

WOMEN IN ISLAM –
FEMINIST
ORIENTATIONS
AND STRATEGIES
FOR THE
21ST CENTURY

DOCUMENTATION



WOMEN IN ISLAM –
FEMINIST ORIENTATIONS
AND STRATEGIES
FOR THE
21ST CENTURY 3

DOCUMENTATION
OF THE
FES-CONFERENCE 2008

Biographies 213

Editor:
Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Editing:
Dr. Johannes Kandel

Translation:
Claire Labigne, Elisabeth Moucors (French)
James Turner (English)

Proofreader:
ad litteras, Dr. Christian Jerger

Layout:
Pellens Kommunikationsdesign GmbH

Photos:
Sepp Spiegl
www 2009

FRAUEN IM ISLAM
ZWISCHEN
UNTERDRÜCKUNG
UND
SELBSTBESTIMMUNG 69

DOKUMENTATION
DER FES-KONFERENZ
2008

Kurzbiographien 213

Herausgeber:
Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Redaktion:
Dr. Johannes Kandel

Übersetzung:
Claire Labigne, Elisabeth Moucors (französisch)
James Turner (englisch)

Korrektorat:
ad litteras, Dr. Christian Jerger

Layout:
Pellens Kommunikationsdesign GmbH

Fotos:
Sepp Spiegl
Webfassung 2009

LES FEMMES
DANS L'ISLAM
ENTRE
OPPRESSION
ET ÉMANCIPATION 143

DOCUMENTATION
DE LA CONFÉRENCE 2008
DE LA FES

Profils des intervenants 213

Éditeur :
Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Rédaction :
Dr. Johannes Kandel

Traduction :
Claire Labigne, Elisabeth Moucors (français)
James Turner (anglais)

Correcteur :
ad litteras, Dr. Christian Jerger

Mise en page :
Pellens Kommunikationsdesign GmbH

Photos :
Sepp Spiegl
www 2009



Preamble

Muslims' views on the role of women in Islam are of great diversity, all the more so as there is no homogeneous "Islamic world view". Above all, however, the traditional conception of women in the Arabic world as well as in mainstream Islam is shaped by an understanding which is fundamentally different from Western countries. Men and women, so Muslims usually say, are "equal in value" before God. This, however, is not equivalent to the "equality of rights" claimed by the West, in the sense of the universal human rights, i.e. equality on earth, in society. The traditional, in most cases patriarchally moulded Islamic conception of women assumes a basic gender inequality, allegedly intended by the Qur'an. To harmonise this inequality man and woman are supposed to "complement each other".

Nowadays many Muslims do no longer accept this (very roughly outlined) traditional "image of women" in Islam, rather is there an increasing number of Muslims, particularly women, all over the world, who are striving for and propagating a new, up-to-date viewpoint. They do this in different ways – some by translating the respective Qur'an verses in a woman-friendly manner, others by trying to view these verses within their historical context and thus come to a new up-to-date interpretation. These courageous women are often ignored and left alone by Muslim men, especially by traditional Islam scholars and imams. There are a significant number of Muslim men who hardly appreciate the emancipation efforts of women and who watch them with suspicion. Moreover, there are hardly any exchange networks between individual Muslim women and their often very small groups in the various countries. Such linking networks would allow them to advance more effectively with united strength, so as to gain acceptance and appreciation with their "women's power" in public life.

In order to offer a forum to Muslim women with very different social and political backgrounds and to strengthen their individual and public self-reliance, the Friedrich Ebert Foundation had already carried out a first special conference on "Women in Islam" in Cologne in 2007. In June 2008 a follow-up conference gave the opportunity to deepen the subject, this time focussing on "Feminist Orien-

tations and Strategies for the 21st Century” – again under the patronage of Lale Akgün, an SPD member of the German parliament, who is also responsible for Islam in the Social Democratic Party. The women activists coming from countries all over the world welcome this conference as a forum for exchanging experiences, getting to know each other and to establish links for the future, in order to progress in their work for gender justice and also to encourage one another in their fight for women’s rights. Prominent experts were invited to speak about their work. Their lectures (shortened in some parts) are to be found in this documentation of the conference.



I begin as always in the name of Allah whose grace I seek in this and all other matters. The work I have been doing for three decades now is based on two principles that are equally important to me. One is belief in Allah and the other is the belief that women and men are equal before Allah.

The Qur'an began with the single imperative "*Iqra!*", which means "Read!" or "Recite". "*Iqra!*" opened one of the greatest transformations known to human kind, the origin and epitome of Islam. And the historical movement Islam is a movement in time. As it developed across the pages of time, much has been distorted from the core of that original moment and the essence of the message by the human fear and frailty. Patriarchy is one of these frailties. The long reach of patriarchal fingers has nearly choked the very life's breath from the throats of well-meaning Muslim women and men before the end of colonialism, this time through the hands of the white men on the collective Muslim's throat. Removing these hands has freed a voice, a song and a message of one half of the population of the *umma* or Muslim community – the women. And so it is, Muslim women speak.

Two cooperative sources authenticate this voice: the Qur'an itself, both at its core and in its content, and the ever unfolding reality of a road made by the feet that travel it – experience. In my lecture I will focus on why the voices and experiences of Muslim women matter to Islam, to Islamic reform and to global pluralism. This is not merely a consideration of human rights and gender, it is also part of the very consideration of what it means to be human and how gender, inclusive hermeneutics, unveils the feminine voice within the Qur'an and authenticates the female interpreter of the Qur'an – a voice, almost silent in the past 1,400 years.

Any consideration of Islam directs our attention back to the Qur'an as revealed word of Allah to the prophet Muhammad. His normative practices or Sunna built upon that text constitute the two primary sources of Islamic thought and practice. Therefore I start with these, most notably the Qur'an. I start with a few significant quotations, with the commentary that helps to indicate why this source is instrumental for reforming Muslim laws and public policies. It is worth noting that these two sources, the Qur'an and the Sunna, are also considered primarily for under-

Prof. Dr.
Amina Wadud

Why Women
Matter in
Islam – Feminist
Perspectives
on Qur'an and
Tradition

standing Islamic law, sharia, and in the developments of Islamic jurisprudence or *fiqh*. Muslim scholars, who are human agents, have developed *fiqh* as a comprehensive field of study in order to help Muslim societies become more just and equitable. Giving our new experiences and current realities, we should likewise continue to engage in the process of establishing just and equitable societies. This must include new ideas about justice and about the values, about the valuable roles played by women as individuals, as members of family and as public servants in Muslim civil societies and global citizens today. I start from the premise and belief that Islam is a fair and just way of life. My comments are focussed on theory in relationship to practice and on ideas about the understanding of the nature of the divine in Islam.

According to Qur'anic discussions of revelation there are three significant stages of human development: creation, the hereafter, *al-achira*, and all of life between these two. In order to think about reforms, certainly what concerns us most is that life in between the two. However, it is important to set a framework based upon the other two (rooms). This is because the Qur'an emphasises the relationship between these two (rooms). That is what human beings are expected to do here on this earth is relative to what we believe about the nature of Allah and about his creation as well as relative to what we believe about the ultimate outcome of our actions in *al-achira*. The Qur'an says: "All human kind have *taqwa* before your Lord who created you all from a single soul and created from it its mate and spread from the two countless men and women." Starting with a single soul, and its mate, we eventually move to all of human kind, countless men and women. This means that plurality is part of the Qur'anic scene or of the divine design. The significance of the idea of plurality is more relevant in this time in human history than at any other time because the world is clearly interconnected through its technology and sciences. The meaning of one human life clearly affects other human lives for good or for ill. Therefore we must think and act in ways that indicate our awareness of the interrelationship of all human life and with the creation as a whole.

Whatever is done about, for example, nuclear weapons or reserves, the way we understand and maintain families or the way we understand what it means to be a human being and to achieve human excellence have an affect on others on the earth – male and female, Muslim and non-Muslim. The foundation for the idea of pluralism is already a part of the Qur'anic world view. The ways that we participate in and transform Muslim societies, laws and cultures through the Qur'an towards a more complex global reality are therefore already forewarned by the text. "All human kind, we created you from male and female and made you into nations and tribes, so that you might know one another. Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the one with the most *taqwa*." How does a world so interconnected manage to ascribe to excellence in character rather than to be abased to the lowest of the low? *Taqwa* is the key Qur'anic term for moral integrity as described in this verse. This verse first makes note of both, the male and the

female explicitly, as part of the creative design. This is how Allah created us. And from all things we have created the pair, the male and the female. Therefore both must be taken into consideration for the formation of laws and policies, in addition to be beneficiaries of the justice of those laws and policies. Finally the notion of plurality is again repeated, this time described as nations and tribe. Accordingly these nations and tribes are intended to know one another. The form of the verb used here is a reciprocal form that leads to or reciprocity between self and others, a term I will return to below.

Finally, the ultimate criterion for making judgments between human beings is on the basis of *taqwa*. *Taqwa* is a kind of moral integrity in mature human agents. As mature and responsible human agents we must be aware that we are able to choose between what is good and just or to choose what is evil and oppressive. This is part of the human free will. We can exercise this free will any way we want. However, although we are completely free to exercise this will any way we want, the judgment for how we choose to act on this free will lies completely outside of us with Allah. Allah is the ultimate judge. Allah sees and knows all things, whether in the public arena or in the private sphere, say for example, in the home. Therefore these two spheres of human interactions are not intended to have two separate ways of behaving, that is the level of just and fair behaviour in the public space is not greater nor less important than the level of just and fair behaviour in the home. Both spaces demand of us moral excellence or *taqwa*.

I make one point here about the Qur'an in human creation. When the Qur'an says, "I am going to create on the earth", we know that human kind is meant to live out its destiny here on earth. The way in which we fulfil our destiny is through *hilafa*. *Hilafa* is moral agency. Humans are created to be moral agents. There is no distinction between a male and a female in terms of this divine mandate. Thus we are each and every one of us held accountable for what we do with our lives. Most importantly, as we are trustees of Allah and entrusted to fulfil Allah's will on the earth. Therefore the choice to do good deeds and to uphold justice is part of our *hilafa* or agency. It is best carried out by *taqwa* or the consciousness that although we are free to choose how we behave, we will be inclined to choose to follow Allah's will since that is the best choice. It is the choice that helps human kind to fulfil our destiny as moral agents.



I refer to only two verses here about the hereafter because the Qur'an is very consistent to include both, the male and the female, as morally responsible. And both, the male and the female, are promised reward or punishment based upon their faith and their actions, whether acting alone, acting in the family, in the community or in the world, based upon the intentions of the actors. For example: "Who ever does a good deed, whether male or female, and is a believer, all such shall enter the garden. And remain conscious of the coming of a day when no human soul shall in the least avail another soul, nor shall intercession be accepted of them, nor ransom taken from them for or from another and none shall be helped." In these verses the Qur'an emphasises again the clear notion of that moral responsibility and about the reward and punishment for both, the male and the female, because no human soul will be able to gain any benefit from or lose any virtue because of another human soul. Judgment is on the basis of the individual faith and the actions that follow from that faith on the earth with regard to each other and all of humanity at large.

Patriarchy: In his book *"The Web of Life: A new Scientific Understanding of Living Systems"* Fritjof Capra describes the important paradigm shift that began almost a hundred years ago. Quote: "This paradigm shift consists of a number of entranced ideas and values. Among them the belief that a society in which the female is everywhere subsumed under the male is one that follows a basic law of nature." In response to the old patriarchal paradigm there is a new notion where domination is replaced by partnership. Such a partnership was missing in the patriarchy of the past, whether practised by Muslims or non-Muslims.

So we are not alone in considering the movement towards quality over quantity. Patriarchy is older than the history of Islam and the wife of the prophet Muhammad, thus like other religions Islam addressed the existing patriarchal norms within the context in which the Qur'an was revealed, which is seventh-century Arabia. Although it seems that these patriarchal norms were taken for granted, the Qur'an also provides the reader with a movement and a (trajectory) to move the believer as a human person and a member of a just social order beyond patriarchy. The questions that come to mind are: How well did Muslim thinkers and members of Muslim societies develop beyond this patriarchy in historical terms, in intellectual terms as well as in community and cultural practices after the revelation was given to the prophet? Did we succeed, for example, in fulfilling gender justice to the same extent as the trajectory that the Qur'an pointed us towards? The answers to these and other questions can only be given in each evolving context. I am going to repeat that: The answers to these and other questions can only be given in each evolving context. It is not sufficient to say that with the end of revelation all of its intent was in fact complete and in readiness for implementation with nothing for future generations to learn or do, except exactly what was done at that time and place over 1,400 years ago.

Today we face a dual mandate. From within we face the persistent substandard status of women under Muslim laws in Muslim cultures, countries and communities. We also face the challenge from outside Muslim cultures that says: Islam is not competent to practice fully in global pluralism, universalism and to meet the demands for democracy and human rights. We are more than competent and we address this within an Islamic framework, the way to overcome patriarchy and move towards more egalitarian notions and practices in Muslim civil society, whether majority nations or Muslim minorities in the diaspora of North America and Europe. Patriarchy is proud of having both, the idea and the practice of growth, hegemony in the private and public spheres. Although patriarchy is not just about men, it is about persistently privileging one way of doing things, one way of being and one way of knowing. That way of knowing stems from notions about how the public space operates. And that space is relegated greater significance than the private space. However, according to my considerations above, there is no distinction in the requirements of *taqwa* or moral excellence in either the public or the private sphere. The public space has primarily been evaluated and orchestrated solely upon the way that men have acted in that space. This creates an unattainable standard for women who must either participate in that space the same as men in order to be equal, or must participate only in the private sphere and be subjected to an inferior standard of evaluation. This excludes women from participating in the public space, except in the way that men have participated and excludes men from equal participation in the private space. The answer to patriarchy is not a movement towards women ruling over men, nor is the answer to patriarchy only the idea that women must do what men have been doing. Instead we move from domination and privileging to cooperation and partnership. The answer to patriarchy is best understood under the term of reciprocity. It consists of two components: the mutual knowing of one another and the mutual support of each other as individuals, in the family and in the community at large.

At this point we see that the community is no longer restricted to local communities. It is both, the whole of the Muslim *umma*, and the whole of the earth. We are now responsible for the effects of our actions upon Muslims and non-Muslims alike. This was under the legal term, social actions or actions reflecting social justice. Another term for this stems from sufism. *Muhasaba* is personal self-introspection, but it is not restricted just to the personal. It also takes into account the effect of one's actions on all others. This is because patriarchy is a kind of *shirk*. And I want to give you the Qur'anic story of human creation. In the 7th sura, called "The Heights", it tells the story of creation when Iblis refuses to comply with the angels before Adam, the first human soul or person. He said: "I am better than him. You created me from smokeless fire and you created him from an atom of dirt." This thinking of oneself as better than another, rather than excepting to obey the will of Allah in acknowledging the necessary interconnection between all humans, leads to all practices and systems of oppression. Patriarchy is a historical world view that practises and stems from the idea that

what men do, no matter what they do, is better than what women do, no matter what they do. It also means that men can always do better than women in certain things, or women can always do better than men in certain things. But these two things are always separate rather than interrelated. Therefore any ideas that men are superior lead to performing actions that reduce women to subordinate agents. Both, women and men, have been acculturated into accepting this false notion of male superiority and to reduce their equality rather than to see it as essential to their creation to the hereafter, *al-achira*, and hints to all of life in between.

As such we have a long history of Muslim practices which are based on a double standard. One standard is applied to the men, in what they do, in how they do it. And one standard, subordinate status is applied to the women and what they do and how they do it. To grow beyond these attitudes and structures of inequality we have to move towards reforms that acknowledge the equal significance of women's creation, women's ways of thinking and being and their equal responsibility in judgment by establishing a system of social justice that practises relationships of reciprocity and equality between women and men. This system would acknowledge both, women and men, as competent contributors in both, the private and the public spheres of activities. Such a system would encourage women and men to excel in whatever they do, but would not restrict women or men to doing what is good in one sphere over another. Such reciprocity is paramount in accessing the values of human beings who believe and do good deeds, but do not place and do constraints on those deeds on the basis of gender over and above the importance of the deeds being performed. This way the multiple competences of the persons who perform these good deeds are emphasised over and above the particular gender of the one who performs them. The basis of this reciprocity is central in Islam under the rubric of *tauhid*. So we talk about the "tauhidic paradigm" of reform.

What makes a difference in today's consideration of Muslim law and public policy, is the relationship between women as actors and agents, both in matters of interpretation as well as in matters of jurisprudence or *fiqh*.

In this paper I describe the legitimacy of women as actors and agents on the basis of a Qur'anic analysis. In particular, I have shared some light on understanding how women and men must form an active partnership in all legal or policy reforms in the name of Islam and justice. The main inspiration for looking at this role of cooperation comes from thinking about the notion of *tauhid* and how it is implemented at the level of social practice in human relationships. So we start off with the idea about *tauhid* as the oneness of God or Allah. Allah is one, Allah is unique. But since the word *tauhid* comes from the second form of the verb *wahhada*, it is actually a more dynamic term, meaning the power to bring things into unity or into harmony. This harmony I have spoken of as mutual reciprocity, cooperation and interdependence. Its relationship to *tauhid* is the last point that I want you to consider here with me.



A fundamental idea in Islam is that Allah is the greatest. Added to this, the Qur'an makes it clear that whenever two people are together, Allah makes the third, and when four are together, Allah makes the fifth, and so on. Taken into consideration then that Allah is always present, we have what might be described as the relationship of horizontal reciprocity and it looks like this: You have self and other, and then you have Allah in this unique position. So that means, if all three of these things – self, other and Allah – remain in relationship to each other, there can never be self over other in a vertical line. This is what patriarchy practises, when men are above and women are below. The problem with this is that you cannot reverse it. Because if you reverse it, then women are over men. And of course no man wants to agree with that, so why would they agree to this, we do not know. But in the thinking of the “tauhidic paradigm”, because Allah is always present, then you actually have a new horizon and the relationships in fact are always reciprocal, you can exchange the roles. When you have these static notions of one place for men and one place for women, it is not possible for women to do other things, or men to do other things than the socially described roles. So thinking about reciprocity on a horizontal line allows for an exchange without anyone losing their power because all power belongs to Allah. Now ultimately, Allah is not separate from us. But if you do not understand the reality of the sacred, then the tendency is to forget the nature of the interrelationship between us as humans and to pretend that one is above another. But we are not greater, we are interdependent. And therefore we can reciprocate our roles. And to do this means that when we look at the laws, they have been developed. When those laws do not acknowledge the full agency of women and men, then the laws must be reformed. The specifics of how to reform them I want to leave to the jurists amongst us, but the mandate for making this reform comes from the only thing that you cannot have and still have in Islam, and that is *tauhid*.

I am going to conclude with this, but also because many people are very interested in the idea of the women-led mixed gender prayers, I want to express that the basis for that for me is also on the ground of *tauhid*. And that is that the roles can be reciprocated. And therefore it is not static in one position that men must lead and women must follow, but rather women and men can lead and women and men can follow with equal lines of service before Allah.



Dr. Asna Husin Introduction

Women and Sharia Law: Lessons from Aceh

Aceh, Indonesia's westernmost province, classed as a "special territory", is known for its rich history, political independence and fierce resistance to domination by outsiders, including the Dutch colonials. Aceh traces its significant history to the introduction of Islam from the 12th century onward, and when its political leaders became a dominant power in the Southeast Asian region after the 15th century. During that era its *ulama*, poets, and scholars made major contributions to the development of the Indonesian-Malay language and to Islamic religious scholarship that culturally unified the entire region. One of the outstanding characteristics of Aceh's history is marked by the partnership between its *ulama* (Muslim scholar authorities) and the *umara* (political leaders). Another notable feature is its unique record of women leadership, including four successive *ulama*-supported sultanas¹ ruling over Aceh for 95 consecutive years from 1641 to 1699.² We must also mention the famous woman admiral Laksamana Keumalahayati controlling the sultanate's sea security in the late 16th and early 17th century who designed maritime tactics to repulse outside encroachments from rival powers.³

-
- 1 Many *ulama* supported the authority of these women rulers, but a few questioned their validity to rule a Muslim territory. The fact that the rule of these successive sultanas lasted more than a half century is an important achievement in Islamic history. Yet the doubts of their critics acquired enough weight leading to the deposition of Sultana Kamalat al-Din in 1699 after her sitting on the throne for only nine years, due to the *fatwa* issued by the chief mufti of Mecca; see Azyumardi Azra, *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu 2004), p. 79. Despite this single incident, the majority of Acehnese men and women appear to overlook the reality that their last sultana was removed from power due to a religious proclamation, and thus they continue to project the positive image of Aceh having been commanded by a number of very capable women rulers.
 - 2 In addition to these four sultanas, Aceh's Islamic kingdom of Tamiang was ruled at one time by Queen Lindung Bulan (rg. 1333–1398), and the kingdom of Samudra Pasai by Queen Nahrasiyah Rawangsa Khadiyu (rg. 1400–1428). For more information consult A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta 1977), p. 24.
 - 3 This famous admiral Laksamana Keumalahayati safeguarded Aceh's sovereignty and protected its maritime trade with the use of force and diplomacy. Her diplomatic skills and naval combat talents impressed many foreigners frequenting Aceh at the time, thus spreading her reputation as far as Europe. Having earlier created female armed regiments (*pasukan inong bale*), she led the *pasukan* and male divisions against the Portuguese and the Dutch and triumphed over the fleets of Cornelis and Frederick de Houtman in 1599, killing the former, as well as those of Paulus van Caerden in 1601. Following this success, Keumalahayati was entrusted with the administration of Aceh's foreign policy and put in charge of protocol at the palace, while continuing to lead the nation's maritime forces.

Acehnese women continued to play a leading role in public and military life well into the 19th and 20th centuries. A number of famous women, including several from the circles of the *ulama* themselves, led the combat side by side with their male counterparts in the long bloody resistance against the Dutch colonial regime.

In the view of most Acehnese the Islamic law or sharia remains an important part of their communal identity and was never viewed as an impediment for women's active participation in society. This is not to imply that there were no Acehnese Muslim scholars with conservative patriarchal views, but rather to suggest that Islamic sensibility surpassed religious conservatism during most of Aceh's history. However, presently the situation has certainly changed due partly to the way Aceh was treated during the formation of the Indonesian modern state⁴ and to the "Suhartonisation" of Aceh,⁵ and partly to the manner in which the sharia is currently being implemented.

Aceh⁶ came into existence in the 13th century, Islamic sharia law in the form of the Shafi'i legal rite was already an inherent component of the religious and cultural establishment. Ibn Battuta, the Muslim Moroccan traveler passing through Pasai on his trip to China in 1345/1346, found that the ruler enjoyed holding discussions with learned persons and his court was frequented by poets and men of learning.⁷ He also mentioned that the ruler of Samudra Pasai and his subjects were followers of the Shafi'i school of law (*madhhab*). This is the first clear indication of the existence of Islamic law in Aceh, even though the degree of its adoption and implementation is hard to ascertain.

4 Aceh contributed tremendously to the formation of modern Indonesia. When the Dutch bombarded the country in their efforts to reclaim control over the young republic shortly after it had proclaimed its independence on 17 August 1945, the Acehnese rallied in support of Indonesia and collected funds to buy the first two Indonesian DC-3 aircraft to repel Dutch air attacks. These two aircraft were also used to patrol the airspace of the newly independent state. The aircraft latter became a nucleus for both Indonesia's air force and the national airline Garuda Indonesia. When Aceh joined the Republic it did so with the hope that its autonomy with distinct religious and political rights would be respected by the central government in Jakarta. Instead of recognising Aceh's special status, Jakarta violated its promises and Aceh lost its provincial status and was merged with North Sumatra, leading to neglect in every aspect of Acehnese social life thereafter.

5 Suharto ruled Indonesia for over 30 years during which he centralised the political system and sought to unify cultures and practices encroaching upon local identities and various communities' social heritage. The "Golkarnisation" of the Aceh *ulama* into the single party of Golkar, the sole ruling party of Suharto's Indonesia, made a serious impact on the *ulama* by compromising their long tradition of being sensitive and flexible in their religious world view.

6 The gravestone of Sultan Malik us-Salih, the first Muslim ruler of Samudra Pasai, is dated 1297. The late Sultan married the princess of Peureulak after his conversion to Islam and fathered two sons: Malik uz-Zahir and Malik ul-Mansur. According to Ibn Battuta, who visited the kingdom in 1345 and 1346 on his way to China, Malik al-Zahir (rg. 1298–1346) inherited the crown after the death of his father Malik as-Salih.

7 H. A. R. Gibb, *Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa* (London 1929), pp. 274, 302; Raden Abdulkadir Widjojatmodjo, Islam in the Netherlands East Indies, in: *The Far Eastern Quarterly*, 2/1 (1942), pp. 48–57. See also Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century* (Los Angeles 1986), pp. 251, 257.

From the 17th century onwards, formal justice was executed by the *qadi* (judges or magistrates) who were appointed by the Sultan or by lesser local rulers. At the state level the chief *qadi* was appointed as the *shaykh al-islam* in the sultanate, being a close confidant of the sultan and exercising considerable legal and religious authority throughout the society. Shams ud-Din as-Sumatrani of Pasai (d. 1629) assumed this important position and advised the Sultan on religious, political and cultural matters, as well as acting on his behalf in diplomatic and international affairs.⁸ Other important seventeenth-century *shaykh al-islam* of Aceh that demand our attention were Nur ud-Din ar-Raniry (d. 1658) and Abd ur-Rauf as-Singkili (d. 1693).⁹ Indeed, this position of *shaykh al-islam* functioned as the second highest position in the kingdom of Aceh – second only to the Sultan himself in authority and influence. It is important to note that both ar-Raniry and as-Singkili served the first.

Contemporary debate on the sharia

The adoption of Islamic law through an Indonesian parliamentary bill on Aceh's special status in 1999 marks the beginning of contemporary debate over the implementation of sharia. When Aceh joined the modern state of Indonesia, Acehese leaders requested not only political and economic autonomy but also permission to maintain educational and religious independence. In the context of religion, they appealed for an authorisation to implement sharia. The sought-for sharia autonomy, along with certain other aspects, was originally promised by Jakarta but was never fulfilled until its adoption in 1999.¹⁰

This new direction can be perceived from three different viewpoints. First, the sharia was a move to find a political solution to the Aceh conflict. Jakarta granted Islamic law to Aceh in the wishful hope that the Acehese would stop demanding independence, thereby overlooking root causes of conflict whether in the form of political manipulation, human rights abuses or economic exploitation. Secondly, the implementation of the sharia was hoped to eliminate severe social ills, since due to the prolonged conflict Aceh had become a theatre for a variety of social vices: criminal extortion, flagrant prostitution (especially with the prolonged pres-

8 See *The Hikayat Aceh*, edited by T. Iskandar, in: Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniry* (Kuala Lumpur 1986), p. 6. In this study, we cannot enter into details concerning the life, careers and teachings of these outstanding scholars, who maintained strong connections with Arabia, India, and probably Iran, and who did so much to cement the foundations of Islamic thought throughout the entire region of Southeast Asia.

9 As-Singkili known as Syiah Kuala ("Shaykh of the River's Mouth", referring to his grave near an estuary of the river, or *kuala*, located outside Banda Aceh) was the most exalted of the Acehese *ulama* and *qadi*. He studied in Mecca between 1642 and 1661 and was a disciple of the leading Medinan commentator on Ibn Arabi, Ibrahim al-Kurani (d. 1690). Upon his return to Aceh he promoted the Shattariyah mystic order founded by Ahmad al-Qushashi, and served the ruler of Aceh as her *shaykh al-islam*. He was a prolific writer who wrote in both Arabic and Jawi (old Malay written in Arabic script), and was the first to translate the Qur'an into the Malay language.

10 Injustice gave birth to prolonged conflicts between the Aceh Freedom Movement (Gerakan Aceh Merdeka: GAM) and Indonesian military occupation leading to bloodshed and severe human rights abuses perpetuating the suffering of Acehese.

ence of tens of thousands of Indonesian soldiers), and widespread drug abuses. This hope for a moral panacea was intensified by the reality that Indonesia's national legal system had rarely delivered justice for the Acehnese.¹¹ Finally, the adoption of the sharia by the Acehnese was seen to be a genuine religious objective supported by the majority of the population.¹² The Acehnese who view the implementation of sharia in a positive light argue that because following Islamic principles and regulations is obligatory on every individual Muslim, the codification of those values into a system of law and the involvement of state apparatus in its implementation is a logical consequence of living in a Muslim society. In the context of the above three arguments, those Acehnese who subscribe to this third outlook of implementing the sharia as a genuine religious objective find the sharia to be a "lost dear child" or a "disappeared respected parent" who is finally recovered after a long search and struggle. While those who share the first view of a political motive, see the sharia as an "unwanted gift" and resentfully feel they are now stuck with it and its intrusive demands, those who adopt the second view of a moral orientation for removing social ills regard the sharia as a long-awaited remedy that nevertheless requires proper interpretation and wise implementation so as not to become abusive. In addition, there are some Acehnese who share all three viewpoints intermingled in varying ways. The voices of the women presented below represent all these different orientations and remind us of the complex social reality which the current experiment in implementation of Islamic law in Aceh represents.

A comprehensive understanding of law, coupled by fulfilling the *maqasid ash-shari'ah* (the higher societal goals of Islamic law), could have provided and encouraged a positively enlightened outlook towards the sharia within today's social realities. Classical Muslim legal theory on *maqasid ash-shari'ah* is profound and complex, but a simplified expression may be put thus: "to advance justice while protecting the rights of the weak in order to seek God's favour (*rida Allah*), accomplishing this with sensitivity to changing social needs and human realities".¹³ One of the fundamental principles underlying this notion is the legal maxim of the prophet Muhammad: "no injury to be imposed, nor any injury incurred when seeking to remove another injury". However, rather than focusing on this higher dynamic goal of the sharia, the current Aceh implementation is being undertaken with stipulations criminalising specific external societal behaviours such as the failure to wear stipulated Muslim clothing for both men and women or to perform Friday prayers for men as specified in *qanun* No. 11/2002,¹⁴ No. 12 and No. 13, and No. 14/2004 regulating *khamar* (sale and

11 ICG's Report, Islamic Law, p. 1.

12 The argument that the majority of Acehnese support the implementation of the sharia needs to be studied properly and I am not aware of any such study to have occurred.

13 Consult e.g. Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge 1997), index, s.v. *maqasid al-shari'ah*.

14 This *qanun* on the implementation of Islamic law in the areas of faith, worship and dissemination of Islamic teaching is the *qanun* currently being used to penalise Muslim women who do not wear the headscarf according to approved standards.

consumption of liquor), *maisir* (gambling) and *khalwat* (secluded proximity between unrelated unmarried men and women). However, there is also *qanun* No. 7/2004 on the management of *zakat* (charitable alms) that sets up the *bayt ul-mal* (public treasury) and deals directly with issues of social justice and equity and attending to the requirements of the needy. Nevertheless, the first four *qanun* have remained the focus of both internal and external debate, and the following accounts of five Acehese women we shall now present also concentrate on these four provincial regulations.¹⁵

Women on the sharia

1) One of these women is Pocut (pseudonym),¹⁶ whose husband was punished by seven public canings in 2005¹⁷ for *maisir*.¹⁸ Pocut and her husband along with their children live in Aceh Tamiang. He works as a porter at the local bus station, while she works different jobs to help support their family, including washing dishes in the town's restaurants and selling sweets on special public holidays. The two together made about Rp. 50,000 (ca. five dollars US) a day prior to his being caught for his offence, but more than a half of his daily earnings of Rp. 30,000 were spent on his drinking and gambling. According to Pocut, his gambling habit was more serious than his drinking of liquor. They often quarrelled over money and his illicit habits, yet he continued to commit "*pekerjaan terkutuk itu* [those damned acts]". Here is Pocut's own account: "My husband was a good man but his bad practice has turned him into a man of anger who cared nothing for his family. Since I love him and our young children, I dreamed for his repentance. But nothing has stopped him from drinking and gambling." She got discouraged over his behaviour and a few times considered running away with her children. But, not knowing where to go and what to do, she stayed with him and suffered along with her children.

Pocut said that she derived strength from her young daughter of ten years who always advised her to be patient with "*ayah* [papa]", and who was also able to gain sympathy from her classmates and friends due to the suffering she endured from the behaviour of her father. The girl's early maturity due to the circumstances she lived in proved to be the nucleus for a positive reaction by her friends toward her and her younger siblings when her father was later punished. The father loves his children, but his addiction to drinking and gambling had distanced him from them. He was caught while gambling with a number of his friends in the middle of the year, and was judged guilty in the sharia court leading to his punishment

15 Three of these five women are active players in Acehese society and are engaging with the *ulama* and state officials to ensure the beneficial application of the sharia in a wise and adequate manner.

16 At their request, the names of four of our five women will be concealed.

17 For a comprehensive list of sharia offences and punishments in Aceh during the year 2005, see an inventory dated February 2006 produced by the Aceh Sharia Court/Aceh Mahkamah Syariah (document in our possession).

18 Telephone interview with Pocut, 7 May 2008.

shortly thereafter. His wife and children together witnessed the caning along with the rest of the public.

“While at the time my children thought that the punishment was proper, I perceived it to be too light. My husband himself said that it was of little pain, but the embarrassment of being up on the stage witnessed by hundreds of people, including our own children – not the pain – *that* put an end to his drinking and gambling habits! My husband *benar-benar bertaubat setelah itu* [really repented afterwards].”

For Pocut and her family the sharia punishment is positive, though she acknowledges that not everyone stops his bad practices after being punished. In fact, “I know one person who continued to gamble even after being sentenced. *Nyan hana lee ubat* [there is no more remedy for him].” The positive outcome of their experience is also coupled by the reality that their children were not traumatised after seeing their father being punished in public, and their friends at school continued to show their sympathy, and shared the family happiness when they were informed that “*ayah kami benar-benar malu dan bertaubat setelah itu* [our father truly felt embarrassed and repented afterwards]”.¹⁹

2) The impact of sharia offence and punishment is not always positive. Yeni (pseudonym), a young lady from Aceh Tengah who was found guilty of practising *khalwat* with her male friend, is critical of sharia implementation or the “vice-and-virtue patrol”, known locally as *polisi syariat* (sharia police).²⁰ She received two years of college education and works in the private sector. Yeni was found in a house alone with her friend by the community who then called the WH.²¹ The virtue police and some community members forced to open the door of the house and found the couple sitting together on a couch in the living room. They were fully dressed and acknowledged no improper act. They were interrogated by both several community leaders and members of the sharia police.

“I felt humiliated being interrogated in front of many eyes as if we were criminals. As far as I am concerned I have not done anything wrong to be subjected to this kind of treatment.” When I reminded her of the sharia ruling against *khalwat*, she raised her voice: “The sharia is only against women and the weak like me. Have they caught *pejabat* [high-ranking officers] or corruptors who plundered public money and law enforcers who violated our dignity?” She related that the

19 Though Pocut did not mention any other children being traumatised after seeing their parents sentenced in public, we do hear of such cases especially when the children are being ridiculed by their peers as children of gamblers or drunkards. However, no serious study has yet been conducted in order to gauge the impact of the sharia punishment on both offenders and their families.

20 The WH (*Wilayatul Hisbah*) was set up through *perda* (now *qanun*) No. 5/2000 on the implementation of Islamic law as a body to monitor and re-enforce the sharia.

21 The telephone interview with Yeni was conducted on 6 May 2008. Unfortunately, I am not able to cross-check Yeni's account with that of the WH. Whatever presented here is based on her understanding of the incident.

WH had been unkind and intimidating. “They forced you to acknowledge things you have not committed, and this WH makes us dislike the sharia.” Yeni quickly added: “Do not get me wrong: I am a Muslim but do not like the way they [WH and sharia watchdogs] get into our private life. My knowledge of Islam is limited, but I do know that the Prophet, peace be upon him, required four male witnesses in the case of adultery. He also criticised Umar [ibn al-Khattab] from peeking [*mengintip*] into the house of a companion in order to uncover his illicit practices. But here in Aceh the guilt of violating Islamic law is often decided based on intrusive peeping and pure assumption.”

Yeni thus implies the irony of implementing the sharia in Aceh and its distance from the example of the Prophet. When I said, “But, Yeni, you were alone with your friend in the house and that is *khalwat* and against the sharia regulation”, she replied: “Yes! But didn’t that companion of the Prophet drink or probably womanise in his own house when the Prophet censured Umar for peeping intrusively into his private affairs?”²²

Yeni’s case was brought into the sharia court, and she with her male friend were both found guilty of *khalwat* and sentenced to five strokes of the cane for herself and seven for her male friend.²³ The sentence was never executed. But in her own words: “The social punishment is more terrifying than the execution by the court.” She felt intimidated by others long after the court case itself, adding that “the hardest thing is to be seen as a cheap available woman”.

3) Yeni’s unpleasant experience with the *sharia* police is also echoed by our other women informants. But we will now recount the views of the female sharia judge Cutnyak (pseudonym).²⁴ Cutnyak has been working for different levels of sharia court for 29 years, with the last 19 years as a sharia judge. She is a devotee of the Islamic law who views its current implementation in Aceh as not meeting its *maqasid* of delivering justice. She provided a number of reasons which have led to this deficiency. First, there was no prior study and discussion as to how to implement the sharia, what content it entails and which of the various classical and contemporary views are to be adopted. The second problem is the lack of socialisation of the public for the sharia rulings. Cutnyak thinks that most communities are not very much aware of the regulations, therefore they cannot be forced upon people: according to our judge, education is key for the sharia efforts, for it may potentially create conscious minds and enlightened souls that will implement Islamic laws freely without the need for outside pressure.

22 Impressed by her argument, I asked whether she knew of the Umar story long before her case occurred. Yeni candidly admits that she learned about Islam and the story long after she was punished in 2005.

23 Yeni is unable to explain the reason that her male friend received more strokes of the cane than herself. Without referring to this specific case, a judge from the Sharia Provincial Court predicts one of two reasons, or both combined together. One is related to gender: since he is a man he gets more strokes than the female, or he is considered to be a more active party in the offence by the fact that he is visiting the girl rather than the other way around.

24 The interview with Cutnyak was conducted on 7 May 2008, and again by telephone on 2 June 2008.

Cutnyak's third concern is related to the WH. She stressed that the members of the WH, or the monitoring and enforcement body for the sharia, have not been properly recruited and trained. They also lack a clear mandate and adequate guidelines, often leaving them to the dictates of their own conscience or personal preferences, and this frequently leads them to overact when dealing with sharia offences. Some conservative *ulama* also pose a serious challenge to the implementation of the sharia: "They need to understand our contemporary reality and listen to voices of the people, so that the *ulama* can respond to sharia challenges properly and adequately. As the keepers of our tradition, the *ulama* have also to modernise themselves by reading different *kitab* [Islamic books] that can enrich their horizon and strengthen their role as guardians of our values."

When asked about the strength of the sharia implementation, Cutnyak lists a significant point: it has created a strong sense of awareness among parents to care for and pay attention to their children so that they do not fall into activities and adopt a lifestyle that can shame the family in the eyes of the community.

4) The next voice is that of a religion teacher in a public high school in Banda Aceh, whom we will call Sinyak (pseudonym).²⁵ Like the judge, our teacher is also a staunch advocate of the sharia and similarly sees serious challenges in its current implementation in Aceh. She likens the problem of the implementation of the beautiful intent of God's law to a pure innocent child who has been dressed in ugly, shabby clothing: "We love the sharia as we love our own child; and when we see the child's ugly dress we do not discard the child but instead change the clothing. Likewise, we are aware of problems in our current implementation of Islamic law that need removing without abandoning sharia rulings."

According to Sinyak, one of the chief problems is that the current implementation of the sharia has been focussed on punishment and *cambuk* (caning), creating an impression that the sharia is a rule implemented through violence and force. Her second concern is related to the excessive emphasis of the sharia implementation upon the dress code that criminalises a great number of women, giving a secondary impression that the sharia is initiated primarily against women.

A new practice of segregating boys and girls in certain schools, including her own, is also seen as problematic.²⁶ Another issue raised by Sinyak concerns polygamy. She feels that the practice of polygamy is on the rise. According to her, some Acehnese think that polygamy is a necessary part of the sharia,²⁷ and a few may even believe that "practising polygamy or permitting one's husband to practise

²⁵ The interviews with Sinyak were conducted on 2 May 2008, and again by telephone on 2 June 2008.

²⁶ Banda Aceh is one of those districts that began to segregate male and female students in separate classes presumably based on sharia principles, although no specific ruling about it has yet been passed. Such practice is usually based merely on an instruction from the local office of education.

²⁷ While polygamy is allowed in classical Islamic law, it is never treated as an act of piety like other practices such as avoiding *khamar* or *maisir* are; rather it is generally viewed as a concession (*rukhsah*).

polygamy is a key to entering paradise".²⁸ Sinyak maintains that polygamy is counterproductive for our community since it increases family violence, abuse of children, and encourages divorces. "In order for the sharia to succeed, we have to remove this entire problem as we discard the shabby dress of our pure beautiful child."

5) We now come to our final account of Fatimah who leads a non-governmental organisation that provides legal help to women who are in trouble with law,²⁹ including sharia rulings. I know Fatimah as a fierce critic of Islamic law due to her close association with and support of many women accused of violating the sharia. I began my interview with the provocative question of whether she is for or against Islamic law.³⁰ Her answer is unequivocal: "I am for sharia so long as it is fulfilling the Qur'anic message of *rahmatan lil alamin* [a mercy for the entire world]." She continues: "The truth is that Islamic law has been discriminatory not only against women, the poor and the weak, but also against the Acehnese." She explains that none of the non-Acehnese inhabitants or the police as well as military officers have been subjected to sharia rulings.

According to her the problem with Islamic law in Aceh is not only with regard to the way it is being implemented but also with regard to the context and the substance of the actual material law. She lists a number of deficiencies in substantial law, including inconsistency as it is codified and treated as a positive law, the absence of regulations that allow the accused to defend themselves, the lack of any mechanism that monitors law enforcement in their execution of Islamic law, and the absence of guidelines on the rights of the accused. In addition to the problem of substance of the material law, she also notes the lack of an adequate legal guideline or legal mechanism known as procedural law (*hukum acara*) regulating how existing rulings should best be implemented. Thus, in the actual rulings of the sharia-based law, a judge is forced to rely on the *hukum acara* derived from Indonesia's national or secular laws.

In Fatimah's understanding, the implementation itself of Islamic law is also very problematic. Rather than operating on the principle of the presumption of innocence of the accused until proven guilty by evidence, those who implement sharia rulings operate instead on the presumption of guilt. Furthermore, intimidation and abuse of accused women by the police is a severe problem in sharia implementation.³¹ Political interests coupled with social pressure are yet another concern.

28 The view that polygamy as an act of piety is new to Aceh, and the existing sharia rulings have not promoted such a view. However, the sharia implementation seems to have given grounds for implanting such a view by conservative *ulama* and religious activists flocking to Aceh from other parts of Indonesia in the aftermath of the tsunami. I am not aware of any serious study undertaken on this issue.

29 Fatimah is Executive Director of the *Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan*, or LBH Apik, based in Lhokseumawe in North Aceh.

30 The telephone interview with Fatimah was conducted on 3 June 2008.

31 The national police, rather than the WH, are entrusted with investigation and interrogation of the offence before the case is sent to the sharia court. The national police can, however, request assistance from the WH in their investigation.

In addition to punishment by the sharia court, women and men punished for wrong doing related to sharia offence receive further social punishment from their community, such as banishment from their village or being fired from their work. In her understanding such communal social punishments occur because Islamic rulings do not specify or provide for the rehabilitation process of those who have been sentenced and punished for sharia offences. Finally, Fatimah mentioned the weak and unreliable mechanism employed to prove *khalwat* cases and observes: "Ironically, many have been found guilty based on such weak procedure." With all of the above problems, Fatimah thinks that "to improve the situation ideally we have to begin from scratch: to conduct a study on the proper implementation of the sharia, and to write an academic paper arguing and debating for the need of the sharia, and to create new *qanun* rather than improving existing ones." Fatimah feels that this is the only way out to establish sharia-based justice. (I should add that, in my own understanding, her points are very well taken: such informed discussion and debate is critical in order to create some kind of public consensus before laws are drafted; and these important steps were not conducted prior to the creation of the existing *qanun*.)

Our five women have indeed provided important accounts containing lessons for better understanding the implementation of the sharia currently under way in Aceh. Their differing perspectives, reflecting the varied social and economic strata of society, complement and reinforce each other in several ways, while they also display contrasting viewpoints and approaches toward the possible benefits to be reaped and the real constraints imposed in attempting to revive Islamic law in Acehnese society today.

Additional resources related to the sharia:

Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, *Himpunan Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur dan Edaran Gubernur berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*, 4th edition (Banda Aceh 2005).



