan alakul a nemek közötti egyenlőtlenség. Úgy tűnik, hogy ez a diszkurzív 'igazi' iszlám legfontosabb funkciója, hogy elfedje a jobbra univerzálisnak és európainak bemutatott értékek terén tapasztalható hiányosságokat; például, hogy elfedje azt, ahogy a nőket az európai társadalmakban folyamatosan kizárják a döntéshozatali pozíciókból.

Ilyen módon tehát még az iszlám és a muszlimok, vagy az általuk a jelenlegi társadalmakhoz tett hozzájárulás mégoly pozitív és meggyőző bemutatása sem fogja megváltoztatni az 'igazi' iszlámmal kapcsolatos alapfeltételezéseket. Ez a diszkurzív keret azzal képes az iszlám képét újra megállapítani, hogy minden nem illeszkedő esetet szelektíven kivételnek vagy egyszerűen valótlannak állít be. Az iszlám képének magva, miszerint az nem kompatibilis, nem csak hogy érinthetetlen, de megerősítést nyer minden pozitív egyén vagy példa bemutatásával. Ennek a diszkurzusnak van egy fontos funkciója – ami egyébként nem feltétlenül segít bármilyen nőnek a helyzete javításában:

Ezekben a vitákban az iszlám olyan tükörré válik, ami ellentettje annak, amilyennek a szép szelfünket elképzeljük, ahogy a belga genderkutató Sarah Bracke magyarázza. Ez az a háttér,

ami elé oda lehet rajzolni azt az ideális európai társadalmat, amiben a férfiak és a nők egyenlőek, a vallások és az életstílusok szabadok, a szexuális orientációkhoz toleránsan viszonyulunk, és egyenlően bánunk minden faji alapon meghatározott és enticizált személyhez és csoporthoz. Ezek azok az értékek, amikkel az európai demokráciák konszenzusát jellemezni szoktuk. Csakhogy ezeket gyakran azok sem veszik komolyan, akik az újonnan érkezettektől elvárják, hogy felvállalják ezeket az értékeket.

Vegyük példaként a nemek közötti egyenlőséget! Különösen azok a konzervatív politikusok tetszelegnek a nőjogok megmentőiként és a liberális gendernormák oktatóiként a muszlimok felé, akik évtizedekig nem voltak hajlandók megvitatni sem a nemek közötti egyenlőség kérdéseit, és ők ennek megfelelően elmaradottnak is mutatják be a muszlimokat. Miközben a muszlim nők szenvedéseiről beszélnek, a nők szenvedéseit említetlenül hagyják. A nevükben folytatott cselekvés még a muszlim családokban erőszakot és elnyomást elszenvedő nőkön sem mindig segít.

Ezzel egy időben azok, akik a muszlim közösségen belül követelik a nemek közötti egyenlőséget, általában visszarettennek attól, hogy a 'nyugati' társadalmakban a nemek közötti egyenlőség terén létező olyan deficitekkel foglalkozzanak, mint az azonos munkáért fizetett eltérő bérek, a kényszerprostitúció és emberkereskedelem, vagy a nők strukturális kizárása a vezető pozíciókból a tudományban, a gazdaságban vagy a politikában. Mindez a nemek közötti egyenlőségre vonatkozó legfontosabb kihívások átfogalmazásához vezet, amidőn a férfiak és a nők között a domináns társadalomban létező diszkrepanciákat apróságoknak nevezzük a kultúrák közötti jelentősebb különbséghez képest. Így a muszlim nők elnyomására való koncentráció a status quo megőrzését szolgálja.