**Dr. Ayse Güzin
Basibüyük**

I am a medical doctor, I am from Turkey. But now I come from Vienna. I did two PhD researches in Vienna, one in psychiatry and the other in political science, but they both have something to do with migration and related topics. A month ago a professor from Harvard University held a lecture in Vienna. He spoke of one of his theories. He said we are now in the era of globalisation, and individuals as well as societies are facing an enormous amount of ambivalence – and this ambivalence is a maximum in comparison with former times.

But he did not say that this is a bad thing. He rather called it a challenge for finding a way out. So if individuals experience a high degree of ambivalence they try to develop new concepts to cope with these ambivalences. So he said: At present we are aware of those countries which face a high degree of ambivalence and even many obstacles. By passing through this process of ambivalence we develop a deeper sense of reflection. Ambivalence induces a powerful potential to develop concepts of change.

As I heard him I automatically thought about women in Islam because it seems to me a very appropriate concept for the debate on Muslim women, but also as regards the headscarf issue in various communities. So I would like to focus a little on the headscarf issue and on Muslim women who are confronted with these ambivalences and are trying to solve the problems. This conference wants to give voice to women who do not have voices, Mr Kandel said today. So I think students in Turkey are also among those who are kept out of this discourse, if you think of the headscarf debate in Turkey. So I think it is suitable to give them a voice as well. It is a discourse with great relevance at present.

We have been talking about patriarchal structures as regards the interpretation of Islam and Muslim cultures. Now it may sound somewhat radical but I would like to speak of patriarchal forms of education in modernity or patriarchal education or westernisation with Turkey as an example. In Europe this concept has been adapted in a different way, but in Turkey modernity was imposed on people from top to bottom. In order to understand the complications in the process of modernisation we shall have to look at the headscarf debates in Turkey.

So we shall have to find a definition as regards the problem, because the definition of a problem always has important implications on its solution. We usually combine the discourse about the headscarf with political Islam and with fundamentalism, and we say that the headscarf is nothing but the uniform of fundamentalists and political Islam. Consequently we say: We must ban the headscarf, because it is bad. So if we define it that way this will be the solution. But let us view the subject in a different way.

Atatürk's revolution in the beginning of the 20th century had various legal and constitutional, civil and political implications. So we are among other things proud of having had the women's right to vote before many European countries. This was a really big reform as regards women's rights. At the same time the Islamic headscarf was banned from social life – although Atatürk did not ban it, and there is nothing respective in the law. On the other hand there was a law saying that men have to wear a hat. Atatürk's wife and his mother had also worn headscarves. This does not go together with the argument that headscarves are against Kemalism. I cannot accept it.

We have to have a look at the modernity process of Turkey. In the beginning the headscarf vanished in social life. With the democratisation of Turkey and the multicultural life there was more freedom, however. And what is very important: many people from the villages came into the towns and big cities. And there were more conservative people who practised their religion. So with this interior migration in the 1960s, 1970s and especially in the 1980s headscarves and Islamic symbols appeared increasingly in public. It was a gradual process, and since the 1980s there were headscarves in the universities, although in secular areas the word is hardly used because it is considered as counter-revolutionary with regard to the modernisation of Turkey. But in fact, it isn't.

The headscarf had already been worn in society and also in Parliament, but only by the women working as cleaners. The headscarf of the cleaners has never been a problem. But when their daughters began to study and when they had access to higher qualifications the problem began. So there is this ambivalence. So many Muslim families say, by banning the headscarf you close the doors to make emancipation possible – which is also an ambivalent argument.

There are many projects to make education for girls possible, including UN projects. And parents are being encouraged to send their daughters to school, especially in East Turkey. But when the girls go to school or university they are told: No, not with headscarf. So the roads for education are closed. And the girls are discriminated against in many families. They are refused the means for fighting discrimination which is education. So I think this is very ambivalent.

But neither is the Turkish society itself free from ambivalences – although after the headscarf ban we also absorbed many of these ambivalences. There were e.g.

practising Muslims who said: The headscarf is a good thing, the Qur'an says that women should stay at home. So the radical Muslims were quite happy about this. On the other hand, women who did not want to work in public places or to study without the headscarf tried to find work, either in the public or in the private sector. In the first place they found work in Muslim institutions, but the work there was especially hard, and they were discriminated against. The discriminated discriminate others, so there was a chain of discrimination. Women in Turkey who wear a headscarf and go to work or study are people living on the borderline. The problem was dichotomised – East and West, Europe and Islam, modernity and religion. They try to combine both concepts. On the other hand, this creates new ambivalences within the Muslim community.

I would like to draw your attention to a very good book by Christina von Braun and Bettina Mathes: *Verschleierte Wirklichkeit*. I would like to recommend it to you. It deals with the ambivalence of the concepts of modernity and Islam. Studies and headscarf – for some people this does not go together. It remains a problem for me, too. On the one hand, there are the women who want to wear a headscarf for religious reasons and be modern at the same time. Why are they refused to do so? On the other hand, there are the Europeans who associate the headscarf with oppression and backwardness and as directed against the high principles of the Enlightenment.

So the headscarf touches many emotions on both sides. We have to get a deeper insight in these ambivalences to gain a better understanding of the problem. Women involved in this problem try to develop new concepts to reflect the situation and to reconcile ambivalences.

As a woman with headscarf I have experienced many ambivalences in my life. And because of my desire to understand this I began to study political science. Now I can understand many things better and I can try to tackle the problems rationally. In Turkey we have to face the confrontation on both sides. And this confrontation is not free from emotions.

But because of this confrontation we also need emotional confidence. A professor in Hannover – he is a social psychiatrist – has developed a concept for these emotions within migration. There are symbols of migration as well as symbols of Islam. He said in the beginning there are five basic emotions. At first there is an interest, then comes the relation (the coming together). After the interest there is fear, which is felt very fiercely. Then comes the time of confrontation; there is aggression and pain. After that comes a great sadness. But it ends with happiness which is the aim of the relation. This concept helped me a lot. So we are going ahead between fear, aggression and sadness. To cope with this we need a few strategies. So we have to develop ourselves and we have to stick to the aim of not missing the chance of getting together.



This topic is particularly controversial due to the royal powers in this context. I would like to present some aspects of the impact analysis of the religious reference system in the debate on reforming the *moudawana* (Law on Women and Family) in Morocco.

It will basically be an analysis of the social decision which is currently expressed in terms such as modernism and cultural identity. I am going to show the various views that exist on this issue, in order to show nuances and particularities.

The antagonism between conservative ideas and modernism which has come to the foreground in the course of this decade ultimately shows the sociocultural conflict within society and the two sides and ambivalence that characterize the political and legal systems in Morocco. A symptom for the inner conflict of a society that is trying to find itself can be seen in the reference to identity and a “return to the roots” as opposed to a modernistic school of thought that preaches the adoption of universal values. This controversy is mainly found in the field of rights of women in their private sphere based on religious ideals.

It is because of this that rights granted to women in an Arab-Muslim culture are the core of intellectual and political disputes.

The reference system at the core of the debate between the two components of Moroccan society: conservatism and modernism

There are four approaches prevailing in the efforts to reform the *moudawana*:

1. There is the laicistic vision that pleads for a historicity of the law and a differentiation between *fiqh*, sharia and law.
2. Advocates of modernism think that *fiqh* should not be narrow-mindedly seen as the sole framework for discussion and interpretation.
3. Reformers are in favour of revising the Maliki rites, in order to account for the changes in the society.
4. Traditionalists fight against equality as a Western product which infringes upon the cultural identity of the country.

Prof. Dr.
Malika Benradi

The Significance
of the Religious
Reference
System in the
Debate on the
Reform of Family
Law in Morocco

At the outset of the debate, there were four clearly discernible schools of thoughts present in the Moroccan society, but through alliances that were formed and due to pressing circumstances, two main schools of thought have remained.

For a long time now, there have been two opposing viewpoints in all Muslim countries. These are the reformers on the one hand who stand for a continuously revised interpretation of Islam in the light of the respective context. They think that only by doing so the liberating spirit for which the Qur'an is the mediator can be accounted for. On the other hand, there are the traditionalists maintaining a very stringent interpretation.

The two opposing models can be described like this: the modernists blame the traditionalists for drawing up a backward vision of the world and for ignoring historical developments. The traditionalists, from the strictest to the most moderate representatives, speak of a "beneficial fight" to maintain the national identity which is at the danger of being watered down.

These diverging interests show clearly in the discussions. Apart from political interests, there are issues of national identity closely linked with women's rights. The universal and the special are yet again at the centre of social tensions. The fierce reactions of Muslims and traditionalists are not necessarily provoked by the proposed legal provisions themselves, but the school of thought that is at the basis of those and which is considered to aim at destroying the nucleus of Islam, the family, the heart of society, for the benefit of a laicistic Moroccan state.

In the confrontation between modernism and conservatism in the framework of the project for a national support plan (PANIFD = National Support Plan for the Integration of Women into Development) there are some areas in which both parties agree and which should not be overlooked. There are also numerous contradictions within each system that have been uncovered such as the ideas concerning the significance and the role of the Islamic reference system or the procedure to be applied for reforming family law. However, no one denies the necessity to reform family law. The opinions diverge on which reference system should be used as a guideline for the reforms.

The conservative movement: agreed positions

The unanimous rejection of this reform project does not mean that the Islamic movement is against reforming the *moudawana* in general. Quite to the contrary: all sections of the movement acknowledge the necessity and legitimacy to revise this fundamental text on equal rights in the family. Falling back on *ijtihad* is not only seen as a right but an obligation for everyone who has the necessary competence. However, the methodological regulations that have been set by the science

of legal principles and which have been uniformly recognised by Muslim lawyers need to be taken into consideration.³²

In a first step, the provisions on the marriage age have been criticised alongside the abolishment of guardianship, repudiation, polygamy and the sharing of property that was acquired during the marriage, claiming they do not comply with Qur'anic rules.

The Scientific Committee of the Ministry for Islamic Affairs under the aegis of the Minister Abdelkbir Alaoui M'Daghri was the first instance which expressed criticism of the proposed measures to reform the *moudawana*. A 40-page detailed letter signed by the Minister was addressed to the State Secretariat for Family Affairs and pointed out that this issue was not the responsibility of the State Secretariat for Family Affairs.³³

The Ministry for Islamic Affairs is now employing all means to publicise their rejection of the support plan: several institutions of the *ulama*, mosques, collecting signatures, petitions, dissemination of pamphlets, tapes, publication of texts and articles emphasising the dangers of a gender approach. These efforts reach well into the European region. In Belgian mosques the *ulama's* positions are being supported by the preachers.

The establishment of the Organisation for the Protection of the Family, which sees itself as a defender of the family as a vital unit that is threatened by disastrous influences, follows the same ideas and uses the same points as the Minister for Islamic Affairs. The founding members of this organisation justified the establishment of their structure by pointing out the necessity to stand up against the "neo-imperialistic, cultural and economic invasion of Morocco". They took active part in the Casablanca March as a response to the March to Rabat on 12 March which had been organised by the women's movement in the context of the international march against poverty and violence against women.

The question concerning the women's position is raised in the context of the family as required by tradition. The family distinguishes clearly between the roles in the family with no mention of equality because according to Islamic thought, God has created men and women as completely different beings who complement each other. This leads to the belief that absolute equality does not make sense. At the same time the complementary nature of the genders leads to an establishment of social roles and guarantees a solid foundation of a divine nature for the separation of public sphere and domestic sphere. Here the interest in exploiting the religious reference systems becomes evident.

32 Mohammed Attaouil, L'ijtihad, in: *Al Mahajja*, No. 130, 17 May 2000.

33 Report by the Scientific Committee of the Ministry for Islamic Affairs, 1999.

As a consequence, all Muslim rhetorics focus on stigmatising the alien Western influence which is inherent in international organisations. The World Bank's initiative funding the preparation of the support plan is portrayed as an interference which is part of the strategy to destroy Moroccan culture and seen as an international scheme against Islam.

The rejection of all the proposals to revise the family law focuses on the Western inspiration as the source of the project and completely ignores the reference system which is the only applicable reference system in Morocco and is based on the Qur'an, i.e. the Sunna and Islamic doctrine.

Additionally, the gender approach with its basis on equal opportunities is accused of aiming for "gender equality" and is therefore described as unacceptable and is rejected in its entirety. The gender approach is the basis for analysing the situation of women in Morocco and explains the measures proposed in the support plan. In a second step, the whole plan is rejected completely by the Islamic movement because of this gender approach (which allegedly shakes the patriarchic system to its very foundations). The maximum perversion is pointed out which would be laicism, an intolerable result for a Muslim country.

On behalf of the Al Adl Wa Al Ihssane movement Nadia Yassine explains that "the plan was worked out clandestinely by the State Secretariat for Social Protection, Family Affairs and Children in coordination with left-wing associations without consulting other social groups". Muslims cannot accept the plan due to the fact that Islamic associations were excluded from the discussions and – what is even worse – that the *ulama* were not involved in drafting the plan, although they enjoy supreme authority in legal issues related to Islam.

The support plan is assessed against the sensitive aspect of the reference system used. In her view it is inappropriate to give priority to the universalistic reference system because the Islamic reference system is the only applicable one and must therefore be the basis for any discussion on women's rights or family affairs. Nadia Yassine refers to a quote by Almícar Cabral³⁴ in which her response to the question on what she was fighting for was: "The foreigners have incorporated us into their history. I am fighting to step outside the history of others. We participated in the march, in order to step outside the history of the others who see themselves as developed primates. (...) Of course the plan expresses the will for total power. (...) The suggested solution is the reconciliation of Moroccans with their own faith. The Islamic pact that we tirelessly propose is the solution since it wants to liberate the whole creative potential of the nation by adopting this common denominator. We do not have a magic wand, but the renewal of our faith can function as a powerful catalyst."

³⁴ See *L'Opinion*, 3 April 2000.



These opinions of the conservatives make modernism called for by some women and men remain an alien value, useless and ineffective in the Muslim society. They claim that a return to the source and to authentic values is beneficial.

The feminist movement in Morocco sees the reason for their actions in the lack of knowledge about Islam that modernism is accused of. Muslims reproach the feminist movement in Morocco for not being able to deal with the cognitive instruments of the holy text and thus diverging from Moroccan reality.³⁵

The wish to copy the West is not only made responsible for the loss of female identity, but also for the disintegration of the Moroccan family. Muslims really believe that the disintegration of the family as the heart of society is a result of wanting gender equality and the women's invasion into the public sector – at the expense of their prior-ranking responsibility for their families.

This reading of the text leads to an understanding that maintaining their cultural identity is the only way forward for Moroccan women – and mobilising forces to reject the project is a form of jihad which must be joined by every Muslim in order to fight off the attack on the Muslim identity.

As the social order is rooted in the family and carried on from there and is the basis for role assignment and hierarchic social structures, the Muslims' attitude towards social change becomes clear when they call for respecting irrevocable rules. They insist on maintaining the values of their ancestors and are in favour of keeping the rights given to men and social relations as they are and continuing the traditional relationship between the genders.

The insecurities of the modernists towards these issues do not make the problem easier.

35 El Hakkaoui Bassima, *Femme et développement entre authenticité et occidentalisation*, in: *Travaux de la journée d'étude sur le projet du plan d'action national, organisée par le PJD*, le 31 juillet 1999.

The modernist movement: indecisiveness, insecurity and contradicting positions

There are several trends that characterise the modernist movement:

The first trend can be called radical modernism. It has only little influence on the society and manifests itself only sporadically. They think that religion cannot offer any solution to the question of women's rights since the subordinate role of the women is anchored in the holy texts. Therefore, the solution can only be brought about by a modernist movement, a modernism that is based on rationality and has to be free of religious considerations and rely on a social conscience freed of any holy nature.

This group wants to take any religious influence out of family law and abolish all internal legal provisions which are not in line with the philosophy of human rights that are seen as a universal heritage.³⁶

The movement does not have the same understanding of the Islamic text in all its groups. There are several approaches and sometimes even contradictory positions that I could mention here. Lahbib Forkani, member of the USFP board, described the plan as follows: "illegitimate child, Zionist child born in the rooms of the World Bank and international institutions". He added that the plan was the result of the superpowers who wanted to implement laicism. Voices in favour of the plan are called "voices of Zionists and Americans".

Currently there are no voices denying – at least not openly – that the legal status of the woman within her family can only be improved with the help of religion and by referring to the *ijtihad*.

A new reading of the holy text of the sharia is suggested with an emphasis on the spirit of the letters and the interpretation (*ijtihad*). Falling back on the *ijtihad* is a guarantor for vibrancy and unchanged quality of Islam.³⁷

The lack of coherence and the contradictions in their opinions on the Islamic reference system that is evident in all modernists of any shade can only harm the project and discredit it in the public eye which is heavily leaning towards the Islamic religion.

All modernists, no matter whether they are right-wing or left-wing, are guided by principles of democracy and integration into the modern world. In contrast to Muslims and Muslim traditionalists who are using a reference system which is clearly rooted in the Muslim culture, the majority of the modernists have de-

36 Mohamed Moqit, Kann der Ijtihad die muslimische Frau befreien?, in: *Actes du colloque de Jossour*, p. 66.

37 N.N., Die Frauenfrage und der Ijtihad im Islam, in: *Actes du colloque de Jossour*.

veloped opinions on the women's claim for equal rights that are not always coherent and are based on values that the society has not sufficiently incorporated yet.

Muslims distinguish between private sphere and public life and the rights that are allocated to each. Therefore they do not see a link between the influence of the civil status act (*code de statut personnel*) and the citizenship of a woman. The modernists, on the other hand, find it difficult to find a common position on this issue, not only because it is a sensitive one, but also because it conflicts with the democratic option that is at the base of their ideology and something they feel bound to up to a certain degree.

Modernists generally hide behind the lack of sovereignty when it comes to their position on the Civil Status Act because they do not want to give a clear response. The responsibility is thus shifted to others, in order to hide their shortcoming. They welcomed the decision of the Prime Minister of 13 January 2000 on the establishment of a committee to deal with this issue. The best solution is to leave the decision to the King: his religious sovereignty absolves them from their responsibility.

The modernists' views bear witness to their difficulties to challenge the foundations of the established order, in order to account for the spirit of the time they hold on to. Finally they join the Muslims and agree that women have an important role to play in their families, the heart of society where the social order originates and is carried forward, a social order which establishes the role and the status of people within the hierarchy of the social system. It is true that a continuation of the same allocation of roles within families preserves the interests of those who are in power.

This consensus between modernists and Muslims makes real democratisation impossible. However, the controversy concerning the support plan for the integration of women into development has led to fluctuations but nonetheless provides new dynamism for the discussions of the issues at hand.

The discussion on the procedure

This is not a new question. It dates back to the beginning of 1992 when UAF turned to the Parliament and requested a vote on the proposed measures for the reform of the Civil Status Act.

During both attempts to reform the Civil Status Act, i.e. 1993 by the women's movement and 1999 through the governance of change (*alternance*), the legislator was called in. When the conservatives reacted heavily, this option was abandoned quickly and under the influence of some other political factors a compromise was

adopted. In both cases, the compromise consisted of a royal decree and the establishment of an ad hoc committee.

This solution embedded the question of reforms again in its social and religious dimensions and fragmented the requirements of women by either taking their problems out or decoupling them from their political context.

In 1999, by asking for a royal decision, the Muslims counted on the new King to follow the example set by his father in 1993 who commissioned the *ulama* to revise the Civil Status Act. Against this background they suggested certain experts to be consulted in some specific issues.

Conversely, the modernists were hoping that the royal decision would follow the trend towards modernism that the young ruler displayed in his speeches and would thus be in line with their own positions. They thought that the decision would rescue the planned project. As in 1992, the King agreed to deal with the issue and in a speech on 27 April 2001 he commissioned an advisory committee to discuss the reform of the Civil Status Act. The committee consisted of 16 members of the *ulama* and lawyers, including three women (a lawyer, a sociologist and a medical professor) and was asked to pool proposals from all groups of Moroccan society.

As the experience of 1992 had shown, the confrontation between modernists and traditionalists led to pushing family law back to the religious field and forced the original authors who suggested reforming this act to legitimise the reform with religious arguments.

As a result of this development, the parliamentary procedure disappeared from the political discussions. The Islamic movement denies the Parliament any right to decide on laws of a divine origin, including laws on the Muslim family. Only those who comply with all the criteria of the *ijtihad* are entitled to discuss this matter while the men and women who form the Parliament do not have the appropriate qualification.

Both conservatives and modernists had already voiced a call for a royal decision which is part of the political game in Morocco. The politicians use this means to get out of precarious situations and for avoiding constraints imposed on them by the constitution.

In September 2003 a first draft for a revised family law was presented to the King. He mentioned it in his speech on 10 October 2003 on the occasion of opening the autumn session of the Parliament. It was the first time in the history of Morocco that this text became a subject on the agenda of the Parliament.

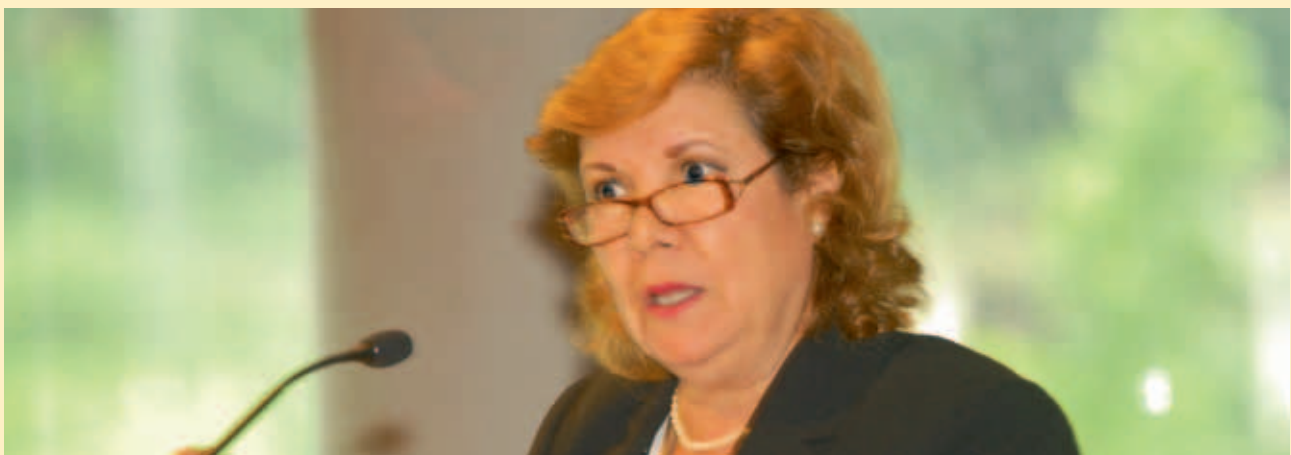
The deliberations on the support plan for the integration of women into development were a historic experience as they were the first of their kind. They were the outcome of four years of disputes in the public debate. The new law no doubt meant progress, particularly at national level, and is undisputedly a breakthrough. It is an important milestone in the gradual establishment of equality under public law. Some members of the *ulama* felt encouraged by this and got out of the shadows and dedicated themselves more openly and actively to the issue of women's rights.

The most important elements of the reform

Due to the fact that the Moroccan society had high expectations, the most suitable place was carefully chosen and was no lesser place than the Parliament. It was in the Parliament that the reforms of the family law were proclaimed. In a historic speech, His Majesty the King read out the content of the law in the form of a catalogue of argumentation which gave consideration to all three reference systems: social reality, the objectives of the sharia and the philosophy of the human rights.

This social project revolves around three axes:

1. Including the principle of equality between husband and wife in public law
 2. Safeguarding the balance in the family through an authorised judiciary
 3. Protecting children's rights
-
1. Including the principle of equality between husband and wife:
 - Equality of husband and wife with respect to marriageable age: both partners need to have completed their 18th birthday.
 - Equality of husband and wife with respect to their responsibility in the family: the married couple has joint responsibility for their family in the future.
 - Equality with respect to the rights and obligations of husband and wife: the text discontinues the obligation of the wife's obedience in exchange for the obligation to support the family which used to be the sole responsibility of the husband.



- Abolishing guardianship for all women of age: polygamy will be subject to stringent requirement in order to make it impossible to practice.
- Repudiation as well as divorce are ways to dissolve the marriage bond that husband and wife can choose on the basis of a court ruling. Amicable divorce, divorce in exchange for compensation payments and divorce in cases when cohabitation is impossible (*chiqa'q*) are subject to strict controls by the judge.
- The age from which children can decide which parent they want to live with is set to 15 years for sons and for daughters.
- The statutory share of the inheritance is given to the children of the daughter and the children of the son.
- The assets that have been acquired during the marriage will be divided between husband and wife upon their separation.

2. Safeguarding the balance in the family:

- The State Ministry becomes active on its own accord in any measure related to the implementation of family law provisions.
- Family courts will be established of which twelve have already started their work across the country. (Royal communication of 12 October addressed to the Justice Minister: "The implementation of the *moudawana* has confirmed that the loopholes and shortcomings that have been revealed can be traced back not only to provisions of the law itself, but to the lack of family courts authorised to ... guarantee the swiftness that is required in processing the files and enforcing the rulings.")
- Strengthening reconciliation possibilities through mediation in the families
- Establishing an insurance for providing family benefits
- Recognition of marriages that have been entered into by Moroccans abroad in accordance with the regulations of the host country

3. Protecting children's rights:

- In the interest of the child, the case of a mother remarrying or relocating away from the place of residence of the father is no longer considered an infringement of the custody rights.
- In the interest of the child, the judge can change the hierarchy of the persons that will be granted custody: mother, father, maternal grandmother ...
- The social status of the child is taken into consideration when the parents separate, i.e. decent accommodation and a living standard that is comparable to the standard the child enjoyed before the separation.
- Recognition of fatherhood if the child was conceived during the engagement period before the marriage became legal

The first question that arises with regard to the new law on equal rights is: Why did the new law not break with some institutions such as polygamy, repudiation, divorce in exchange of compensation payments or the highly sensitive issue of inheritance that was left out?

Which analysis should be given priority? The legal one, the political one or some other analysis?

The royal decision that illustrates the 30-year fight of the women's movement is part of an approach that aims at destroying existing social relations. Article 1 is a case in point because it explicitly says: Marriage is a legal contract that binds husband and wife to live together. The aim of the marriage is a life in faithfulness and purity and the establishment of a stable family under the leadership of both partners and in accordance with the provisions of this law.

This approach raises several questions about the equality of men and women before the law in matters of the family:

- the question about the meaning: What are the basic values the family law is based on and in correlation to it the principles of equality it wants to establish? Is it human dignity or the Qur'anic rules or the intentions of the sharia (*maqasid*)? Is it the universality of human rights? Is it democracy? Or is it based on all these values as they are entwined with each other?
- the question on instrumentalisation: Which reference system does the law refer to in its attempt to abolish guardianship of women, in order to establish the logic of the citizenship of women? Is it *ijtihad*, *maqasid*, sharia, the philosophy of human rights or social rights?
- the question on how to shape equality: How can real equality be shaped since men and women have unequal social relations that consist of historical and social elements and have been updated by family law?

It is important to recognise in this context that the content of the first article, which establishes equal rights for husbands and wives for the first time, allows for two different readings:

- a legal reading which is based on the principle of the right to equality and establishes a link between equal rights and the civil status. Men and women are entitled to enjoy and exercise their rights as human beings irrespective of their gender. The modified family law is the first to break with the logic of women's subordination for establishing the logic of citizenship for Moroccan women. The family law of 1957 and its amended version in 1993 were characterised by the idea of subordination. Citizenship is indispensable for shaping equal social relations between men and women within the context of the family which is the cultural context par excellence.
- a political reading referring to the implementation of the rule of law. To put it differently: Can a democracy accept that women do not have equal rights in their private spheres?

Morocco is in the process of democratisation. This experiment cannot succeed if the country does not fundamentally revise its legal system. Family law and the space it governs are the first test and the first challenges of this democratic architecture. Democratisation of the private sphere is a necessary and obligatory

precondition for the democratisation of the public sphere. At this level, the newly modified family law seems to follow the logic and seems to accept democracy as a basic principle for the right to equality. It is therefore an important milestone on the path to implement true democracy.

The private sphere as the place for socialisation and a democratic learning process is the mandatory starting point for a legal guarantee of “the recognition of the inherent dignity, equality and inalienability of the rights of all members of human society”, in order to establish democratic relations within the family in which husband and wife have the same rights, obligations and tasks.

The democracy in Morocco needs to be given authentic preconditions for enabling all legal persons to exercise their political, economic, social, civil and cultural rights as universal, inalienable and independent rights.

This philosophy that all civilisations adhere to and have been actively involved with can reach its goals only on the basis of a democratic political system which allows all its citizens to exercise their fundamental rights irrespective of their gender. If half of the population (women) were left out in the name of cultural characteristics, the actual message of human dignity that the philosophy is based on would be ignored.

The substantial value of democracy as a political system lies in the power that the citizens can participate in. Only a legal system of equal rights for women and men can implement this, in the private sphere as well as in the public sphere.

We notice that the Moroccan legal system is opening up towards this philosophy more and more which was initiated through Islamic legal traditions. Has Islam not taken gender relations into consideration right from the start, in order to improve the legal status of women? Do the habits of the Prophet not constitute a real strategy for change, for destroying the inequality in the social relations when women were only understood and seen in their role as mothers and wives? Unfortunately this strategy became useless for achieving these goals due to numerous restrictive readings.

In this respect, the new family law proposes an updated reading of Islamic traditions, in order to prevent a predominance of a restrictive understanding of the holy text resulting in a narrow-minded reading of women's rights. The most important objective is to enable society to join the course of history and incorporate universal values.

Equal rights for women in all fields of life are an indispensable precondition for their dignity, for the establishment of a constitutional state and true democracy. Islam has contributed to a great extent and it is altogether an achievement that should not be questioned on the basis of any type of cultural particularity. *Ijtihad*,

which is the basis of the new legal provisions, illustrates the capacity of Islam to accommodate the profound changes in society and proves that it is valid always and everywhere.

In the light of the changes in society and daily reality that shows how threatened the family as the heart of society is and in order to enable Moroccan Muslim families to fulfil their tasks, it is necessary to put them on a sound basis by strengthening the stability of marriage in particular. This is the purpose of the family law and its fundamental amendments as presented by His Majesty the King on 10 October.

The new family law is aware of the essential significance of the family and the threats to it and tries to remedy the situation by introducing substantial reforms that were presented in the King's speech of 10 October. The amendments of 1993 were considered insufficient as they focussed more on form than content. However, it was due to them that the family law of 1957 lost its religious character. In a record time of only ten years later – compared to the Obligations Act (DOC) and the Civil Status Act (DCC) of 1913 – the proposals of October 2003 pursue an approach of abolishing inequality in social relations on the basis of the first article of the law: raising the marriage age for both genders, abolishing marital guardianship, recognition of legal representatives for women, subjecting the dissolution of marriage to judicial control, modifications of the reasons for withdrawal of custody rights in the interest of the child, recognition of civil marriage contracts of Moroccans living abroad, obligatory share for the children of the daughter in case of her death before her father's, children conceived during the engagement phase will be legally recognised at the time of marriage, ... These are all examples illustrating this approach.

The synthesis of this major reform can be expressed like this:

At national level:

The new text is considered to constitute a breakthrough and an important milestone for the following reasons:

1. The selected approach is based on a consensus. All groups of Moroccan society were represented in the royal commission independent of their ideology. It is a result of a nation-wide consensus.
2. The family law is a historic step towards social choice and the option for democracy. It established a new culture of human rights and the equal rights for men and women by implementing a new approach in the relations between men and women and it is based on the consensus reached by all social groups in its substantiation. It adheres to the principle of equal rights for men and women in its first article and thus breaks the logic of guardianship and the subordination of women. This philosophy is trying to permeate all provisions

of the law: marriage age, guardianship, legal representation, custody, obligatory inheritance rights, ... By doing so, it draws up a new vision of the relations within a marriage based on the joint responsibility that the married couple has for the family. It follows the approach to connect the private sphere to the public sphere and the principle that democratisation in one field has to go hand in hand with democratisation in the other as well. The law thus provides for legal and procedural certainty for the individual. These are safeguards to implement the rule of law and strengthen the democratic process.

3. It is based on the *maqasid*, the sharia, the *ijtihad*, the philosophy of human rights, and social reality, to make the Moroccan family arrive at the present time. It wants to fulfil the expectations of men and women who have committed themselves to the dignity of women and men in Morocco.
4. The decision to integrate the representatives of the Moroccan people and thus common will aims to implement the rule of law, independence of the legislative branch, a pillar of democratisation, and to take family law out of a religious context and discuss it in Parliament and vote on it before it is promulgated. This procedure proves that the law is not protected against further amendments.
5. It includes family courts and the Ministry and provides for a tool kit (safeguard funds for custody payments), in order to grant the family its place in the legal system and to enable it to fulfil its various functions.
6. It addresses all parts of the Moroccan society and makes them accountable for compliance with the legal provisions: information, raising awareness, education, ...
7. It is the first of its kind to provide for sanctions in case of an infringement of the provisions (injustice, forgery, ...).
8. It is the first time that it includes special provisions for Moroccans living abroad and by doing so wants to prove its capability for tolerance and opening up to other legal systems.

All these provisions are undoubtedly a progress in the establishment of equal rights for men and women and the implementation of a true societal project.

At international level:

It can be said that the family law is a true message that is addressed to:

- the Muslim world, in order to show them and prove to them that Islam has sources for establishing equal rights within a family which consists of a new reading of Jewish-Islamic tradition on the basis of the *maqasid ash-shar'iah*.³⁸

³⁸ Ronald F. Inglehart, Pippa Norris, Le véritable choc des civilisations (French translation of the English original: Camille Noël), in: *Foreign Policy*, No. 135, March/April 2003, p. 79 ss.

- the West that seems to think of Islam as a religion that cannot deal with democracy, nor with citizens' rights, modern times, equal rights for men and women ...

It is clear that on the basis of a progressive reading of the religious reference system that favours *maqasid ash-shari'ah* and takes social reality and Morocco's international obligations into consideration, the legislator understood that the text dating from 1957 and its modest reform in 1993 has long been outdated and attacks the dignity of women. It is a factor for inequality in the family and an impediment of the democratic construction of the country. This architecture can only show positive results if it is applied in the private sphere, among family members.

In order to flesh out this project and to put the institution of the family on a solid basis and to guarantee stability and balance among the family members, the mechanisms that prevent the family from disintegration need to be strengthened. This is a task for the judiciary. The judiciary is called upon to monitor that the provisions are applied and respected, in order to integrate Moroccan family law into its time and help abolish the inequality in social relations within the family.

Conclusions

Generally speaking and in view of the analysis of the evolution of the religious reference system which has characterised the family law since 1957, the question arises whether the confusion that is deliberately kept alive between the concepts of sharia and *fiqh* has to do with the structures of legitimising men's power in the family and maintaining the status of subordination of women. Does that not mean that inequality in the family will be maintained whose irrevocability is threatened by historical and social developments that started in the 20th century and have been continued until today?

An analysis of the legal texts written by Muslim lawyers on marital relations and family law in a broader sense shows very clearly the immense interpretation work and rationalisation work that needed to be done by the first Muslim lawyers,³⁹ who were indeed interested in overcoming the gulf and even antagonisms between the standards and the reality that determined them.

If the differences between the defenders of the sharia and those of the *fiqh* are levelled out as it is unusually done at present, the danger arises that the *fiqh* become wrongfully sacralised, i.e. the danger of abandoning to change legal solutions that are connected with outdated social realities.

³⁹ Baudouin Dupret, *La charia est la source de la législation: interprétation jurisprudentielle et théories juridiques*, in: *L'État de droit dans le monde arabe*, edited by A. Mahiou, CNRS, 1997.

Did the *fouqahas* not codify forms of resistance acknowledging social changes which were approved or implied by some Qur'anic rules? Are these not mechanisms that have always been in place in the Muslim society?

Is it correct to wonder if a simplified interpretation of the legal impacts of the Qur'anic message that has been disseminated by Muslim reformism since the debates of the 20th century is in favour of a conservative process of institutions and positions that hold on to old social structures?

Muslim law in the version that was handed down to us is a work done by humans under the influence of circumstance and not God's work. A look at the methods of modernisers of Islamic thought, who tried for more than one century to enable a new reading of the holy text (*ijtihad*), shows that they convincingly proved time and again that the imbalanced solution of Muslim law is more human than it is godly.

The relationship between the content of the legal corpora on the one hand, included in the different schools of *fiqh* and also the Maliki school and the message of the Qur'an, and the imperative of social life on the other hand is complex. It is getting more and more complex under the influence of social changes triggered by school education for women and their participation in the labour market and due to the women's efforts led by women's associations to gain more citizenship rights.

Women enjoy equal political, social and economic rights but at the same time they were bound by the *moudawana* to a minority status in their private sphere.

Several historical and sociological factors have contributed to broadening the range of family types and family bonds that the Moroccan society consists of, whereas the Civil Status Act of 1957 and its amendment in 1993 refer to a quasi unique paradigm, i.e. the patriarchic and agnatically extended family. The new family law that was adopted in 2004 corresponds better to the concept of marital relations.⁴⁰

This is another proof for the fact that a resistance against equal rights for men and women is largely motivated by the wish to maintain the patriarchic society and male privileges to be guaranteed by loyalty to the religion.

If there is resistance against change in the law, this is likely due to the fact that the roots of male dominance are not of an institutional or legal nature, but built on historic and cultural perceptions. The gender approach is therefore in favour

40 Alain Roussillon, Réforme de la Moudawana: statut et citoyenneté des Marocaines, in: *Revue Maghreb-Machrek*, No. 179, Spring 2004.

of abolishing this structure and aims to reconstruct the system on the basis of equal rights for women and young people.

As a consequence the law is not unalterable. Quite to the contrary, it must be a contextualised system that provides for rules and regulations and their implementation that are appropriate for the values and human relations in the society. There is no ontological character and equal rights in the Civil Status Act are a mandatory result, meaning that there is a responsibility to act for the authorities, MPs representing the common will. The legislative branch needs to take the responsibility and act in the interest of the citizens without consideration of gender, age and social position.

This is why the citizenship of women in Morocco goes via the reform of the family law that was adopted by the legislator on the initiative of the King and substantiates the fight of the women's movement. This citizenship will remain incomplete as long as polygamy and divorce in exchange for compensation payments have not been abolished and as long as the Citizenship Act does not entitle the mother to grant citizenship to her children from a mixed marriage and as long as the constitution, the supreme law, does not recognise equal rights to women in family rights and does not recognise the priority of international principles over internal provisions.



Zainab Al-Suwaij

Education for Muslim Women

In any society education is the major vehicle for the transmission of ideas, attitudes, beliefs. In some countries this means that the control over education contents and access to schools comes from substantial support for Muslim women. They lack these privileges. In many Muslim countries education is of vital importance. And if we talk about the era in early Islam we can see how much attention has been paid to women's education. A symbol of that time was to learn how to read the Qur'an and simple things like that. After all, people at that time did not have internet and schoolbooks.

When we talk about education for women, we have to make the following difference: the education in general, teaching women how to read and write (modernisation) and go to college. And we also have to talk about the religious aspect of education. We have had to live with these two aspects for many years, especially when we come to think of some countries and we see the low level of education and the disadvantages concerning women. So in the past – in some cases only a few decades ago – some countries showed a great change as regards the level of education between men and women. And at some levels women are really determined to be educated; they want to have a higher position, they want to go to college. On the other hand, we see some of these countries which used to be on the peak of women's education, and women really reached very high positions. This number has been declining for several reasons. Some of them are political reasons, some are economic reasons and in some cases there is just a struggle or challenge that they have been confronted with within their own communities.

In some communities of the Muslim world – I am not saying in the whole of the Muslim world, I am saying in specific cases in the Muslim world – people are facing certain challenges because a few countries are really on a very high educational level. And you can see also a number of women being better educated than men because they always want to prove themselves. They want to be able to reach PhD or postgraduation. And this is not the case with men who are satisfied with just being a man. And not even the lowest level of education is really that

important for them. I will take Iraq as an example: in the 1950s, 1960s, 1970s and even in the 1980s the number of educated Iraqi women was very high – up unto the mid 1980s when this number started to decline. And in 1979/1980 the level of education among women was over 75%, which was the case also because free education was made possible by the government, which forced every woman at the age of 40 or at the age of 50 to go and learn. So they started a massive campaign to bring women to classes. If some husbands did not allow their wives or their daughters to go to school, they were subjected to interrogation by the government and sometimes to punishment. So that is how women in a very positive way increased their level of education.

We see that after 1980 the number of those getting education, especially among women, has started to decline. Of course, there were reasons for this. Part of it was the war, and many other obstacles decreased this number. Families could not afford to send their sons and daughters to school. So the easiest way was to send the son and keep the daughter in the house. Anyway, she is going to get married and education is not really important. This is their way of thinking. In other countries the level of education had highly increased. Why? Because first of all the international NGOs pushed for it, local governments pushed for it. They needed a number of educated women to fill in parts of the working places, government places, universities and so on. And instead of getting people from other countries, they focussed on the people in their own countries. Many people grew up in the Muslim world and went through schooling, at least the elementary, middle school and high school.

At this time the focus lay on the level of education and the amount of education that women could get. For example, there were certain teachers who only taught boys, not girls. The idea was that a girl has a certain role in life which is within her family, around her house. And that was conveyed through these classes and this kind of lessons. On the other hand, the type of materials and textbooks varied between one place and another and it depended on the area and on how conservative the people were who lived there. So the terms and the level of education differ, especially as regards women. Authorities in the various countries play an important role as regards education. Textbooks and school materials take into account the circumstances which a country is going through. This is not a new phenomenon, and if you look at the traditional teaching or the religious teaching in the madrasas in the Arab world or in Asia you will find many religious schools. And to a certain extent the interpretation of a religious text very much depends on the situation in a country and on the rulers of the country. Some rules and regulations have also been implemented in accordance with certain laws and needs of the people at a certain time.

Women often have been victims – I dislike using this word – because in many countries men are dominating so that women's development in society is restricted, also with respect of jobs and of the job level. Very often women are at a



disadvantage compared with men when looking for work or higher positions. And the domain of religious teaching is dominated by men. In Islam the imams and the muftis make the rules and regulations, although in many cases women have a better religious education than men. In most countries women are not yet allowed to take over the position of an imam, whereas in the past there were women who founded universities or universities were named by famous women. This seems to have been forgotten in our days. In many countries women nowadays do not have the same chances as men. Often women are considered as second-class citizen. When I speak to people they tell me: We send our son to school, but our daughter stays at home. After all, she is going to get married. My answer is: Well, an educated mother after all is better than a mother who has no education. But people are lacking awareness in this respect.

A few years ago we opened a school for accelerated learning in Iraq for young girls. A 20 year old woman came to me and asked me whether she could attend that class. I told her that this class was intended for children. She said to me: "I dreamt of learning how to read and write all my life. And I want to do so now." So she attended this class. Six months later I saw her again when I visited that school. She stood up and said: "I have learned how to read and write. I was blind before, and I just saw the light." When I asked her why she had not gone to school when she was a child she explained to me: "My brothers all went to school, but not the girls. At the age when I wanted to go to school my family became very religious and they thought it was part of religion not to educate women." This is of course a grave misconception and misunderstanding.

But there are also other obstacles. Sometimes the government lacks financial means to educate men and women. So they minimise the number of men to be educated by making the boys join the army, and they reduce the number of women to be educated by giving them lower jobs. Other obstacles are the traditional way of thinking as well as tribal rules and poverty. These things play a role not only in Muslim families. Many kids work at home or on the farms. Many do not attend a school regularly because they have to earn money for the family.

A particularly curious or rather grotesque story I was told is this: “An imam told us Islam says that women should learn how to read but not how to write. He could not explain why.”

What can be done to change such attitudes? A lot of things will have to happen to overcome the obstacles for women’s education. Multiple efforts are needed: women in NGOs who do grass-roots work as well as initiatives coming from international organisations. And we have to overcome the appalling tendencies followed up by Islamist radicals and extremists like the Taliban in Afghanistan who stopped women to participate in basic education. A move forward to help women in various societies is also to appeal to women who have the privilege of being educated to get aware of their responsibility for other women so as to arouse the necessary awareness for the need of educating women. I believe that most changes come from within the society. We have to develop concepts how to make progress in this respect.



Lale Akgün

What is Islam's, what is the Qur'an's position on the issue of equal rights for men and women? This is the core question we are dealing with today. To be more precise, these are in fact two questions which can be answered in a clear approach to the Qur'an as I'm going to explain later on.

You may have recently read my commentary that was published in the newspaper "Kölner Stadtanzeiger" and focussed on the question: How do some Islamic institutions deal with women's rights? The article was triggered by the guidelines that were posted by the Turkish religious authority DIYANET on their website. It was a guideline for "good Muslim women as role models".

This strictly conservative text leaves little scope for individuality, freedom and pluralism. Adultery and prostitution are defined as criminal offences and harmless day-to-day activities are stigmatised as practices leading to adultery or prostitution such as perfume shops for example or flirting. But the prudery doesn't stop there: the authors categorically claim that non-married men and women may not be together in a closed room. They claim that this would already constitute promiscuity – which they expressed in a slightly more flowery language: "If a man and a woman are alone in one room, the third person amidst them is the devil."

The list of misogynistic provisions does not stop there either: women should not go to work and not travel alone, and when speaking to strangers they should behave in a "sincere and respectable" manner, in order to avoid stimulating the men's libido. And they say that there is "adultery of the eyes or tongue".

Those reading the lines above will of course wonder whether this is just the crude individual opinion of some Islamic religious scholars or whether it shows a more fundamental problem Islam has with gender equality. How do we read the Qur'an and what do we do with the passages of the Qur'an which do not seem to fit into the world of our modern ideas, to our ideas of gender equality?

There are several attempts at approaching these questions. Some female Muslims who see themselves as feminists try a linguistic modernisation by translating the Qur'an in a less misogynistic way. This applies to passages such as Sura 4 (Verse 34) which reads as follows in its current version: "If you experience rebellion from the women, you shall first talk to them, then desert them in bed, then you may beat them." They translate the word *daraba* not as "to beat" but as "to stay away", in order to show that there is no passage in the Qur'an that legitimizes violence against women.

But I wonder whether a discussion about the correct translation aims at the core of the problem. Wouldn't it be better to focus on the question of how to come up with a contemporary interpretation of the Qur'an in total?

The core question must therefore be: How is the Qur'an to be understood today? Is it to be understood as instructions for daily life or is the message of the Qur'an to be understood in its historical context?

Several contemporary theologians of Islam of the University of Ankara, male and female, have developed some fundamental thoughts in this regard, among them Prof. Ömer Özsoy who currently teaches in Frankfurt, Germany. Their core thesis is the following: The Qur'an is not a book or a text, but God's words to a certain group of people at a certain time in a certain region. Only those who know the circumstances of its revelation – namely the events surrounding the prophet Muhammad on the Arabian Peninsula about 1,400 years ago – can discern what God wanted to convey to mankind.

Prof. Özsoy too sees the Qur'an as the Word of God. He, however, thinks that it is the theologians' task to interpret the Word of God again and again in its historical context, today differently from the past, in Germany differently from Turkey. He even goes further than this and says: Only 10% of what the Qur'an means can be found in the text without ambiguity. He says that everything else needs to be interpreted in the light of the respective time period.





In our interpretation of the Qur'an we need to bear in mind that the Qur'an as the Word of God is sacred; it must be respected and honoured. But it is a message from God to humans in the language of humans. This perspective is not new at all. Ali b. Abi Talib, the fourth caliph, cousin and son-in-law to the Prophet, was quoted to have said something similar. When his opponents requested the Qur'an to be used as a referee, he is said to have replied: "The Qur'an is silent. It is brought to speak by humans."

If we are to respect and honour the Qur'an's message, the precondition is that we as humans can understand the message. And this is only possible if we analyse the text itself and the circumstances of its revelation. To put it differently: the Qur'an's message can only be understood by those who use their brain.

According to Nasr Abu Zaid, the Qur'anic text becomes human by the fact that it is interpreted and understood through human mechanisms. But if the Qur'an can only be interpreted by the human mind, the next question arises: Are the conclusions from the verses of the Qur'an changeable with time and place? If the answer is yes: Does that apply to all verses or only to some of them?

Mohsen Kadivar, a Shiite cleric, philosopher and university lecturer from Iran, offers a plausible answer. In his opinion, the teachings of Islam need to be divided into four parts. The first three parts deal with the faith in God and the Prophet, ethics and morals and prayer. These elements are inviolable, unalterable and designed for eternity.

There is, however, another part that refers to the way people live together, i.e. social relations. Family life, trade, penal law and of course gender equality are covered by that. As I explained earlier, these are the rules that according to the Qur'an were proclaimed in the context of a specific time and a specific place – about 1,400 years ago on the Arabian Peninsula. All these rules need to be therefore interpreted according to the respective requirements of the time.

Where Mohsen Kadivar divides the Qur'an in four parts, we can simply and clearly divide the Qur'anic text in two parts. There are verses dealing with faith and ritual obligations (*ibadat*) and there are other verses dealing with relationships between people (*mu-amlat*).

The verses on faith and ritual actions cannot be challenged, because the reason or the aim for some ritual action cannot be understood. They are not accessible with a rational mind. It is a question of believing in their purpose or not believing in it.

The *mu-amlat* verses on the other hand regulate the way in which people live together. The reason or the purpose of this type of regulation needs to be looked at and not the text at the surface. This leads to the conclusion that the way people regulate their coexistence and design politics, education and training, punish crimes and offences is ruled by reason, mind, experience and science, and all this is based on the real conditions which are continuously changing.

There are some simple cases in point such as brushing teeth. I sometimes hear that young Muslims in particular who consider themselves very conservative use a *misvak* tooth stick instead of a toothbrush for cleaning their teeth. They say the reason why they do it is that the Prophet did so and doing the same would be "Islamically correct". I have nothing against *misvak*. These tooth sticks were a blessing on the Arabian Peninsula 1,400 years ago. The plant that was used for making tooth sticks helped people with their dental hygiene and against bad breath. In this context, the meaning of such hadith passages and also other Qur'an passages is clear. It requires Muslims to take care of body and dental hygiene. But those who draw the conclusion that Muslims today must only use tooth sticks for their dental hygiene misinterpret the Qur'an in my opinion. And to be honest, I do not know of any internationally renowned Islamic scholar who would ban toothbrushes. That would even be absurd because it would imply that Muslims must not use anything that didn't exist during the time of the Prophet such as cars, computers, modern medicine or microphones.

Slavery is another example of *mu-amlat* verses of the Qur'an for which a time-referenced interpretation is taken for granted. The Qur'an mentions slavery several times. It becomes clear that it is undesirable and that setting slaves free will be rewarded. Slavery is, however, not condemned altogether. And no one would deduct from that that we need to re-establish slavery today, in order to live like the people in the 7th century. Presently, the reform intended by the Qur'an with respect to slavery has long been implemented and the right to freedom has been further developed. And no one would claim that this is against the Qur'an.

Thus the following question arises: If there is consensus in the interpretation of the *mu-amlat* part of the Qur'an, i.e. provisions concerning social relations, why can't we manage such an interpretation with respect to gender issues? In current



discussions, long-established interpretations are still put forward. But if we use our rational mind in the analysis – and that’s what we should be doing – the conclusions must be different.

Let me give you another little example, i.e. the question of inheritance. The Qur’an says in Sura 4, Verse 11: “God decrees a will for the benefit of your children: the male gets twice the share of the female.” This passage is interpreted by conservatives to mean that God prefers men over women. Some countries that claim that their state system is based on Islamic law have transposed this verse literally into their civil law. If we look at the Qur’anic verse in its historical context, however, we arrive at a different conclusion. The verse only means that God orders an improvement of the rights of women. Up until then women did not inherit anything and the male heirs got everything. And this also shows: in a time-referenced interpretation of the Qur’an it becomes clear that this is an attempt to improve the situation and needs to be further developed in our present time.

The feminist Riffat Hassan, who was born in Pakistan, is of the opinion that there is equality in the Qur’an, but inequality in society. In other words: the *ibadat* verses do not know any difference between the genders, but the *mu-amlat* verses do. But this social inequality cannot be blamed on the Qur’an because it has its origin in the circumstances that prevailed at the time in this place, meaning the conditions of the society in which the Qur’an was proclaimed. The interpretation of the Qur’an depends on the respective historical circumstances and on the respective society. But also the culture and the sources that are available to the respective interpreter have a considerable influence on the interpretation of the Qur’an. Every reading of the Qur’an is based on a preliminary understanding, some type of social bias. This may also be the reason why the gender issue in particular is hardly interpreted in an up-to-date manner.

Allow me a brief digression into the history of Islam. The procedure to interpret the Qur’an is nothing new in Islam. It existed in the early years of Islam and was referred to as *ta’wil*. Apart from the *ta’wil* method, there was also the *tafsir* method.

While the *tafsir* method tries to interpret the text at a purely linguistic level, the *ta'wil* method goes far beyond that. *Ta'wil* deals with the linguistic dimension of the text, but also the origins and the historical context. The Qur'an itself provides a definition of the *ta'wil* method, because the term appears 17 times in the Qur'an, where *tafsir* only appears once.

In the history of Islam, however, *ta'wil* was being replaced more and more by *tafsir*. And on top of that, the *ta'wil* method was even considered negative as it was alleged to falsify and distort the text. *Tafsir* and *ta'wil* were no longer seen as complementary methods, but as the foundation for opposing mindsets. In the 10th century at the latest, the strictly conservative (Salafite) interpretation prevailed with al-Mutawakkil and its successors. *Ta'wil* as an interpretation method sank into oblivion – and with it the key to a time- and place-based interpretation of the Qur'anic texts. If there is no willingness to take time and place into consideration while interpreting the Qur'an, any attempt at an interpretation will be set in the framework of the society in pre-Islamic times when a woman was regarded a man's property.

The results of such interpretations can be clearly illustrated by using the example of Sura 4, Verse 5. It says: "Do not give immature orphans the properties that God has entrusted with you as guardians. You shall provide for them therefrom, and clothe them, and treat them kindly." Many famous interpreters of the Qur'an understood the word *sufaha* (i.e. "immature/unwise") to mean women and children. This shows one thing for sure: the interpretation of the Qur'an was a male-dominated domain. And unfortunately this has not been changed much up to the present.

Not only the *tafsir* method – which interpreted the Qur'an literally and in the context of a patriarchic society – was responsible for a development of Islam in which gender equality did not play any role. Islamic law has also been responsible for this development – or rather the influence of Islamic legal scholars and lawyers.

Abu Zaid compares marriage as depicted in the Qur'an with the meaning of marriage in Islamic law and finds that the legal provisions have strayed far away from the ideal described in the Qur'an. When Sura 30 talks of the creation of two genders, it is about soul, affection, love, charity and reciprocity. Islamic lawyers, however, did not allow for feelings to be present in their legal doctrines, but saw marriage as a mere contract on material goods. And legal doctrine was an all-male field of study.

How can we solve the dilemma of literal Qur'an interpretations from being based on social traditions of past centuries? How can we reconcile Islam and women's rights, Qur'an and gender equality in the context of our current, modern society?

I am convinced that this will only be possible if we revive traditions such as the *ta'wil* method and support a historic-critical approach. This can only be successful if we are consistent in our willingness to interpret the *mu-amlat* verses of the Qur'an which deal with social relations in the context of our time and our social framework conditions. *The right to different interpretations should be respected. Only if no one claims absoluteness for their interpretation, can different ways to read the Qur'an be discussed and compared.*

This would take the burden away from Islamic feminists to find alternative translations for certain passages in the Qur'an. It would then be possible to turn to the question of how the rules and provisions of the Qur'an are to be interpreted under current conditions of gender equality and what they mean for us today.

Muslims must not neglect discussions on issues of human rights due to claims that these had their roots "with the others". This would have nothing to do with defending one's own identity, but would mean resisting development. It would not make sense to join those who advocate stagnation and a stand-still in the name of defending one's religion and identity – particularly not for us women. This would rather play into the hands of authors writing articles such as the DIYANET text I mentioned at the beginning of my speech. Ultimately, they are not interested in maintaining religion, but maintaining patriarchic structures dating back to pre-Islamic times.

When I express my wish for a revival of old and new methods for a better understanding of the Qur'an, I not only mean the Qur'an itself but also the Sunna. The Sunna also requires a comprehensive analysis. It needs its own interpretation in analogy to the Qur'an. The written records by the Prophet need to be looked at in the context of their temporal and spatial backgrounds. And in addition to this, they need to be analysed as to how true or false they are and sorted accordingly.

The decision on which method to employ certainly requires a lot of commitment and thought. Unfortunately, Muslim academics have long missed out on addressing their religion. Conservative interpretations prevailed and there was no scientific counterbalance. I therefore hope that Muslim intellectuals will deal with their religion more and more intensely, embrace it and approach the texts and the existing interpretations with constructive criticism. This is by the way the only possibility of enabling a dialogue "at eye level" with Christian and Jewish theologians.

And finally the most important point: only women's power can see to it that new forces will emerge from inside Islam to reconcile religious studies with modern times and to bring about gender equality.

Throughout history, the Qur'an used to be interpreted by men only and this is still the case today to a large extent, but certainly needs to change. But if we want it to change, then we as women have to do it ourselves. And this is why I am repeating what I said at the conference "Women in Islam" a year ago: we women, regardless of our faith and origin, have to walk the path ourselves.

We cannot wait for men to give us their approval for emancipation.

We cannot wait for them to give us their approval for interpreting the Qur'an.

We cannot wait for them to give us their approval to understand the Qur'an.

Female Muslims need the international women's movement and the international women's movement needs female Muslims.

And religious studies of Islam need female Muslims – very urgently so.



Prof. Irshad Manji

The Trouble with Islam – What can Muslim Women Do?

I am here in Cologne in a spirit of optimism. This optimism that I share with you today comes from my recent tour of Indonesia, a tour sponsored by one of the largest women's coalitions in the world's largest Muslim country. And it was an eye-opening experience for this Canadian Muslim feminist. I knew I was no longer in Toronto or even in my current home of New York, when at my book launch in Jakarta Islamists on the one hand and Muslim transsexuals on the other showed up to the same event. They spoke their minds, they disagreed loudly, other debates got going and in between these debates music was played, poems were read, dancers kicked up their heels and everybody laughed safely. My optimism for a pluralistic Islam only increased when I received an invitation to present my ideas about Muslim reform in an Islamic boarding school. You know what the students wanted to talk about? Not whether Islam and human rights are compatible, but how to communicate that Islam and human rights are compatible and how to communicate this message to the wider Muslim world, the *umma*.

Despite having far fewer resources than many of us, these young Indonesians believe in their capacity and their responsibility to make a difference. We owe it to them to believe in our capacity to do the same. So you will forgive me if I am sounding a little too hopeful about what can be done. In order to ensure an honest conversation about what can be done, I believe we first need to ask uncomfortable questions. For instance: Just because human beings are born equal, does this mean cultures are equal too? In our vibrantly multicultural era do we have a right to reform certain aspects of cultures? And who is "we" anyway? Who is allowed to participate in public discourse about a particular religion? To help you appreciate why I believe in the power of asking questions out loud, let me share a little bit of my own spiritual journey with you. And please understand, my intention in sharing my personal experience is not to elevate my personal experience to the status of universal truth, not at all. My intention is to humanise these issues a little bit more.

As some of you know, my family and I are refugees from Uganda in East Africa. We were expelled like thousands of other Muslim families in the early 1970s by

General Idi Amin. And as refugees my family and I settled in Vancouver, Canada. And this is where as a little girl I attended two types of schools, the regular secular public school of most North American children, and then on top of that, every Saturday for several hours at once, the Islamic religious school, the madrasa. And this is where the students and I were regularly told that women are inferior and therefore cannot lead prayer. But I remember asking myself at the age of eight: Is that true, are women really inferior? I asked this because I watched my own mother, raising three daughters to be well fed and decently housed and more than adequately clothed, all on the salary of a cleaning lady. Surely my mother was not inferior to any of the men around her. So I was able to see at a very young age that what I had been given by this particular teacher was not faith, it was dogma.

Faith is secure enough to handle questions, but dogma of any kind – feminist dogma, religious dogma, atheist dogma, nationalist dogma, multicultural dogma – is always threatened by questions because dogma by definition is rigid and it breaks under the spotlight of enquiry.

So as I asked more questions, I got into more trouble with my madrasa teacher – so much trouble that at the age of 14 I was expelled from my madrasa. And it was at this point that another question came to my mind, and it probably is the most important question that I have ever asked myself in my entire life. It is a question that has probably been responsible for my decision to become a journalist as well. Namely, what if I was not being educated at this particular school, what if I was being indoctrinated? Faith versus dogma is an important distinction, but here is another one: education versus indoctrination. Education, when it is properly done, gives us the permission to use our minds critically. Indoctrination crushes the permission to use our minds critically. And so, when I got kicked out of my madrasa, I did not think that I needed to leave Islam. The madrasa is not Islam, I said to myself: Maybe my madrasa teacher is just a lousy educator, maybe he does not know how to teach. And so, in order to discover Islam, I need to study it on my own. And I did that at the public library, a secular public institution. And I studied Islam for the next 20 years, in between my schooling and volleyball games and all the things that regular teenagers do. And it was at the library that I discovered some enlightened and enlightening aspects of Islam.

I learned that during the prophet Muhammad's time there may in fact have been a female prayer leader and that he encouraged her. We students just never talked about her. Much like in Bible studies and in yeshivas or Jewish schools, they are often also not taught about the early leadership roles taken by women in their respect of religions. I learned how basic this is; that the Prophet's beloved first wife Khadija was a wealthy self-made business woman for whom the Prophet worked for many years. She was his boss. So that according to traditional Islamic history – not some feminist version of it, but traditional Islamic history – she is the one who proposed marriage to him. And she was 15 years older than he was.



I discovered another strong female role model called Rabia, who according to traditional Islamic law was given her choice of four men from whom she could marry one, and she decided to interview the smartest of these men and concluded after the interview, he still was not smart enough for her. So she did make a choice – she chose to remain single as the Qur'an gives all women the option to do. And I also learned that during the Prophet's farewell sermon to Muslims he declared women to be the partners, not the property of men. And most intriguing for me at the time: I learned that the first European feminist may have been a Muslim man. As we all know a thousand years ago the country we now call Spain was ruled by Muslims. And during this time the Islamic philosopher Ibn Rushd told the religious fanatics of his days (at that time they were Christians) that the reason why women's ability was not yet fully known was that they were reduced to the business of procreating, breastfeeding and child wearing. Not that there was anything wrong with those things; as mothers we need to do those things. But Ibn Rushd was pointing out that women are capable of so much more when given the opportunity. And he went on to say: one of the reasons why great civilisations collapse into poverty is that they treat women as if they were a burden on men. A lesson, many Muslim majority, Catholic majority and Hindu majority countries today should possibly relearn.

Now, what I found fascinating about this entire period of self-study is that I would never have been introduced to these positive aspects of Islam, had I remained in this particular Islamic school. What a waste of religion! Thank God for freedom of information! Because far from corrupting my faith, which is what my madrasa teacher feared would happen, freedom of information in fact saved my faith in Islam. But just when you think that life is comforting you, you can expect another challenge. And so the big challenge in my later years came from freedom of information. And it came just eight months before 11 September 2001. I was the host and senior producer of a major television show in Toronto, my city at the time. And it was in December. Now, anybody who does television for a living must know, December is a very cruel month. You have got to work so much harder to get all of your shows finished and ready to air, so you can take the Christmas break.

And I wanted to pay tribute to Christians by taking Jesus' birthday off. I did. So I was working very, very hard in order to get this break. And one December afternoon I was so exhausted that I needed a distraction, just a few minutes. I just needed to take my mind off work. Well, I got that distraction. It was sitting in an envelope on my working-desk. And that envelope had my boss' handwriting on it. And my boss did not give Christmas bonuses. So, am I fired? Why is he writing to me right now? I opened the envelope and I pulled out a newspaper clipping. And this particular clipping, this newspaper story told about a 17 year old Muslim girl in Northern Nigeria. She stood accused of having premarital sex, a crime worthy of a civil whipping under her government's strict interpretation of Islamic law, even though she had actually proved that in fact she had been raped. And in bright red ink on the side of the newspaper clipping my boss wrote a question: "Irshad, one of these days will you tell me how you bring together, how you harmonise this kind of insanity with your Muslim faith?"

Now imagine, in a multicultural society you are being asked a question like this about your religion! And imagine also being sleep-deprived on top of all of that. Because, you know, I was working very hard to meet my deadlines. And when I am really tired, I do not need the mother of all moral burdens put on my shoulders. So I became very defensive and I folded up the clipping and I pushed it back into the envelope and I pushed the envelope away. And then I said under my breath – I am sorry, but this is true, I did say it: Go to hell! I did not say it to him, I did not have the guts. But I said it to him to myself. I said to myself: Who is he to question my religion? This answer "Go to hell" was no answer at all. It was what we say in American English and I do not know if you translate it well, we say it was a cop-out which means an excuse for passivity and denial and ignorance. And by that I mean my ignorance, my passivity and my denial. Hours later, still working very hard, my conscience was telling me: Irshad, this was the right question to ask. And I was feeling the stress of not wanting to confront this question. Here is why I did not want to confront it.

You noticed by now, I like to make distinctions – faith versus dogma, education versus indoctrination. I will now make a distinction between integrity and identity. The reason I did not want to come to terms with this uncomfortable question is that my identity was telling me to get defensive. But identity is not all that I am. It is only some of what I am. My integrity is all of what I am. It is my complexity, it is my paradoxes, it is my contradictions, it is my set of values as a human being. And my integrity was telling me: This is right what he did because it woke you up. It was right for your conscience to be shaken. We are talking about a 17 year old girl. Her dignity already violated by the fact that she had been raped. And by the way, this girl took the trouble of gathering not one, not even four but seven male witnesses to the crime against her in a tribal society. And still she was condemned to one hundred whippings. Is that justice? It was not to me. It was not to me as a person of faith and it was not justice to me as a person of conscience.

And from this crisis of conscience – it was a crisis of my conscience for staying silent – I knew that I had to write something to send a message, to break the silence about what is happening within Islam today. My commitment was the belief that human rights are universal and that every creature on God's earth is entitled to a basic set of dignities, whatever religion she is born into. And with that in my heart I began to write a book which stated that while Islam began as a religion of justice, it has become corrupted into an ideology of fear. And we can blame America and Israel, all we want, but the truth is that we Muslims are doing much of the corrupting. It was not America and Israel who forced these Nigerian government officials to interpret the Qur'an in such a cruel way against a 17 year old girl. It is we Muslims who are doing much of the corrupting and therefore we Muslims must lead the effort to fix the problem that we have created for ourselves. And by the way, I may be naïve, I may not be as well educated as many, but I am not stupid. I knew that in expressing a message like this I would be labelled "un-Islamic". That is why I emphasised in my book that the Qur'an itself contains many beautiful passages, like Verse 135, Chapter 4. This is a call to speak truth to power, no matter who is offended – which frankly, I believe, encourages us all to ask the politically uncomfortable questions.

And I know, since yesterday you have been exploring some uncomfortable questions, questions like this: Is there something inherent within Islam that opposes women's equality? My own answer is: No. There is nothing inherent within Islam that opposes women's equality. The Qur'an contains progressive and regressive passages so that any interpretation is exactly that – an interpretation. And I am sure you have discussed that room exists for female-friendly interpretations. So now I am going to ask one more question. Since there is room for female-friendly interpretations of Islam, why do we overwhelmingly see interpretations that treat women as second-class citizens? Well, despite my feminism I do not believe that merely referencing patriarchy is enough. Sure, patriarchy is global, but within institutional Christianity and Judaism men still make most of the decisions and you see injustices as a result. But you do not see harshness like the lashing of women, not today. Nor is Western colonisation an adequate answer to the question of why so many women are treated as second-class citizens within Islam.

Saudi Arabia for example. One of the biggest abusers of women has never been colonised by the West, never. Now, I am not saying that European or American intervention is irrelevant to Muslim development, it is relevant. I am saying that Western imperialism is not the only answer. When analysing why Muslims so often interpret the Qur'an in ways that subjugate women, I believe, the most overlooked factor is the tribal culture that comes out of pre-Islamic Arabia. I speak as a faithful Muslim whose grandmother came from Egypt. She is the one who woke me up to another crucial distinction. And I hinted at it at the beginning of my talk – that just because human beings are born equal does not mean cultures are equal too. Cultures are not born, cultures are constructed. They are human-made – more often than not – man-made. Which means there is nothing sacred about cultures and therefore nothing sacrilegious or blasphemous about reforming



the most malignant or oppressive aspects of cultures, such as honour. The tribal pre-Islamic tradition of honour continues to infect Islamic interpretations at the cost of women's dignity.

Here in Germany the idea or the tradition of honour is well-known because many times honour killings and honour crimes make the news. Let me explain to you what I mean by the tradition of honour. Honour requires women to give up their individuality in order to protect the reputation of the men in their lives. This, in fact, turns women into property of the community so that their lives do not actually belong to them as individuals. Their lives belong to a wider group of people – their families, their tribes, sometimes even their nations. Which means: when a Muslim woman, who lives under the code of honour, is accused of dishonouring, of shaming or breaking moral codes, the punishment against her can be so much bigger than even the supposed crime that she has committed merits. Why? Because her life does not belong to her under this cultural code of honour. It belongs to a much wider group, so that any punishment against her must be large enough to compensate the wider group. This is not Islam. This is culture.

And just to explain to you how far this code of honour can travel, I must tell you that my mother is the star of my documentary *Faith without Fear*. She and I went to many cities in America to promote the film. And one of the cities we went to is Detroit/Michigan, which has the highest proportion of Arab Americans in the United States. And after the film screening, during the question and answer period, I was heavily condemned and denounced by all kinds of people who showed up. I get it all the time, so I am used to it; but my mother was not used to it. But during the reception afterwards, my mother noticed, out of the corner of her eye, a group of young Muslims gathering in the corner. And they waited until all of the TV cameras were gone and all of the radio microphones had left. And then they walked over and they said to my mother: Thank you for supporting your daughter. And she said: "Wait, why didn't you say this when the cameras and the microphones were here? Not because Irshad needs it, I know my daughter, she has got a very fixed skin and a big mouth. So she does not need the validation. I am asking you, why did you wait for the cameras to go? Don't you think other

reform-minded Muslims need to know that they are not alone?" And this is the answer that came back from almost every single one of the girls in that group. They said: "Ms Manji, you have the luxury of being able to walk away from this theatre two hours from now, of being able to walk away from this city four hours from now – we don't. We cannot afford to be accused by our families of dishonouring them for supporting Irshad's perspective." Here is my question. What are second and third-generation Muslim Americans doing, worrying about this tradition of honour? This is how much the culture continues to impose itself upon the faith that we practice.

Now, I want to emphasise again, honour can be separated from Islam. But in reality, let's face it, the way mainstream Islam has been promoted and practised for hundreds of years is such that honour has become imbedded in the practice of religion in so many parts of the world. And by the way, many Muslim women in the diaspora already know this. Consider, when asked about the proposal to ban the *hidschab* (headscarf) in state schools before it became law, a majority of Muslim women in a survey conducted in France said that they support the ban on the *hidschab* in state schools. They said: Not because we oppose dressing modestly but because we oppose the intimidation and violence to which we will be treated at the hands of many men in our communities, if we don't wear the *hidschab*. Now, what is the source of that intimidation? Not Islam, not at all. Islam asks men to lower their gates. The source of that violence is the cultural, tribal tradition of honour. And let me just say this: I want to pay tribute to the Canadian Council of Muslim Women. They know about this tradition of honour. They lead the protests against any introduction of sharia code and sharia arbitration courts in Canada. They emphasised that they are believing women and that they are speaking from within the faith of Islam. So they were not demonstrating against Islam nor against the Qur'an. What they opposed is the cultural filter of honour through which the Qur'an would be interpreted and applied if we had the sharia arbitration courts. In countries like France, Canada, Germany many of us have choices and many of us have voices. Exactly because human beings are born equal but cultures are not because they are constructed, we should use our voices to give other Muslim women the incentive to question their honour-bound existence and do so in a way that respects Islam itself. In other words, challenge Muslims to live up to the best spirit of Islam!

How? One idea is to lobby the foreign policy makers in our own governments to engage the entrepreneurial talents of women in the Islamic world. Offer women microcredit loans with which they can launch their community business. Now why is this a religiously respectful approach? Because in Islam there is consensus that when a woman earns her own assets, she can keep 100% and do with those assets as she desires. So what could female entrepreneurs do to begin? They could become literate, learn to read the Qur'an for themselves and see all the options it gives women for dignity and respect. And if anybody thinks, "Oh that is a nice fantasy, but it could never work, especially in war-torn areas like Afghanistan and Iraq", let me tell you something. About a year and a half ago, a friend of mine, a

photojournalist in Kabul, wrote to me to say: “Do you remember those progressive passages in the Qur’an that you identified in your book?” I said: “Of course, how can I forget those passages.” He said: “Fine, I am just checking. The reason why I am bringing this up is that today I met a Muslim woman here in Kabul who accepted a microcredit loan from a non-governmental organisation. With this loan she started her own candle making business. She earned her own money and then she hired somebody to teach her the Qur’an. And she came across those progressive passages that you were referring to. Now, here is the beauty of the story. This woman went back to her husband who had been beating her ever since they got married, and she recited those passages about dignity and respect for women. When he learned that these passages exist in God’s book, not in some secular declaration of human rights (when he learned about this which he could not have done on his own because he was still illiterate), he stopped beating her.”

This is the power not just of the Qur’an but of course of literacy. Women with their own money could also be starting their own schools. And again, in the most secure parts of Kabul you see this happening right now. They are starting schools for girls and boys together. And in some of these schools you can read signs that say: “Educate a boy and you educate only that boy, but educate a girl and you educate her entire family.” So the multiplier effect of investing in Muslim women cannot be underestimated. It can turn the cultural tradition of honour upside down. Transforming the woman from being a burden on everybody else – which is what she is under the code of honour – to becoming a role model for everybody else.

And since we are talking about human rights, we cannot leave and should not leave men out of the picture. How can they be convinced in many of these societies to allow women to accept these loans? Well, this is what I propose: You remember, earlier I mentioned that the Prophet’s beloved wife Khadija was a wealthy merchant. Well, Muslim women in Southeast Asia have been reminding their husbands of this inconvenient fact. They have used the argument that pious Muslim men are supposed to emulate the Prophet. And since the Prophet had a business woman as a wife, you, my dear husband, should not just grow a beard as the Prophet did, you should let me work for myself too.



Now this is not changing Islam, this is changing Muslims to live up to the best spirit of Islam. And sure you know, these women still get resistance, but their husbands can no longer legitimately use religion as an excuse. And some of the people who work at a bank in Bangladesh have told me, this is why the microcredit movement has a 30 years' track record of success in Southeast Asia. The question is, can this approach be scaled up? Can it be made broader, can it be made applicable? I believe it can. Imagine an alliance of rich countries around the world from our country of Canada to members of the European Union to China and Japan, Malaysia, Indonesia, Turkey, Kuwait, the United Arab Emirates – in other words, an alliance of the interdependent, each of whom would take just a sliver of their national security budgets and pull them into a coherent programme of microcredit loans for women in the Muslim world. Now since I am in Germany I have to say, some Europeans on the left will dismiss this idea out of hand, equating capitalism with imperialism, as if the West owned free enterprise! I have to tell these people that this is only an assumption. And I am going to contest it vigorously. We already know that the most tolerant streams of Islam have historically been spread through merge and trade. Indonesia is a classic example. And in fact, the relationship between Islam and entrepreneurship is so tied that there is an instructive Arabic saying which I will give to you in English. It always makes me smile when I think about it. It goes like this: "May your pilgrimage be accepted, your sins be forgiven and your merchandise never remain unsold." This is about priorities, isn't it?

One final thought about this alliance. While Western nations are to participate in it a Muslim country could and should lead this alliance. Now in Germany it may be tempting to think about Turkey as such a leader. After all, Turkey, to its credit, is currently mediating very fragile peace talks between Israel and Syria. And God knows, there is nothing tougher than that. But maybe we should go a little bit further and approach a Muslim country that up to a point represents the pluralistic promise of Islam – Indonesia. Here is a young electoral democracy with a secular constitution, struggling to emerge from authoritarian habits after decades of dictatorship and Dutch colonisation. This is a country of 17,000 islands, more than 300 ethnicities, scores of languages and a history of coexistence among Muslims, Hindus, Christians and Buddhists. But this is a history which is currently being threatened by the rising influence of Wahhabism. And yet, Indonesia also has the most vibrant civil society that I have ever seen. So the world's recognition of their leadership could ensure that pluralistic Islam and its advocates remain robust.

And by the way, equally important in this context is that conservative Muslim critics cannot dismiss Indonesia the way they can dismiss Turkey as pandering to the West because they want to be part of the European Union. An alliance of the interdependent, with Indonesia, would offer microcredit to women in the Muslim world. And in doing so, would recognise that Muslim women entrepreneurs can save even more of the world. Why? They can create spaces of commerce for their own children who are desperate for hope and dignity.

I have said a great deal today about asking the politically incorrect questions. And in wrapping up I want to go back to something that happened in Canada when we were having this debate about sharia arbitration courts. With regard to all I have said the final question that needs at least to be thought about is: What is the role of non-Muslim progressive women? Can they contribute to public discourse about the possibility of reforming Muslim practices? My answer is: Yes, if they are coming from the perspective of human rights. And I want to tell you the story of how this happened in Canada during this debate about sharia arbitration courts. The Canadian Council of Muslim Women, along with some other groups, had been holding press conferences and appearing before commissions of enquiry and sending out media advisories and writing books and not just pamphlets, doing everything that excellent lobby groups are supposed to do. And it was not looking very good for those of us on the side of the Canadian Council of Muslim Women for a very long time. It was not looking like we were being listened to. And then one Saturday, a group of non-Muslim women wrote a commentary in Canada's largest newspaper. And in that commentary they asked the government of Ontario, Canada's biggest province, to think about what they are really doing if they introduce sharia arbitration courts. They basically said in this commentary: "You are undermining secularism. Not atheism, that is not what secularism means. You are undermining a system of organising society that allows everybody the right to practise his or her faith, powerfully, personally and profoundly. But that does not allow anybody to impose his or her interpretation of faith on anybody else, including on other members of the same religion. You cannot allow secularism to be undermined." And what was so fascinating is that this happened on a Saturday. The very next day, Sunday, the Lord's day, when no government makes any major policy announcement, the government announced that the sharia proposal was now no longer being considered. The Canadian Council of Muslim Women, from what I was told by one of the key members very recently, knew how important it was, down the road, to have progressive non-Muslim women's voices involved. Because what those women can do is to expand the relevance of the debate, take it out of just one Muslim community and show that ultimately this is about the common interest and about the public good. And this is exactly how the Ontario government needed to hear about this issue in order to realise that this is not about some Muslims bickering with other Muslims, but it is about all of us and the interdependence of our society.

Many non-Muslim women fear getting involved in this kind of debates because often we Muslim women don't give them the permission to do so. We give them the impression that we will call them racists and imperialists and neocolonialists if they get involved in somebody else's business. But if human rights are universal, there is no such thing as "somebody else's business", it is our business. And I will finish up by quoting my friend from the Canadian Council of Muslim Women, Alia Hogben. She said: "This 'doctrine' that we cannot get involved in each other's issues, as if those issues belong only to small groups of people, she said, it makes people bend backward to accommodate. But you can bend so far backward in your desire to accommodate that you end up hitting the floor." Let us think about what this means!



Dr. Alia Hogben

Things are possibly a little bit easier for us Muslims in Canada as compared to other countries, because the country itself is made up of immigrants. And the immigrants from Britain and France always claim that it is their country, forgetting that before that it was the country of Aboriginal people. They were still immigrants. They may have come 200 years ago and we have come within the last hundred years. And the other thing we fortunately have is that people get citizenship. And if you have citizenship, you have all the rights of a democratic civil society which, I am sorry to say, I hear, in Germany Muslims have only recently come to this. We have not had that problem. Once you are in Canada, you have the same rights as your neighbour. So, that is very important. The other thing in Canada is that we have an important document: the Charter of Rights and Freedoms. It states very clearly all the rights that every Canadian has. And it speaks about where you come from and that you can take pride in that and in who you are.

It is against the American model of civilisation: when you arrive on the doorsteps of America, they bid you into a bath and you should come out as an American; you were not supposed to have another identity. Canada decided that this was not a good way to go. So we have another policy, called Multiculturalism Act. The Multiculturalism Act allows everybody to accept his/her multiple identity. Unfortunately the word “multiculturalism” is getting a rather bad image.

However, in general the issues facing Muslims in Canada are probably very similar to the issues anyone of you faces in Europe, also in Germany. That includes issues that have to do with racism and discrimination. And you get it everywhere; even schools and children are facing it. Unfortunately we are next door to America, the States, and 9/11 has affected Muslims a lot. So for a long time even I did not want to cross the border to the States. We heard too many stories going on, e.g. of children whose name is Muhammad being pulled away and being examined and so forth. That is sometimes also happening in Canada. However, I feel quite sympathetic as to what is happening in Canada. We do not call it “the Muslim world” because we do not believe there is such a thing, and there is not a term

“Muslim woman”, I do not really know what that means. But anyway, in countries with a great number of Muslims I think we have to understand that we have had colonialism and we have new imperialism now.

The American way of dealing with that is very much an imperialistic way: We will just go and attack you, if you feel like attacking us; if we do not like somebody's face we will do something about it. And now Iran is on our mind. So I think there is a great lack of democracy and there are totalitarian governments amongst the Muslim countries, so that I am sure the population becomes totally helpless and resentful and frustrated. I went through this when I was a child and I can still remember how powerful it was, when India became independent from the British, and I remember the kind of feelings of excitement and optimism in that era. But that did not become reality. So that is where we are in Canada.

There is not a single country in the world that has not got immigrants. The majority of people who came to Canada settled in the larger urban areas. In Canada all Muslim countries are represented. That creates many problems. People try to adapt themselves and integrate in the society and participate. They do not know what to keep and what to sort out.

Many things are going on at the same time as regards the problems of adaptation. And – this will probably not surprise you – tragically we are getting a lot of Saudi money, Iranian money and Libyan money. And as it is in the United States most of the Muslim organisations in Canada are also funded by Saudi Arabia. Sadly enough – whether we like it or not – there is a message coming from Saudi Arabia with the money, very conservative and with an extremely literal Islam interpretation. And what the member of the German parliament (Lale Akgün) spoke about in the beginning of this conference – the DIYANET book about women – Muslims in Canada get that all the time, in any Islamic centre you go to! You know, all that sort of thing, how we should behave and so on.

But what we as an organisation are very concerned about is: there is also a tendency among Muslims to self-segregation. And it is their own choice! We tell them that this is a very dangerous development. We tell them: If Muslims come to Canada they become Canadian and you have to accept that we belong to the West. People constantly want to define themselves as not Western, but we are Western. And we need to adapt the good things from the West and we should not go on permanently criticising the West. But that's what is happening in Canada. And we say: If everything in the West is so bad, why are you here? You take advantage of Western liberties, and if you wish to do so you are free to criticise things. Of course not everything in the West is ideal, and we Muslims have a lot to teach the West. For instance about family life – as regards love and respect in the family. But, so we say, we as Muslims cannot live in Canada or in the West just for ourselves and segregate ourselves.



Here are a few examples for this self-segregation: "My child cannot go to this children's home because they are not Muslims." Or: "I do not want my children to play with so and so." Or: "You cannot celebrate Christmas." And the two words Muslims in Canada use most often are *haram* and *bid'a*. *Haram* is everything sinful or wrong; *bid'a* is everything that is new, an innovation. So they will not celebrate the Prophet's birthday because Saudi Arabia does not like it and says it is *bid'a*. This kind of thinking is becoming very powerful amongst Muslims.

And everybody is thinking about how do identify himself or herself as a Muslim, as a man or as a woman. And I suppose that Muslims in Germany are also talking about this, so I am not telling you anything new. And when fighting for Muslim women we do not use the word "sharia". We say that we do not want anybody's religious laws. And our basis is gender equality. This is how we won. We say people got rid of Jewish law and of Christian law, so we have to get rid of Muslim family laws. This is how we worked.

But at present there is a lot of tension among Muslim communities as regards the conflict between laws and rights. There is a big fight just now in Quebec, but also in Ontario with respect to religious rights. In Quebec we have decided to say that Muslims are asking for rights which are against gender equality. So there is a tremendous discussion going on there. Of course we are facing discrimination, but talking about this people get paranoid. Recently a magazine published a very anti-Islamic article. But instead of discussing about it some Muslims – not all of us – got very angry. In consequence freedom of opinion, freedom of expression is at stake. Claiming religious rights they are taking away the freedom of expression. So there is a lot of controversy in Canada amongst Muslims. "Religious rights" become such an enormously important issue that everything becomes a religious right. If you do not want to shake a man's hand it is a religious right. If a woman demands a female gynaecologist in hospital it is a religious right. If a taxi driver wants to wear that little white hat in the Pakistani way it is a religious right. As an organisation

we say: Slow down! We should not keep fighting for things that do not matter a damn. If a doctor insists on wearing special gloves when operating we say: Just a second! This is an extreme, a very extreme understanding of Muslim behaviour. And when a husband insists on being present when a man-doctor operates his wife we say: This is rubbish. A doctor is a doctor.

So this is what is happening in Canada. I hope it will also be understood in your countries because you may be sharing many of these things with us.

Epilogue

In Europe Islam does not exactly enjoy the reputation of being a woman-friendly religion. In fact, there is hardly another subject as controversial as “women in Islam”. The discussions during the 2008 conference in Cologne reflected this controversy. The positive examples of women’s activities are very encouraging – from the grass-roots level up to education and academic research.

As during the first conference on “Women in Islam” in 2007 priority was again given to an up-to-date Qur’an interpretation and, as Amina Wadud said, there is no question that women should take part in it, for “an archaic and suppressive interpretation is something we should fight against. Suppression takes Islam as a hostage.” “Justice” and “secularity” are keywords, but, so Amina Wadud, this does not mean that the relation between man and God is to be questioned, rather is it a question of social relations when women’s rights are claimed. Saida Keller-Messahli, a Tunisian by birth, now a Swiss citizen, considered it a “very limited view” to say that a woman is “equal before God”. “I want to be equal before the law”, she said.

The women insisted that the beating of “disobedient” wives, as mentioned in the Qur’an, has to be rejected, since it is absolutely unjust; there are no ifs and buts about it. And after all, the sharia, the Islamic law, can be changed. Just as slavery has been abolished, other things which are antiquated nowadays must be abolished as well. It is particularly the penal laws that need a reform, so Amina Wadud, for “they have a historical context which nowadays is considered as barbarism”.

Irshad Manji from Canada urged the participants of the conference to stand up optimistically for their rights. “Cultures are created by humans, mostly by men, so they can be questioned”, she said, especially when they are antiquated, as e.g. “the tribal culture of honour”, according to which a woman’s life belongs to the men, the tribes. And as Irshad Manji added, “In mainstream Islam this notion of honour has unfortunately been embedded into faith.” Women who stand together can be successful, as they have proved in Canada. A group of women (the Canadian Council of Muslim Women) have vigorously protested against the proposed sharia courts, and they did it as faithful women in Islam. “Sharia courts undermine secularity. This cannot be admitted!” With their engagement for this claim they succeeded in stopping the proposed sharia courts in Canada. Irshad Manji added, “If human rights are indisputable, this is everybody’s business, Muslims and non-Muslims.”

When speaking of “gender jihad” the women do not mean a “holy war of genders”, but rather a fight for women’s rights. And in spite of great diversities among them the Muslim participants of this conference, coming from all over the world, shared this conviction: “By empowering women, Islam will be empowered.”



Vorwort Die Sicht der Muslime auf die Stellung der Frau im Islam ist sehr unterschiedlich, zumal es eine einheitliche „islamische Weltsicht“ ohnehin nicht gibt. Das traditionelle Bild der Frau im arabischen Raum, und damit im Mainstream-Islam, ist aber vor allem durch ein grundsätzlich anderes Verständnis geprägt als im Abendland. Man spricht von „Gleichwertigkeit“ von Mann und Frau vor Gott. Das ist jedoch nicht gleichzusetzen mit der in westlichen Ländern im Sinne der allgemeinen Menschenrechte geforderten Gleichberechtigung auf Erden, also in der Gesellschaft. Das traditionelle, zumeist patriarchalisch geprägte Frauenbild setzt vielmehr eine von Gott gewollte und angeblich im Koran begründete grundsätzliche Ungleichheit der Geschlechter voraus. Diese Ungleichheit soll durch gegenseitige „Ergänzung“ ausgeglichen werden.

Dieses (sehr kurz skizzierte) traditionelle „Bild der Frau“ im Islam wird heutzutage längst nicht mehr von allen Muslimen und Musliminnen akzeptiert. Vielmehr gibt es weltweit Muslime, insbesondere Frauen, die eine neue, zeitgemäße Sichtweise anstreben und propagieren. Sie tun dies auf unterschiedliche Weise – die einen mithilfe frauenfreundlicher Übersetzungsvorschläge für die entsprechenden Koranverse, die anderen mit dem Versuch, diese Koranverse in den historischen Kontext einzuordnen und für unsere Zeit neu zu interpretieren. Von muslimischen Männern – insbesondere von sogenannten Islamagelehrten und Imamen – werden diese Frauen zumeist ignoriert und sich selbst überlassen. Vielen muslimischen Männern sind die Emanzipationsbestrebungen der Frauen als nicht sehr geschätzte „Selbstverwirklichung“ suspekt. Hinzu kommt: Zwischen den einzelnen Musliminnen und ihren oft kleinen Gruppierungen gibt es noch immer keine Vernetzung, die es ihnen erlauben würde, „mit vereinten Kräften“ wirksamer vorzugehen – also sich mit ihrer „women’s power“ durchzusetzen, um in der Weltöffentlichkeit mehr Gewicht zu erhalten.