Irodalomjegyzék

- Abu-Lughod, Lila (2002). Do Muslim women really need saving? *Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others*. In *American Anthropologist*: 104(3): 783-790.
- Abu-Lughod, Lila (2013). *Do Muslim women need saving?* Cambridge: Harvard University Press.
- Ali, Kecia (2014). "Feminist Thought in Islam", in: C. Fitzpatrick and A. Walker (Hrsg.): *Muhammad in History, Thought, and Culture: An Encyclopedia of the Prophet of God*, Vol I. S. 195-197.
- Amir-Moazami, S. (2009). Islam und Geschlecht unter liberal-säkularer Regierungsführung – Die Deutsche Islam Konferenz. In J. B. und S. Lavi (Hrsg.), *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37, Juden und Muslime in Deutschland. Recht Religion, I* (S.185–205).
- Amir-Moazami, S. (2011). Dialogue as a governmental technique. *Managing gendered Islam in Germany*. *Feminist Review*, 98(1), S.9–27.
- Amir-Moazami, S., Jacobsen, C. M., & Malik, M. (2011). Islam and gender in Europe: subjectivities, politics and piety. *Feminist Review*, 98: 1-8.
- Andreassen, Rikke (2012). "Gender as Tool in Danish Debates About Muslims". In Jørgen S. Nielsen (Hrsg.) *Islam in Denmark. The Challenge of Diversity*. Lanham: Lexington Books, S.143-160.
- Badran, Margot (1995). *Feminism, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton University Press.
- Bielefeldt, Heiner (2008). *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.
- Bracke, Sarah. "Subjects of Debate: Secular and Sexual Exceptionalism, and Muslim Women in the Netherlands." *feminist review* 98 (1) (2011), S.28–46.

- Braun, Christina von und Mathes, Bettina (2007) *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*. Berlin: Afbau Verlag.
- cooke, miriam (2007). „The Muslimwoman.“ *Contemporary Islam*, 1(2), 139–154.
- Delong-Bas, Natana J., Afsaruddin, Asma, Abugideiri, Hibba und Heba Ezzat (Hrsg.), *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*. New York: Oxford University Press.
- Dennerlein, Bettina, Frietsch, Elke und Therese Steffen (Hrsg.) (2012). *Verschleierter Orient - Entschleierter Okzident? (Un-)Sichtbarkeit in Politik, Recht, Kunst und Kultur seit dem 19. Jahrhundert*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Fadil, Nadia (2011) “Not-/unveiling as an ethical practice”, *feminist review*, 97: 83-109.
- Frings, D. (2010). *Diskriminierung aufgrund der islamischen Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben – Erkenntnisse , Fragen und Handlungsempfehlungen. Diskriminierungen von Musliminnen und Muslimen im Arbeitsleben und das AGG*. Berlin: Antidiskriminierungsstelle des Bundes (ADS).
- Halley, Janet (2006). *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*. Princeton university Press.
- Hammer, Juliane (2010). *Performing gender justice: the 2005 woman-led prayer in New York*. *Contemporary Islam*, 4(1), 91–116.
- Hammer, Juliane (2012). *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism More Than a Prayer*, Austin: University of Texas Press.
- Johansen, Birgitte S. und Riem Spielhaus (2015). “Interrogating the Boundaries of the Secular: On quantitative knowledge production as a practice of ‘secular suspicion’.” *ETHNOS*. Im Erscheinen.
- Kalmbach, Hillary und Masooda Bano (Hrsg) (2012). *Women, Islam and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority* (S. 437–455). Leiden: Brill.
- Klausing, Kathrin (2012). *Weibliche islamische Gelehrte als Gegenstand muslimischen Interesses*. In: Christoph Elsas, Edith Franke, Angela Standhartinger (Hrsg.): *Geschlechtergerechtigkeit als Herausforderung der Religionen*. Berlin: EBVerlag. S. 241-252.
- Klausing, Kathrin (2013). *Geschlechterrollenvorstellungen im Tafsir*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Klausing, Kathrin (2014). *Innermuslimische Positionen zu Feminismus - Begriffe, Bewegungen, Methoden*. In: Franke/Mozygemba/Pöge/Ritter (Hrsg.): *Welcome to Plurality – Feminismus/en heute*, Bielefeld: transcript, S.89-100.
- Korteweg, Anne C., und Gökce Yurdakul (2014). *The Headscarf Debates. Conflicts of National Belonging*. Stanford: Stanford University Press.
- Kulaçatan, Meltem (2013). *Geschlechterdiskurse in den Medien. Türkisch-deutsche Presse in Europa*. Wiesbaden: VS Verlag.