Um Musliminnen mit ganz unterschiedlichen sozialen und politischen Hintergründen ein Forum anzubieten und ihr individuelles und öffentliches Selbstbewusstsein zu stärken, hatte die Friedrich-Ebert-Stiftung schon im Jahr 2007 erstmalig eine Fachkonferenz unter dem Titel „Women in Islam“ ausgerichtet. Im Juni 2008 ermöglichte eine zweite Konferenz eine Vertiefung des Themas, dies-

mal mit dem Schwerpunkt „Feministische Orientierungen und Strategien für das 21. Jahrhundert“. Auch diesmal übernahm Lale Akgün, SPD-Bundestagsabgeordnete und Islambeauftragte ihrer Partei, die Schirmherrschaft. Die Aktivistinnen aus aller Welt begrüßen diese Konferenz als ein willkommenes Forum für ein gegenseitiges Kennenlernen, zum Erfahrungsaustausch und zum Knüpfen von Netzwerken, damit sie mit ihrer Arbeit für mehr Geschlechtergerechtigkeit voranschreiten, aber auch, um sich gegenseitig Mut zu machen in ihrem Kampf für Frauenrechte. Prominente Fachfrauen waren eingeladen, um über ihre Arbeit zu sprechen. Ihre Vorträge (teilweise gekürzt) werden in diesem Heft dokumentiert.



Die Arbeit, die mich seit mittlerweile drei Jahrzehnten beschäftigt, beruht auf zwei Grundsätzen, die mir beide gleich wichtig sind. Der eine ist mein Glaube an Allah, und der andere ist der Glaube, dass Frauen und Männer vor Allah gleich sind.

Am Anfang des Korans steht ein einzelner Imperativ: „*Iqra!*“ – „Lies!“ oder „Rezitiere!“ Mit dieser Aussage begann eine der größten Transformationen der Geschichte der Menschheit: Sie ist Ursprung und Inbegriff des Islam. Der Islam ist als historische Bewegung eine Bewegung in der Zeit. Im Laufe seiner Entwicklung über die Jahrhunderte haben menschliche Angst und Schwäche viele der Kernelemente der ursprünglichen Botschaft verzerrt. Eine dieser Schwächen ist das *Patriarchat*. Die patriarchalischen Traditionen haben schon vor dem Ende des Kolonialismus vielen wohlmeinenden muslimischen Frauen und Männern die Luft zum Atmen genommen. Es waren die Hände der weißen Männer, die sich um den Hals der muslimischen Gemeinden weltweit gelegt hatten. Als ihre Macht schwand, wurden auch eine Stimme, ein Lied und eine Botschaft befreit, die von der Hälfte der *Umma*, der muslimischen Gemeinschaft, kam: *den Frauen*. Den muslimischen Frauen wurde eine Stimme gegeben.

Zwei mit einander verbundene Quellen verleihen dieser Stimme Authentizität: der *Koran* selbst mit Kernaussage und Inhalt sowie die *menschliche Erfahrung*, die einer Straße gleicht, die sich endlos vor uns erstreckt.

Warum sind die Stimmen und Erfahrungen muslimischer Frauen im Islam, in der islamischen Reform und im globalen Pluralismus so wichtig? Hier geht es nicht nur um die Beachtung von Menschen- und Frauenrechten, sondern auch darum, was unsere Menschlichkeit ausmacht und wie eine beide Geschlechter einbeziehende Hermeneutik die weibliche Stimme innerhalb des Korans enthüllt und eine weibliche Interpretation des Korans authentisch sichtbar macht – eine Stimme, die in den letzten 1.400 Jahren fast völlig abwesend war.

Jede Beschäftigung mit dem Islam lenkt unsere Aufmerksamkeit zentral auf den Koran als das Wort Allahs, wie es sich seinem Propheten Mohammed offenbart

Prof. Dr.
Amina Wadud

Warum es im
Islam auf Frauen
ankommt –
Koran und
Tradition aus
feministischer
Sicht

hat. Seine normative Praxis, die Sunna, baut auf dem Koran auf und bildet mit ihm die beiden primären Quellen des islamischen Denkens und Handelns. Aus diesem Grund möchte ich mit diesen Quellen beginnen, insbesondere mit dem Koran. Eingangs möchte ich einige wichtige Zitate vorstellen und sie kommentieren, um zu verdeutlichen, warum der Koran als Quelle so unabdingbar für eine Reformierung muslimischer Gesetze und öffentlicher Politiken ist. Bedenkenswert ist dabei, dass man ohne diese beiden Quellen, den Koran und die Sunna, das islamische Recht (Scharia) und die Entwicklung der islamischen Rechtssprechung (*fiqh*) nicht verstehen kann. Muslimische Rechtsgelehrte haben das *fiqh* als umfassendes Studiengebiet entwickelt, um die muslimischen Gesellschaften gerechter und gleicher zu machen. Angesichts unserer neuen Erfahrungen und gegenwärtigen Realitäten sollten wir uns auch weiterhin für die Förderung gerechter und gleichberechtigter Gesellschaften einsetzen. Dazu müssen auch neue Ideen zu Gerechtigkeit und Werten einbezogen werden, einschließlich der wertvollen Rolle, die die Frauen als Individuen, Familienmitglieder, als Aktive in den muslimischen Zivilgesellschaften und globale Bürgerinnen spielen. *Ich gehe von der Prämisse und dem Glauben aus, dass der Islam eine gerechte Lebensweise ist.* Meine Kommentare werden Theorie und Praxis verbinden und einen Beitrag zum Verständnis der Natur des Göttlichen im Islam leisten.

Nach dem koranischen Verständnis von Offenbarung gibt es drei wesentliche Phasen in der menschlichen Entwicklung: die *Schöpfung*, das *Jenseits (al-achira)* und das *gesamte Leben zwischen diesen beiden Polen*. Wenn wir über Reformen diskutieren, geht es uns natürlich hauptsächlich um das Dazwischen. Dennoch ist es wichtig, die beiden anderen Phasen in die Entwicklung des Lebensrahmens mit einzubeziehen. Das ist schon deshalb notwendig, weil der Koran die Verbindungen zwischen jenen Phasen betont. Das bedeutet, dass alles, was von den Menschen im Diesseits erwartet wird, in einer Beziehung zu dem steht, was wir vom Wesen Allahs und seiner Schöpfung annehmen und was wir als ultimatives Ergebnis unseres diesseitigen Handelns im *al-achira* erwarten.

Der Koran sagt: „O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einem einzigen Wesen erschuf, aus ihm seine Gattin erschuf und aus ihnen beiden viele Männer und Frauen entstehen und sich ausbreiten ließ“. (Sure 4,1).⁴¹

Ausgehend von einer einzigen Seele und deren Partnerseele kommen wir also zur gesamten Menschheit, zahllosen Männern und Frauen. Das bedeutet, dass *Pluralismus* Teil der Welt des Korans oder der göttlichen Ordnung ist. Der Begriff des Pluralismus ist in diesem Zeitalter der menschlichen Geschichte relevanter denn je, denn die Welt ist durch Technologie und Wissenschaften eindeutig eng miteinander vernetzt. Das, was ein einzelner Mensch in seinem Leben tut, hat wohl

41 Die von Amina Wadud und Irshad Manji im englischen Vortragstext zitierten Suren werden hier nach der deutschen Übersetzung von Adel Theodor Khoury wiedergegeben (*Der Koran. Arabisch-Deutsch*. Gütersloh, 2004).

oder übel Auswirkungen auf alle anderen Menschen. Aus diesem Grund müssen wir so denken und handeln, dass es unser Bewusstsein für diese Vernetztheit der gesamten Menschheit und der Schöpfung untereinander reflektiert.

All unsere Handlungen, beispielsweise in Fragen von Atomwaffen oder Arsenalen, unseres Verständnisses von Familie, des menschlichen Lebens oder menschlicher Leistung, betreffen direkt andere Menschen auf der Erde – Männer wie Frauen, Muslime wie Nichtmuslime. Die Idee des Pluralismus ist bereits Teil der Weltsicht des Korans. Die Möglichkeit, an muslimischen Gesellschaften teilzuhaben und diese Gesellschaften sowie ihre Gesetze und Kulturen in einer immer komplexer werdenden Welt zu verändern, ist in dem Text daher bereits enthalten: *„O ihr Menschen, Wir haben euch von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Der Angesehenste von euch bei Gott, das ist der Gottesfürchtigste von euch.“* (Sure 49,13). Wie aber schafft man es nun in einer so vernetzten Welt, charakterliche Exzellenz anzustreben, anstatt zum Geringsten der Geringen zu werden? *Taqwa* (Gottesfurcht) ist im Koran der Schlüsselbegriff für moralische Integrität, wie sie in diesem Vers beschrieben ist. Der oben zitierte Vers nennt explizit sowohl das Männliche als auch das Weibliche als Teil der Schöpfungsordnung. So hat Allah uns geschaffen. Und aus allem haben wir das Paar gemacht, das Männliche und das Weibliche. Daher müssen auch beide bei der Formulierung von Gesetzen und Politiken berücksichtigt werden und Vorteile von der Rechtsprechung unter diesen Gesetzen und Politiken haben. Zu guter Letzt wird der Begriff des Pluralismus wiederholt, diesmal in der Form der (Verbände) Nationen und Stämme. Diese Nationen und Stämme werden angehalten, sich gegenseitig kennenzulernen. Auf die Gegenseitigkeit kommt es hier an – es gibt eine Reziprozität zwischen dem Selbst und dem Anderen.

Das ultimative Kriterium für die Beurteilung menschlichen Handelns ist die *Taqwa*. *Taqwa* ist eine Art moralische Integrität bei erwachsenen Menschen. Als erwachsene und verantwortungsbewusste Menschen müssen wir uns der Tatsache bewusst sein, dass wir zwischen gut und böse, gerecht und unterdrückerisch unterscheiden können. Dies ist integraler Bestandteil des freien menschlichen Willens. Diesen freien Willen können wir so ausüben, wie wir wollen. Obwohl wir jedoch diese Freiheit haben, steht das Urteil über unsere Entscheidungen auf der Grundlage dieses freien Willens nicht uns zu, sondern Allah. Allah ist der höchste



Richter. Allah sieht und weiß alles, sei es im öffentlichen oder privaten Raum wie beispielsweise zu Hause. Für diese beiden Sphären der menschlichen Interaktion soll es also keine unterschiedlichen Verhaltensmuster geben. Gutes und gerechtes Verhalten im öffentlichen Raum ist daher nicht wichtiger oder weniger wichtig als gutes und gerechtes Verhalten im eigenen Zuhause. Beide Räume verlangen von uns moralische Integrität oder *Taqwa*.

An dieser Stelle sei eine Anmerkung zum Koran und zur Erschaffung der Menschheit gestattet. Wenn der Koran sagt: „*Ich werde auf der Erde schaffen*“, dann wissen wir, dass die Menschheit ihr Schicksal hier auf der Erde auszuleben hat. Unser Schicksal erfüllen wir durch *hilafa*. *Hilafa* ist die moralische Instanz. Menschen wurden erschaffen, um moralische Wesen zu sein. Es gibt unter diesem göttlichen Mandat keinen Unterschied zwischen männlich und weiblich. Wir alle sind verantwortlich dafür, was wir mit unserem Leben machen. Das ist umso bedeutender, da wir Allahs Bevollmächtigte sind und uns obliegt, Allahs Willen auf Erden zu erfüllen. Die Entscheidung, Gutes zu tun und die Gerechtigkeit zu fördern, ist deswegen Teil unseres *hilafas*. Am besten erreicht man dies durch *taqwa* oder das Bewusstsein, dass wir zwar frei sind in der Entscheidung, wie wir uns verhalten, aber trotzdem dazu neigen werden, Allahs Willen zu erfüllen, da das die beste Wahl ist. Es ist diese Wahl, die es dem Menschen ermöglicht, sein Schicksal als moralischer Akteur zu erfüllen.

Zum Jenseits zitiere ich hier nur diese beiden Verse, da der Koran sehr konsequent sowohl das Männliche als auch das Weibliche als moralisch verantwortliche Akteure anführt. Und beiden, Mann und Frau, wird auf der Grundlage ihres Glaubens oder ihrer Taten eine Belohnung oder eine Strafe in Aussicht gestellt – seien das Taten, die nur einen selbst betreffen, Taten in der Familie, in der Gemeinde oder in der gesamten Weltgemeinschaft. Was zählt, sind die Absichten des Akteurs. Ein Beispiel: „*Diejenigen, die etwas von den guten Werken tun, ob Mann oder Weib, und dabei gläubig sind, werden ins Paradies einziehen ...*“ (Sure 4,124; 40,40). „*Und keine lasttragende Seele trägt die Last einer anderen*“ (Sure 6,164; 17,15; 35,18). Es wird der Tag kommen, an dem keine menschliche Seele auch nur im Mindesten einer anderen Seele helfen kann oder für sie bitten kann, an dem niemand sich selbst oder einen anderen freikaufen kann und niemandem geholfen werden soll. In diesen Versen betont der Koran erneut die eindeutige Vorstellung, dass moralische Verantwortung und die Aussicht auf Strafe und Belohnung sowohl für Männer als auch für Frauen gelten, da keine menschliche Seele durch die Taten einer anderen Seele Vor- oder Nachteile haben kann. Das göttliche Urteil gründet sich allein auf den Glauben des Einzelnen und die Handlungen, die sich daraus in der Beziehung zu den Mitmenschen und der gesamten Menschheit ergeben.

Nun zum Patriarchat. In seinem Buch *Das Lebensnetz. Ein neues Verständnis der lebendigen Welt* beschreibt Frithjof Capra einen wichtigen Paradigmenwechsel, der vor fast 100 Jahren begonnen hat. Dieser Paradigmenwechsel habe eine ganze Reihe bis dahin nie hinterfragter Vorstellungen und Werte betroffen, darunter den

Glauben, dass eine Gesellschaft, in der das Weibliche überall nur als Unterkategorie des Männlichen vorkommt, lediglich den Grundgesetzen der Natur folge. Als Reaktion auf das alte, patriarchalische Paradigma gibt es nun eine neue Weltsicht, in der die Partnerschaft an die Stelle der Beherrschung getreten ist. Eine solche Partnerschaft hat es im Patriarchat des Westens nie gegeben – sei es unter Muslimen oder Nichtmuslimen.

Wir sind also nicht die Einzigen, die sich von der Quantität hin zur Qualität zu bewegen versuchen. Das Patriarchat ist älter als die Geschichte des Islams und die Frau des Propheten Mohammed, und so behandelte der Islam wie alle anderen Religionen die bestehenden patriarchalischen Normen innerhalb des Kontexts, in dem der Koran offenbart wurde – nämlich dem des Arabien des 7. Jahrhunderts. Obwohl es scheint, dass diese patriarchalischen Normen als gegeben hingenommen wurden, bietet der Koran dem Leser eine Bewegung und eine Richtung, in die der Gläubige als Mensch und Mitglied einer gerechten gesellschaftlichen Ordnung jenseits des Patriarchats streben kann. Die Fragen, die sich stellen, sind diese: Wie weit haben sich die muslimischen Denker und die Mitglieder der muslimischen Gesellschaften in geschichtlicher, intellektueller, gemeinschaftlicher und gesellschaftlicher Hinsicht nach der Offenbarung gegenüber dem Propheten entwickelt? Haben wir es beispielsweise geschafft, Geschlechtergerechtigkeit in dem Maße zu erreichen, wie der Koran es uns aufzeigt? Die Antworten auf diese und andere Fragen können nur innerhalb jedes sich entwickelnden Kontexts gegeben werden. Es reicht nicht aus zu sagen, dass mit dem Ende der Offenbarung die gesamte Absicht des Korans vollständig dargelegt und bereit zur Umsetzung sei, ohne dass die zukünftigen Generationen noch etwas zu lernen oder zu tun hätten – außer das zu wiederholen, was damals an jenem Ort vor über 1.400 Jahren getan wurde.

Heute sehen wir uns einem doppelten Mandat gegenüber. Innerhalb unseres Glaubens haben wir das Problem, dass Frauen unter muslimischen Gesetzen, in muslimischen Kulturen, Ländern und Gemeinden stets einen unterlegenen Status innehaben. Wir sehen uns ferner einer Herausforderung gegenüber, die von außen an die muslimischen Kulturen herangetragen wird. Es wird unterstellt, dass der Islam nicht fähig sei, am globalen Pluralismus und Universalismus mitzuarbeiten und den Anforderungen an Demokratie und Menschenrechte gerecht zu werden. Wir haben diese Fähigkeit aber sehr wohl, und wir begegnen den Fragen, wie wir das Patriarchat überwinden und zu egalitäreren Konzepten und Praktiken in den muslimischen Zivilgesellschaften kommen können, innerhalb eines islamischen Rahmens, sei es in Nationen, in denen Muslime die Mehrheit stellen, oder dort, wo Muslime in der Minderheit sind, in der Diasporasituation Nordamerikas und Europas. Das Patriarchat rühmt sich, eine Vormachtstellung im privaten und öffentlichen Raum zu genießen. Beim Patriarchat geht es jedoch nicht nur um Männer. Es zielt darauf ab, eine bestimmte Art des Seins und des Wissens zu privilegieren. Diese Art des Wissens entstammt festgelegten Auffassungen über die Funktionsweise des öffentlichen Raums. Und diesem Raum kommt größere

Bedeutung zu als dem privaten. Nach meinen oben angestellten Überlegungen gibt es jedoch keinen Unterschied in den Anforderungen an die *taqwa* des Gläubigen, ob er sich im öffentlichen oder privaten Raum befindet. Der öffentliche Raum ist seit jeher hauptsächlich so gestaltet worden, wie es die Männer durch ihr Verhalten als Norm festgelegt haben. Das schafft für Frauen einen unerreichbaren Standard, denn sie müssen in diesem Raum entweder genau so agieren wie die Männer, um als gleich anerkannt zu sein, oder sich aber auf den privaten Raum beschränken, in dem sie dann einer niedrigeren Bewertungsnorm unterliegen. So werden Frauen von der Teilhabe in öffentlichen Räumen ausgeschlossen, genau so wie Männer von der gleichberechtigten Teilhabe im privaten Raum ausgeschlossen werden. Die Antwort auf das Patriarchat besteht nicht in dem Bestreben der Frauen nach Herrschaft über die Männer und auch nicht darin, dass Frauen nun genau das tun müssen, was Männer schon immer getan haben. Stattdessen bewegen wir uns von der Unterdrückung und Privilegierung hin zur Zusammenarbeit und Partnerschaft. Im Begriff der *Gegenseitigkeit* finden wir die beste Antwort auf das Patriarchat. Hierzu gehören zwei Komponenten: die jeweilige Kenntnis des anderen und die gegenseitige Unterstützung füreinander als Individuen, in der Familie und in der gesamten Gesellschaft.

Hier müssen wir beachten, dass sich der Begriff der Gesellschaft nicht mehr allein auf die lokalen Gemeinden beschränkt. Es geht sowohl um die muslimische *umma* als auch um die gesamte Weltgemeinschaft. Wir sind heute verantwortlich für die Auswirkungen unserer Taten auf Muslime wie auf Nichtmuslime. Rechtlich gesprochen geht es um gesellschaftliche Handlungen oder Handlungen, die soziale Gerechtigkeit widerspiegeln. Ein anderer Begriff für dies leitet sich aus dem Sufismus ab: *muhasaba*. Das bedeutet Selbsteinsicht, beschränkt sich aber nicht auf die rein persönliche Ebene, sondern schließt auch die Auswirkungen der Taten eines Menschen auf alle anderen mit ein. Der Grund dafür ist, dass das Patriarchat eine Art *shirk* („Beigesellung“, Anm. d. Redaktion) ist. Hier möchte ich Ihnen von der Geschichte der Erschaffung der Menschheit erzählen, wie wir sie im Koran finden. In der 7. Sure, „Die Höhen“, finden wir die Geschichte der Schöpfung, in der Iblis sich weigert, sich gemeinsam mit den Engeln Adam, der ersten menschlichen Seele oder Person, zu unterwerfen. „*Er sagte: Ich bin besser als er. Du hast mich aus Feuer erschaffen, ihn aber hast du aus Ton erschaffen*“ (Sure 7, 12). Hier finden wir die Vorstellung, man selbst sei besser als der andere, anstatt zu akzeptieren, dass man gemäß dem Willen Allahs anerkennen soll, dass alle Menschen miteinander verbunden sind. Eine solche Haltung führt zu allen möglichen Praktiken und Systemen der Unterdrückung. Das Patriarchat ist eine historische Weltsicht, die von der Idee ausgeht, dass alles, was Männer tun, besser ist als alles, was Frauen tun – egal, was es ist. Es bedeutet auch, dass Männer in bestimmten Angelegenheiten immer besser sind als Frauen – und umgekehrt. Zwischen dem, was Männer besser können, und dem, was Frauen besser können, besteht jedoch keinerlei Beziehung – es sind getrennte Welten. Daher führt jede Idee, nach der Männer überlegen seien, zu Handlungen, die Frauen zu untergeordneten Akteurinnen machen. Männer und Frauen sind so sozialisiert, dass sie diese falsche Vorstellung männlicher Überlegenheit akzeptieren und ihre Gleichheit gering

schätzen, anstatt sie als wesentliche Voraussetzung für ihre Aussichten auf das Jenseits, *al-achira*, und das Leben davor zu betrachten.

Seit langem messen viele unsere muslimischen Praktiken mit zweierlei Maß. Ein Maß gilt für Männer – für das, was sie tun, und die Art, wie sie es tun. Das andere Maß ist ein untergeordnetes. Es gilt für die Frauen und das, was sie tun und wie sie es tun. Diese Einstellungen und Strukturen der Ungleichheit hinter uns zu lassen, verlangt uns Reformen ab, die die gleiche Bedeutung der Frauen, ihrer Denk- und Lebensweisen und ihrer gleichen Verantwortung reflektieren. Wir brauchen ein System der sozialen Gerechtigkeit, dass Beziehungen auf Gegenseitigkeit und Gleichheit zwischen Männern und Frauen aufbaut. Dieses System würde sowohl Männer als auch Frauen als kompetente Akteure im privaten und im öffentlichen Raum behandeln. Ein solches System würde Frauen wie Männer dazu ermutigen, das, was sie tun, gut zu tun. Es würde jedoch weder Frauen noch Männer davon abhalten, das Gute in der einen oder in der anderen Sphäre zu tun. Diese Gegenseitigkeit ist von wesentlicher Bedeutung, wenn wir die Werte von Menschen bewerten wollen, die glauben und Gutes tun, ohne sie in ihren Taten je nach Geschlecht einzuschränken oder das Geschlecht des Handelnden höher zu bewerten als die Tat selbst. So kommen die vielfältigen Fähigkeiten dessen zum Tragen, der Gutes tut, und werden als wichtiger erachtet als die Frage, welches Geschlecht der Handelnde hat. Die Grundlage dieser Gegenseitigkeit findet sich im Islam unter der Rubrik *tawhid*. Wir sprechen daher vom „tawhidischen Reformparadigma“.

In den heutigen Betrachtungen zum muslimischen Recht und zur muslimischen Politik besteht der Unterschied in den Beziehungen zwischen Männern und Frauen als Akteuren. Das gilt für die Auslegung ebenso wie für die Rechtsprechung (*fiqh*).

Der Koran unterstreicht die Berechtigung von Frauen, als Akteurinnen und Agentinnen aufzutreten. Wie aber können Frauen und Männer aktiv als Partner an allen juristischen oder politischen Reformen im Namen des Islam und der Gerechtigkeit zusammenarbeiten? Die größte Inspiration für die Umsetzung einer solchen Kooperation entstammt der Idee des *tawhid* und der Frage, wie man das *tawhid* praktisch in der Gesellschaft und in menschlichen Beziehungen leben kann. *Tawhid* bedeutet vor allem, dass Gott bzw. Allah eine Einheit ist. Allah ist



der Eine; Allah ist einzigartig. Da aber *tawhid* sich von der zweiten Form des Verbs *wahhada* ableitet, ist es ein dynamischer Begriff. Er beinhaltet die Macht, Dinge miteinander zu vereinen oder Harmonie zwischen ihnen herzustellen. Diese Harmonie meine ich, wenn ich von Gegenseitigkeit, Zusammenarbeit und Interdependenz spreche.

Eine grundlegende Idee des Islam ist, dass Allah der Größte ist. Darüber hinaus sagt der Koran, dass Allah immer der Dritte ist, wo zwei Menschen zusammentreffen, der Fünfte, wo vier Menschen zusammentreffen, und so weiter. Allah ist also immer präsent. Das führt zu einer horizontalen Gegenseitigkeit, die folgendermaßen aussieht: Es gibt das „Ich“ und den „Anderen“, und dazu kommt Allah in seiner Position als der Eine und Einzigartige. Wenn alle diese drei Elemente, das Ich, der Andere und Allah, in einer Beziehung miteinander stehen, so kann das Ich nie vertikal über dem Anderen stehen. Das ist jedoch die Bedeutung des Patriarchats, in dem sich die Männer oben und die Frauen unten befinden. Das Problem ist die Unumkehrbarkeit dieser Beziehung. Kehnte man sie nämlich um, befänden sich die Frauen über den Männern. Und das kann natürlich keinem Mann recht sein. Warum sollte er dem also zustimmen? Nach dem tawhidischen Paradigma ist es jedoch so: Weil Allah immer präsent ist, hat der Mensch einen neuen Horizont, und seine Beziehungen mit anderen Menschen können immer nur gegenseitig sein. Die Rollen sind austauschbar. Wenn man glaubt, dass es einen Platz für Männer und einen für Frauen gibt, können weder Frauen noch Männer aus ihren gesellschaftlich zugeteilten Rollen ausbrechen. Gegenseitigkeit auf einer horizontalen Ebene ermöglicht hingegen einen Austausch, bei dem niemand an Macht verliert, denn alle Macht gehört Allah. Allah ist ultimativ in uns. Wenn man aber die Realität des Geheiligten nicht versteht, dann neigt man dazu, die Natur der Beziehungen, in denen wir als Menschen miteinander stehen, zu ignorieren und so zu tun, als könne einer dem anderen überlegen sein. Wir sind aber nicht größer als andere; wir sind voneinander abhängig. Deswegen ist es auch möglich, dass wir unsere Rollen tauschen. Demgemäß haben sich auch unsere Gesetze entwickelt. Wenn diese Gesetze nicht der Tatsache Rechnung tragen, dass Männer und Frauen vollwertige Akteure sind, müssen sie reformiert werden. Wie das genau zu tun ist, möchte ich den Juristinnen und Juristen unter uns überlassen. Das Mandat aber, auf dessen Grundlage wir diese Reformen anstreben können, ist das einzige Prinzip, ohne das der Islam nicht denkbar ist: *tawhid*.

Noch eine Bemerkung zu Gebeten für Männer und Frauen, die von Frauen geleitet werden,⁴² da diese Frage anscheinend viele interessiert: Die Grundlage für mich ist auch hier *tawhid*. *Tawhid* besagt, dass Rollen austauschbar sind. Daher kann man nicht sagen, dass nur Männer führen dürfen und Frauen nur folgen müssen. Frauen und Männer können Frauen und Männer führen und dabei im Sinne des Dienstes an Allah handeln.

42 Amina Wadud leitete im Frühjahr 2005 in New York vor Frauen und Männern ein Freitagsgebet. Dies musste, da drei Moscheen sie abgelehnt hatten, in der Kathedrale Saint John the Divine in Manhattan stattfinden. Im Anschluss daran kam es zu heftigen Reaktionen aus Kreisen konservativer und islamistischer Theologen (allen voran Yussuf Al-Qaradawi), die Wadud empört verurteilten: Eine Frau dürfe das Gebet grundsätzlich nicht anleiten (Anm. d. Red.).



Einleitung

Aceh, die westlichste Provinz Indonesiens, bekannt als „Sondergebiet“, ist für seine reiche Geschichte, politische Unabhängigkeit und seinen heftigen Widerstand gegen jegliche Vorherrschaft von außen, einschließlich der niederländischen Kolonialmacht, bekannt. Aceh führt seine bedeutsame Geschichte auf die Einführung des Islam im 12. Jahrhundert und auch auf die Zeit nach 1500 zurück, als Acehs politische Herrscher in Südostasien sehr mächtig waren. In jener Zeit trugen die *ulama*, Dichter und Gelehrten wesentlich zur Entwicklung der indonesisch-malaysischen Sprache und der islamischen Religionswissenschaft bei, die kulturell die gesamte Region vereinte. Eines der bedeutendsten Merkmale der Geschichte Acehs zeigt sich in der Partnerschaft der *ulama* (islamischen Gelehrten und Autoritäten) und der *umara* (politischen Führung). Ein weiteres Merkmal besteht in dem Rekord, der in der Dauer weiblicher Herrschaft erzielt wurde. Dazu zählen vier aufeinander folgende Sultanate,⁴³ so dass Aceh ununterbrochen 59 Jahre lang, von 1641 bis 1699,⁴⁴ von Frauen mit der Unterstützung der *ulama* regiert wurde. Wir müssen an dieser Stelle auch die berühmte Generalin Laksamana Keumalahayati nennen, die um 1600 für die Sicherheit der Meere des Sultanats zuständig war und Taktiken entwickelte, um feindliche Übergriffe auf See abzuwehren.⁴⁵

Dr. Asna Husin

Frauen und
die Scharia:
Erfahrungen
aus Aceh

43 Viele *ulama* stützten die Autorität dieser weiblichen Herrscherinnen, aber einige stellten die Rechtsgültigkeit einer solchen Herrschaft in einem muslimischen Gebiet infrage. Die Tatsache, dass die Herrschaft der Sultaninnen länger als ein halbes Jahrhundert andauerte, ist eine wichtige Errungenschaft in der Geschichte des Islam. Die Zweifel der Kritiker gewannen immer mehr Gewicht und führten schließlich dazu, dass die Sultanin Kamalat Al-Din 1699 abgesetzt wurde, nachdem sie nur neun Jahre auf dem Thron gesessen hatte. Dies geschah aufgrund der *fatwa* des Großmuftis von Mekka; siehe Azyumardi Azra, *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu 2004), S. 79. Trotz dieses Ereignisses scheinen die meisten acehnischen Männer und Frauen die Tatsache zu ignorieren, dass ihre letzte Sultanin aufgrund eines islamischen Rechtsgutachtens gestürzt wurde, und vermitteln weiterhin das positive Bild von Aceh als einem Ort, der von einer ganzen Reihe sehr kompetenter Frauen regiert wurde.

44 Auch zu anderen Zeiten gab es Herrscherinnen: in dem islamischen Königreich Tamiang in Aceh die Königin Lindung Bulan (regierte 1333–1398) und im Königreich Samudra Pasai die Königin Nahrasiyah Rawangsa Khadiyu (regierte 1400–1428). Mehr Informationen finden sich bei A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta 1977), S. 24.

45 Die berühmte Admiralin Laksamana Keumalahayati sicherte Acehs Souveränität und schützte den Seehandel ihres Landes mithilfe militärischer Gewalt und Diplomatie. Ihre diplomatischen Fähigkeiten und ihr militärisches Geschick beeindruckten viele Ausländer, die zu der Zeit nach Aceh kamen. Sie trugen ihren Ruf bis nach Europa. Nachdem sie bewaffnete Frauen in Regimenten (*pasukan inong bale*) eingeteilt hatte, führte sie die *pasukan* und die männlichen Divisionen in den Kampf gegen die Portugiesen und Niederländer und siegte über die Flotten von Cornelis und Frederick de Houtman im Jahre 1599, wobei Ersterer getötet wurde. Sie siegte 1601 auch über Paulus van Caerdens Flotte. Aufgrund dieses Erfolgs wurde Keumalahayati die Außenpolitik Acehs anvertraut. Sie war seitdem verantwortlich für das Protokoll im Palast und gleichzeitig Befehlshaberin der Seestreitkräfte.

Frauen spielten in Aceh bis ins 19. und 20. Jahrhundert eine bedeutende Rolle im politischen und militärischen Leben. Berühmte Frauen, teilweise sogar aus den Kreisen der *ulama* selbst, kämpften Seite an Seite mit ihren männlichen Kollegen während des langen und blutigen Widerstands gegen die niederländische Kolonialherrschaft.

Für die meisten Bewohner von Aceh sind das islamische Recht und die Scharia ein wichtiger Teil ihrer Identität geblieben und wurden nie als Hindernis für die aktive Teilhabe der Frauen an der Gesellschaft gesehen. Das soll nicht heißen, dass es keine acehnischen Religionsgelehrten gab, die konservative patriarchalische Ansichten vertraten, sondern vielmehr, dass in der Geschichte Acehs meistens islamischer Verstand über konservative Religionsvorstellungen gesiegt hat. Die Situation stellt sich heute anders dar, was teilweise auf die Art und Weise zurückzuführen ist, in der Aceh während der Entstehung des modernen indonesischen Staates⁴⁶ behandelt wurde, und auf die „Suhartorisierung“ Acehs⁴⁷ und auch teilweise bedingt ist durch die Art, wie die Scharia zurzeit umgesetzt wird.

Aceh⁴⁸ wurde im 13. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gegründet. Die Scharia als Rechtsform der Schafaiten war schon ein integraler Bestandteil des religiösen und kulturellen Brauchtums. Ibn Battuta, ein muslimischer Reisender aus Marokko, der 1345/46 auf seiner Reise nach China durch Pasai kam, sah, dass der Herrscher gerne mit Gelehrten diskutierte und dass er sich häufig mit Dichtern und gebildeten Menschen⁴⁹ am Hof umgab. Er erwähnte auch, dass der Herrscher von Samudra Pasai und seine Untergebenen Anhänger der schafaitischen Rechtslehre (*madhhab*)

46 Aceh hat beträchtlich zur Entstehung des modernen Staates Indonesien beigetragen. Als die Niederländer das Land kurz nach der Ausrufung der Unabhängigkeit am 17. August 1945 bombardierten, um wieder die Kontrolle über die junge Republik zu erlangen, hat sich Aceh für Indonesien eingesetzt und um finanzielle Mittel geworben und genug Gelder eingetrieben, um die ersten zwei DC-3-Flugzeuge Indonesiens zu kaufen. Dadurch ist es gelungen, die niederländischen Angriffe abzuwehren. Diese beiden Flugzeuge wurden auch für Patrouillenflüge über dem Luftraum des unabhängigen neuen Staates eingesetzt. Sie bildeten später den Kern von Indonesiens Luftwaffe und der nationalen Fluggesellschaft Garuda Indonesia. Als Aceh sich der Republik anschloss, hoffte die Region, dass ihre Autonomie mit ihren politischen und religiösen Sonderrechten von der Zentralregierung in Jakarta respektiert werden würde. Aber statt den besonderen Status von Aceh anzuerkennen, hat Jakarta alle Versprechen gebrochen. Aceh verlor den Status einer Provinz und wurde mit Nordsumatra vereinigt. Das führte schließlich zur Vernachlässigung des gesellschaftlichen Lebens in Aceh.

47 Suharto regierte Indonesien 30 Jahre lang und schuf in dieser Zeit ein zentralistisches System. Er versuchte, die kulturellen Praktiken der zahlreichen Regionen zu vereinen, und missbrauchte das soziale Erbe verschiedener Gemeinschaften. Die „Golkarnisierung“ der *ulama* Acehs, das heißt deren Übernahme in die Einheitspartei der Golkar, der einzigen Regierungspartei zu Suhartos Zeiten, hatte erhebliche Auswirkungen auf die *ulama*. Ihre lange Tradition der Sensibilität und Flexibilität in religiösen Ansichten verlor sich dadurch.

48 Das Grabmal des Sultans Malik us-Salih, des ersten muslimischen Herrschers von Samudra Pasai, gibt 1297 unserer Zeitrechnung als Datum an. Der verstorbene Sultan hatte nach seiner Konvertierung zum Islam die Prinzessin von Peureulak geheiratet und hatte zwei Söhne mit ihr: Malik zu-Zahir und Malik ul-Masur. Laut Ibn Battuta, der das Königreich 1345/46 auf dem Weg nach China besuchte, übernahm Malik al-Zahir (Regierungszeit 1298–1346) als Nachfolger seines Vaters Malik as-Salih die Herrschaft nach dessen Tod.

49 H. A. R. Gibb, *Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa* (London 1929), S. 274, 302; Raden Abdulkadir Widjoatmodjo, *Islam in the Netherlands East Indies*, in: *The Far Eastern Quarterly*, 2/1 (1942), S. 48–57. Siehe auch Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century* (Los Angeles 1986), S. 251, 257.

waren. Das gilt als das erste deutliche Anzeichen dafür, dass es islamisches Recht in Aceh gab, obwohl schwer einzuschätzen ist, in welchem Umfang es angenommen und umgesetzt wurde.

Ab dem 17. Jahrhundert lag die Justiz offiziell bei den *qadi* (Richtern oder Magistraten), die vom Sultan oder anderen lokalen Herrschern niedrigeren Ranges ernannt wurden. Auf der staatlichen Ebene wurde der oberste *qadi* als *shaykh al-islam* des Sultanats ernannt und war ein enger Vertrauter des Sultans und gleichzeitig eine rechtliche und religiöse Autorität in der gesamten Gesellschaft. Shams ud-Din as-Sumatrani von Pasai (verst. 1629) übernahm diese wichtige Funktion und beriet den Sultan in religiösen, politischen und kulturellen Fragen und handelte in seinem Auftrag in diplomatischen und internationalen Angelegenheiten.⁵⁰ Weitere wichtige *shaykh al-islam* im 7. Jahrhundert in Aceh, die unsere Aufmerksamkeit erfordern, sind Nur ud-Din ar-Raniry (verst. 1658) und Abd ur-Rauf as-Singkili (verst. 1693).⁵¹ Die Stellung des *shaykh al-islam* war in der Tat die zweithöchste Position im Königreich Aceh – sie kam bezüglich Macht und Einfluss gleich nach der Position des Sultans selbst.

Aktuelle Scharia-Debatte

Die Verabschiedung des islamischen Rechts durch einen parlamentarischen Gesetzesantrag zu Acehs Sonderstatus, die 1999 erfolgte, markiert den Beginn der aktuellen Debatte über die Umsetzung der Scharia. Als Aceh Indonesien beitratt, bat die politische Führung nicht nur um politische und wirtschaftliche Autonomie für Aceh, sondern auch um Unabhängigkeit in den Bereichen Bildung und Religion. Bezüglich der Religion bat sie um die Erlaubnis, die Scharia anzuwenden. Die Scharia-Autonomie wurde ursprünglich zusammen mit weiteren Zugeständnissen von Jakarta versprochen, aber bis zur Verabschiedung des Gesetzes im Jahre 1999⁵² nie gewährt.

Dieser neue Weg kann aus drei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden. Erstens galt die Scharia als Ausweg für eine politische Lösung des Aceh-Konflikts.

50 Siehe *The Hikayat Aceh*, hrsg. von T. Iskandar, in: Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniry* (Kuala Lumpur 1986), S. 6. In dieser Studie erfahren wir keine Einzelheiten zu dem Leben, dem Werdegang und den Lehren dieser herausragenden Gelehrten, die enge Verbindungen nach Arabien, Indien und wahrscheinlich auch Iran pflegten und viel dazu beitrugen, dass die Grundelemente des islamischen Gedankens in Südostasien Fuß fassten.

51 As-Singkili, bekannt als Syiah Kuala („Scheich der Flussmündung“, mit Bezug auf sein Grab nahe der Mündung des Flusses oder *kuala*, vor den Toren von Banda Aceh), war der exaltierteste der *ulama* und *qadi* Acehs. Er studierte zwischen 1642 und 1661 in Mekka und war ein Schüler des führenden medizinischen Kommentators zu Ibn Arabi Ibrahim al-Kurani (verst. 1690). Nach seiner Rückkehr nach Aceh förderte er den mystischen Orden Shattariyah, der von Ahmad al-Qushashi gegründet wurde, und diente der Herrscherin von Aceh als ihr *shaykh al-islam*. Er war ein überaus produktiver Autor und schrieb sowohl in arabischer Sprache als auch in Jawi (Altmalaiisch in arabischer Schrift), und er war der Erste, der den Koran in die malaiische Sprache übersetzte.

52 Ungerechtigkeit führte zu einem anhaltenden Konflikt zwischen der Freiheitsbewegung Aceh (Gerakan Aceh Merdeka: GAM) und der indonesischen militärischen Besatzung und verursachte viel Blutvergießen und schwere Vergehen gegen die Menschenrechte, die das Leiden der Acehner endlos fortsetzten.

Jakarta gewährte Aceh die islamische Gesetzgebung in der Hoffnung, dass Aceh aufhören würde, Unabhängigkeit zu fordern. Dabei wurden allerdings die tiefer liegenden Gründe für den Konflikt wie politische Manipulation, Missachtung der Menschenrechte bzw. wirtschaftliche Ausbeutung übersehen. Zweitens hoffte man, dass die Umsetzung der Scharia soziale Übel beseitigen würde, da sich Aceh aufgrund des andauernden Konflikts zum Schauplatz von Erpressung, Prostitution (besonders als Folge der Dauerpräsenz von 10.000 Soldaten der indonesischen Armee) und Drogenmissbrauch entwickelt hatte. Diese Hoffnung auf ein moralisches Allheilmittel wurde dadurch verstärkt, dass die Acehner im nationalen Rechtssystem Indonesiens selten Gerechtigkeit erfuhren.⁵³ Schließlich wurde die Übernahme der Scharia-Gesetzgebung von der acehnischen Bevölkerung mehrheitlich als ein echtes religiöses Ziel wahrgenommen.⁵⁴

Diejenigen unter den Acehnern, die eine positive Haltung zur Umsetzung der Scharia haben, argumentieren, dass aufgrund der Tatsache, dass die Einhaltung der islamischen Grundsätze und Regeln für alle Muslime verpflichtend ist, eine Kodifizierung dieser Werte in Form eines Rechtssystems und die Beteiligung des Staates an dessen Umsetzung nur eine logische Schlussfolgerung des Lebens in einer muslimischen Gesellschaft seien. Im Hinblick auf die drei oben genannten Argumente sind die Acehner, die diese dritte Sichtweise befürworten und die Umsetzung der Scharia für ein religiöses Ziel halten, der Meinung, dass die Scharia so etwas wie ein verlorenes geliebtes Kind oder ein verschwundenes verehrtes Elternteil ist, das schließlich nach langer Suche und langem Kampf endlich wiedergefunden wurde. Diejenigen, die mit der ersten Einschätzung (Einführung der Scharia aus politischen Gründen) übereinstimmen, sehen die Scharia als ein unerwünschtes Geschenk und sind aufgebracht darüber, dass sie jetzt mit der Scharia und ihren aufdringlichen Forderungen leben müssen. Die Vertreter der zweiten Ansicht (Scharia als moralische Orientierung zur Beseitigung der moralischen Übel) betrachten die Scharia als ein lang ersehntes Heilmittel, das allerdings einer ordnungsgemäßen Interpretation und einer klugen Umsetzung bedürfe, um Missbrauch zu verhindern. Darüber hinaus gibt es Acehner, die allen drei Standpunkten auf unterschiedliche Art und Weise zustimmen. Die folgenden Berichte verschiedener Frauen repräsentieren diese unterschiedlichen Meinungen und machen deutlich, wie komplex sich die soziale Realität im aktuellen Experiment der Umsetzung des islamischen Rechts in Aceh darstellt.

Ein umfassendes Verständnis von Recht, kombiniert mit der Erfüllung der *maqasid ash-shari'ah* (des höchsten gesellschaftlichen Ziels des islamischen Rechts), hätte eine zu einer positiven und aufgeklärten Sicht auf die Scharia in der heutigen Welt ermutigen können. Die klassische Theorie im muslimischen Recht zu *maqasid ash-shari'ah* ist tiefgreifend und komplex, aber eine vereinfachte Erklä-

⁵³ ICG-Bericht, Islamic Law, S. 1.

⁵⁴ Das Argument, dass die Mehrheit der acehnischen Bevölkerung die Umsetzung der Scharia unterstützte, muss gründlich untersucht werden und ich kenne keine Studie, in der das bereits getan worden wäre.

rung könnte wie folgt formuliert werden: „Gerechtigkeit fördern und gleichzeitig die Rechte der Schwachen schützen, um Gottes Gunst zu erhalten (*rida Allah*)“. Dies soll durch Sensibilität für sich verändernde soziale Bedürfnisse und menschliche Realitäten erreicht werden.⁵⁵ Eines der Grundprinzipien, die dieser Absicht zugrunde liegen, ist die Gesetzesmaxime des Propheten Mohammed: „Keine Ungerechtigkeit soll auferlegt werden oder entstehen, wenn es darum geht, eine andere Ungerechtigkeit zu beseitigen.“ Statt allerdings sich auf dieses höhere dynamische Ziel zu konzentrieren, wird die Scharia derzeit so ausgelegt, dass Vorschriften erlassen werden, die konkretes Verhalten in der externen Gesellschaft unter Strafe stellt, wie zum Beispiel Fälle, in denen Männer und Frauen die vorgeschriebene Kleidung nicht tragen oder Männer das Freitagsgebet nicht ausüben wie in *qanun* Nr. 11/2002⁵⁶ und *qanun* Nr. 12 und 13 beschrieben. *Qanun* Nr. 14/2005 reguliert *khamar* (Verkauf und Genuss von alkoholischen Getränken), *maisir* (Glücksspiele) und *khalwat* (Beisammensein von unverheirateten Männern und Frauen in geschlossenen Räumen). Es gibt jedoch auch *qanun* Nr. 7/2004 über die Verteilung von *zakat* (Almosen) und zur Errichtung des *bayt ul-mal* (öffentlichen Fiskus), der sich unmittelbar um Belange der sozialen Gerechtigkeit und Gleichheit kümmert und sich der Notleidenden und deren Bedürfnissen annimmt. Die ersten vier *qanun* bilden jedoch den Schwerpunkt der internen und externen Debatte. Die folgenden Berichte von fünf acehnischen Frauen konzentrieren sich daher auf diese vier Vorschriften.⁵⁷

Frauen über die Scharia

1) Eine dieser Frauen ist Pocut (Pseudonym),⁵⁸ deren Ehemann 2005⁵⁹ wegen *maisir*⁶⁰ zu sieben öffentlichen Hieben mit dem Stock verurteilt wurde. Pocut lebt mit ihrem Mann und den gemeinsamen fünf Kindern in Aceh Tamiang. Er arbeitet als Gepäckträger im Busbahnhof und sie hat mehrere Jobs, um zum Unterhalt der Familie beizutragen. Dazu gehören das Tellerwaschen in den Restaurants der Stadt und der Verkauf von Süßigkeiten an besonderen Feiertagen. Ihr gemeinsames Einkommen vor seiner Verhaftung betrug 50.000 Rp. (ca. fünf US-Dollar), aber mehr als die Hälfte seiner täglichen Einnahmen von 30.000 Rp. gab der Ehemann für Trinken und Glücksspiele aus. Laut Pocut war seine Spielsucht schwerwiegender als sein Alkoholkonsum. Sie stritten sich häufig wegen Geld und seiner Spiel- und Trunksucht, aber er hörte nicht auf, „*pekerjaan terkutuk itu* [diese verdamnten Handlungen] zu begehen“. Hier ist Pocuts Bericht: „Mein Mann war

55 Vgl. zum Beispiel Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge 1997), Index, s.v. *maqasid al-shari'ah*.

56 Dieses *qanun* zur Umsetzung des islamischen Rechts in den Bereichen Glaube, Gebet und Verbreitung der islamischen Lehren ist das *qanun*, das zurzeit herangezogen wird, um muslimische Frauen zu bestrafen, die ihr Kopftuch nicht vorschriftsgemäß tragen.

57 Drei dieser fünf Frauen sind in der acehnischen Gesellschaft aktiv und setzen sich mit den *ulama* und den Staatsbeamten auseinander, um sicherzustellen, dass die Scharia angemessen und weise angewandt wird.

58 Auf ihren eigenen Wunsch bleiben vier der fünf Frauen anonym.

59 Siehe Liste des Scharia-Gerichts Aceh vom Februar 2006 für eine umfassende Liste der Vergehen gegen die Scharia und deren Bestrafungen im Jahre 2005, *Aceh Mahkamah Syariah* (Dokument befindet sich in unserem Besitz).

60 Telefon-Interview mit Pocut, 7. Mai 2008.

ein guter Mensch, aber seine schlechten Angewohnheiten haben ihn zu einem zornigen Mann gemacht, der sich nicht um seine Familie kümmerte. Aus Liebe zu ihm und unseren kleinen Kindern habe ich immer gehofft, dass er sich bessert. Aber nichts hielt ihn davon ab, weiter zu trinken und zu spielen.“ Dieses Verhalten hat sie entmutigt und sie hat einige Male darüber nachgedacht, ihn mit den Kindern zu verlassen. Aber da sie nicht wusste, wohin sie gehen und was sie tun sollte, ist sie bei ihm geblieben und hat gemeinsam mit ihren Kindern unter ihm gelitten.

Pocut sagt, dass ihre zehnjährige Tochter ihr Kraft geschenkt und ihr immer dazu geraten habe, mit „ayah [Papa]“ Geduld zu haben. Ihre Mitschüler und Freunde waren sehr mitfühlend wegen all dem, was sie aufgrund des Verhaltens ihres Vaters erdulden musste. Das Mädchen erlangte durch die Umstände eine frühe Reife und ihr Verhalten wurde der Hauptgrund dafür, dass ihre Freunde auch nach der Bestrafung des Vaters sich ihr und ihren jüngeren Geschwistern gegenüber positiv verhielten. Der Vater liebte seine Kinder, aber seine Abhängigkeit von Glücksspiel und Alkohol hatte ihn seinen Kindern entfremdet. Er wurde beim Glücksspiel mit Freunden erwischt und von einem Scharia-Gericht schuldig gesprochen und kurz darauf bestraft. Seine Frau und seine Kinder waren bei der öffentlichen Züchtigung anwesend.

„Zu der Zeit fanden meine Kinder diese Strafe angemessen, aber meiner Meinung nach war sie zu mild. Mein Mann selbst sagte, dass die Schmerzen nicht sehr stark waren. Aber die Peinlichkeit der Situation, auf einer Bühne zu stehen und von Hunderten von Menschen gesehen zu werden, auch von den eigenen Kindern, hat ihn dazu gebracht, mit dem Trinken und Rauchen aufzuhören! Mein Mann *benar-benar bertaubat setelah itu* [hat sich dann wirklich gebessert].“

Für Pocut und ihre Familie ist die Bestrafung auf der Grundlage der Scharia positiv, obwohl ihr klar ist, dass nicht jeder seine schlechten Angewohnheiten nach einer Bestrafung ablegt. „Ich kenne jemanden, der nach der Verurteilung weiterhin zum Glücksspiel ging. *Nyan hana lee ubat* [es gibt keine Rettung mehr für ihn].“ Dass die Erfahrung insgesamt positiv war, hat auch damit zu tun, dass die Kinder durch die öffentliche Bestrafung ihres Vaters nicht traumatisiert wurden und dass ihre Freunde in der Schule weiterhin Sympathie für sie empfanden und sich auch über das Familienglück freuten, als sie davon erfuhren, dass „ayah kami benar-benar malu dan bertaubat setelah itu [unser Vater sich wirklich schämte und später alles bereut hat]“.⁶¹

61 Obwohl Pocut nicht erwähnt hat, dass andere Kinder durch die öffentliche Bestrafung ihrer Eltern traumatisiert wurden, hören wir durchaus von solchen Fällen, insbesondere dann, wenn die Kinder von Gleichaltrigen als Kinder von Trinkern und Spielsüchtigen beschimpft werden. Allerdings wurde noch keine ernst zu nehmende Studie zur Untersuchung des Auswirkungen der Bestrafungen durch die Scharia auf Täter und deren Familien durchgeführt.

2) Die Bestrafung nach den Geboten der Scharia hat jedoch nicht immer positive Folgen. Yeni (Pseudonym), eine junge Frau aus Aceh Tengah, wurde schuldig gesprochen, weil sie *khalwat* mit einem männlichen Freund begangen hatte. Sie sieht die Umsetzung der Scharia und die Sittenpolizei, die von den Ortsansässigen *polisi syariat* (Scharia-Polizei) genannt wird, kritisch.⁶² Sie hat zwei Jahre auf dem College studiert und arbeitet in der Privatwirtschaft. Yeni wurde von der Gemeinde in einem Haus alleine mit einem Freund angetroffen. Daraufhin wurde die WH⁶³ verständigt. Die Sittenpolizei und einige Gemeindemitglieder verschafften sich gewaltsam Zutritt zu dem Haus und sahen, wie das Paar gemeinsam auf einem Sofa im Wohnzimmer saß. Sie waren vollständig angezogen und taten nichts Anstößiges. Sie wurden sowohl von den Gemeindeoberhäuptern als auch von Polizisten der Scharia verhört.

„Es war erniedrigend, vor so vielen Leuten verhört zu werden, als wären wir Verbrecher. Meiner Meinung nach habe ich nichts getan, was eine solche Behandlung gerechtfertigt hätte.“ Als ich sie an die Scharia-Vorschrift, die *khalwat* verbietet, erinnere, erhebt sie ihre Stimme: „Die Scharia richtet sich nur gegen Frauen und Schwache wie mich. Haben sie jemals *pejabat* [hochrangige Beamte] bei Bestechungen auf frischer Tat ertappt, wenn öffentliche Gelder gestohlen wurden, oder Polizisten verhaftet, die unsere Ehre verletzten?“ Sie berichtet, dass die WH unfreundlich und furchteinflößend war. „Sie zwingen dich, Dinge zu gestehen, die du gar nicht getan hast, und diese WH bringt uns dazu, die Scharia abzulehnen.“ Yeni fügt schnell hinzu: „Verstehen Sie mich nicht falsch. Ich bin eine Muslimin, aber ich mag nicht, wie sie [WH und die Wächter der Scharia] sich in unser Privatleben einmischen. Ich habe nur ein begrenztes Wissen über den Islam, aber ich weiß, dass der Prophet, Friede sei mit ihm, vier Zeugen für Ehebruch forderte. Er hat auch Umar [ibn al-Khattab] dafür kritisiert, dass er in das Haus eines Freundes gespäht hat [*mengintip*], um dessen Vergehen zu bezeugen. Aber hier in Aceh wird über einen Verstoß gegen islamisches Recht häufig auf der Grundlage aufdringlichen Spionierens und reiner Vermutungen entschieden.“

Yeni verweist hier auf die Ironie der Umsetzung der Scharia in Aceh und darauf, wie entfernt sie vom Beispiel des Propheten ist. Als ich sage: „Aber Yeni, Sie waren mit ihrem Bekannten allein in dem Haus und das ist *khalwat* und somit ein Verstoß gegen die Scharia-Vorschrift“, antwortet sie: „Ja! Aber hat nicht dieser Freund des Propheten in seinem eigenen Haus getrunken und vermutlich Frauen unterhalten, als der Prophet Umar dafür rügte, sich in die privaten Angelegenheiten des Mannes eingemischt und ihn ausgespäht zu haben?“⁶⁴

62 Die WH (*Wilayatul Hisbah*) wurde durch *perda* (heute *qanun*) Nr. 5/2000 als ein Organ zur Überwachung und Stärkung der Scharia zur Umsetzung islamischen Rechts eingerichtet.

63 Das Telefon-Interview mit Yeni wurde am 6. Mai 2008 geführt. Leider war es nicht möglich, den Bericht Yenis mit einem Bericht der WH abzugleichen. Die Darstellung der Ereignisse beruht daher lediglich auf ihren Eindrücken.

64 Ihr Argument beeindruckte mich und ich fragte sie, ob sie vor ihrem Fall die Geschichte von Umar schon gekannt habe. Yeni gab zu, dass sie erst nach ihrer Strafe mehr über den Islam erfahren und diese Geschichte gehört habe.

Yeni Fall kam vor das Scharia-Gericht und sie und ihr männlicher Bekannter wurden schuldig gesprochen und wegen *khalwat* zu Stockhieben verurteilt, fünf für sie und sieben für ihren Bekannten.⁶⁵ Die Strafe wurde nie ausgeübt, aber laut Yeni „ist die soziale Bestrafung schrecklicher als die Ausübung der Strafe durch das Gericht“. Sie fühlte sich lange nach der Gerichtsverhandlung von anderen eingeschüchtert und fügt hinzu, dass „sie es am schwierigsten fand, als Frau gesehen zu werden, die billig und leicht zu haben ist“.

3) Yeni unangenehme Erfahrung mit der Scharia-Polizei wird auch von anderen Frauen, die uns ihre Lage schilderten, bestätigt. Aber wir werden jetzt die Sichtweise der Scharia-Richterin Cutnyak (Pseudonym)⁶⁶ wiedergeben. Seit 29 Jahren arbeitet Cutnyak auf unterschiedlichen Ebenen des Scharia-Gerichts, die letzten 19 Jahre als Scharia-Richterin. Sie ist eine Anhängerin des islamischen Rechts und vertritt die Ansicht, dass in dessen aktueller Umsetzung das *maqasid*, Gerechtigkeit walten zu lassen, nicht erreicht werde. Sie nennt einige Gründe, warum es zu diesem Scheitern kam. Erstens seien im Vorfeld keine Untersuchungen und Diskussionen darüber geführt worden, wie die Scharia umzusetzen sei, was sie beinhalte und welche der vielen traditionellen und zeitgenössischen Betrachtungsweisen gälten. Das zweite Problem bestehe darin, dass die Bevölkerung keine Sozialisierung mit den Scharia-Regeln durchlebt habe. Cutnyak ist der Meinung, dass die meisten Gemeinschaften die Vorschriften nicht ausreichend kennen. Sie könnten ihnen daher nicht einfach auferlegt werden: Ausbildung sei daher der Schlüssel für die Bemühungen der Scharia, denn dadurch könne Bewusstsein geschaffen werden und Aufklärung erfolgen, damit die islamischen Gesetze frei umgesetzt würden, ohne dass Druck von außen notwendig wäre.

Cutnyaks dritte Sorge gilt der WH, der Kontroll- und Vollzugsinstitution der Scharia. Sie weist darauf hin, dass deren Mitglieder nicht ordnungsgemäß rekrutiert und ausgebildet werden. Sie hätten auch keinen klaren Auftrag oder Anweisungen und dadurch würden sie von ihrem eigenen Einschätzungsvermögen und den eigenen Präferenzen geleitet. Das führe häufig dazu, dass sie überreagieren, wenn sie sich mit einem Vergehen gegen die Scharia konfrontiert sehen. Auch einige konservative *ulama* stellen Cutnyak zufolge eine ernste Herausforderung für die Umsetzung der Scharia dar: „Sie müssen die Realität unserer heutigen Welt anerkennen und den Leuten zuhören. Dann können die *ulama* auf die Herausforderungen der Scharia angemessen reagieren. Als die Hüter unserer Tradition

65 Yeni kann sich nicht erklären, warum ihr Bekannter zu mehr Stockhieben verurteilt wurde als sie. Ohne auf den speziellen Fall Bezug zu nehmen, hat ein Richter des Scharia-Gerichts der Provinz zwei mögliche Gründe dafür genannt, die entweder einzeln oder in Kombination ausschlaggebend gewesen sein könnten. Zum einen spielt das Geschlecht eine Rolle: Da er ein Mann ist, bekommt er mehr Schläge als die Frau. Andererseits kann er als der aktivere Part bei dieser Straftat gesehen werden, falls er die Frau besucht hat und nicht sie ihn.

66 Das Interview mit Cutnyak wurde am 7. Mai 2008 geführt und noch einmal am Telefon am 2. Juni 2008.

müssen die *ulama* sich auch selbst modernisieren und andere *kitab* [islamische Bücher] lesen, um ihren Horizont zu erweitern und ihre Rolle als Wächter unserer Werte zu stärken.“

Als sie nach den Stärken der Scharia-Umsetzung gefragt wird, nennt Cutnyak ein wichtiges Argument: Eltern sind sich sehr stark bewusst geworden, dass sie sich um ihre Kinder kümmern und ihnen ihre Aufmerksamkeit schenken müssen, damit sie sich nicht so verhalten, dass sich die Familie in den Augen der Gemeinschaft schämen müsste.

4) Der nächste Bericht kommt von einer Lehrerin in einer öffentlichen Sekundarschule in Banda Aceh. Wir nennen sie Sinyak (Pseudonym).⁶⁷ Wie auch die Richterinnen ist die Lehrerin eine überzeugte Verfechterin der Scharia und sieht ähnliche Herausforderungen bezüglich deren Umsetzung. Sie schildert das Problem, indem sie die Umsetzung der wunderbaren Absicht Gottes mit einem reinen, unschuldigen Kind vergleicht, das hässliche und schäbige Kleidung trägt: „Wir lieben die Scharia, wie wir unser eigenes Kind lieben; und wenn wir die hässliche Kleidung des Kindes sehen, geben wir nicht das Kind auf, sondern werfen die Kleidung weg. Genauso kennen wir die derzeitigen Probleme bei der Umsetzung des islamischen Rechts, die beseitigt werden müssen, aber halten an den Bestimmungen der Scharia fest.“

Laut Sinyak besteht eines der Hauptprobleme darin, dass die derzeitige Umsetzung der Scharia sich auf Bestrafung und *cambuk* (Stockhiebe) konzentriert. Dadurch entsteht der Eindruck, dass die Scharia eine Regel ist, die gewaltsam umgesetzt wird. Ihre zweite Sorge bezieht sich darauf, dass der Schwerpunkt der Umsetzung zu sehr auf der Kleiderordnung liegt, wodurch viele Frauen kriminalisiert werden und der Eindruck entsteht, dass sich die Scharia hauptsächlich gegen Frauen richtet.

Eine neue Praxis der Trennung von Jungen und Mädchen in bestimmten Schulen, wie auch in ihrer, sieht sie als problematisch.⁶⁸ Darüber hinaus spricht sie ein weiteres Thema an, die Polygamie. Sie hat den Eindruck, dass Polygamie immer mehr praktiziert wird. Sie glaubt, dass einige Acehner die Polygamie für einen notwendigen Bestandteil der Scharia hielten⁶⁹ und dass einige sogar der Ansicht seien, dass „Polygamie selbst oder die Erlaubnis für den eigenen Ehemann, po-

⁶⁷ Die Interviews mit Sinyak wurden am 2. Mai 2008 und per Telefon am 2. Juni 2008 geführt.

⁶⁸ Banda Aceh ist einer der Bezirke, die angeblich aufgrund der Scharia-Prinzipien begonnen haben, Jungen und Mädchen getrennt zu unterrichten, obwohl kein dahingehendes Urteil erlassen wurde. Eine solche Praxis beruht meistens lediglich auf einer Anweisung der lokalen Schulbehörde.

⁶⁹ Im klassischen islamischen Recht ist Polygamie zwar erlaubt, aber sie wird nie als ein Akt der Frömmigkeit behandelt, ganz anders als die Vermeidung von *khamar* oder *maisir*. Sie wird vielmehr als ein Zugeständnis (*rukhsah*) gesehen.

lygam zu leben, der Schlüssel ins Paradies“ sei. Sinyak erläutert gleichzeitig, dass Polygamie für die Gemeinschaft kontraproduktiv sei,⁷⁰ da dadurch die Gewalt in den Familien und Kindesmissbrauch zunehmen und Scheidungen ermutigt würden. „Dieses Problem muss beseitigt werden, damit die Scharia erfolgreich sein kann, so wie die schäbige Kleidung unseres unschuldigen hübschen Kindes weggeworfen wird.“

5) Wir kommen jetzt zum letzten Bericht, dem von Fatimah, die eine nichtstaatliche Organisation leitet, die Frauen, die mit dem Gesetz in Konflikt geraten sind,⁷¹ Rechtshilfe anbietet, auch bei Verstößen gegen die Scharia. Ich kenne Fatimah als eine leidenschaftliche Kritikerin des islamischen Rechts wegen ihrer Nähe und der engen Kontakte zu vielen Frauen, die beschuldigt werden, die Regeln der Scharia verletzt zu haben. Ich habe das Interview mit der provokativen Frage begonnen, ob sie *für* oder *gegen* islamisches Recht sei.⁷² Ihre Antwort ist unmissverständlich: „Ich bin für die Scharia, solange sie die Botschaft des Korans für *rahmatan lil alamin* [Barmherzigkeit für die gesamte Welt] erfüllt.“ Sie fährt fort: „Es ist eine Tatsache, dass das islamische Recht nicht nur Frauen, Arme und Schwache diskriminiert, sondern die gesamte acehnische Bevölkerung.“ Sie verweist darauf, dass es nie ein Scharia-Urteil gegen Zugereiste, gegen Polizisten oder Angehörige des Militärs gab. Ihrer Meinung nach besteht das Problem mit dem islamischen Recht in Aceh nicht nur im Hinblick auf dessen Umsetzung, sondern auch im Hinblick auf den Kontext und die Substanz des Rechts. Sie nennt eine Reihe von Schwachstellen im grundlegenden Recht. Darunter fallen auch Unstimmigkeiten, da es als positives Recht kodifiziert und behandelt wird. Sie nennt das Fehlen von Bestimmungen, die es Angeklagten erlauben würden, sich selbst zu verteidigen, das Fehlen jeglicher Mechanismen zur Kontrolle der Strafverfolgung in der Ausübung des Rechts und das Fehlen von Richtlinien für die Rechte der Beschuldigten. Zusätzlich zu dem Problem der Substanz des materiellen Gesetzes sieht sie das Problem einer fehlenden angemessenen Rechtshandhabung und fehlender Rechtsmechanismen, die man Verfahrensrecht nennt (*hukum acara*) und die festlegen, wie bestehende Urteile am besten umzusetzen sind. Aus diesem Grund ist ein Richter bei der Urteilsfindung gezwungen, sich auf die *hukum acara* zu verlassen, die von den nationalen und säkularen Gesetzen Indonesiens abgeleitet sind.

70 Polygamie als einen Akt der Frömmigkeit zu sehen ist neu in Aceh und die bestehenden Scharia-Urteile haben eine solche Sichtweise nie unterstützt. Die Umsetzung der Scharia scheint jedoch einen Anlass zu bieten für konservative *ulama* und religiöse Aktivisten, die aus anderen Teilen Indonesiens nach Aceh gekommen sind, um vor den Folgen des Tsunamis zu fliehen, diese Sichtweise zu verbreiten. Ich kenne keine seriöse Studie, die sich mit dieser Frage befasst.

71 Fatimah ist Exekutivdirektorin der *Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan* oder LBH Apik, die in Lhokseumawe im Norden Acehs angesiedelt ist.

72 Telefon-Interview mit Fatimah vom 3. Juni 2008.

Nach Fatimahs Einschätzung ist auch die Umsetzung des islamischen Rechts selbst sehr problematisch. Statt der Unschuldsvermutung, die besagt, dass der Angeklagte so lange unschuldig ist, bis er aufgrund der Beweislage schuldig gesprochen wird, herrscht bei denjenigen, die die Scharia umsetzen, die Vermutung der Schuldigkeit. Darüber hinaus sind Einschüchterung und Missbrauch der beschuldigten Frauen durch die Polizei ein schwerwiegendes Problem.⁷³ Politische Interessen, die mit sozialem Druck verbunden werden, sind ein weiterer besorgniserregender Problembereich.

Über die Strafe durch das Scharia-Gericht hinaus werden Frauen und Männer häufig aufgrund ihres Fehlverhaltens von ihrer Gemeinschaft sozial bestraft. Sie werden zum Beispiel aus ihren Dörfern vertrieben oder verlieren ihren Arbeitsplatz. Laut Fatimah geschieht dies, weil die islamischen Urteile keine Rehabilitierung vorsehen. Schließlich nennt Fatimah die schwachen und unzuverlässigen Mechanismen der Beweisführung in *khalwat*-Fällen. Sie sagt, dass „ironischerweise viele wegen solch schwacher Verfahren schuldig gesprochen werden“. Angesichts all der genannten Probleme glaubt Fatimah, dass „die Situation sich nur verbessern wird, wenn wir von vorne anfangen und zunächst eine Studie durchführen, um herauszufinden, wie die Scharia am besten umzusetzen ist. Ein akademisches Dokument sollte idealerweise erstellt werden, das die Bedürfnisse der Scharia analysiert und neue *qanun* schafft, statt die bestehenden zu verbessern“. Nur dadurch kann laut Fatimah Gerechtigkeit auf der Grundlage der Scharia entstehen. (Ich möchte hinzufügen, dass auch laut meiner eigenen Einschätzung ihre Argumente gut fundiert sind: Eine Diskussion auf der Grundlage genauer Informationen ist entscheidend für einen öffentlich Konsens, der geschaffen werden muss, bevor Gesetze entworfen werden. Diese wichtigen Schritte wurden vor der Schaffung der bestehenden *qanun* nicht durchgeführt.)

In den Berichten der fünf Frauen finden sich Lektionen, die zum besseren Verständnis der Umsetzung der Scharia beitragen, wie sie zurzeit in Aceh praktiziert wird. Ihre unterschiedlichen Perspektiven spiegeln ihre Zugehörigkeit zu unterschiedlichen sozialen Schichten der Gesellschaft wider. Sie ergänzen und unterstützen sich gegenseitig auf unterschiedliche Art und Weise, zeigen aber gleichzeitig kontrastreiche Meinungen und Ansätze im Hinblick auf die möglichen Vorteile und die echten Sachzwänge bei dem Versuch, islamisches Recht in der heutigen Gesellschaft in Aceh wiederzubeleben.

73 Die nationale Polizei und nicht die WH ist mit den Untersuchungen und Befragungen im Fall eines Verstoßes beauftragt, bevor der Fall an das Scharia-Gericht weitergeleitet wird. Die Polizei kann allerdings die WH um Unterstützung bei den Ermittlungen bitten.

Zusätzliches Informationsmaterial zur Scharia:

Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, *Himpunan Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur dan Edaran Gubernur berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*, 4. Ausgabe (Banda Aceh 2005).



Ich bin Ärztin und komme aus der Türkei. Jetzt gerade komme ich allerdings aus Wien. Ich habe in Wien an zwei PhD-Forschungsprogrammen teilgenommen – eines auf dem Gebiet der Psychiatrie und das andere im Bereich Politikwissenschaft. Beide haben etwas mit dem Themenkomplex Migration zu tun. Vor einem Monat hielt ein Professor der Universität Harvard in Wien einen Vortrag, in dem er eine seiner Theorien vorstellte. Er sagte, im heutigen Zeitalter der Globalisierung würden sowohl einzelne Menschen als auch ganze Gesellschaften mit einer Vielzahl von Ambivalenzen konfrontiert, die alles bisher Dagewesene in den Schatten stellen.

Dr. Ayse Güzin
Basibüyük

Er sagte nicht, dass das schlecht sei, sondern sprach vielmehr von einer Herausforderung, bei der es darum gehe, einen Ausweg zu finden. Wenn Menschen zahlreiche Ambivalenzen erführen, versuchten sie, neue Konzepte zu entwickeln, um damit umzugehen. Er sagte: Wir wissen heute, welche Länder mit zahlreichen Gegensätzen und Hindernissen zurechtkommen müssen. Indem wir diese Ambivalenzen durchleben, entwickeln wir ein stärkeres Bewusstsein für die Reflexion. Ambivalenz enthält ein hohes Potential, Veränderungen herbeizuführen.

Beim Zuhören dachte ich automatisch an die Frauen im Islam, denn es schien mir ein geeignetes Konzept für die Diskussion über muslimische Frauen zu sein, aber auch im Zusammenhang mit der Kopftuchdebatte in verschiedenen Gemeinschaften. Ich möchte ein wenig näher auf die Kopftuchfrage und auf die muslimischen Frauen eingehen, die mit diesen Gegensätzen konfrontiert werden und versuchen, die Probleme zu lösen. Herr Kandel sagte heute, dass diese Konferenz den Frauen eine Stimme geben will, die bisher keine hatten. Ich glaube, auch die Studierenden in der Türkei gehören zu denen, die von dieser Debatte ausgeschlossen wurden. Es wäre angemessen, auch ihnen eine Stimme zu geben. Denken Sie nur an die Kopftuchdebatte in der Türkei, die zurzeit eine große Relevanz hat.

Wir haben über patriarchalische Strukturen bei der Interpretation des Islam und in den muslimischen Kulturen gesprochen. Auch wenn es sich etwas drastisch anhört, möchte ich über patriarchalische Erziehungsmethoden bzw. patriarchalische Erziehung oder auch Verwestlichung in der Moderne am Beispiel der Türkei

sprechen. In Europa hat man sich auf unterschiedliche Weise der Moderne genähert, aber in der Türkei wurde den Menschen die Moderne von oben aufgezwungen. Um die Schwierigkeiten während des Modernisierungsprozesses zu verstehen, sollten wir einen Blick auf die Kopftuchdebatte in der Türkei werfen.

Zunächst müssen wir das Problem genau definieren, weil davon die Lösung abhängt. Im Normalfall verbinden wir die Debatte über das Kopftuch mit dem politischen Islam und dem Fundamentalismus, und wir sagen, das Kopftuch sei nichts anderes als die Uniform der Fundamentalisten und des politischen Islam. Daraus schlussfolgern wir dann: Wir müssen das Kopftuch verbieten, weil es schlecht ist. Wenn wir so argumentieren, dann ist das unsere Lösung. Betrachten wir das Thema aber aus einer anderen Perspektive.

Die Revolution Atatürks zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte unterschiedliche juristische, rechtsstaatliche, zivilgesellschaftliche und politische Auswirkungen. Neben anderen Errungenschaften sind wir stolz darauf, das aktive Wahlrecht für Frauen vor vielen anderen europäischen Ländern eingeführt zu haben. Das war wirklich ein Meilenstein für die Rechte der Frauen. Zur gleichen Zeit verschwand auch das islamische Kopftuch aus dem gesellschaftlichen Leben, obwohl Atatürk es nicht verboten hatte und auch kein entsprechendes Gesetz dazu erlassen worden war. Es gab jedoch ein Gesetz, das den Männern das Tragen eines Huts vorschrieb. Atatürks Frau und seine Mutter trugen ebenfalls Kopftücher. Das passt nicht zu dem Argument, Kopftücher verstießen gegen die Grundsätze des Kemalismus. Ich kann das so nicht gelten lassen.

Betrachten wir einmal den Modernisierungsprozess in der Türkei. Am Anfang verschwand das Kopftuch aus dem gesellschaftlichen Leben. Mit der Demokratisierung der Türkei und dem multikulturellen Leben gab es aber auch mehr Freiheiten. Dabei ist wichtig zu wissen, dass viele Menschen aus den Dörfern in die Städte und Großstädte zogen. So stieg dort der Anteil der Konservativen und Religiösen. Mit dieser Binnenmigration in den Sechziger-, Siebziger- und besonders Achtzigerjahren des letzten Jahrhunderts tauchten die Kopftücher und islamischen Symbole wieder verstärkt in der Öffentlichkeit auf. Das war ein schleichender Prozess, und seit den Achtzigerjahren gibt es in den Universitäten Frauen, die Kopftücher tragen, auch wenn man das in säkularen Kreisen kaum zugeben will, weil man der Meinung ist, es sei gegen die Modernisierung der Türkei gerichtet. Aber das ist es nicht.

Das Kopftuch wurde bereits im öffentlichen Leben und auch im Parlament getragen – allerdings nur von den Reinigungsfrauen. Das Kopftuch der Reinigungsfrauen war nie ein Problem. Als deren Töchter aber zu studieren begannen und höhere Qualifikationen erlangten, fingen die Probleme an. Hiermit wären wir bei der Ambivalenz angekommen. Viele muslimische Familien sagen, dass man

durch das Kopftuchverbot der Emanzipation den Weg versperrt – was für sich genommen auch wieder ein ambivalentes Argument darstellt.

Es gibt viele Projekte, um Mädchen eine Ausbildung zu ermöglichen. Dazu gehören auch UN-Projekte. Eltern werden ermutigt, ihre Töchter zur Schule zu schicken, vor allem im Osten der Türkei. Wenn die Mädchen dann zur Schule oder auf die Universität gehen, sagt man ihnen: Nicht mit Kopftuch! Damit bleibt ihnen der Zugang zur Bildung verschlossen. Außerdem werden in vielen Familien die Mädchen diskriminiert. Ihnen wird eine Ausbildung vorenthalten, die ihnen helfen würde, gegen ihre Diskriminierung anzukämpfen. Ich halte das für im höchsten Maße ambivalent.

Aber nicht einmal die türkische Gesellschaft ist frei von Gegensätzen, auch wenn wir mit dem Kopftuchverbot viele davon absorbieren konnten. Es gab beispielsweise auf der einen Seite praktizierende Muslime, die sagten: Das Kopftuch ist eine gute Sache. Im Koran steht, dass Frauen zu Hause bleiben sollten. Die radikalen Muslime waren damit recht zufrieden. Auf der anderen Seite gab es Frauen, die nicht ohne Kopftuch an einem öffentlichen Ort arbeiten oder studieren wollten, die versuchten, im öffentlichen Bereich oder in der Privatwirtschaft einen Job zu finden. Sie fanden in erster Linie Arbeit in muslimischen Institutionen – allerdings war die Arbeit dort für sie besonders anstrengend, und zudem wurden sie diskriminiert. Die Diskriminierten diskriminierten andere, und so entstand eine wahre Kette von Diskriminierungen. Frauen, die in der Türkei ein Kopftuch tragen und arbeiten oder studieren, sind Grenzgängerinnen. Das Problem wurde dichotomisiert – in eine Frage von Ost und West, Europa und Islam, Moderne und Religion. Sie versuchten, beide Konzepte zu kombinieren. Das wiederum schuf neue Ambivalenzen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft.

Ich möchte Ihnen ein sehr gutes Buch empfehlen: *Verschleierte Wirklichkeit* von Christina von Braun und Bettina Mathes. Es beschäftigt sich mit der Ambivalenz der Konzepte Moderne und Islam. Studieren und Kopftuch – das geht für viele nicht zusammen. Auch ich habe damit ein Problem. Auf der einen Seite gibt es die Frauen, die aus religiösen Gründen ein Kopftuch tragen und gleichzeitig modern sein wollen. Warum lässt man sie nicht? Auf der anderen Seite stehen die Europäer, die mit dem Kopftuch Unterdrückung und Rückständigkeit assoziieren und im Tragen des Kopftuchs einen Verstoß gegen die Prinzipien der Aufklärung sehen.

Das Kopftuch entfacht viele Emotionen auf beiden Seiten. Wir müssen einen genaueren Einblick in diese Ambivalenzen gewinnen, um das Problem besser verstehen zu können. Frauen, die mit diesem Problem befasst sind, versuchen, neue Konzepte zu entwickeln, um die Situation analysieren und die Ambivalenzen miteinander in Einklang bringen zu können.

Als Kopftuchträgerin hatte ich in meinem Leben mit vielen Ambivalenzen zu tun. Weil ich unbedingt verstehen wollte, studierte ich Politikwissenschaften. Jetzt kann ich vieles besser verstehen und versuchen, die Probleme rational anzugehen. In der Türkei müssen wir uns der Konfrontation von beiden Seiten stellen, und diese Konfrontation ist nicht frei von Emotionen.

Aber gerade wegen dieser Konfrontation brauchen wir auch emotionale Sicherheit. Ein Professor in Hannover – er ist Sozialpsychologe – hat für diese Emotionen im Zusammenhang mit Migration ein Konzept vorgestellt. Dieses Konzept gilt für die Migration genauso wie für den Islam. Am Anfang gibt es immer fünf grundlegende Emotionen. Als Erstes kommt das Interesse, dann folgt die Beziehung (man kommt zusammen). Nach dem Interesse kommt Angst, die man sehr intensiv erlebt. Darauf folgt die Zeit der Konfrontation mit Aggressionen und Schmerzen. Danach eine tiefe Trauer. Am Ende steht das Glück, das Ziel jeder Beziehung. Dieses Konzept hat mir sehr geholfen. Wir gehen also voran, zwischen Angst, Aggression und Trauer. Um damit umzugehen, brauchen wir ein paar Strategien. Wir müssen uns selbst entwickeln und dürfen dabei das Ziel nicht aus den Augen verlieren: die Chance, am Ende zusammenzukommen.



Das Thema erfährt in Marokko noch mehr Brisanz durch die königlichen Befugnisse in diesem Bereich. Ich möchte einige Aspekte der Analyse des religiösen Bezugssystems in der Debatte über die Reform der *moudawana* (Frauen- und Familiengesetz) in Marokko anreißen.

Es geht im Grunde um die Analyse der gesellschaftlichen Entscheidung, die sich heute in Begriffen wie Modernität oder kulturelle Identität ausdrückt, und die verschiedenen Positionen, die zu diesem Thema existieren, um Nuancen und Besonderheiten herauszuarbeiten.

Der Antagonismus, der sich im Laufe dieses Jahrzehnts zwischen der konservativen und der modernen Richtung zeigt, verdeutlicht letztlich die soziokulturelle Zerrissenheit der Gesellschaft sowie die Dualität und Ambivalenz, die das marokkanische politische System sowie das Rechtssystem charakterisieren. Symptomatisch für diese zerrissene Gesellschaft, die auf der Suche nach sich selbst ist, ist die Rede von Identität durch eine „Rückkehr zu den Quellen“ im Gegensatz zu einer modernistischen Strömung, die die Annahme der universellen Werte predigt. Hauptbühne für diese Konfrontation sind die den Frauen im Privatbereich zuerkannten Rechte, die sich auf das religiöse Leitbild stützen.

Aus diesem Grund stehen die den Frauen in der arabisch-muslimischen Welt zuerkannten Familienrechte im Mittelpunkt des intellektuellen wie auch des politischen Disputs.

Das Bezugssystem im Zentrum der Debatte zwischen zwei Komponenten der marokkanischen Gesellschaft: Konservatismus und Modernismus

Vier Ansätze beherrschen die Frage nach einer Neufassung der *moudawana*: Die laizistische Vision plädiert für eine Historizität des Rechts und für eine Trennung von *fiqh*, Scharia und Recht. Anhänger des Modernismus meinen, man solle nicht engstirnig das *fiqh* als alleinigen Rahmen für Diskussion und Auslegung

Prof. Dr.
Malika Benradi

Die Bedeutung
des religiösen
Bezugssystems in
der Debatte über
die Reform des
Familiengesetzes
in Marokko

ansehen. Reformer favorisieren eine Neufassung des malikitischen Ritus, um dem gesellschaftlichen Wandel Rechnung zu tragen. Die Traditionalisten bekämpfen die Gleichberechtigung als westliches Produkt, das die kulturelle Identität verletze.

Zu Beginn waren in der marokkanischen Gesellschaft vier deutlich unterscheidbare Strömungen auszumachen, doch Allianzbildung und der Druck der Umstände haben zur Herausbildung zweier Hauptströmungen geführt.

So stehen sich seit langer Zeit in allen muslimischen Ländern zwei Hauptpositionen gegenüber: auf der einen Seite die reformistische Strömung, die für eine ständige Neuinterpretation des Islam im Lichte des jeweiligen Kontextes eintritt, um so dem befreienden Geist, dessen Übermittler der Koran ist, Rechnung zu tragen, und auf der anderen Seite die Traditionalisten, die an einer äußerst strengen Auslegung festhalten.

Die beiden gegensätzlichen Konzepte stellen sich folgendermaßen dar: Die Modernisten werfen den Traditionalisten vor, eine rückständige Vision der Welt zu zeichnen und die geschichtlichen Entwicklungen außer Acht zu lassen; die Traditionalisten, von den strengsten bis zu den gemäßigten Vertretern, sprechen von einem „heilsamen Kampf“ für die nationale Identität, die zu verwässern drohe.

Diese Divergenzen treten in der Diskussion klar hervor. Hier geht es neben politischen Interessen um die Problematik der Identität, die eng mit den Frauen verbunden ist. Einmal mehr steht die Thematik des Universellen und des Besonderen im Zentrum sozialer Spannungen. Es sind nicht so sehr die vorgeschlagenen rechtlichen Vorschriften selber, die heftige Reaktionen bei den Muslimen und Traditionalisten auslösen, sondern vielmehr die Geisteshaltung dahinter, die den Islam in einer seiner letzten Grundfesten erschüttern will, der Familie, der Keimzelle der Gesellschaft, um so die Laizisierung des marokkanischen Staates zu vollenden.

Bei der Konfrontation zwischen modernistischer und konservativer Strömung im Zusammenhang mit dem Projekt des nationalen Förderplans (PANIFD = Nationaler Förderplan zur Integration der Frauen in die Entwicklung) darf man nicht übersehen, dass es auch Punkte der Übereinstimmung unter den Anhängern beider Lager gibt sowie eine Anzahl von Widersprüchen, die innerhalb jedes Lagers aufgedeckt wurden, sei es, was die Bedeutung und die Rolle des islamischen Bezugssystems betrifft oder das für eine Reform des Familiengesetzes anzuwendende Verfahren. Dennoch wird die Notwendigkeit, das Familiengesetz zu reformieren, von niemandem innerhalb der beiden Lager bestritten. Die Geister scheiden sich am Bezugssystem, von dem sich die Reform leiten lassen soll.

Die konservative Bewegung: Übereinstimmung in den Positionen

Die einhellige Ablehnung des Reformprojektes innerhalb der islamischen Strömung bedeutet nicht unbedingt, dass sie jede Reform der *moudawana* ablehnt. Im Gegenteil: Die Bewegung in all ihren Teilen erkennt die Notwendigkeit und Legitimität an, diesen grundlegenden Text zur familiären Gleichstellung zu überarbeiten. Der Rückgriff auf den *ijtihad* wird nicht nur als Recht angesehen, sondern auch als eine Verpflichtung für diejenigen, die über die nötigen Kompetenzen dafür verfügen. Jedoch müssen hierfür die methodologischen Regeln beachtet werden, die von der Wissenschaft der Rechtsgrundlagen festgelegt und von muslimischen Juristen einhellig anerkannt worden sind.⁷⁴

In einem ersten Schritt werden die Vorschriften zum Heiratsalter, zur Abschaffung der Vormundschaft, der Verstoßung, der Polygamie und der Trennung der Güter, die während der Ehe erworben wurden, scharf verurteilt, weil sie nach Ansicht der Konservativen die koranischen Vorschriften verletzen.

Der Wissenschaftsausschuss des Ministeriums für Islamische Angelegenheiten unter Federführung des Ministers Abdelkbir Alaoui M'Daghri ist die erste Instanz, die sich negativ zu den vorgeschlagenen Reformen der *moudawana* äußert. Er richtet einen 40-seitigen detaillierten Bericht an das Staatssekretariat für Familienangelegenheiten, versehen mit einem Brief, der vom Minister selbst unterzeichnet ist, und stellt klar, dass die Frage nicht in den Zuständigkeitsbereich des Staatssekretariats für Familienfragen falle.⁷⁵

Das Ministerium für Islamische Angelegenheiten setzt nun alle Mittel ein, um die Ablehnung des Förderplanvorhabens zu mediatisieren: verschiedene Institutionen der *ulama*, Moscheen, Unterschriftenaktionen und Petitionen, Verteilung von Traktaten, zu diesem Zweck angefertigte Kassetten, Veröffentlichung von Schriften und Artikeln, die die Gefahren des Gender-Ansatzes hervorheben. Diese Mobilisierung reicht bis in den europäischen Raum; in belgischen Moscheen unterstützen Prediger die Position der *ulama*.

Die Einrichtung der „Organisation zum Schutz der Familie“, die sich selbst als Vereinigung zur Verteidigung der Familie sieht, die „durch unheilvolle Einflüsse abzudriften droht“, geht in dieselbe Richtung und bedient sich derselben Argumente wie der Minister für Islamische Angelegenheiten. Die Gründungsmitglieder dieser Organisation haben die Schaffung ihrer Struktur mit der Notwendigkeit begründet, gegen die „neoimperialistische, kulturelle und wirtschaftliche Invasion, die Marokko erlebt“, mobilzumachen. Sie beteiligt sich aktiv am Marsch von Casablanca, einer Antwort auf den Marsch nach Rabat am 12. März, organisiert von der Frauenbewegung im Rahmen des weltweiten Marsches gegen Armut und Gewalt gegen Frauen.

74 Mohammed Attaouil, *L'ijtihad*, in: *Al Mahajja*, Nr. 130, 17. Mai 2000.

75 Bericht des Wissenschaftlichen Ausschusses des Ministeriums für Islamische Angelegenheiten, 1999.

Die Frage nach der Position der Frau wird selbstverständlich innerhalb des familiären Umfeldes gestellt, so wie es die Tradition vorschreibt. Die Familie nimmt daher eine Aufteilung in klar abgegrenzte Rollen vor, die den Begriff der Gleichberechtigung nicht kennt, denn islamisches Denken geht davon aus, dass Gott Mann und Frau als grundlegend verschiedene Wesen geschaffen hat, die einander ergänzen. Daraus folgt die Überzeugung, dass absolute Gleichberechtigung keinen Sinn hat. Gleichzeitig führt die in der Natur gründende Komplementarität der Geschlechter zur Fixierung der sozialen Rollen und garantiert ein solides Fundament aus göttlicher Essenz für die Trennung zwischen öffentlichem Umfeld und häuslicher Sphäre. Hier zeigt sich deutlich das Interesse an einer Instrumentalisierung des religiösen Bezugssystems.

Folglich konzentriert sich die gesamte muslimische Rhetorik auf die Stigmatisierung des fremden westlichen Einflusses, der der Logik internationaler Organisationen verhaftet sei. Die Initiative der Weltbank, die die Ausarbeitung des Förderplans finanziell unterstützt hat, wird als Einmischung gesehen, die Teil der Strategie kultureller Zerstörung sei und damit einen internationalen Komplott gegen den Islam darstelle.

Die Ablehnung der gesamten Vorschläge zur Neufassung des Familiengesetzes konzentriert sich also auf die westlichen Inspirationsquellen des Vorhabens und ignoriert völlig das einzige für Marokko geltende Bezugssystem, das aus dem Koran kommt, nämlich die Sunna und die islamische Doktrin.

Mehr noch: Der Bezug auf den Gender-Ansatz, der auf dem Gleichstellungskonzept ruht, wird als inakzeptabel dargestellt und vollständig abgelehnt, weil er die „Gleichheit der Geschlechter“ anstrebe. Der Gender-Ansatz, auf dem die Analyse der Situation der Frauen in Marokko basiert und der die im Förderplan vorgeschlagenen Maßnahmen erklärt, ist Grund für die islamische Bewegung, in einem zweiten Schritt den Plan in seiner Gesamtheit abzulehnen (er erschüttere die Grundfesten des patriarchalischen Systems). Mit dem Finger wird also auf die maximale Perversion gezeigt, die dem marokkanischen politischen System drohe, nämlich die Laizität, eine „für ein muslimisches Land intolerable“ Folge.

Nadia Yassine erklärte im Namen der Bewegung Al Adl Wa Al Ihssane, dass der „Plan im Geheimen vom Staatssekretariat für Sozialschutz, Familie und Kinder in Abstimmung mit linken Verbänden ohne Absprache mit den anderen Teilen der Gesellschaft ausgearbeitet wurde“. Angesichts der Tatsache, dass die islamischen Verbände von den Diskussionen ausgeschlossen wurden und – schlimmer noch – dass der Plan nicht in Absprache mit den *ulama* ausgearbeitet wurde, die höchste Autorität in Rechtsfragen des Islam genießen, können die Muslime ihn nicht akzeptieren.

So machen Muslime ihre Bewertung des gesamten Förderplans an einer sensiblen Frage fest, nämlich der nach dem Bezugssystem: Ihrer Meinung nach ist es un-



rechtmäßig, dem universalistischen Bezugssystem einen privilegierten Platz einzuräumen, da das islamische Bezugssystem das einzig gültige sei und somit Grundlage jeder Diskussion über Frauen- und Familienangelegenheiten sein müsse. Nadia Yassine greift das Zitat von Almicar Cabral⁷⁶ auf, die auf die Frage, wofür sie eintrete, antwortete: „Die Fremden haben uns in ihre Geschichte eingebettet. Ich kämpfe dafür, aus der Geschichte der anderen herauszutreten. (...) Wir haben an dem Marsch teilgenommen, um aus der Geschichte des anderen herauszutreten, der sich als entwickelter Primas betrachtet. (...) Natürlich ist der Plan Ausdruck eines Willens der totalen Machtausübung. (...) Die vorgeschlagene Lösung liegt in der Versöhnung des Marokkaners mit seinem Glauben. Der islamische Pakt, den wir nicht müde werden vorzuschlagen und der das gesamte kreative Potential der Nation durch die aufrichtige Annahme dieses gemeinsamen Nenners befreien will, darin liegt die Lösung. Wir haben keinen Zauberstab, aber die Erneuerung unseres Glaubens kann die Rolle eines starken Katalysators spielen.“

Diese Positionen der konservativen Strömung führen dazu, dass die von einigen Frauen und Männern geforderte Moderne ein der marokkanischen Kultur fremder Wert bleibt, unnütz und in der muslimischen Gesellschaft unwirksam, und dass die Rückkehr zu den Quellen und zu den authentischen Werten als heilsbringend erachtet wird.

Die feministische Bewegung in Marokko sieht den Grund für ihre Aktion in der mangelnden Kenntnis der Moderne über die Grundregeln des Islam. Die Muslime werfen der feministischen Bewegung in Marokko vor, nicht mit den kognitiven Instrumenten des heiligen Textes umgehen zu können und folglich in Schieflage zur marokkanischen Realität zu geraten.⁷⁷

⁷⁶ Vgl. *L'Opinion*, 3. April 2000.

⁷⁷ El Hakkaoui Bassima, *Femme et développement entre authenticité et occidentalisation*, in: *Travaux de la journée d'étude sur le projet du plan d'action national, organisée par le PJD*, le 31 juillet 1999.

Der Mimetismus des Westens wird nicht nur für den Verlust der weiblichen Identität verantwortlich gemacht, sondern auch für die Auflösung der marokkanischen Familie. Die Muslime sind tatsächlich der Auffassung, dass im Westen die Auflösung der Familie als sozialer Keimzelle großenteils eine Folge des Rufs nach Gleichberechtigung und insbesondere des Eindringens der Frauen in den öffentlichen Sektor ist – zulasten ihrer prioritären Verantwortung für die Familie.

Ausgehend von diesem Textverständnis wird die Wahrung der kulturellen Identität dargestellt als der einzig mögliche Weg für die marokkanischen Frauen und die Mobilisierung gegen das Vorhaben als eine Form des *jihad*, dem sich jeder Muslim anschließen muss, um dem drohenden Angriff auf seine Identität zu begegnen.

Da die Sozialordnung, auf der die Rollenverteilung und die hierarchische soziale Gliederung fußen, in der Familie ihre Wurzeln hat und von dort aus weitergetragen wird, ist die Haltung der Muslime, die auf der Achtung der unumstößlichen Regeln gründet, bezeichnend für ihr Verhältnis zum sozialen Wandel. Sie bestehen darauf, die Werte ihrer Vorfahren zu bewahren, und sprechen sich damit für die Beibehaltung der den Männern zuerkannten Rechte und der traditionellen Geschlechterbeziehungen aus.

Die Unsicherheiten der Modernisten zu diesen Fragen machen eine Erfassung des Problems nicht einfacher.

Die modernistische Bewegung: Unschlüssigkeit, Unsicherheit und gegensätzliche Positionen

Verschiedene Tendenzen bestimmen die modernistische Bewegung: Die erste Tendenz kann man als radikalen Modernismus bezeichnen. Er hat nur geringen Einfluss auf die Gesellschaft und manifestiert sich nur sporadisch. Ihm zufolge kann die Religion keine Lösungen für die Frauenfrage bieten, denn die heiligen Texte verankern die untergeordnete Stellung der Frau. Daher kann eine Lösung nur aus der modernistischen Bewegung kommen, einem Modernismus, der auf Rationalität gründen und sich vom religiösen Denken lösen muss, indem er auf ein vom heiligen Charakter befreites soziales Gewissen setzt. Diese Tendenz will also das Familienrecht vom religiösen Einfluss befreien und alle internen Rechtsnormen abschaffen, die nicht mit der Philosophie der Menschenrechte, die als universelles Erbe angesehen wird, vereinbar sind.⁷⁸

Dennoch nähert sich die Strömung nicht in allen ihren Komponenten dem islamischen Text mit demselben Verständnis. Verschiedene Ansätze, bisweilen sogar widersprüchliche Positionen sind hier hervorzuheben. Lahbib Forkani,

⁷⁸ Mohamed Moqit, Kann der Ijtihad die muslimische Frau befreien?, in: *Actes du colloque de Jossour*, S. 66.

Mitglied des geschäftsführenden Vorstands der USFP, hat den Plan folgendermaßen charakterisiert: „uneheliches, zionistisches Kind, das in den Räumen der Weltbank und der internationalen Institutionen geboren wurde“. Er fügte hinzu, dass der Plan das Ergebnis der Großmächte sei, die die Laizität durchsetzen wollten. Die Anhänger des Plans bezeichnete er als „Stimmen der Zionisten und Amerikaner“.

Heute wird von den Anhängern – zumindest öffentlich – nicht mehr bestritten, dass eine Verbesserung der rechtlichen Situation der Frau im familiären Umfeld aus mehreren Gründen nur von religiöser Seite und unter Verweis auf den *ijtihad* ausgehen kann.

Hierfür wird vorgeschlagen, die heiligen Texte der Scharia neu zu lesen und dabei die Geisteswirkung auf den Buchstaben und die Auslegung (*ijtihad*) als maßgeblich anzusehen. Der Rückgriff auf den *ijtihad* ist Garant für eine Lebendigkeit und gleichbleibende Güte des Islam.⁷⁹

Die fehlende Kohärenz und die Widersprüchlichkeit in den Positionen gegenüber dem islamischen Bezugssystem, die unter den Modernisten jedweder Couleur auszumachen sind, können dem Vorhaben des Plans nur schaden und ihn in der öffentlichen Meinung, die stark von der islamischen Religion geprägt ist, in Verruf bringen.

Bezugsgröße für alle Modernisten, stehen sie nun links oder rechts, bleiben grundsätzlich die Demokratie und die Einbindung in die moderne Welt. Im Gegensatz zu den Muslimen und muslimischen Traditionalisten, die ein Bezugssystem nutzen, das unbestritten in der Kultur wurzelt, entwickelt die Mehrheit der Modernisten zu Fragen des Gleichstellungsanspruchs der Frau in den verschiedenen Bereichen Meinungen, denen es an Kohärenz mangelt und die darüber hinaus auf Werten ruhen, die die Gesellschaft noch nicht ausreichend verinnerlicht hat.

Muslime unterscheiden zwischen Privatsphäre und öffentlichem Leben sowie zwischen den Rechten, die jedem der beiden Bereiche zuzuordnen sind. Daher gibt es ihrer Meinung nach keinen Zusammenhang zwischen dem Einfluss des Personenstandsgesetzes (*code de statut personnel*) und der Staatsangehörigkeit der Frauen. Die Modernisten wiederum tun sich mit einer Selbstbestimmung in dieser Frage schwer, nicht nur, weil es sich um eine heikle Frage handelt, sondern weil sie im Widerspruch zur demokratischen Option steht, die ihrer Ideologie zugrunde liegt und der sie sich bis zu einem gewissen Grad verpflichtet fühlen.

Allgemein verstecken sich die Modernisten in ihren Positionen zum Personenstandsgesetz hinter dem Fehlen von Vorrechten, um keine klare Antwort geben

79 N. N., Die Frauenfrage und der Ijtihad im Islam, in: *Actes du colloque de Jossour*.

zu müssen. Also wird die Verantwortung auf andere abgewälzt, um diesen Missstand zu kaschieren, und die Entscheidung des Premierministers vom 13. Januar 2000 über die Schaffung einer Kommission zu dieser Frage erleichtert gutgeheißen. Die beste Lösung besteht darin, dem König die Entscheidung zu übertragen: Die religiösen Vorrechte des Königs entheben sie jeglicher Verantwortung.

Die Standpunkte der Modernisten zeugen davon, dass sie sich mit der Weigerung, die Grundfesten der verankerten Ordnung infrage zu stellen, um ihrem Zeitgeist gerecht zu werden, schwertun. Letztlich schließen sie sich den Muslimen an, wenn sie die Rolle der Frau in der Familie betonen, der Keimzelle, in der die soziale Ordnung ihren Ursprung hat und weitergetragen wird, eine Ordnung, die Rollen und Status im hierarchisch gegliederten Sozialgefüge festschreibt. Es ist richtig, dass diese Fortführung der Rollenverteilung in der Familie die Interessen derer wahrt, die die Macht innehaben.

Dieses Einvernehmen zwischen Modernisten und Muslimen macht eine echte Demokratisierung unmöglich. Dennoch ist es der Kontroverse um diesen Förderplan zur Integration der Frauen in die Entwicklung zu verdanken, trotz ihres konjunkturellen Charakters eine neue Dynamik der Problematik ausgelöst zu haben.

Die Diskussion über das Verfahren

Die Diskussion über das Verfahren währt schon lange. Sie begann Anfang 1992, als die UAF sich ans Parlament gewandt hat mit der Bitte, über die vorgeschlagenen Maßnahmen zur Reform des Personenstandsgesetzes abzustimmen.

Bei beiden Versuchen, das Personenstandsgesetz zu reformieren, 1993 durch die Frauenbewegung und 1999 durch die Regierung des Wandels (*alternance*), wurde auf den Gesetzgeber zurückgegriffen. Nach den heftigen Reaktionen aus dem konservativen Lager wurde diese Option allerdings schnell fallengelassen und unter dem Einfluss auch anderer politischer Faktoren ein einvernehmlicherer Weg gewählt. In beiden Fällen handelt es sich um ein königliches Dekret in Verbindung mit der Bestellung einer Ad-hoc-Kommission.

Diese Lösung hatte zur Folge, dass die Reformfrage wieder in ihre soziale und religiöse Dimension eingebettet wurde und gleichzeitig die Forderungen der Frauen fragmentiert wurden, entweder indem sie herausgenommen oder aus ihrem politischen Kontext ausgegliedert wurden.

Indem sie um eine königliche Entscheidung bitten, setzen die Muslime 1999 auf die Gewissheit, dass der neue König dem Beispiel seines Vaters folgen muss, der 1993 die *ulama* mit der Neufassung des Personenstandsgesetzes beauftragt hatte. Sie schlagen vor, zu einigen Punkten bestimmte Experten zu Rate zu ziehen.

Die Modernisten hingegen hoffen bei der königlichen Entscheidung auf seine Tendenz zur Modernisierung, die beim jungen Herrscher in seinen Reden deutlich wird. Das lässt auf eine Entscheidung im Einklang mit ihren Positionen hoffen. Diese Entscheidung würde dann die Rettung des Planvorhabens ermöglichen. So wie im Jahr 1992 nimmt sich der König der Angelegenheit an; in seiner Rede vom 27. April 2001 setzt er einen Beratenden Ausschuss ein, der sich um die Reform des Personenstandsgesetzes kümmern soll. Dieser setzt sich aus 16 *ulama* und Juristen zusammen, unter ihnen drei Frauen (eine Juristin, eine Soziologin und eine Medizinprofessorin). Er hat den Auftrag, Vorschläge aus allen Teilen der marokkanischen Gesellschaft zusammenzutragen.

So wie die Erfahrung von 1992 gezeigt hat, verweist die Konfrontation zwischen Modernisten und Traditionalisten das Familienrecht wieder in den religiösen Bereich und zwingt die Urheber der Reformvorschläge, die Grundlagen mit religiösen Argumenten zu legitimieren.

Als Folge daraus ist das parlamentarische Verfahren aus dem politischen Diskurs verschwunden. Die islamische Bewegung spricht dem Parlament das Recht ab, über Gesetze göttlichen Ursprungs zu befinden. Und dazu gehören auch Gesetze über die muslimische Familie. Nur Personen, die alle Bedingungen des *ijtihad* erfüllen, haben dafür die Berechtigung. Die Parlamentsmitglieder besitzen hierfür aber nicht die nötige Qualifikation.

Der Rückgriff auf eine königliche Entscheidung kam bereits in beiden Strömungen zum Tragen. Er gehört zum politischen Spiel in Marokko. Es stellt für die Politiker ein Mittel dar, mit dem sie sich aus heiklen Situationen befreien können, und erlaubt bisweilen, Zwängen aus dem Weg zu gehen, die ihnen die rechtsstaatliche Verfassung auferlegt.

Im September 2003 wurde dem König die erste Fassung eines geplanten Familiengesetzes vorgelegt. Er thematisierte es in seiner Rede vom 10. Oktober 2003, die er anlässlich der Eröffnung der Herbsttagung des Parlaments hielt, und damit war dieser Text erstmalig in der Geschichte Marokkos Gegenstand im Parlament.

Die Diskussion über den Förderplan zur Integration der Frauen in die Entwicklung stellt eine da gewesene historische Erfahrung dar. Sie bildet den Abschluss einer Debatte, die die öffentliche Meinung vier Jahre lang mobilisiert hat. Das neue Gesetz bedeutet unbestritten einen Fortschritt, vor allem auf nationaler Ebene. Es stellt zweifellos einen Durchbruch dar und ist eine wichtige Etappe zur schrittweisen Verankerung des Gleichstellungsrechtes. Es hat auch die *ulama* aus dem Schatten treten lassen, die sich offener und engagierter für die Sache der Frauen eingesetzt haben.

Die wichtigsten Inhalte der Reform

Da die marokkanische Gesellschaft hohe Erwartungen hatte, war der mit Bedacht gewählte Ort für die Verkündung der Reformen des Familiengesetzes kein geringerer als das Parlament. Vor den Vertreterinnen und Vertretern des Volkes verlas Seine Majestät, der König, in einer historischen Rede den Inhalt in Form eines Argumentationskatalogs, der einem dreifachen Bezugssystem gerecht wird: der sozialen Wirklichkeit, den Zielen der Scharia und der Philosophie der Menschenrechte.

Dieses gesellschaftliche Vorhaben rankt sich um drei große Achsen:

1. Gesetzliche Verankerung des Grundsatzes der Gleichstellung beider Ehepartner
2. Garantie des familiären Gleichgewichts durch die Bevollmächtigung des Richtersstands
3. Schutz der Kinderrechte

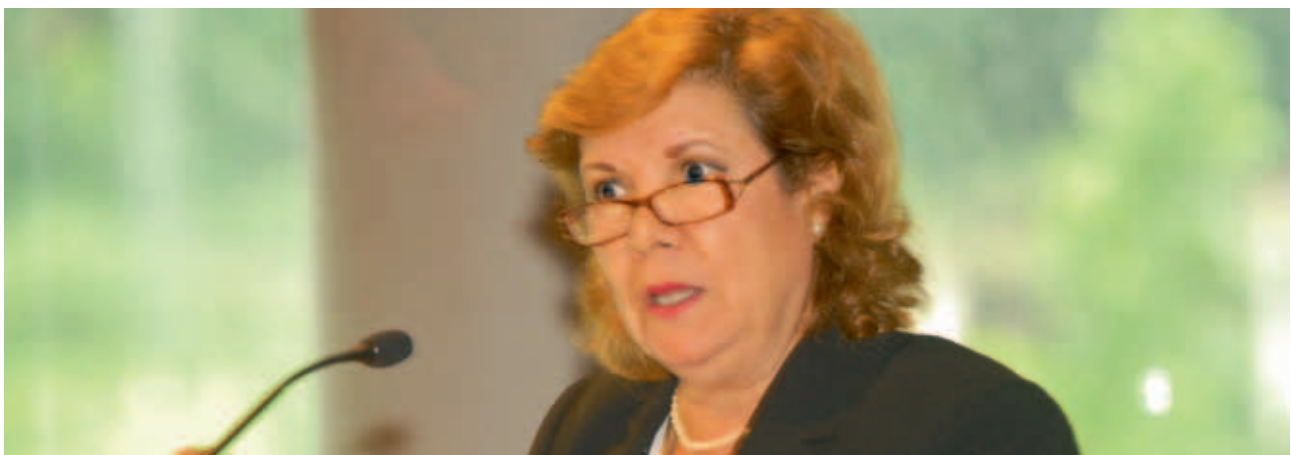
1. Gesetzliche Verankerung des Grundsatzes der Gleichstellung beider Ehepartner
 - Gleichstellung der Ehepartner in Bezug auf das heiratsfähige Alter: Es wird für beide auf das vollendete 18. Lebensjahr festgesetzt.
 - Gleichstellung der Ehepartner im Bereich der familiären Verantwortung: Beide Ehepartner tragen in Zukunft gemeinsam für die Familie Verantwortung.
 - Gleichstellung in Bezug auf Rechte und Pflichten der Ehepartner: Der Text bricht mit der Gehorsamspflicht der Ehefrau ihrem Ehemann gegenüber als Gegenleistung für die Unterhaltungspflicht, die allein auf ihm lastet.
 - Abschaffung der ehelichen Vormundschaft für alle volljährigen Frauen
 - Die Polygamie wird strengen Bedingungen unterworfen mit der Absicht, sie unmöglich zu machen.
 - Verstoßung wie auch Scheidung stellen zwei Wege der Auflösung des Ehebands dar, die von beiden Ehepartnern auf richterlichen Beschluss hin gewählt werden können. Die einvernehmliche Scheidung, die Scheidung gegen Ausgleichszahlung und die Scheidung im Falle, dass ein Zusammenleben unmöglich ist (*chiqua'q*), sind einer strengen Kontrolle durch den Richter unterworfen.
 - Das Alter, ab dem das Kind entscheiden kann, mit welchem Elternteil es leben möchte, wird für Mädchen und für Jungen auf 15 Jahre festgelegt.
 - Der Pflichtteil des Erbes geht auf die Kinder der Tochter wie auch auf die Kinder des Sohnes über.
 - Die Güter, die während der Ehe erworben wurden, werden nach der Trennung der Ehepartner aufgeteilt.
2. Garantie des familiären Gleichgewichts durch die Bevollmächtigung des Richtersstands
 - Das staatliche Ministerium schaltet sich von Amts wegen bei jeder Maßnahme zur Anwendung der Bestimmungen des Familiengesetzes ein.

- Es werden Familiengerichte eingesetzt, von denen zwölf über das gesamte Gebiet verteilt ihre Arbeit bereits aufgenommen haben. (Königliches Schreiben vom 12. Oktober an den Justizminister: „Die Anwendung der *moudawana* hat bestätigt, dass die Lücken und Mängel, die aufgedeckt wurden, nicht nur auf einige Bestimmungen des Gesetzes zurückzuführen sind, sondern vor allem auf eine fehlende Familiengerichtbarkeit, die befähigt ist [...], die Zügigkeit zu garantieren, die die Bearbeitung der Akten und die Urteilsausführung erfordert.“)
- Verstärkung der Aussöhnungsmöglichkeiten durch Vermittlung in den Familien
- Schaffung einer Familienbeihilfekasse
- Anerkennung der von Marokkanerinnen und Marokkanern im Ausland geschlossenen Ehen nach Verfahren, die im Gastland Anwendung finden

3. Schutz der Kinderrechte

- Im Interesse des Kindes stellen die Wiederheirat der Mutter wie die Verlegung ihres Wohnsitzes in größere Entfernung zum Wohnsitz des Vaters keinen Verstoß mehr gegen das Sorgerecht dar.
- Im Interesse des Kindes kann der Richter die Reihenfolge der Personen, denen das Sorgerecht zugesprochen wird, ändern: Mutter, Vater, Großmutter mütterlicherseits ...
- Der soziale Status des Kindes wird bei Trennung der Eltern berücksichtigt: menschenwürdige Wohnung, ein Lebensstandard, der vergleichbar ist mit dem, den das Kind vor der Trennung hatte.
- Anerkennung der Vaterschaft, wenn das Kind in der Verlobungszeit gezeugt wurde, bevor die Heirat rechtskräftig wurde

Die erste Frage, die man sich angesichts des Rechtes auf Gleichbehandlung stellen kann, ist die, warum dieses neue Gesetz nicht völlig mit einigen traditionellen Normen bricht, wie mit der Polygamie, dem Verstoß, der Scheidung durch Ausgleichszahlung (*talak khol*), oder die hochsensible Frage nach dem Erbe ausklammert.



Welcher Analyse kann man den Vorrang geben? Der juristischen, der politischen oder einer anderen?

Die königliche Entscheidung, die den 30 Jahre währenden Kampf der Frauenbewegung veranschaulicht, ist Teil des Ansatzes, der eine Destruktion der sozialen Beziehungen verfolgt. Artikel 1 des Gesetzes macht das anschaulich, denn es heißt hier ausdrücklich: „Die Heirat ist ein gesetzlicher Vertrag, durch den ein Mann und eine Frau eine Verbindung eingehen, um dauerhaft in einer Ehe zusammenzuleben. Die Ziele sind ein Leben in Treue und Reinheit und die Gründung einer stabilen Familie unter der Führung beider Ehepartner gemäß den Bestimmungen dieses Gesetzes.“

Dieser Ansatz wirft verschiedene Fragen nach der rechtlichen Gleichstellung von Frauen und Männern im familiären Bereich auf:

- Frage nach der Bedeutung: Das heißt, auf welchen grundsätzlichen Werten ruhen das Familiengesetz und in Korrelation dazu das Recht auf Gleichstellung, das es begründen will? Auf der Menschenwürde, den koranischen Vorschriften und den Intentionen der Scharia (*maqasid*)? Auf der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte? Der demokratischen Verankerung? Oder auf allen diesen Werten, da sie miteinander verflochten sind?
- Frage nach der Instrumentalisierung: Das heißt, mit Verweis auf welches Bezugssystem hat das Gesetz versucht, mit der Logik der Vormundschaft zu brechen, die gegenüber den Frauen ausgeübt wird, um die Logik der Staatsbürgerschaft der Frauen zu verankern? *Ijtihad*, *maqasid*, Scharia, Philosophie der Menschenrechte oder soziale Wirklichkeit?
- Frage nach der Gestaltung der Gleichstellung: Das heißt, wie kann man die wirkliche Gleichstellung von Mann und Frau gestalten, die doch in ungleichen Beziehungen stehen, die sich aus historischen und sozialen Elementen zusammensetzen und vom Familienrecht weitergeführt werden?

In diesem Sinn ist es wichtig anzuerkennen, dass der Inhalt des ersten Artikels, der erstmalig die Gleichstellung der Ehepartner verankert, mindestens zwei Lesarten erlaubt:

- eine juristische Lesart, die das Recht auf Gleichstellung als Grundsatz folgern lässt, der die Gleichstellung in Bezug auf den Personenstand verankert: Genuss und Ausübung der Rechte werden Mann und Frau in ihrer Eigenschaft als menschliche Person, unabhängig von ihrem Geschlecht, zuerkannt. Das neue Familiengesetz versucht zum ersten Mal mit der Logik der Unterordnung der Frauen zu brechen, einer Logik, die das Familiengesetz von 1957 und die Neufassung von 1993 bestimmte, um die Logik der Staatsbürgerschaft der marokkanischen Frauen zu verankern. Diese Logik ist unabdingbar für die Gestaltung gleichberechtigter sozialer Beziehungen zwischen Männern und Frauen innerhalb des familiären Umfeldes, das das kulturelle Umfeld par excellence ist.

- eine politische Lesart, die auf die Verankerung des Rechtsstaats verweist. Mit anderen Worten, kann Demokratie sich damit abfinden, dass Frauen im privaten Bereich nicht gleichberechtigt sind?

Marokko befindet sich in einem Demokratisierungsprozess. Dem Land kann dieses Experiment nicht gelingen, wenn es seine Rechtsordnung nicht grundlegend überholt. Das Familiengesetz und der Raum, über den es befindet, stellen die erste Prüfung und die erste Herausforderung dieses demokratischen Aufbauwerkes dar. Die Demokratisierung des Privatbereichs stellt die notwendige und zwingende Voraussetzung für die Demokratisierung des privaten Bereichs dar. Auf dieser Ebene scheint das neue Familiengesetz dieser Logik zu gehorchen und die Demokratie als grundlegenden Wert des Rechtes auf Gleichstellung anzuerkennen. Es stellt so eine wichtige Etappe bei der Verankerung der wirklichen Demokratie dar.

Um also rechtlich „die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde und die Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte“ zu garantieren und einen demokratischen, gesellschaftlichen Prozess auszulösen, ist es nötig, im privaten Bereich zu beginnen, der der Ort der Sozialisierung und des demokratischen Lernprozesses ist, um demokratische Beziehungen innerhalb der Familie aufzubauen, in denen die Ehepartner gleiche Rechte, gleiche Pflichten und gleiche Aufgaben haben.

Die Demokratie in Marokko braucht die Vorgabe echter Voraussetzungen, die es allen Rechtspersonlichkeiten ermöglichen, ihre politischen, wirtschaftlichen, sozialen, bürgerlichen und kulturellen Rechte als universelle, unveräußerliche und interdependente Rechte auszuüben.

Diese Philosophie, an der alle Zivilisationen beteiligt sind und sich beteiligt haben, kann ihre Ziele nur auf der Grundlage eines demokratischen Politiksystems erreichen, das allen Bürgern unabhängig von ihrem Geschlecht die Ausübung der Grundrechte zubilligt. Wenn man die Hälfte der Bevölkerung – die Frauen – davon im Namen der kulturellen Besonderheit ausschließt, heißt das, die eigentliche Botschaft dieser Philosophie zu überhören, die auf der Menschenwürde gründet.

Der substantielle Wert der Demokratie als politischer Ordnung besteht darin, dass die Bürgerinnen und Bürger an der Macht teilhaben sollen. Nur eine gleichstellende Rechtsordnung kann dies realisieren, im privaten Umfeld wie im öffentlichen Bereich.

Wir stellen fest, dass die marokkanische Rechtsordnung sich dieser Philosophie, deren Grundsteinlegung durch die islamisch-juristische Tradition erfolgte, immer mehr öffnet. Hat der Islam nicht von Beginn an die Gender-Beziehungen berücksichtigt, um die Rechtsstellung der Frau zu verbessern? Stellen die Gepflogenheiten des Propheten nicht eine echte Strategie für einen Wandel dar, für die

Destruktion der ungleichen sozialen Beziehungen, in denen die Frauen nur verstanden und betrachtet werden in Bezug auf ihre Rolle als Mutter und Ehefrau? Leider wurde diese Strategie durch zahlreiche restriktive Lesarten und Interpretationen unbrauchbar für das Erreichen dieser Ziele.

In dieser Perspektive schlägt das neue Familiengesetz eine aktualisierte Lesart der islamischen Tradition vor, um zu verhindern, dass eine restriktive Lesart des heiligen Textes vorherrscht und damit eine engstirnige Lesart der Frauenrechte, aber auch und vor allem damit die Gesellschaft sich in ihrer Gesamtheit dem Gang der Geschichte anschließen und dabei die universellen Werte einbeziehen kann.

Das Gleichstellungsrecht der Frauen in allen Lebensbereichen ist unabdingbare Voraussetzung für ihre Würde, für die Einsetzung des Rechtsstaats und echter Demokratie und eine Errungenschaft, zu der der Islam in großem Maße beigetragen hat und die aufgrund eines wie auch immer gearteten kulturellen Partikularismus nicht infrage gestellt werden darf. Der *ijtihad*, auf dessen Grundlage die neuen Gesetzesvorschriften ruhen, illustriert die Fähigkeit des Islam, dem tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandel Rechnung zu tragen, und beweist, dass er immer und überall Gültigkeit hat.

Angesichts des gesellschaftlichen Wandels und der täglichen Realität, die zeigt, wie sehr die Familie als Keimzelle bedroht ist, und um es der marokkanischen muslimischen Familie zu ermöglichen, ihre Aufgaben zu erfüllen, ist es wichtig, sie auf eine gesunde Grundlage zu stellen, indem man insbesondere die Ehe festigt. Hierin besteht der Sinn des Familiengesetzes, dessen grundlegende Neuerungen von Seiner Majestät, dem König, am 10. Oktober 2003 vorgestellt wurden.

Das neue Familiengesetz erkennt an, dass die Familie, eine Institution von grundlegender Bedeutung, bedroht ist, und versucht daher, die Situation zu retten, indem es substantielle Reformen einführt, deren Inhalt die königliche Rede vom 10. Oktober darlegte. Die letzten Neuerungen aus dem Jahr 1993 wurden als unzureichend erachtet. Sie zielten mehr auf die Form als auf den Inhalt ab; dennoch ist es ihnen zu verdanken, dass das Familiengesetz von 1957 seinen sakralen Charakter verlor. Zehn Jahre danach – eine Rekordzeit, wenn man das Familiengesetz mit dem Obligationenrecht (DOC) und dem Personenstandsrecht (DCC) von 1913 vergleicht – verfolgen die Vorschläge vom Oktober 2003 einen Ansatz der Destruktion der ungleichen sozialen Beziehungen ausgehend vom ersten Artikel: Anhebung des Heiratsalters auf 18 Jahre für beide Geschlechter; Abschaffung der ehelichen Vormundschaft; Anerkennung der gesetzlichen Vertretung für Frauen; die Auflösung einer Ehe untersteht gesetzlicher Kontrolle; Neufassung der Gründe für die Aberkennung des Sorgerechts zugunsten des Kindeswohles; Anerkennung der standesamtlichen Ehe für die im Ausland lebenden Marokkaner; im Erbfall Pflichtteil für die Kinder der Tochter, die vor ihrem Vater verstorben ist;

Kinder, die während der Verlobungszeit gezeugt wurden, werden bei Eheschließung als gemeinsame Kinder anerkannt – einige Beispiele, die diesen Ansatz illustrieren.

Die Synthese dieser großen Reform könnte man folgendermaßen formulieren:

Auf nationaler Ebene:

Der neue Text stellt einen gewissen Durchbruch und eine wichtige Etappe dar, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Der gewählte Ansatz basiert auf Konsensbildung. Alle Teile der marokkanischen Gesellschaft wurden unabhängig von ihren Befindlichkeiten in die königliche Kommission aufgenommen.
2. Das Familiengesetz bedeutet trotz der Aufrechterhaltung gewisser traditioneller Normen (Polygamie, Verstoßen, Scheidung gegen Ausgleichszahlung) einen historischen Schritt in Richtung Demokratie. Es richtet eine neue Kultur der Menschenrechte und des Gleichstellungsrechtes ein, indem es einen neuen Ansatz in den Beziehungen zwischen Mann und Frau verankert, dessen Konkretisierung auf allen Teilen der Gesellschaft ruht. Es hält den Gleichstellungsgrundsatz im ersten Artikel fest und bricht somit mit der Logik der Vormundschaft, der Unterordnung der Frauen unter die Männer. Diese Philosophie versucht alle Vorschriften des Gesetzes zu durchdringen: Heiratsalter, Vormundschaft, gesetzliche Vertretung, Sorgerecht, Pflichterbe ... Somit zeichnet es eine neue Vision der ehelichen Beziehungen, die auf der gemeinsamen Verantwortung beider Partner fußt, und folgt dem Ansatz, der darin besteht, Privatsphäre und öffentlichen Bereich so zu verbinden, dass die Demokratisierung des einen mit der Demokratisierung des anderen einhergehen muss. In diesem Sinn bietet das Gesetz Rechts- und Verfahrenssicherheit, Sicherheiten, die den Rechtsstaat verankern und den demokratischen Prozess stärken.
3. Das neue Familienrecht stützt sich auf die *maqasid ash-shari'ah*, auf den *ijtihad*, auf die Philosophie der Menschenrechte und auf die soziale Wirklichkeit, um die marokkanische Familie in ihre Zeit zu stellen. Es möchte die Erwartungen der Männer und Frauen erfüllen, die seit langem für die Würde der Frauen und Männer in Marokko eintreten.
4. Die politische Entscheidung, die Vertreterinnen und Vertreter des marokkanischen Volkes und damit den Gemeinwillen mit einzubeziehen, zielt auf die Verankerung des Rechtsstaats, die Eigenverantwortung der Legislative, eines Pfeilers der Demokratie. Das Familienrecht wurde entsakralisiert, indem es ins Parlament zur Debatte eingebracht und vor der Verkündung über es abgestimmt wurde. Dieses Vorgehen belegt, dass das Gesetz nicht vor weiteren Neufassungen sicher ist.

5. Die neue *moudawana* richtet Familiengerichte ein, bezieht das staatliche Ministerium mit ein und stellt Hilfsinstrumente zur Verfügung (Garantiefonds für Unterhaltszahlungen), um der Familie ihren Platz im Rechtssystem zu garantieren und es ihr zu ermöglichen, ihre verschiedenen Rollen zu spielen.
6. Die neue *moudawana* richtet sich an alle Teile der marokkanischen Gesellschaft und nimmt sie in die Verantwortung, um zur Achtung der Gesetzesvorschriften beizutragen: Information, Sensibilisierung, Ausbildung ...
7. Zum ersten Mal sieht das Familienrecht Sanktionen im Falle der Verletzung einiger Vorschriften vor (Unrecht, Fälschungen).
8. In Bezug auf die im Ausland lebenden Marokkaner schreibt das Familienrecht zum ersten Mal besondere Regeln vor und will so seine Fähigkeit zur Toleranz und zur Öffnung für andere Rechtssysteme unter Beweis stellen.

Alle diese Vorschriften stellen unbestritten einen Fortschritt bei der Verwirklichung der Gleichstellung dar und verankern ein echtes Gesellschaftsprojekt.

Auf internationaler Ebene:

Man kann sagen, dass das Familiengesetz eine wirkliche Botschaft ist, und zwar an zwei Adressen:

1. Es richtet sich an die muslimische Welt, um ihr zu zeigen und zu beweisen, dass der Islam Quellen besitzt, um die Gleichbehandlung innerhalb der Familie herzustellen. Es handelt sich um eine neue Lesart der jüdisch-islamischen Tradition auf der Grundlage der *maqasid ash-shari'ah*.
2. Das Gesetz richtet ebenfalls eine deutliche Botschaft an den Westen, der den Islam für eine Religion zu halten scheint, die nicht mit der Demokratie, nicht mit Personenrechten, der Moderne, der Gleichstellung von Mann und Frau umgehen kann.⁸⁰

Es ist klar, dass der Gesetzgeber bei einer progressiven Lesart des religiösen Bezugssystems, die die *maqasid ash-shari'ah* bevorzugt und die soziale Realität und die internationalen Verpflichtungen Marokkos berücksichtigt, erkannt hat, dass die Logik, auf der der Text von 1957 und seine zaghafte Reform von 1993 fußten, heute lange überholt ist und dass sie einen Angriff auf die Würde der Frauen darstellt, was ein Faktor für familiäres Ungleichgewicht ist und ein Hindernis für das demokratische Aufbauwerk des Landes. Dieses Aufbauwerk kann nur positive Ergebnisse zeitigen, wenn es zunächst im privaten Bereich, innerhalb der Familie, greift.

⁸⁰ Ronald F. Inglehart, Pippa Norris, Le véritable choc des civilisations (aus dem Englischen von Camille Noël), in: *Foreign Policy*, Nr. 135, März/April 2003, S. 79 ff.

Um dieses Gesellschaftsprojekt mit Leben zu erfüllen und die Institution Familie auf eine solide Grundlage zu stellen, die Stabilität und Gleichgewicht zwischen den Familienmitgliedern garantiert, müssen die Mechanismen verstärkt werden, die sie vor ihrer Auflösung bewahren. Diese Aufgabe kommt der Judikative zu. Sie ist aufgerufen, über die Einhaltung der Vorschriften zu wachen, um das marokkanische Familienrecht in seine Zeit zu integrieren und die Destruktion der ungleichen Sozialbeziehungen innerhalb der Familie zu ermöglichen.

Schlussfolgerung

Allgemein gesprochen und in Bezug auf die Analyse der Evolution des religiösen Bezugssystems, das das Familiengesetz seit 1957 bis heute prägt, kann man sich zu Recht fragen, ob die Verwirrung, die bewusst zwischen den Konzepten der Scharia und des *fiqh* wachgehalten wird, nicht objektiv mit den Strukturen der Legitimation der Machtposition des Mannes in der Familie und der Beibehaltung des Untergeordnetenstatus der Frau zusammenhängt. Heißt das nicht, dass angestrebt wird, eine unausgewogene familiäre Situation beizubehalten, deren Unumstößlichkeit von den geschichtlichen und sozialen Entwicklungen bedroht sein könnte, die im 20. Jahrhundert begonnen haben und bis heute fort dauern?

Eine Analyse der Rechtstexte, verfasst von muslimischen Juristen zu ehelichen Beziehungen und im weiteren Sinne zum Familienrecht, zeigt sehr gut, welch immense Interpretationsarbeit und „Rationalisierungs“-Arbeit von den ersten muslimischen Juristen⁸¹ bewältigt werden musste, denen durchaus daran gelegen war, Distanzen oder sogar Gegensätze zwischen den Normen und der sie bestimmenden Wirklichkeit zu überwinden.

Wenn man, so wie es heute oft üblich ist, den Unterschied zwischen den Anhängern der Scharia und jenen des *fiqh* nivelliert, dann setzt man sich bisweilen dem Risiko aus, das *fiqh* ungerechtfertigt zu sakralisieren, das heißt juristische Lösungen, die an überholte soziale Realitäten gebunden sind, jedwedem Wandel zu entziehen.

Haben die *fouqahas* in einigen Punkten nicht Widerstandsformen kodifiziert, die die sozialen Veränderungen durchaus erkannt haben, welche von einigen koranischen Vorschriften bejaht wurden? Sind Mechanismen dieser Art in der muslimischen Gesellschaft nicht immer am Werk?

Kann man sich zu Recht fragen, ob eine vereinfachte Interpretation der juristischen Implikationen der koranischen Botschaft, die der muslimische Reformismus seit den Debatten des 20. Jahrhunderts verbreitet hat, diesen konservativen Prozess der Institutionen und Positionen, die an alten sozialen Strukturen hängen, nicht favorisiert hat?

81 Baudouin Dupret, La charia est la source de la législation: interprétation jurisprudentielle et théories juridiques, in: *L'État de droit dans le monde arabe*, hrsg. von A. Mahiou, CNRS, 1997.

Das muslimische Recht, so wie es uns erhalten ist, war mehr ein Werk des Menschen, beeinflusst durch die Umstände, als das Werk Gottes. Um sich davon zu überzeugen, braucht man sich nur einmal mit der Methode der Erneuerer islamischen Gedankenguts zu befassen, die seit mehr als einem Jahrhundert versucht haben, mit modernen Methoden eine neue Lesart der heiligen Texte (*ijtihad*) zu ermöglichen, und sie zeigen jedes Mal, dass die Unausgewogenheit des muslimischen Rechtes mehr menschlich als göttlich ist.

Die Komplexität der Beziehungen zwischen einerseits dem Inhalt der juristischen Corpora, die die verschiedenen Schulen des *fiqh* und insbesondere der malikitischen Schule beheimaten, und andererseits der koranischen Botschaft und auch der Imperative des sozialen Lebens verdichtet sich zunehmend unter dem Einfluss der sozialen Veränderungen, hervorgerufen durch die Schulbildung der Frauen und ihre wachsende Teilhabe am Arbeitsmarkt und auch aufgrund der Kämpfe von Frauenverbänden um mehr staatsbürgerliche Rechte für Frauen.

So genießen die Frauen gleichberechtigt mit den Männern politische, soziale und wirtschaftliche Rechte, gleichzeitig zwängte sie die *moudawana* in den privaten Bereich, die Familie.

Mehrere geschichtliche und soziologische Faktoren haben zu einer breiteren Fächerung der Familientypen und der Arten familiärer Bindungen beigetragen, aus denen die marokkanische Gesellschaft zusammengesetzt ist, wohingegen das Personenstandsrecht von 1957 und die Neufassung von 1993 sich auf ein quasi einmaliges Paradigma beziehen, nämlich das der patriarchalischen, agnatisch erweiterten Familie. Das neue Familiengesetz, das 2004 verabschiedet wurde, entspricht mehr dem neuen Konzept der ehelichen Beziehungen.⁸²

Hier haben wir den Beweis dafür, dass der Widerstand gegen die Entwicklung einer Gleichstellung der Geschlechter im Grunde vielmehr motiviert ist durch die Bindung an die patriarchalische Gesellschaft und an die männlichen Vorrechte, die sie durch die Treue zur Religion garantiert.

Wenn das Recht sich dem Wandel widersetzt, dann wahrscheinlich, weil die Wurzeln der männlichen Herrschaft nicht nur institutioneller und rechtlicher Natur sind, sondern geschichtliche und kulturelle Konstrukte sind, und aus diesem Grund will der Gender-Ansatz eine Destruktion dieses sozialen Gebildes. Das Recht stellt das erste Gebäude dar, nämlich das der Destruktion und des Wiederaufbaus auf der Grundlage des Gleichstellungsrechtes der Frau und der jungen Menschen.

82 Alain Roussillon, *Réforme de la Moudawana: statut et citoyenneté des Marocaines*, in: *Revue Maghreb-Machrek*, Nr. 179, Frühjahr 2004.

Das Recht ist folglich nicht unabänderlich. Im Gegenteil, es ist notwendigerweise ein kontextualisiertes Gebilde, das Vorschriften aufstellen und zur Anwendung bringen will, die den Werten und menschlichen Beziehungen in der Gesellschaft angemessen sind. Aus diesem Grund hat es keinen ontologischen Charakter, und die Gleichstellung im Personenstandsrecht ist zwingendes Ergebnis, das heißt, sie besteht aus einer Handlungsverpflichtung für die Verantwortlichen, die Abgeordneten, die den Gemeinwillen vertreten und die die Legislative im Interesse aller Bürger ohne Ansicht von Geschlecht, Alter oder sozialer Stellung ausüben.

Deshalb geht die Erweiterung der staatsbürgerlichen Rechte der Frauen in Marokko zunächst über die Reform des Familiengesetzes, die vom Gesetzgeber auf königlichen Vorschlag hin verabschiedet wurde und den Kampf der Frauenbewegung konkretisiert. Die staatsbürgerlichen Rechte der Frauen bleiben unvollkommen, solange Polygamie und die Trennung gegen Ausgleichszahlung nicht abgeschafft werden und Kindern aus binationalen Ehen nicht automatisch die marokkanische Staatsbürgerschaft zuerkannt wird, wenn die Mutter (und nicht der Vater) diese besitzt, und solange die Verfassung den Frauen die Gleichstellung in Familienrechten nicht zugesteht und den Vorrang internationaler Grundsätze vor nationalen Gesetzen nicht anerkennt.



Zainab Al-Suwaij

Bildung für muslimische Frauen

In jeder Gesellschaft werden Ideen, Einstellungen und Glaubensgrundsätze hauptsächlich durch das Bildungssystem weitergegeben. In manchen Ländern bedeutet dies, dass die Kontrolle über Bildungsinhalte und Zugang zu Schulen große Auswirkungen auf die Entwicklung der muslimischen Frauen hat. Frauen sind im Bildungssystem unterprivilegiert. In vielen muslimischen Ländern ist Bildung von wesentlicher Bedeutung. Wenn wir die Anfangszeit des Islam betrachten, sehen wir, welch große Bedeutung der Bildung von Frauen in jener Epoche beigemessen wurde. Beispielsweise wurden Frauen dazu angehalten, den Koran lesen zu lernen. Zugegeben waren es recht einfache Dinge, aber man muss bedenken, dass die Menschen damals weder Internet noch Schulbücher kannten.

Bei der Bildung für Frauen müssen wir zwischen folgenden Aspekten unterscheiden: Bildung im Allgemeinen, Unterricht im Lesen und Schreiben (Modernisierung) und universitäre Bildung einerseits, der religiöse Aspekt der Bildung andererseits. Mit diesen beiden Aspekten mussten wir jahrelang leben – insbesondere in einigen Ländern, wo wir einen sehr niedrigen Bildungsstand beobachten und Frauen stark benachteiligt sind. In der Vergangenheit – in einigen Fällen handelt es sich gerade einmal um ein paar Jahrzehnte – haben sich viele Länder jedoch in der Frage des Bildungsunterschieds zwischen Männern und Frauen stark bewegt. In einigen Gebieten sind die Frauen fest entschlossen, ein höheres Bildungsniveau zu erlangen. Sie wollen bessere Arbeitsplätze; sie wollen an die Universitäten. Andererseits gibt es auch einige Länder, die bei der Bildung ihrer Frauen einmal führend waren und in denen die Frauen in der Tat sehr hohe Positionen bekleiden konnten. Die Zahl dieser Länder hat sich aus verschiedenen Gründen stark verringert. Manchmal sind es politische Gründe, manchmal wirtschaftliche, und manchmal geht es einfach um einen Kampf oder eine Herausforderung innerhalb der Gemeinschaft.

In einigen Gemeinschaften der muslimischen Welt – und ich beziehe mich hier explizit nur auf bestimmte Fälle, nicht die gesamte muslimische Welt – gibt es einige Herausforderungen, da in ein paar Ländern tatsächlich ein sehr hohes Bildungsniveau herrscht. Dort sind einige Frauen auch besser ausgebildet als Männer,

weil sie sich ständig beweisen wollen. Sie wollen ihren Doktor oder einen postdoktoralen Abschluss machen. Bei Männern ist es anders: Ihnen reicht es oftmals, einfach ein Mann zu sein. Nicht einmal der geringste Bildungsabschluss ist vor diesem Hintergrund so furchtbar wichtig. In einigen dieser Länder, beispielsweise im Irak, war die Zahl der gebildeten Frauen in den Fünfziger-, Sechziger-, Siebziger- und selbst Achtzigerjahren sehr hoch, bis sie dann Mitte der Achtzigerjahre anfang zurückzugehen. 1979/80 lag der Prozentsatz von Frauen mit einer Ausbildung bei über 75 % – auch aufgrund der Tatsache, dass der Staat einen kostenlosen Schulbesuch ermöglichte. Jede Frau wurde selbst noch mit 40 oder 50 Jahren dazu verpflichtet, etwas zu lernen. Eine massive Bildungskampagne für Frauen wurde gestartet. Wenn einige Ehemänner ihren Frauen oder Töchtern den Schulbesuch nicht erlauben wollten, wurden sie behördlich vernommen und manchmal bestraft. So konnte das Bildungsniveau der Frauen auf sehr positive Weise angehoben werden.

Ab Mitte der Achtzigerjahre begann die Zahl insbesondere der Frauen in Bildung und Ausbildung zurückzugehen. Ein Grund war der Krieg, aber dazu kamen noch zahlreiche weitere Hindernisse. Die Familien konnten es sich nicht mehr leisten, ihre Söhne *und* Töchter zur Schule zu schicken. Das Einfachste war also, den Sohn zur Schule gehen zu lassen und die Tochter im Haus zu behalten. Sie würde ja sowieso heiraten, und da wäre Bildung nicht ganz so wichtig. So dachte man. In anderen Ländern hingegen hat sich das Bildungsniveau erhöht. Warum? Weil vor allem die internationalen Nichtregierungsorganisationen und die kommunalen Regierungen sich dafür einsetzten. Sie brauchten gebildete Frauen, um einen Teil der Arbeitsplätze, Regierungsposten, Universitätsstellen usw. zu besetzen. Anstatt Einwanderer anzuwerben, schauten sie auf die Menschen in ihren eigenen Ländern. Viele Menschen in der muslimischen Welt haben mindestens Grundschule, Mittelschule und Oberschule besucht.

Zu jener Zeit war die wichtigste Frage, welche Abschlüsse und wie viel Bildung Frauen erwerben konnten. Beispielsweise gab es einige Lehrer, die ausschließlich Jungen unterrichteten. Sie waren der Meinung, dass ein Mädchen eine bestimmte Rolle im Leben zu erfüllen habe, die sich auf Haushalt und Familie beschränke. Das schlug sich im Schulunterricht nieder. Außerdem gab es an unterschiedlichen Orten unterschiedliche Unterrichtsmaterialien und Schulbücher. Was angeboten wurde, hing davon ab, wo man sich befand und wie konservativ die Menschen dort waren. Die Bedingungen und Bildungsniveaus unterschieden sich, insbesondere in Bezug auf die Bildung von Frauen. Behörden in den verschiedenen Ländern spielten dabei eine wichtige Rolle. Schulbücher und Unterrichtsmaterialien reflektieren die Situation, in der sich ein Land befindet. Dieses Phänomen ist nicht neu, und wenn man sich die traditionellen oder religiösen Lehren in den Medressen in der arabischen Welt oder in Asien anschaut, wird man sehen, dass viel Bildung in religiösen Schulen stattfindet. In gewisser Weise hängt die Auslegung eines religiösen Textes auch immer stark von der Situation eines Landes und den jeweiligen Herrschern ab. Manche Regeln und Verordnungen wurden in



Übereinstimmung mit den Gesetzen und Bedürfnissen der Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte erlassen.

Ich benutze dieses Wort zwar nicht gern, aber Frauen sind in der Geschichte oft Opfer gewesen, da die Männer in vielen Ländern so dominant sind, dass die Entwicklung der Frauen in der Gesellschaft und in der Arbeitswelt dadurch stark eingeschränkt ist. Frauen sind Männern gegenüber oft benachteiligt, wenn sie Arbeit suchen oder nach höheren Positionen streben. Und der gesamte Bereich der religiösen Lehre wird von Männern beherrscht. Im Islam machen die Imane und Muftis die Regeln, obwohl Frauen häufig eine bessere religiöse Bildung haben als Männer. In den meisten Ländern dürfen Frauen noch nicht Imam werden, wohingegen in der Vergangenheit zahlreiche Universitäten von Frauen gegründet oder nach berühmten Frauen benannt wurden. Heute scheinen wir dies vergessen zu haben. In vielen Ländern haben Frauen nicht mehr die gleichen Chancen wie Männer. Frauen gelten oft als Staatsbürger zweiter Klasse. Viele Menschen sagen mir: „Unseren Sohn schicken wir zur Schule, aber unsere Tochter bleibt zu Hause. Sie wird sowieso heiraten.“ Ich sage dann immer: „Eine gebildete Mutter ist doch besser als eine Mutter ohne Bildung.“ Die Menschen haben hierfür aber kein Bewusstsein.

Vor ein paar Jahren eröffneten wir im Irak eine Mädchenschule für beschleunigtes Lernen. Da kam eine 20-jährige Frau auf mich zu und fragte, ob sie diese Schule besuchen könne. Ich sagte ihr, dass die Schule für Kinder gedacht sei. Sie antwortete: „Mein ganzes Leben habe ich davon geträumt, lesen und schreiben zu lernen. Und das will ich jetzt.“ Sie besuchte also die Schule. Nach einem halben Jahr sah ich sie bei einem meiner Besuche wieder. Sie stand auf und sagte: „Ich kann jetzt lesen und schreiben. Ich war blind und habe jetzt das Licht gesehen.“ Als ich sie fragte, warum sie als Kind nicht in die Schule gegangen sei, erklärte sie mir: „Meine Brüder sind alle zur Schule gegangen, aber wir Mädchen nicht. Als ich zur Schule wollte, waren meine Eltern gerade sehr fromm geworden, und sie dachten, dass Bildung für Mädchen nicht mit der Religion vereinbar sei.“ Das ist natürlich ein großes und folgenschweres Missverständnis.

Es gibt aber noch andere Hindernisse. Manchmal hat der Staat nicht die Mittel, Männern und Frauen Bildung anzubieten. Die Regierung senkt also die Zahl der Männer im Bildungssystem, indem sie die Jungen zur Armee schickt, und die der Frauen, indem sie ihnen Arbeitsplätze gibt, die keine oder nur eine geringe Qualifikation erfordern. Die Hindernisse bestehen in der traditionellen Denkweise ebenso wie in Stammesregeln und Armut. Diese Dinge spielen nicht nur in muslimischen Familien eine Rolle. Viele Kinder arbeiten im Haushalt oder in landwirtschaftlichen Betrieben. Sie gehen nicht regelmäßig zur Schule, weil sie zum Lebensunterhalt der Familie beitragen müssen.

Eine besonders kuriose – oder eher groteske – Geschichte, die mir zu Ohren gekommen ist, ist diese: Ein Imam soll gesagt haben, dass der Islam besagt, Frauen sollten lesen, aber nicht schreiben lernen. Warum, konnte er nicht erklären.

Was kann man tun, um solche Einstellungen zu verändern? Viel wird passieren müssen, um die Hindernisse für die Bildung von Frauen zu überwinden. Hierzu brauchen wir mehrere Anstrengungen: Frauen in Nichtregierungsorganisationen, die die Arbeit an der Basis leisten, sowie Initiativen internationaler Organisationen. Und wir müssen die schrecklichen Tendenzen der islamistischen Radikalen und Extremisten wie der Taliban in Afghanistan bekämpfen, die Frauen selbst von grundlegender Bildung ausgeschlossen haben. Ein Weg, der Frauen in vielen Gesellschaften helfen kann, ist auch ein Appell an die Frauen, die das Privileg der Bildung bereits genießen, sich ihrer Verantwortung für andere Frauen bewusst zu werden, um ein breiteres Bewusstsein für die Notwendigkeit von Bildung für Frauen zu schaffen. Ich glaube, dass die meisten Veränderungen aus den jeweiligen Gesellschaften heraus kommen werden. Um dies möglich zu machen, brauchen wir Konzepte.



Lale Akgün

Wie stellt sich der Islam, wie stellt sich der Koran zu der Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau? Das ist die Hauptfrage, der wir uns hier widmen. Besser gesagt: Es sind zwei verschiedene Fragen, die, wie ich später ausführen werde, mit einer klaren Herangehensweise an den Koran beantwortet werden können.

Vielleicht haben Sie in den letzten Tagen einen Meinungsbeitrag von mir im „Kölner Stadtanzeiger“ gelesen, der sich mit der Frage beschäftigte: Wie gehen bestimmte offizielle islamische Institutionen mit der Frage der Frauenrechte um? Auslöser meines Artikels war ein Leitfaden der türkischen Religionsbehörde DIYANET für „gute und vorbildliche muslimische Frauen“ auf deren Webseite.

Dieser streng konservative Text lässt wenig Platz für Individualität, Freiheit und Pluralismus. Da werden Ehebruch und Prostitution als zu bestrafende Vergehen deklariert, da werden harmlose Alltagspraktiken als Vorläufer von Ehebruch und Prostitution gebrandmarkt: Parfümieren etwa oder Flirten. Damit nicht genug der Prüderie: Die Autoren erklären kategorisch, dass unverheiratete Männer und Frauen „in einem geschlossenen Raum nicht beisammen sein“ dürften. Das falle nämlich schon unter Promiskuität – was der Text etwas blumiger ausdrückt: „Wenn ein Mann und eine Frau alleine in einem Zimmer sind, ist der Dritte im Bunde der Teufel.“

Die Liste der frauenfeindlichen Vorschriften geht weiter: Frauen sollten lieber nicht arbeiten gehen, schon gar nicht alleine reisen, und wenn sie mit Fremden sprechen, hätten sie sich „ernsthaft und seriös“ zu verhalten, um ja nicht die Libido der Männer zu reizen. Auch gebe es einen „Augen- und Zungen-Ehebruch“.

Wer solche Zeilen liest, der fragt sich natürlich: Ist das die krude Einzelmeinung einiger islamischer Religionsgelehrter? Oder steckt dahinter ein grundsätzlicheres Problem des Islam mit der Geschlechtergerechtigkeit? Wie verstehen wir den Koran, und wie gehen wir mit den Stellen des Korans um, die zu unseren moder-

nen Vorstellungen, zu unseren Vorstellungen von Geschlechtergerechtigkeit nicht zu passen scheinen?

Es gibt heute verschiedene Versuche, sich diesen Fragen zu nähern. Einige Musliminnen, die sich als Feministinnen verstehen, versuchen sich an einer sprachlichen „Modernisierung“ der entsprechenden Koranstellen, indem sie frauenfreundlicher übersetzen. Dies wird beispielsweise beim 34. Vers der 4. Sure versucht, in dem es nach traditioneller Lesart heißt: „Ermahnt diejenigen, von denen ihr Widerspruch befürchtet, und entfernt Euch von ihnen in den Schlafgemächern und schlägt sie.“ Sie übersetzen das Wort *daraba* jedoch nicht mit „schlagen“, sondern mit „sich fernhalten“, um darzulegen, dass der Koran an keiner Stelle Gewalt gegen Frauen legitimiert.

Ich frage mich jedoch, ob eine Auseinandersetzung über die richtige Übersetzung eines Wortes wirklich den Kern des Problems trifft. Müssen wir uns nicht vielmehr der Frage widmen, wie wir den gesamten Koran zeitgemäß interpretieren können?

Die Kernfrage ist also: Wie sollen wir den Koran heute verstehen? Ist er wörtlich als Handlungsanweisung für unseren Alltag zu verstehen, oder ist die koranische Botschaft in ihrem historischen Kontext zu begreifen?

Mehrere heutige Islamtheologinnen und -theologen der Universität Ankara, unter ihnen der jetzt in Frankfurt lehrende Prof. Ömer Özsoy, haben dazu einige Grundüberlegungen erarbeitet. Ihre Kernthese lautet: Der Koran ist kein Buch und kein Text, sondern die Rede Gottes, gerichtet an eine bestimmte Gruppe von Menschen, zu einer bestimmten Zeit, in einer bestimmten Region. Nur wer die Umstände der Offenbarung kennt, nämlich die Geschehnisse um den Propheten Mohammed vor rund 1.400 Jahren auf der Arabischen Halbinsel, kann erkennen, was Gott den Menschen mitteilen will.

Auch Prof. Özsoy versteht den Koran als Gottes Wort. Aber er sieht es als die Aufgabe der Theologen an, das Wort Gottes immer wieder im historischen Kontext





zu deuten, heute anders als früher, in Deutschland anders als in der Türkei. Er geht sogar weiter und sagt, nur etwa 10% dessen, was der Koran aussagen will, seien eindeutig im Text zu finden. Alles andere sei vor dem Hintergrund der jeweiligen Zeit interpretationsbedürftig.

Wir müssen uns bei der Interpretation des Korans vergegenwärtigen: Der Koran als Gottes Wort ist heilig; er soll geachtet und respektiert werden. Aber er ist eine Botschaft Gottes an die Menschen in einer Sprache der Menschen. Diese Sichtweise ist keineswegs neu. Mit ähnlichen Worten wird schon Ali b. Abi Talib, der vierte Kalif, Cousin und Schwiegersohn des Propheten, zitiert. Als Reaktion auf den Wunsch seiner Gegner, den Koran als Schiedsrichter zu nehmen, soll er gesagt haben: „Der koranische Text schweigt. Von den Menschen wird er zum Sprechen gebracht.“

Wenn wir die Botschaft des Korans respektieren und achten sollen, setzt dies voraus, dass wir Menschen die Botschaft verstehen. Und das gelingt nur, wenn wir uns mit dem koranischen Text und den Umständen seiner Offenbarung auseinandersetzen. Anders ausgedrückt: Die koranische Botschaft kann nur der verstehen, der seinen Verstand einsetzt.

Nach Nasr Abu Zaid vermenschlicht sich der koranische Text dadurch sogar, weil er durch menschliche Mechanismen interpretiert und verstanden wird. Wenn aber der Koran nur durch den menschlichen Verstand interpretierbar ist, stellt sich die nächste Frage: Sind die Folgerungen aus den Koranversen zeitlich und örtlich veränderbar? Und wenn ja, gilt dies für alle Verse oder nur für einige?

Eine plausible Antwort darauf liefert unter anderem Mohsen Kadivar, ein schiitischer Geistlicher, Philosoph und Universitätslehrer aus dem Iran. Nach seiner Auffassung muss die Lehre des Islam in vier Teile eingeteilt werden. Die ersten drei Teile betreffen den Glauben an Gott und an den Propheten, die Ethik und Moral und das Gebet. Diese Bereiche seien unantastbar, unveränderbar und für die Ewigkeit bestimmt.

Dazu kommt jedoch ein vierter Bereich, der das Zusammenleben der Menschen, also das soziale Miteinander, regelt. Er betrifft das Familienleben, den Handel oder auch das Strafrecht und natürlich auch die Gleichberechtigung der Geschlechter. Wie ich vorhin anführte, sind es gerade diese Regeln, die im Koran im Kontext der Zeit und des Ortes verkündet wurden – vor rund 1.400 Jahren auf der Arabischen Halbinsel. All diese Vorschriften müssen daher auch den Erfordernissen der jeweiligen Zeit entsprechend interpretiert werden.

Dort, wo Mohsen Kadivar den Koran in vier Teile einteilt, können wir im Prinzip auch eine einfache und klare Zweiteilung der koranischen Texte vornehmen. Da sind zum einen die Verse, die sich mit dem Glauben und den rituellen Verpflichtungen (*ibadat*) befassen. Zum anderen gibt es die Verse, die sich mit den zwischenmenschlichen Beziehungen (*mu-amlat*) beschäftigen.

Die Verse über Glauben und rituelle Handlungen lassen sich nicht hinterfragen, da man den Grund bzw. das Ziel einer rituellen Handlung nicht erkennen kann. Sie sind dem Verstand nicht zugänglich. Entweder man glaubt an deren Sinn oder nicht.

Im Gegensatz dazu regeln die *mu-amlat*-Verse die Beziehungen der Menschen untereinander. Dabei muss der Grund bzw. das Ziel der Gesetzgebung in den Blick genommen werden und nicht etwa nur die Textoberfläche. Das bedeutet in der Konsequenz: Wie Menschen ihr Zusammenleben regeln, wie sie Politik, Erziehung und Bildung gestalten, wie sie Verbrechen und Vergehen ahnden: Das regeln Vernunft, Verstand, Erfahrung und Wissenschaft, und zwar auf der Grundlage realer Verhältnisse, die sich permanent ändern.

Es gibt einige simple Beispiele, die uns dies sofort plausibel machen, wie etwa das Zähneputzen. Ich erlebe es manchmal, dass gerade junge Muslime, die sich für sehr konservativ halten, die Zähne mit Zahnholz (*misvak*) statt mit der Zahnbürste putzen. Sie begründen das damit, dass auch der Prophet Mohammed dies so getan habe und es daher „islamisch korrekt“ sei, das Gleiche zu tun. Nun, nichts gegen Zahnholz. Vor 1.400 Jahren war es auf der Arabischen Halbinsel geradezu ein Segen. Denn die Pflanze, aus der man die Zahnhölzer fertigte, ermöglichte es den Menschen, die Zähne zu putzen und Mundgeruch zu bekämpfen. Insofern ist der Sinn solcher Hadith-Stellen, aber auch von Koranstellen klar ersichtlich. Die Menschen werden aufgefordert, Körper- und Mundhygiene zu betreiben. Aber diejenigen, die daraus schließen, dass Muslime auch heutzutage dieser Mundhygiene nur mit Zahnhölzern nachkommen dürfen, interpretieren meines Erachtens falsch. Und ich kenne ehrlich gesagt keine Aussage eines international bekannten Islamgelehrten, der Zahnbürsten verbieten würde. Es wäre auch absurd. Denn es würde bedeuten, dass Muslime nichts benutzen dürften, was es zur Zeit des Propheten nicht gab: etwa Autos, Computer, moderne Medizin oder Mikrophone.



Ein anderes Beispiel, wie die *mu-amlat*-Verse des Korans heute bereits selbstverständlich zeitbezogen interpretiert werden, ist die Sklaverei. Im Koran wird Sklaverei mehrfach erwähnt. Es wird deutlich, dass sie nicht gern gesehen und das Freilassen von Sklaven belohnt wird. Aber der Koran verurteilt die Sklaverei nicht per se. Niemand schließt aber heute daraus, dass wir die Sklaverei wieder einführen müssten, um so zu leben wie die Menschen im 7. Jahrhundert. Heute sind die reformerischen Intentionen der Koranstellen zur Sklaverei längst umgesetzt, die Freiheitsrechte der Menschen sind viel weiter entwickelt. Und niemand sieht darin einen Widerspruch zum Koran.

Die Frage ist also: Wenn eine Interpretation des *mu-amlat*-Teils des Korans, also der Regeln des menschlichen Zusammenlebens, in vielen Punkten Konsens ist – warum gelingt uns eine solche Interpretation nicht in Bezug auf das Geschlechterverhältnis? Vielfach greift man in der Argumentation heute immer noch auf althergebrachte Interpretationsschemata zurück. Wenn wir aber vom Verstand her argumentieren – und das sollten wir –, muss man zu anderen Schlüssen kommen.

Auch hier ein kleines Beispiel, nämlich die Frage der Erbschaft. Der 11. Vers der 4. Sure des Korans sagt: „Gott trägt Euch in Bezug auf Eure Kinder auf: Einem männlichen Kind steht so viel wie der Anteil von zwei weiblichen zu.“ Diese Stelle wird von konservativer Seite so interpretiert, als bevorzuge Gott die Männer gegenüber den Frauen. In einigen Ländern, die von sich sagen, dass ihre Staatsordnung auf islamischem Recht beruht, wurde diese Erbregel gar eins zu eins ins Zivilrecht übernommen. Wenn wir den Koranvers im historischen Kontext betrachten, kommen wir jedoch zu einem anderen Ergebnis. Der Vers bedeutet nichts anderes, als dass Gott eine Verbesserung der Rechte der Frau befiehlt. Bis dahin erhielten die Frauen bei der Erbschaft nämlich gar nichts und die Männer einfach alles. Auch das zeigt: Bei einer zeitgemäßen Interpretation des Korans erkennt man, dass es sich hier um einen Verbesserungsansatz handelte, den es in unserer Zeit weiterzuentwickeln gilt.

Die in Pakistan geborene Feministin Riffat Hassan meint, im Koran herrsche Gleichheit vor Gott und Ungleichheit in der Gesellschaft. Oder anders gesagt: Die *ibadat*-Verse des Korans kennen keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern, die *mu-amlat*-Verse schon. Aber diese soziale Ungleichheit können wir nicht dem Koran anlasten, weil sie ihre Ursache in den Zeit- und Ortsumständen hat, also in der Gesellschaft, in der der Koran verkündet wurde. Die Interpretation des Korans hängt von den jeweiligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Umständen ab. Aber auch die Kultur und die vorhandenen Wissensquellen des jeweiligen Interpreten beeinflussen die Koraninterpretationen erheblich. Jedem Koranverständnis liegt auch immer schon ein Vorverständnis in Form von gesellschaftlichen Vor-Urteilen zugrunde. Darin liegt wohl auch der Schlüssel dafür, warum gerade die Geschlechterfrage so wenig zeitgemäß interpretiert wird.

An dieser Stelle möchte ich einen kurzen Exkurs in die islamische Geschichte machen. Denn das Verfahren der Koraninterpretation ist im Islam nicht neu. Es existierte schon in frühislamischer Zeit, unter anderem unter dem Begriff *ta'wil*. Neben der *ta'wil*-Methode fand auch *tafsir* Anwendung. Während die *tafsir*-Methode versucht, den Text auf rein sprachlicher Ebene direkt zu deuten, geht die *ta'wil*-Methode weit darüber hinaus. *Ta'wil* beschäftigt sich sowohl mit der sprachlichen Dimension des Textes als auch mit den Entstehungszusammenhängen und dem historischen Kontext. Dem Koran selbst ist die Bedeutung der *ta'wil*-Methode zu entnehmen, denn der Begriff taucht dort 17 Mal auf, *tafsir* hingegen nur ein einziges Mal.

In der islamischen Geschichte wurde *ta'wil* jedoch immer mehr zugunsten von *tafsir* in den Hintergrund gedrängt. Ja mehr noch, die *ta'wil*-Methode wurde sogar negativ gesehen, da ihr eine Verfälschung und Entstellung des Textes unterstellt wurde. *Tafsir* und *ta'wil* wurden nicht mehr als Ergänzung gesehen, sondern als die Grundlagen gegnerischer Richtungen. Spätestens im 10. Jahrhundert, mit al-Mutawakkil und seinen Nachfolgern, setzte sich die streng konservative (salafitische) Interpretation durch. *Ta'wil* geriet als Interpretationsmethode in Vergessenheit – und damit auch der Schlüssel für eine zeit- und ortsgemäße Interpretation der koranischen Texte. Wenn der Wille zu einer solchen Interpretation jedoch fehlt, bewegt sich jeder Interpretationsversuch innerhalb eines vorislamischen Gesellschaftsverständnisses, in welchem die Frau als Eigentum des Mannes galt.

Zu welchen Ergebnissen diese Interpretationen dann führen, lässt sich gut anhand des 5. Verses der 4. Sure beschreiben. Dort heißt es: „Und gebt nicht den Schwachsinnigen und Urteilsunfähigen das Vermögen, das Allah Euch für ihren Unterhalt gegeben hat. Versorgt sie damit, kleidet sie und sprecht freundlich mit ihnen.“ Viele berühmte Koraninterpreten haben nach der *tafsir*-Methode unter dem Wort *sufaha* (also „Schwachsinnige/Urteilsunfähige“) Frauen und Kinder verstanden. Das zeigt vor allem eins: Die Koraninterpretation war eine reine Männerdomäne. Und sie ist es leider zum größten Teil bis heute.

Nicht nur die *tafsir*-Methode, die den Koran wörtlich im Kontext der patriarchalischen Gesellschaft auslegte, war aber letztlich für eine Entwicklung des Islam verantwortlich, in der Geschlechtergerechtigkeit keine Rolle spielte. Es war auch das islamische Recht – oder besser gesagt der Einfluss der islamischen Rechtsgelehrten und Juristen.

Abu Zaid vergleicht zum Beispiel das Bild der Ehe im Koran mit der Bedeutung der Eheschließung im islamischen Recht und kommt zu dem Ergebnis, dass sich die rechtlichen Bestimmungen weit vom koranischen Ideal entfernt haben. Wenn in der 30. Sure von der Erschaffung zweier Geschlechter die Rede ist, geht es um die Seele, um Zuneigung, Liebe, um Barmherzigkeit und um Gegenseitigkeit. In der Rechtslehre islamischer Juristen hatten Gefühle jedoch keinen Platz; sie sahen die Ehe als reinen Vertrag über wirtschaftliche Güter. Und die Rechtslehre war eine reine Männerdomäne.

Wie kommen wir aus diesem Dilemma heraus, dass sich wortgetreue Koraninterpretationen auf gesellschaftliche Traditionen vergangener Jahrhunderte stützen? Wie erreichen wir es, Islam und Frauenrechte, Koran und Geschlechtergerechtigkeit im Kontext unserer heutigen, modernen Gesellschaft zu vereinbaren?

Ich bin überzeugt, dass dies nur gelingt, wenn wir Traditionen, wie zum Beispiel die der *ta'wil*-Methode, neu beleben bzw. einen historisch-kritischen Ansatz befürworten. Zum Erfolg führen kann das nur, wenn wir konsequent bereit sind, die *mu-amlat*-Verse des Korans, die sich mit den zwischenmenschlichen Beziehungen befassen, im Kontext unserer Zeit und unserer gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu interpretieren. Dabei sollte das Recht auf verschiedene Interpretationen akzeptiert werden. Nur wenn keiner für seine Interpretation einen Absolutheitsanspruch reklamiert, können die unterschiedlichen Lesarten des Korans diskutiert und verglichen werden.

Das würde islamische Feministinnen auch davon entlasten, Übersetzungsalternativen für bestimmte Koranstellen finden zu müssen. Man könnte sich dann der Frage widmen, wie sich die Regeln des Korans unter den heutigen Bedingungen der Geschlechtergerechtigkeit auslegen lassen und was sie uns heute sagen wollen.

Muslime dürfen die Auseinandersetzung mit Fragen der Menschenrechte auch nicht deshalb vernachlässigen, weil deren Wurzeln vermeintlich „bei den anderen“ zu suchen sind. Das hätte nichts mit der Verteidigung einer eigenen Identität zu tun, sondern würde Widerstand gegen die eigene Entwicklung bedeuten. Es wäre töricht, sich den Verfechtern der Stagnation und Erstarrung im Namen der Religions- und Identitätsverteidigung anzuschließen – gerade für uns Frauen. Das würde auch den Verfassern von Artikeln in die Hände spielen, wie ich sie am Beispiel des DIYANET-Textes zu Beginn meiner Rede erwähnt habe. Ihnen geht es letztlich

nicht um die Bewahrung der Religion, sondern um die Bewahrung patriarchaler Strukturen, die noch aus vorislamischer Zeit stammen.

Wenn ich mir wiederbelebte alte und auch neue Methoden zum besseren Verstehen des Korans wünsche, dann gilt dies übrigens nicht nur für den Koran selbst, sondern auch für die Sunna. Auch sie erfordert eine umfassende Analyse. Sie benötigt eine eigene Interpretation analog zur Beschäftigung mit dem Koran. Auch die Prophetenüberlieferungen müssen im historischen (zeitlichen und örtlichen) Kontext betrachtet werden. Und nicht nur das – sie müssen auch auf ihre Wahrheit oder Falschheit hin untersucht und sortiert werden.

Die Entscheidung für die eine oder die andere Methode erfordert sicher viel Engagement und Denkarbeit. Leider hat die muslimische Intelligenz es lange Zeit versäumt, sich mit der Religion auseinanderzusetzen. Dadurch hatten konservative Interpreten freie Bahn und waren ohne wissenschaftliches Gegengewicht. Ich wünsche mir daher, dass sich muslimische Intellektuelle zunehmend mit ihrer Religion beschäftigen, zu ihr stehen und sich kritisch konstruktiv mit den Schriften und den bisherigen Interpretationen auseinandersetzen. Nur so werden wir übrigens auch einen „Dialog auf Augenhöhe“ mit christlichen und jüdischen Theologen ermöglichen.

Und zu guter Letzt das Wichtigste: Nur „women's power“ kann dafür sorgen, dass aus dem Inneren des Islam neue Kräfte entstehen, die zu einer Versöhnung der Religionswissenschaft mit der Moderne und zur Gleichberechtigung der Geschlechter führen.

Koraninterpretation war in der Geschichte reine Männersache, und sie ist es überwiegend heute noch. Das sollte sich unbedingt ändern. Doch wenn wir wollen, dass sich das ändert, müssen wir Frauen die Dinge selbst in die Hand nehmen. Deshalb wiederhole ich, was ich schon auf der Konferenz über „Women in Islam“ voriges Jahr gesagt habe: Wir Frauen, gleich welchen Glaubens oder welcher Herkunft, müssen den Weg selbst beschreiten.

Wir können nicht warten, bis uns die Männer die Erlaubnis zur Emanzipation geben.

Wir können nicht warten, bis sie uns die Erlaubnis zur Koraninterpretation geben. Wir können nicht warten, bis sie uns die Erlaubnis geben, den Koran selbst zu verstehen.

Musliminnen brauchen die internationale Frauenbewegung, und die internationale Frauenbewegung braucht die Musliminnen.

Und die islamische Religionswissenschaft braucht die Musliminnen – ganz dringend.



Prof. Irshad Manji

Das Problem mit dem Islam – was können muslimische Frauen tun?

Ich bin voller Optimismus hierher nach Köln gekommen. Diesen Optimismus, den ich mit Ihnen teilen möchte, habe ich von meiner letzten Reise nach Indonesien mitgebracht. Die Reise wurde von einem der größten Frauenverbände im größten muslimischen Land der Welt gesponsert. Es war eine Erfahrung, die mir als muslimischer Feministin aus Kanada die Augen geöffnet hat. Als ich sah, dass zu meiner Buchvorstellung in Jakarta sowohl Islamisten als auch muslimische Transsexuelle erschienen, wurde mir klar, dass ich weder in Toronto noch in New York, wo ich derzeit lebe, war. Sie sagten, was sie dachten, und trugen lautstark Meinungsverschiedenheiten aus; andere Diskussionen gingen los, und zwischendurch wurde Musik gemacht, Gedichte vorgetragen oder Tänzchen hingelegt, und alle lachten befreit auf. Mein Optimismus bezüglich eines pluralistischen Islam stieg noch weiter, als ich von einem islamischen Internat eingeladen wurde, einen Vortrag über muslimische Reformen zu halten. Wissen sie, worüber die Schüler reden wollten? Nicht darüber, ob der Islam und die Menschenrechte miteinander vereinbar sind, sondern, wie man der Gemeinschaft aller Muslime, der *umma*, gegenüber am besten kommuniziert, dass der Islam und die Menschenrechte miteinander vereinbar sind.

Obwohl sie viel weniger Mittel zur Verfügung haben als viele von uns, glauben diese jungen Indonesier an ihre Verantwortung und ihre Fähigkeiten, etwas zu verändern. Wir sind es ihnen schuldig, an unsere Fähigkeiten zu glauben, das Gleiche zu tun. Ich bitte um Nachsicht, wenn ich etwas zu optimistisch klinge. Um aber einen ehrlichen Diskurs darüber führen zu können, was man tun kann, sollten wir zunächst ein paar unbequeme Fragen stellen. Zum Beispiel: Nur weil die Menschen von Geburt an gleich sind, bedeutet dies, dass auch die Kulturen gleich sind? Haben wir in unserer lebhaften, multikulturellen Zeit das Recht, gewisse Aspekte einzelner Kulturen zu reformieren? Wer ist das überhaupt – „wir“? Wer darf am öffentlichen Diskurs über eine bestimmte Religion teilnehmen? Damit Sie verstehen, warum ich an die Kraft des lauten, kritischen Hinterfragens glaube, teile ich mit Ihnen ein wenig von meinem spirituellen Weg. Glauben Sie mir, es ist nicht meine Absicht, meine persönlichen Erfahrungen als allgemein-

gültige Wahrheit darzustellen. Vielmehr möchte ich diese Fragen ein bisschen menschlicher erscheinen lassen.

Wie einige von Ihnen bereits wissen, stammen meine Familie und ich aus dem ostafrikanischen Uganda. Wir wurden, wie tausend andere muslimische Familien auch, Anfang der Siebzigerjahre von General Idi Amin vertrieben. Als Flüchtlinge ließen wir uns in Vancouver in Kanada nieder. Dort besuchte ich als junges Mädchen zwei verschiedene Schulen: die reguläre, weltliche, staatliche Schule, wie sie die meisten nordamerikanischen Kinder besuchten, und zusätzlich jeden Samstag für einige Stunden die islamische Religionsschule, die Medresse. Dort erzählte man mir und meinen Schulkameraden regelmäßig, dass Frauen minderwertig seien und nicht vorbeten könnten. Ich erinnere mich, wie ich mich als achtjähriges Mädchen fragte, ob Frauen wirklich minderwertig sind. Ich dachte an meine Mutter, die drei Töchter großzog, die alle wohlgenährt, anständig untergebracht und mehr als angemessen gekleidet waren – alles vom Gehalt einer Putzfrau. Meine Mutter war den Männern um sie herum ganz sicher nicht unterlegen. Ich erkannte also schon ganz früh, dass das, was dieser Lehrer mir beibringen wollte, nichts mit dem Glauben an sich zu tun hatte, sondern mit Dogma.

Wenn Glaube gefestigt genug ist, kann er hinterfragt werden, aber Dogmen jeder Art, seien es feministische, religiöse, atheistische, nationalistische oder multikulturelle, sind nicht infrage zu stellen, weil sie definitorisch festgelegt sind und kritischem Hinterfragen nicht standhalten.

Je mehr Fragen ich stellte, desto mehr Schwierigkeiten bekam ich mit meinem Lehrer in der Medresse. Mit 14 wurde ich schließlich aus der Medresse ausgeschlossen. Zu diesem Zeitpunkt stellte ich mir eine weitere Frage – wahrscheinlich eine der wichtigsten in meinem ganzen Leben. Letztlich war das auch der Grund, warum ich Journalistin wurde. Die Frage war: Was ist, wenn ich an dieser konkreten Schule gar nicht ausgebildet werde, sondern indoktriniert? Zwischen Glaube und Dogma gibt es einen großen Unterschied, aber auch zwischen Erziehung und Indoktrination. Erziehung, richtig ausgeübt, erlaubt es uns, unseren Verstand



kritisch zu gebrauchen. Indoktrination erstickt diese Fähigkeit im Keim. Als ich aus der Medresse rausgeschmissen wurde, war ich nicht der Meinung, dem Islam den Rücken kehren zu müssen. Die Medresse vertritt nicht den Islam, sagte ich mir. Vielleicht ist mein Lehrer nur ein schlechter Erzieher, vielleicht kann er nicht richtig unterrichten. Somit musste ich, um den Islam zu entdecken, ihn eigenhändig studieren. Ich tat dies in einer öffentlichen Bibliothek, einer weltlichen, öffentlichen Institution. Ich beschäftigte mich über die nächsten 20 Jahre neben der Schule, dem Volleyball und allen anderen Dingen, die ein normaler Teenager so macht, mit dem Islam. Und es war in der Bibliothek, wo ich einige aufschlussreiche und erhellende Aspekte des Islam entdeckte.

Ich fand heraus, dass es in der Zeit des Propheten Mohammed tatsächlich eine Vorbeterin gegeben haben könnte und dass Mohammed sie möglicherweise dazu ermutigt hatte. Wir Studenten haben nie über sie geredet, ähnlich wie in christlichen Bibelstunden und jüdischen Talmudschulen – auch dort wird oft nicht über frühe Führungsrollen von Frauen in Ausübung ihrer Religion gesprochen. Ich lernte, wie elementar dies ist und dass die erste geliebte Frau des Propheten, Khadija, eine Geschäftsfrau war, die aus eigener Kraft zu Wohlstand gekommen war und für die der Prophet viele Jahre gearbeitet hatte. Sie war seine Chefin. Gemäß traditionell überlieferter islamischer Geschichte, und nicht etwa ihrer feministischen Version, war sie es, die ihm einen Heiratsantrag machte. Zudem war sie 15 Jahre älter als er.

Ich stieß auf ein weiteres starkes weibliches Vorbild: Rabia, die, in Übereinstimmung mit traditionellem islamischem Recht, die Wahl zwischen vier Männern hatte, von denen sie einen heiraten sollte. Sie entschied sich, mit dem Klügsten zu reden. Nach dem Interview stellte sie fest, dass selbst er ihr nicht klug genug war, und sie entschied sich, alleine zu bleiben – was der Koran jeder Frau freistellt. Ferner lernte ich, dass während der Abschiedspredigt der Prophet vor den versammelten Muslimen sagte, dass Frauen Partnerinnen der Männer sind, nicht ihr Eigentum. Am verblüffendsten fand ich, dass der erste europäische Feminist ein Muslim gewesen sein könnte. Wie ja bekannt ist, wurde vor tausend Jahren das Land, das wir heute Spanien nennen, von Muslimen beherrscht. Während dieser Zeit erklärte der islamische Philosoph Ibn Rushd gegenüber religiösen Fanatikern (damals waren es Christen), dass der Grund, warum die Fähigkeiten der Frauen bis dahin nicht bekannt gewesen seien, darin liege, dass ihre Aufgabe auf das Fortpflanzen, Stillen und die Kindererziehung reduziert sei. An diesen Aufgaben ist nichts Schlechtes, denn als Mütter müssen wir diese Dinge tun. Aber Ibn Rushd machte deutlich, dass Frauen noch sehr viel mehr machen könnten, wenn man ihnen die Gelegenheit dazu böte. Weiter sagte er, dass einer der Gründe, warum große Zivilisationen in Armut verfielen, darin zu suchen sei, dass sie ihre Frauen behandelten, als wären sie für die Männer eine Last. Das ist etwas, was viele Länder mit muslimischen, katholischen und hinduistischen Mehrheiten heute wieder beherzigen sollten.

Mich faszinierte, dass ich diese positiven Seiten des Islam, die ich während meines Selbststudiums in Erfahrung gebracht hatte, nie mitbekommen hätte, wäre ich in jener Medresse geblieben. Ich danke Gott für die Informationsfreiheit. Weit davon entfernt, meinen Glauben zu zerstören, wie mein Lehrer in der Medresse befürchtet hatte, hat die Informationsfreiheit meinen Glauben gerettet. Aber gerade wenn du glaubst, das Leben meint es gut mit dir, kannst du mit einer neuen Herausforderung rechnen. Meine große Herausforderung ergab sich, als ich älter war, und zwar gerade einmal acht Monate vor dem 11. September 2001. Sie kam in Gestalt des Moderators und Produzenten einer großen Fernsehsendung in Toronto, der Stadt, in der ich damals lebte. Es war Dezember, und jeder, der beim Fernsehen arbeitet, weiß, dass der Dezember ein sehr stressiger Monat ist. Man muss sehr hart arbeiten, um alle Sendungen fertig zu bekommen, so dass sie ausgestrahlt werden können und man dann an Weihnachten Urlaub nehmen kann. Und ich wollte den Christen Anerkennung zollen, indem ich mir an Jesu Geburtstag freinahm. Ich arbeitete sehr hart, um mir diese Pause gönnen zu können. An einem Nachmittag im Dezember war ich so erschöpft, dass ich für ein paar Minuten Ablenkung brauchte. Ich wollte einfach nicht mehr an die Arbeit denken und bekam meine Ablenkung in Form eines Briefumschlags auf meinem Schreibtisch. Auf diesem Umschlag erkannte ich die Handschrift meines Chefs. Es gab bei ihm kein Weihnachtsgeld, also dachte ich, ich werde entlassen. Warum schreibt er mir ausgerechnet jetzt? Ich öffnete den Umschlag und entnahm einen Zeitungsausschnitt. Darin wurde die Geschichte eines 17-jährigen muslimischen Mädchens im Norden Nigerias erzählt. Sie war verurteilt worden, weil sie vor der Hochzeit Geschlechtsverkehr gehabt hatte, was gemäß der strengen Auslegung des islamischen Rechts von Seiten der dortigen Regierung ein Verbrechen war und mit öffentlichem Auspeitschen bestraft wurde – obwohl sie bewiesen hatte, dass sie vergewaltigt worden war. Mit leuchtend rotem Stift hatte mein Chef an den Rand geschrieben: „Irshad, kannst du mir irgendwann einmal erklären, wie du diesen Wahnsinn mit deinem muslimischen Glauben vereinbaren kannst?“

Stellen Sie sich das mal vor: In einer multikulturellen Gesellschaft stellt man Ihnen so eine Frage zu ihrer Religion. Hinzu kommt, dass ich zu dem Zeitpunkt aufgrund der vielen Arbeit völlig übermüdet war. Und wenn ich wirklich müde bin, brauche ich keinen Moralapostel, der solch eine Last auf meinen Schultern ablegt. Ich fühlte mich angegriffen, faltete den Zeitungsausschnitt zusammen, steckte ihn zurück in den Umschlag und schob den Umschlag auf die Seite. Dann sagte ich in Gedanken zu ihm (das ist wirklich wahr): „Scher dich zum Teufel.“ Ich sagte es ihm nicht ins Gesicht, dazu fehlte mir der Mut. Wer ist er, dass er meine Religion infrage stellt? Meine Reaktion war, überhaupt nicht zu antworten. Es war eine faule Ausrede für meine versteckte Passivität, Verleugnung und Ignoranz. Einige Stunden später, als ich immer noch mitten in der Arbeit steckte, sagte mir mein Gewissen: Irshad, das war eine berechtigte Frage. Ich merkte, wie es mich anstrengte, diese Frage nicht beantworten zu wollen, und warum, sage ich Ihnen im Folgenden.

Sie haben sicher schon bemerkt, dass ich gerne Gegensätze gegenüberstelle: Glaube und Dogma, Erziehung und Indoktrination, und jetzt werde ich zwischen Integrität und Identität unterscheiden. Der Grund, warum ich mit dieser unbequemen Frage nicht zurechtkam, war, dass meine Identität mir sagte, ich sollte in die Defensive gehen. Aber Identität ist nicht alles, was mich ausmacht, sondern nur ein Teil von mir. Meine Integrität ist alles, was ich bin, meine Komplexität, meine Widersprüche und meine Werte als Mensch. Meine Integrität sagte mir: Er hat richtig gehandelt, weil es dir die Augen geöffnet hat. Dein Gewissen musste einmal wachgerüttelt werden. Es geht hier um ein 17-jähriges Mädchen. Ihre Würde wurde bereits durch die Vergewaltigung verletzt. Übrigens hat es das Mädchen auf sich genommen, nicht einen, nicht vier, sondern sieben männliche Zeugen des Verbrechens zu versammeln – und das in einer von Stammesstrukturen geprägten Gesellschaft. Trotzdem wurde sie zu hundert Peitschenhieben verurteilt. Ist das Gerechtigkeit? Für mich als Gläubige und als Mensch mit einem Gewissen nicht.

In dieser durch mein Schweigen ausgelösten Gewissenskrise erkannte ich schließlich, dass ich etwas schreiben musste, um ein Zeichen zu setzen, um das Schweigen über das, was heute im Islam passiert, zu brechen. Ich fühlte mich meiner Überzeugung verpflichtet, dass die Menschenrechte universell sind und dass jedes Geschöpf auf Gottes Erden das Recht auf Wahrung seiner menschlichen Würde hat, egal in welche Religion es hineingeboren wurde. Aus dieser Einstellung heraus fing ich an, ein Buch darüber zu schreiben, dass der Islam zu Beginn eine Religion der Gerechtigkeit war und nun korrumpiert wurde zu einer Ideologie der Angst. Wir können dafür Amerika und Israel und wen wir wollen beschuldigen – aber in Wahrheit schaden wir Muslime uns selbst am meisten. Nicht Amerika und Israel haben diese nigerianischen Regierungsmitglieder gezwungen, den Koran so brutal auszulegen. Den größten Schaden haben wir Muslime selbst zu verantworten, und deshalb müssen wir auch eine Vorreiterrolle spielen, um das selbst gemachte Problem zu bewältigen. Übrigens bin ich vielleicht etwas naiv und eventuell nicht so gut ausgebildet wie viele andere, aber dumm bin ich nicht. Ich wusste, dass ich für solch eine Aussage als „unislamisch“ abgestempelt werden würde. Deshalb habe ich in meinem Buch hervorgehoben, dass der Koran selbst viele schöne Passagen enthält, wie Vers 135, Absatz 4. Dies ist ein Aufruf, den Mächtigen die Wahrheit zu sagen, egal, wen man damit trifft. Ich glaube offen gestanden, dass dies uns alle dazu ermutigen sollte, politisch unbequeme Fragen zu stellen.

Ich weiß, dass Sie sich seit gestern mit einigen unbequemen Fragen beschäftigen, wie beispielsweise: Gibt es innerhalb des Islam etwas, was gegen die Gleichheit der Frau spricht? Ich sage, nein, es gibt nichts, was gegen die Gleichheit von Frauen spricht. Der Koran enthält progressive und regressive Passagen, was jede Interpretation zu dem macht, was sie ist, einer Interpretation. Ich bin sicher, dass Sie darüber diskutiert haben, dass es Raum gibt für frauenfreundliche Interpretationen. Also möchte ich noch eine weitere Frage stellen: Wenn es doch Raum für frauenfreundliche Interpretationen des Korans gibt, warum sehen wir überwie-

gend Interpretationen, die Frauen als Bürger zweiter Klasse erscheinen lassen? Nun gut, auch wenn ich Feministin bin, so glaube ich trotzdem nicht, dass es ausreicht, alleine auf das Patriarchat zu verweisen. Patriarchate gibt es weltweit, aber in christlichen und jüdischen Institutionen fällen immer noch Männer die meisten Entscheidungen, und so ungerecht die Ergebnisse auch sind, so kommen dort heute nicht mehr so harte Urteile vor wie das Auspeitschen von Frauen. Auch ist die Kolonialisierung durch den Westen keine angemessene Antwort auf die Frage, warum so viele Frauen im Islam als Bürger zweiter Klasse behandelt werden.

In Saudi-Arabien zum Beispiel herrschen die größten Missstände in Frauenfragen, und das Land wurde nie vom Westen kolonialisiert. Ich sage nicht, dass eine Intervention seitens Europas oder Amerikas für die muslimische Entwicklung keine Bedeutung hat. Das hat sie schon. Ich sage, dass der Verweis auf den westlichen Imperialismus nicht die alleinige Antwort sein kann. Warum Muslime den Koran häufig auf eine Art interpretieren, die die Frauen als untergeordnet darstellt, liegt meines Erachtens an der häufig nicht beachteten Stammeskultur, die ihren Ursprung im vorislamischen Arabien hat. Ich spreche als eine gläubige Muslimin, deren Großmutter aus Ägypten kam. Sie war es, die mich auf einen weiteren wichtigen Gegensatz hinwies. Ich habe bereits zu Beginn meiner Rede darauf angespielt, dass, nur weil Menschen gleich geboren werden, nicht auch automatisch ihre Kulturen gleich sind. Kulturen werden nicht geboren, sie werden geschaffen. Sie sind von Menschenhand gemacht – meistens von Männerhand. Das bedeutet, es gibt nichts Heiliges an Kulturen, und deshalb ist nichts Frevlerisches oder Blasphemisches daran, die bösartigsten oder repressivsten Aspekte der Kulturen wie die Frage der Ehre zu reformieren. Die stammesgeschichtliche, vorislamische Tradition der Ehre vergiftet weiterhin die islamischen Interpretationen auf Kosten der Würde der Frauen.

Hier in Deutschland ist die Tradition der Ehre ein Begriff, weil häufig Ehrenmorde oder Verbrechen im Namen der Ehre Schlagzeilen machen. Was meine ich mit der Tradition der Ehre? Ehre verlangt von den Frauen, dass sie ihre Individualität aufgeben, um den Ruf der Männer in ihrem Lebensumfeld zu schützen. Damit werden Frauen zum Eigentum der Gemeinschaft gemacht, so dass ihr eigenes Leben ihnen selbst als Individuum nicht gehört. Ihr Leben gehört einer größeren Gruppe Menschen, also ihren Familien, ihren Stämmen und manchmal sogar ihrem Volk. Das bedeutet, wenn eine muslimische Frau beschuldigt wird, den Ehrenkodex auf beschämende Weise verletzt zu haben, so kann die Strafe gegen sie viel härter ausfallen, als es das Verbrechen, dessen sie beschuldigt wird, verdienen würde. Warum ist das so? Weil das Leben laut Ehrenkodex nicht ihr selbst gehört. Es gehört einer größeren Gruppe, so dass jede Strafe gegen sie hart genug sein muss, um der ganzen Gruppe Genugtuung zu verschaffen. Das hat nichts mit dem Islam zu tun, das ist Kultur.



Um Ihnen deutlich zu machen, wie weit es dieser Ehrenkodex bringen kann, werde ich Ihnen von meiner Mutter erzählen, die der Star meiner Dokumentation *Glaube ohne Angst* ist. Sie und ich waren in vielen Städten Amerikas, um den Film zu bewerben. Eine dieser Städte, die wir besuchten, war Detroit, wo der Anteil an arabischstämmigen US-Amerikanern am höchsten ist. Nach der Filmausstrahlung, während der Frage-und-Antwort-Runde, wurde ich von unterschiedlichster Seite heftig verurteilt und kritisiert. Mir passiert das dauernd; ich habe mich schon daran gewöhnt, meine Mutter allerdings noch nicht. Während des anschließenden Empfangs bemerkte meine Mutter aus dem Augenwinkel eine Gruppe junger Muslime, die sich in einer Ecke aufhielt. Sie warteten, bis alle TV-Kameras und Radiomikrofone verschwunden waren, und gingen dann auf meine Mutter zu. Sie sagten: „Danke, dass Sie Ihre Tochter unterstützen.“ Und sie antwortete: „Warum habt ihr das nicht gesagt, als noch alle Kameras und Mikrofone eingeschaltet waren? Nicht, dass Irshad darauf angewiesen wäre; dazu kenne ich meine Tochter zu gut. Sie hat ein dickes Fell und ein großes Mundwerk. Sie braucht diese Bestätigung nicht. Ich frage euch: Warum habt ihr gewartet, bis die Kameras weg waren? Glaubt ihr nicht, dass andere reformorientierte Muslime wissen müssen, dass sie nicht allein sind?“ Und die Antwort nahezu aller Mädchen aus der Gruppe lautete: „Frau Manji, Sie befinden sich in einer komfortablen Lage und können innerhalb von zwei Stunden dieses Theater und innerhalb von vier Stunden diese Stadt verlassen. Wir können das nicht. Wir können es uns nicht erlauben, von unseren Familien verurteilt zu werden, ihre Ehre verletzt zu haben, indem wir Irshads Ansichten teilen.“ Ich frage mich, was die zweite und dritte Generation Muslime sich dabei denkt? Sie sorgen sich um die Ehre? So sehr zwingt sich die Kultur weiterhin dem von uns praktizierten Glauben auf.

Ich möchte noch einmal betonen, dass das Konzept der „Ehre“ nicht mit dem Koran zu begründen ist. In der Realität jedoch, da brauchen wir uns nichts vorzumachen, wurde der gelebte Islam jahrhundertlang so verbreitet und praktiziert, dass die Auffassung von Ehre in vielen Teilen der Welt Einzug in die religiöse Praxis gehalten hat. Viele muslimische Frauen in der Diaspora wissen das bereits. Als muslimische Frauen in Frankreich vor Einführung des Kopftuchverbots in staatlichen Schulen in einer Umfrage nach ihrer Meinung gefragt wurden, sprach

sich die Mehrheit für ein Verbot des Kopftuchs aus. Sie sagten: „Nicht weil wir dagegen sind, uns sittsam zu kleiden, sondern weil wir gegen die Einschüchterung und Gewalt sind, die wir durch viele Männer in unserer Gemeinschaft erfahren werden, wenn wir das Kopftuch nicht tragen.“ Woher kommt diese Einschüchterung? Auf gar keinen Fall aus dem Islam. Der Islam ruft die Männer dazu auf, ihre Blicke zu senken. Der Ursprung dieser Gewalt liegt in der kulturellen, stammesgeschichtlichen Tradition der Ehre. Und ich möchte dem „Canadian Council of Muslim Women“ meine Anerkennung aussprechen. Diese Frauen kennen diese Tradition des Begriffs Ehre, und sie sind Wortführerinnen beim Widerstand gegen die Einführung eines islamischen Schiedsgerichts (Scharia-Gerichts). Sie betonen, dass sie gläubige Frauen sind und dass sie als Musliminnen ihre Stimme erheben. Sie demonstrierten weder gegen den Islam noch gegen den Koran. Vielmehr waren sie dagegen, dass man das Konzept der Ehre als kulturellen Filter benutzt, durch den man den Koran interpretieren und auch umsetzen würde, wenn die islamischen Schiedsgerichte eingerichtet würden. In Frankreich, Kanada und Deutschland haben viele von uns die Wahl und können sich zu Wort melden. Und genau weil die Menschen gleich geboren, Kulturen aber vom Menschen geschaffen wurden, sollten wir unsere Stimmen erheben, um andere muslimische Frauen zu ermutigen, ihre auf Ehre aufgebaute Existenz infrage zu stellen und dabei den Islam an sich zu respektieren. Fordert also die Muslime heraus, dem Islam alle Ehre zu machen!

Wie kann man das am besten umsetzen? Eine Möglichkeit wäre, Einfluss auf die außenpolitisch Verantwortlichen in unseren eigenen Regierungen zu nehmen, damit sie die unternehmerischen Talente der Frauen in der islamischen Welt fördern. Gebt den Frauen Mikrokredite, mit denen sie sich kleine Unternehmen aufbauen können. Was hat das nun mit Respekt vor der Religion zu tun? Ganz einfach: Im Islam gilt übereinstimmend, dass eine Frau ihr selbst verdientes Geld zu 100% behalten und darüber verfügen darf. Was könnten Unternehmerinnen zu Beginn tun? Sie könnten lesen und schreiben lernen – lernen, den Koran alleine zu lesen, und herausfinden, welche Möglichkeiten er Frauen bietet, Würde und Respekt zu behalten. Sollte jemand denken: „Das ist eine schöne Vorstellung, aber es wird nie funktionieren, vor allem nicht in Kriegsgebieten wie Afghanistan und Irak“, habe ich Folgendes zu sagen: Vor ungefähr einem Jahr schrieb mir ein befreundeter Fotojournalist aus Kabul: „Erinnerst du dich an diese progressiven Abschnitte im Koran, die du in deinem Buch besprochen hast?“ Ich antwortete: „Natürlich, wie könnte ich die vergessen!“ Daraufhin sagte er: „Sehr gut, das wollte ich nur wissen. Der Grund meiner Frage ist der, dass ich heute eine Muslimin hier in Kabul getroffen habe, die einen Mikrokredit von einer Nicht-regierungsorganisation erhalten hat. Mit diesem Startkapital gründete sie ein Geschäft und verkauft nun selbst gemachte Kerzen. Mit dem auf diese Weise verdienten Geld leistete sie sich Koranunterricht. Dabei stieß sie auf die von dir angesprochenen progressiven Passagen, und jetzt kommt das Gute an der Geschichte: Diese Frau ging zurück zu ihrem Ehemann, der sie seit Beginn ihrer Ehe geschlagen hatte, und las ihm die Koranpassagen über Würde und Respekt vor



den Frauen vor. Als er erfuhr, dass diese Abschnitte in Gottes Buch stehen – er selbst konnte nicht lesen – und nicht in einer weltlichen Menschenrechtserklärung, hörte er auf, sie zu schlagen.“

Darin zeigt sich nicht nur, welche Macht der Koran hat, sondern auch, was es ausmacht, lesen und schreiben zu können. Frauen mit eigenem Geld könnten auch ihre eigenen Schulen gründen. In den meisten sicheren Gebieten Kabuls ist das tatsächlich der Fall. Es werden Schulen für Mädchen und Jungen gleichermaßen aufgebaut. In einigen Schulen steht ein Schild mit der Aufschrift: „Schicke einen Jungen zur Schule, und du bildest diesen Jungen aus. Schicke ein Mädchen zur Schule, und du bildest seine ganze Familie aus.“ In Frauen zu investieren ist ein Multiplikator, den man nicht unterschätzen darf. Das kann die ganze kulturelle Tradition der Ehre auf den Kopf stellen. Die Frau, die unter dem Ehrenkodex für alle anderen nur eine Belastung ist, wird zum Vorbild für alle.

Wenn wir über die Menschenrechte sprechen, können und sollten wir die Männer nicht aus dem Spiel lassen. Wie kann man die Männer in vielen dieser Gemeinschaften davon überzeugen, dass sie es den Frauen erlauben, diese Kredite anzunehmen? Ich schlage Folgendes vor: Wie Sie sich erinnern, habe ich zuvor erwähnt, dass Khadija, die geliebte Frau des Propheten, eine wohlhabende Geschäftsfrau war. Muslimische Frauen in Südostasien haben ihren Ehemännern gegenüber diese ungemütliche Wahrheit erwähnt. Sie argumentierten damit, dass strenggläubige muslimische Männer dem Propheten nacheifern sollten: „Da der Prophet eine Geschäftsfrau ehelichte, solltest du, mein geliebter Mann, dir nicht nur einen Bart nach des Propheten Art wachsen lassen, sondern mich selbst arbeiten lassen.“

Dies verändert den Islam nicht; dies verändert die Muslime, die dem Islam alle Ehre machen. Ohne Zweifel stoßen die Frauen immer noch auf Widerstand, aber ihre Männer können nicht mehr einfach den Glauben als Entschuldigung vorschieben. Einige Bankangestellte in Bangladesch haben mir erzählt, dass dies der Grund dafür ist, warum die Vergabe von Mikrokrediten in Südostasien seit

30 Jahren erfolgreich ist. Die Frage ist, ob diese Methode noch verbessert werden kann. Kann man sie weiterverbreiten, ist sie übertragbar? Ich glaube, ja. Es könnte eine Allianz der reichen Länder der Welt sein: von Kanada über die EU-Länder bis hin zu China und Japan, Malaysia, Indonesien, die Türkei, Kuwait und die Vereinigten Arabischen Emirate – eine Allianz der Vernetzten, von denen jeder Einzelne einen winzig kleinen Betrag aus seinem Sicherheitsbudget in ein schlüssiges Mikrokreditprogramm für Frauen in der muslimischen Welt beisteuert. Da ich jetzt in Deutschland bin, werden einige politisch eher links eingestellte Europäer diese Ideen bestimmt sofort von der Hand weisen und den Kapitalismus mit dem Imperialismus gleichsetzen. Als wäre die freie Marktwirtschaft dem Westen vorbehalten! Das ist eine Unterstellung, und ich werde dagegen energisch protestieren. Wir wissen heute, dass die tolerantesten Ströme des Islam in der Vergangenheit durch Zusammenschlüsse und Handel verbreitet wurden. Indonesien ist dafür das beste Beispiel. Die Beziehung zwischen dem Islam und dem Unternehmertum ist so eng wie in folgendem aufschlussreichen arabischen Sprichwort. Ich muss immer schmunzeln, wenn ich es höre: „Mögen deine Pilgerfahrt akzeptiert und deine Sünden vergeben werden und deine Ware niemals unverkauft bleiben.“ Das sind doch Prioritäten, oder?

Zu dieser Allianz habe ich noch eine letzte Anmerkung. Die westliche Welt sollte sich daran beteiligen, aber ein muslimisches Land könnte und sollte diese Allianz anführen. Aus deutscher Sicht ist man versucht, die Türkei in dieser Position zu sehen. Dafür spricht, dass die Türkei immerhin gerade eine Vermittlerrolle bei den sehr fragilen Friedensgesprächen zwischen Israel und Syrien eingenommen hat. Es gibt, Gott weiß, nichts Schwierigeres als das. Aber wir sollten vielleicht einen Schritt weiter gehen und uns einem muslimischen Land nähern, das bis zu einem bestimmten Punkt das pluralistische Verständnis des Islam vertritt – Indonesien. Dort findet man eine junge Wahldemokratie mit einer weltlichen Verfassung, die sich nach jahrzehntelanger Diktatur und niederländischer Kolonialisierung von den autoritären Strukturen zu befreien versucht. Das Land besteht aus mehr als 17.000 Inseln, in ihm leben über 300 Ethnien, man spricht Dutzende Sprachen und es gibt eine historisch gewachsene Koexistenz von Muslimen, Hindus, Chris-



ten und Buddhisten. Diese Geschichte wird gerade durch den zunehmenden Einfluss des Wahhabismus bedroht. Dennoch hat Indonesien auch die lebhafteste Zivilgesellschaft, die ich je gesehen habe. Wenn die Welt Indonesien die Führungsrolle zuerkennen würde, könnte dies ein Garant für einen pluralistischen Islam mit starken Fürsprechern sein.

Übrigens ist es in diesem Zusammenhang genauso wichtig festzustellen, dass konservative muslimische Kritiker Indonesien nicht auf die Weise ablehnen können wie die Türkei, die sich ihrer Meinung nach beim Westen einschmeichelt, weil sie in die EU aufgenommen werden möchte. Eine Allianz der Vernetzten mit Indonesien würde den Frauen in der muslimischen Welt Mikrokredite gewähren. Dabei werden sie feststellen, dass muslimische Unternehmerinnen noch mehr für die Welt tun können. Warum? Sie können Handelsräume für ihre eigenen Kinder schaffen, die sich sehnlichst Hoffnung und Würde wünschen.

Ich habe heute viel über politisch inkorrekte Fragen gesprochen. Um das Ganze zu vervollständigen, möchte ich auf etwas zurückkommen, was in Kanada passierte, als wir die Debatte über die Scharia-Gerichte führten. Angesichts dessen, was ich bisher gesagt habe, bleibt noch eine Frage offen, über die man zumindest nachdenken sollte: Welche Rolle spielen die progressiven nichtmuslimischen Frauen? Können sie etwas zum öffentlichen Diskurs über mögliche Reformen der muslimischen Praktiken beitragen? Meine Antwort lautet: ja, wenn sie die Menschenrechte im Auge haben. Und nun erzähle ich ihnen die angekündigte Geschichte aus Kanada: Der „Canadian Council of Muslim Women“ hielt zusammen mit anderen Gruppierungen Pressekonferenzen ab, erschien vor Untersuchungsausschüssen, schickte Medienberater los, veröffentlichte ganze Bücher und nicht nur Flugblätter und tat alles, was hervorragende Lobbygruppen tun sollten. Lange Zeit sah es für den „Canadian Council of Muslim Women“ nicht gut aus. Niemand schien uns zuzuhören. Dann, an einem Samstag, wurde in Kanadas größter Zeitung ein Kommentar einer nichtmuslimischen Gruppe veröffentlicht. Darin bat sie die Regierung Ontarios, der größten Provinz Kanadas, darüber nachzudenken, was sie wirklich anrichten würde, wenn sie die Scharia-Gerichte einführen würde. Sie schrieben nur dies: „Sie unterminieren den Säkularismus. Säkularismus ist nicht gleich Atheismus. Sie unterminieren ein System, das eine Gesellschaft so organisiert, dass jeder das Recht hat, den eigenen Glauben kraftvoll, persönlich und gründlich zu praktizieren. Das bedeutet aber nicht, dass jeder seine Glaubensinterpretation einem anderen aufzwingen darf – auch nicht Mitgliedern der gleichen Religionsgemeinschaft. Sie können nicht zulassen, dass der Säkularismus unterminiert wird.“ Das Faszinierende daran war, dass dies an einem Samstag geschah. Am nächsten Tag, also am Sonntag, dem Tag des Herrn, an dem keine Regierung irgendeine wichtige Nachricht lanciert, erklärte die Regierung, dass der Vorschlag zur Einführung der Scharia-Gerichte vom Tisch sei. Der „Canadian Council of Muslim Women“, so sagte mir eines der führenden Mitglieder vor kurzem, war sich zu jeder Zeit bewusst, wie wichtig die Beteiligung progressiver

nichtmuslimischer Frauen war. Diese Frauen können die Debatte in die breitere Gesellschaft tragen, heraus aus der muslimischen Gemeinschaft, und sie können zeigen, dass diese Themen die Allgemeinheit angehen und von öffentlichem Interesse sind. Genau das musste die Regierung von Ontario zu diesem Thema hören, um zu erkennen, dass es dabei nicht um ein Hickhack unter einigen Muslimen ging, sondern um uns alle und um die Unabhängigkeit unserer Gesellschaft.

Viele nichtmuslimische Frauen fürchten sich davor, in diese Debatte involviert zu werden, weil wir muslimische Frauen ihnen das oft nicht erlauben. Wir vermitteln ihnen den Eindruck, wir würden sie als Rassisten, Imperialisten und Neokolonialisten bezeichnen, wenn sie sich in anderer Leute Angelegenheiten einmischen. Wenn aber die Menschenrechte universell sind, dann gibt es nicht die Angelegenheit der anderen, dann ist es unser aller Angelegenheit. Ich komme zum Ende mit einem Zitat meiner Freundin vom „Canadian Council of Muslim Women“, Alia Hogben. Sie sagte: „Das ‚Dogma‘, dem zufolge wir uns nicht in fremde Angelegenheiten einmischen dürfen, führt dazu, dass sich die Leute zurücklehnen und es sich bequem machen. Aber man kann sich auch so weit zurücklehnen, dass man auf den Boden fällt.“ Denken wir darüber nach.



Dr. Alia Hogben

Für uns Muslime in Kanada ist das Leben im Vergleich zu Muslimen in anderen Ländern möglicherweise ein wenig einfacher, weil die Bevölkerung aus Einwanderern besteht. Wenn die Nachkommen der Einwanderer aus Großbritannien und Frankreich Kanada immer als ihr Land ansehen, vergessen sie dabei, dass es eigentlich das Land der Ureinwohner ist. Ihre Vorfahren mögen zwar vor 200 Jahren gekommen sein und wir erst im Laufe der letzten hundert Jahre, aber sie waren trotzdem Einwanderer. Ein weiterer Grund ist, dass wir uns glücklich schätzen können, nach Ablauf einer bestimmten Zeit die kanadische Staatsbürgerschaft zu erhalten. Als Staatsangehöriger hat man alle Rechte einer demokratischen Zivilgesellschaft. Ist man erst einmal in Kanada, hat man die gleichen Rechte wie der Nachbar. Das hat viel zu sagen. Des Weiteren haben wir die Kanadische Charta der Rechte und Freiheiten. Darin werden alle Rechte, die jeder Kanadier hat, klar aufgezeigt. Darin geht es auch um das Herkunftsland eines jeden und darum, dass man stolz darauf sein darf, wer man ist und woher man kommt.

Anders das US-amerikanische Zivilisationsmodell: Sobald man an der Türschwelle zu Amerika steht, wird man gebeten, ein Bad zu nehmen und anschließend als Amerikaner wieder herauszukommen. Man darf keine andere Identität haben. Kanada entschied sich gegen diesen Weg. Deshalb haben wir das Gesetz über den Multikulturalismus. Dieses Gesetz erlaubt jedem, eine eigene, multiple Identität zu haben. Leider gerät der Begriff Multikulturalismus immer mehr in Verruf.

Im Allgemeinen jedoch haben die Muslime in Kanada ähnliche Probleme wie jeder von ihnen in Europa, auch in Deutschland. Dazu gehören Probleme mit Rassismus und Diskriminierung, die überall vorkommen – selbst in Schulen und unter Kindern. Leider leben wir Tür an Tür mit den USA, und der 11. September hatte große Auswirkungen auf die muslimische Gemeinde. Lange Zeit habe ich mich nicht getraut, die Grenze zu den USA zu überschreiten. Wir haben zu viele Geschichten gehört, zum Beispiel von Kindern namens Mohammed, die verschleppt und durchsucht wurden. So etwas passiert auch in Kanada. Dennoch habe ich großes Verständnis für das, was in Kanada passiert. Wir sprechen nicht von der „muslimischen Welt“, weil wir nicht glauben, dass es so etwas gibt, und es gibt

auch nicht den Ausdruck „muslimische Frau“. Ich weiß gar nicht, was damit gemeint ist. Ich glaube, dass wir, die wir in Ländern mit einem großen Anteil an Muslimen leben, uns unserer kolonialen Vergangenheit bewusst sein und verstehen müssen, dass wir heute einen neuen Imperialismus haben.

Die amerikanische Art, damit umzugehen, ist eine sehr imperialistische: Wir werden euch angreifen, wenn ihr meint, uns angreifen zu müssen; wenn uns jemandes Nase nicht gefällt, werden wir dagegen etwas unternehmen. Zurzeit ist der Iran an der Reihe. Ich glaube durchaus, dass es in manchen muslimischen Ländern an Demokratieverständnis mangelt und in einigen auch totalitäre Regime herrschen, die bei der Bevölkerung ein Gefühl von Ohnmacht und Frustration hervorrufen. Ich habe das als Kind selbst erlebt und erinnere mich noch genau, was es für ein erhebendes Gefühl war, als Indien die Unabhängigkeit von den Briten erlangte. Es herrschten große Aufgeregtheit und Optimismus in der Region. Aber wahr geworden ist davon nichts. An diesem Punkt befinden wir uns gerade in Kanada.

Es gibt kein einziges Land auf der Welt ohne Einwanderer. Die meisten Menschen, die nach Kanada kamen, ließen sich in den großen Städten nieder. Es sind nahezu alle muslimischen Länder vertreten, und daraus ergeben sich viele Probleme. Die Menschen versuchen, sich anzupassen, sich zu integrieren und am gesellschaftlichen Leben teilzunehmen. Sie wissen nicht, was sie beibehalten sollen und was nicht.

Viele Dinge passieren gleichzeitig im Hinblick auf die Anpassungsprobleme. Es wird Sie wahrscheinlich nicht überraschen, aber wir bekommen leider sehr viel Geld aus Saudi-Arabien, Iran und Libyen. Wie in den USA werden auch in Kanada die meisten muslimischen Organisationen von Saudi-Arabien finanziert. Leider klebt am saudischen Geld, ob wir es wollen oder nicht, eine Botschaft, und zwar eine sehr konservative und extrem wörtliche Interpretation des Islam. Den Leitfaden für muslimische Frauen der staatlichen Religionsbehörde DIYANET – Lale Akgün sprach darüber bereits zu Beginn dieser Konferenz – bekommen Muslime in Kanada jederzeit, in jedem Islamzentrum, das sie betreten. Darin steht, wie wir uns als Frauen zu verhalten haben usw.

Worüber wir als Organisation sehr besorgt sind, ist eine Tendenz unter den Muslimen, sich abzuschotten – und zwar freiwillig. Wir sagen ihnen, dass dies eine sehr gefährliche Entwicklung ist. Wenn Muslime nach Kanada kommen, werden sie Kanadier und haben zu akzeptieren, dass sie zum Westen gehören. Die Leute wollen sich ständig als nicht zum Westen zugehörig definieren, aber wir gehören dazu. Wir sollten die guten Seiten des Westens annehmen und nicht permanent Kritik üben. Aber genau das geschieht in Kanada. Wir sagen: Wenn alles im Westen so schlimm ist, warum bist du dann hier? Du profitierst von den bürgerlichen Freiheiten des Westens und hast das Recht, Dinge zu kritisieren, wenn du möchtest. Natürlich ist nicht alles Gold, was glänzt, und der Westen kann von uns Muslimen



viel lernen, beispielsweise über das Familienleben, über Liebe und Respekt innerhalb der Familie. Aber – und das sagen wir auch – wir als Muslime können nicht in Kanada oder im Westen allgemein nur unter uns bleiben und uns abschotten.

Aussagen, die von der Selbstabschottung zeugen, hören sich ungefähr so an: „Mein Kind kann nicht zu diesen Kindern nach Hause gehen, weil es dort keine Muslime gibt.“ Oder: „Ich möchte nicht, dass mein Kind mit dem und dem spielt.“ Und: „Man darf nicht Weihnachten feiern.“ Zwei Wörter, die bei Muslimen in Kanada immer wieder vorkommen, sind *haram* und *bid'a*. *Haram* bedeutet, etwas ist Sünde oder falsch, und *bid'a* bedeutet „neu“ oder „innovativ“. Man feiert also nicht den Geburtstag des Propheten, weil Saudi-Arabien es nicht will und es als *bid'a* bezeichnet. Diese Denkweise gewinnt unter Muslimen an Einfluss.

Jeder denkt darüber nach, wie er oder sie sich als Muslim und als Mann oder Frau identifiziert. Ich nehme an, auch Muslime in Deutschland reden über diese Dinge, und ich erzähle ihnen da nichts Neues. Wenn wir für die Rechte der muslimischen Frauen kämpfen, sprechen wir nicht von der Scharia. Vielmehr sagen wir, dass wir niemandes religiöse Regeln wollen. Unser Fundament ist die Gleichstellung von Mann und Frau. Damit waren wir erfolgreich. Die Menschen sind die jüdischen Regeln losgeworden und die christlichen, also müssen wir die muslimischen Familienregeln loswerden. Das sind unsere Ziele.

Zurzeit herrscht große Anspannung in den muslimischen Gemeinden über den Konflikt zwischen Gesetzen und Rechten. Es gibt gerade jetzt Auseinandersetzungen in Québec, aber auch in Ontario über religiöse Rechte. In Québec vertreten wir den Standpunkt, dass die Muslime Rechte verlangen, die gegen die Gleichstellung verstoßen. Darüber wird dort gerade heftig diskutiert. Natürlich werden wir diskriminiert, aber wenn die Leute darüber sprechen, werden sie gleich paranoid. Vor kurzem veröffentlichte eine Zeitschrift einen sehr antiislamischen Artikel. Aber anstatt darüber zu diskutieren, wurden viele Muslime, nicht alle, sehr wütend. Folglich steht die Meinungs- und Redefreiheit auf dem Spiel. Sie fordern religiöse Rechte und nehmen anderen gleichzeitig die Meinungsfreiheit. In Kanada gibt es

sehr unterschiedliche Meinungen unter Muslimen, die heftig diskutiert werden. Die „religiösen Rechte“ sind zu einem so großen Thema hochgekocht worden, dass alles auf einmal religiöses Recht zu sein scheint. Will man einem Mann nicht die Hand geben, so ist das ein religiöses Recht. Verlangt eine Frau im Krankenhaus eine Frauenärztin, ist das ein religiöses Recht. Will ein Taxifahrer das kleine weiße Käppi so tragen wie in Pakistan üblich, ist es ein religiöses Recht. Als Organisation sagen wir: Langsam! Wir sollten nicht für vollkommen nebensächliche Dinge kämpfen. Wenn ein Arzt darauf besteht, spezielle OP-Handschuhe zu tragen, sagen wir: Moment mal! Das ist ein äußerst extremes Verständnis muslimischer Verhaltensweisen. Wenn der Ehemann darauf besteht, bei der Operation seiner Ehefrau dabei zu sein, weil ein männlicher Arzt diese durchführt, sagen wir: So ein Quatsch. Ein Arzt ist ein Arzt.

So ist die Situation in Kanada. Ich hoffe, man wird es auch in Ihren Ländern verstehen, weil wir möglicherweise sehr viele gemeinsame Probleme haben.

Nachwort Der Islam hat in Europa nicht gerade den Ruf einer frauenfreundlichen Religion. Kaum ein Thema ist so kontrovers wie „Frauen im Islam“. Und so kontrovers wurde auch auf der Konferenz im Juni 2008 in Köln diskutiert. Ermutigend sind die positiven Beispiele von Frauenaktivitäten – von der Arbeit an der Basis bis zu akademischer Forschung und Bildungsarbeit.

Wie schon 2007 auf der ersten Konferenz über „Women in Islam“ stand in den Diskussionen eine zeitgemäße Korandeutung im Vordergrund, an der Frauen unbedingt mitwirken sollen, wie Amina Wadud meinte, denn: „Eine archaische und unterdrückerische Auslegung ist eine Entwicklung, die wir bekämpfen müssen; die Unterdrückung nimmt den Islam als Geisel.“ „Gerechtigkeit“ und „Säkularität“ gelten den Musliminnen als Schlüsselwörter. Das, so Amina Wadud, bedeute aber nicht, dass die Beziehung zwischen Mensch und Gott infrage gestellt werde, vielmehr gehe es bei der Einforderung von Frauenrechten um die gesellschaftlichen Beziehungen. Zu sagen, die Frau sei „gleich vor Gott“, hält die tunesischstämmige Schweizerin Saida Keller-Messahli für eine „sehr begrenzte Sichtweise“. „Ich will vor dem Gesetz gleich sein“, sagte sie.

Das im Koran erwähnte Schlagen „ungehorsamer“ Ehefrauen müsse als „absolutes Unrecht“ abgelehnt werden, sagten die Frauen. Da gebe es überhaupt kein Herumdeuteln. Und die Scharia, das islamische Recht, könne schließlich jederzeit geändert werden. So wie die Sklaverei abgeschafft wurde, müsse man auch anderes, was heute überholt ist, abschaffen. Insbesondere die Strafgesetze bedürften einer Reform, betonte Amina Wadud, denn „diese haben einen historischen Kontext, der heute als barbarisch betrachtet wird“.

Irshad Manji aus Kanada ermunterte die Konferenzteilnehmerinnen dazu, optimistisch für ihre Rechte einzutreten. „Kulturen werden von Menschen, meistens von Männern, geschaffen, deshalb können sie infrage gestellt werden“, stellte sie fest. Das gelte besonders für rückständige Kulturen, zum Beispiel „die Stammeskultur des Ehrbegriffs“. Danach gehört das Leben der Frau den Männern, den Stämmen. Und, so Irshad Manji, „im Mainstream-Islam ist der Ehrbegriff leider eingebettet worden in den Glauben“. Dass Frauen etwas erreichen können, wenn sie zusammenstehen, haben sie in Kanada bewiesen. Dort hat eine muslimische Frauengruppe (der „Canadian Council of Muslim Women“) gegen die geplante Einrichtung von Scharia-Gerichten vehement protestiert. „Scharia-Gerichte untergraben die Säkularität. Das darf man nicht zulassen!“ Mit ihrem Einsatz für diese Forderung haben sie bewirkt, dass in Kanada die Einführung von Scharia-Gerichten nicht mehr erwogen wird. Irshad Manji sagte dazu ergänzend: „Wenn Menschenrechte unstrittig sind, geht das uns alle an, Muslime und Nichtmuslime.“

Es geht bei diesem „Gender-Dschihad“ nicht um einen „heiligen Geschlechterkampf“, sondern um einen Kampf für Frauenrechte. Und bei aller Verschiedenheit teilten die muslimischen Konferenzteilnehmerinnen aus aller Welt diese Überzeugung: „Indem man die Frau stärkt, stärkt man den Islam.“



Avant-propos

Le point de vue des musulmans sur le statut de la femme dans l'islam est d'autant plus variable qu'il n'existe pas de « vision islamique » homogène. L'image traditionnelle de la femme dans le monde arabe et donc dans le courant principal de l'islam se caractérise cependant par une conception fondamentalement différente de celle que l'on trouve en Occident. On parle de l'« égalité » devant Dieu de l'homme et de la femme. Cela ne peut pas être mis sur le même plan que l'égalité des droits sur terre et donc dans la société tels que les entendent les pays occidentaux dans l'esprit de la déclaration universelle des droits de l'homme. L'image traditionnelle de la femme, souvent marquée par le patriarcat, présuppose plutôt une inégalité fondamentale des sexes voulue par Dieu et prétendument basée sur le Coran. Cette inégalité est censée être compensée par une « complémentarité » réciproque.

Actuellement, cette « image de la femme » traditionnelle dans l'islam (très brièvement esquissée) est loin d'être acceptée par tous les musulmans et musulmanes. Dans le monde entier, des musulmans et en particulier des femmes aspirent au contraire à une vision nouvelle et moderne et la propagent. Ils le font de diverses manières, les uns en faisant des propositions de traduction favorables aux femmes pour les versets du Coran concernés, les autres en essayant de replacer les versets du Coran dans leur contexte historique et d'en donner une nouvelle interprétation adaptée à notre époque. Les hommes et en particulier ceux que l'on appelle les savants de l'islam et imams ignorent la plupart du temps ces femmes qu'ils laissent livrées à elles-mêmes. Pour beaucoup d'hommes musulmans, ces tentatives d'émancipation des femmes qu'ils voient comme un « épanouissement de la personnalité » peu appréciable sont suspectes. À cela s'ajoute qu'isolées de leurs groupements souvent restreints avec lesquels elles ne sont pas en communication, les musulmanes n'ont pas la possibilité d'aller efficacement de l'avant « en unissant leurs forces » et donc d'imposer leur « pouvoir féminin » pour obtenir davantage de poids dans le monde.

Afin d'offrir un forum aux musulmanes de toutes origines sociales et politiques et de renforcer leur conscience individuelle et publique, la Fondation Friedrich Ebert avait déjà organisé en 2007 un premier colloque intitulé « Les femmes dans l'islam ». En juin 2008, un deuxième colloque centré sur les « orientations et

stratégies féministes pour le XXI^e siècle » a permis d'approfondir ce thème. Il était encore une fois placé sous le patronage de Lale Akgün, députée SPD au Bundestag et chargée des questions de l'islam au sein du parti. Les militants du monde entier ont salué ce colloque qui leur a offert un forum bienvenu pour des rencontres, des échanges d'expériences et la création de réseaux afin de progresser dans leur travail pour une plus grande égalité des sexes, forum qui leur a également permis de s'encourager mutuellement dans leur combat pour les droits de la femme. Des femmes de renom étaient invitées pour parler de leur travail. Leurs conférences (partiellement abrégées) figurent dans ce cahier.



Comme je le fais toujours en commençant, j'invoquerai la grâce d'Allah pour le sujet que nous allons traiter aujourd'hui ainsi que pour toutes les autres choses. Le travail que je mène depuis 30 ans s'appuie sur deux principes aussi importants à mes yeux l'un que l'autre. Il s'agit d'une part de ma foi en Allah, et d'autre part de la conviction que les femmes et les hommes sont égaux devant Allah.

Au commencement du Coran, il y a cette injonction unique « *Iqra !* », « Lis ! » ou « Récite ! ». Cette parole a donné naissance à l'une des plus grandes transformations qu'ait jamais connues le genre humain, elle est l'origine et l'incarnation de l'islam. L'islam est un mouvement historique qui s'est créé au fil du temps. Au cours des siècles, les hommes, par peur et par faiblesse, ont déformé nombre des aspects centraux du message original. Le patriarcat est l'une de ces faiblesses. Le pouvoir patriarcal, de par sa portée, a presque complètement étouffé nombre d'hommes et de femmes musulmans de bonne volonté durant la période coloniale pendant laquelle des hommes blancs opprimaient la communauté musulmane. Lorsque celle-ci fut délivrée, une voix, un chant et un message furent aussi délivrés par une moitié de la population de la *umma* – la communauté musulmane – c'est-à-dire par les femmes. Voilà comment les femmes musulmanes ont pris la parole.

Cette voix puise sa légitimité dans deux éléments complémentaires : le Coran, son cœur et son contenu, et la réalité d'un chemin façonné par ceux qui l'ont suivi et qui ne cesse de se déployer, c'est-à-dire l'expérience. Au cours de cette conférence, je vais concentrer mon propos sur les raisons pour lesquelles la parole et l'expérience des femmes musulmanes sont si importantes pour l'islam, pour sa réforme et pour le pluralisme mondial. Il ne s'agit pas seulement du respect des droits de l'homme et des rapports entre les hommes et les femmes, il s'agit également de se demander ce que veut dire être un être humain, et d'analyser comment une herméneutique prenant en compte les deux sexes peut dévoiler la parole féminine contenue dans le Coran et légitimer l'interprétation du Coran par une femme – une parole qui est restée silencieuse pendant 1.400 ans.

Toute réflexion sur l'islam nous ramène au Coran en tant que révélation de la parole d'Allah au prophète Mahomet. Ses pratiques normatives – la *sunna* – s'appuient sur le Coran et constituent avec ce dernier les deux principales sources de la pen-

Prof. Dr.
Amina Wadud

L'importance
des femmes
en islam –
points de vue
féministes sur
le Coran et la
tradition

sée et de la pratique de l'islam. C'est pourquoi je débiterai par là mon analyse, et en particulier par le Coran. Je commencerai par quelques citations importantes et les commenterai afin de montrer en quoi cette source contribue à réformer les lois musulmanes et les politiques publiques. N'oublions pas que ces deux sources, le Coran et la sunna, sont indispensables pour comprendre la loi islamique – la charia – et la jurisprudence islamique – le *fiqh*. Les érudits musulmans ont conçu le *fiqh* comme un champ d'étude très large pour aider les sociétés musulmanes à devenir plus justes et équitables. Étant données nos expériences récentes et nos réalités présentes, nous devrions nous aussi poursuivre dans cette voie pour établir des sociétés plus justes et plus équitables. Cet engagement doit être porteur d'une nouvelle conception de la justice et des valeurs ainsi que des rôles importants que les femmes assument de nos jours, tant sur le plan individuel que dans le cadre de la famille ou bien encore en tant que fonctionnaires dans des sociétés civiles musulmanes et enfin en tant que citoyennes du monde. Mon hypothèse et ma conviction sont que l'islam est un mode de vie juste et honnête. Mes commentaires s'appuient sur une théorie liée à la pratique et sur des idées visant à la compréhension de la nature du divin dans l'islam.

D'après les débats coraniques autour du sujet de la révélation, il y a trois étapes importantes dans le développement humain : la création, le *al-achira* et la vie entre ces deux étapes. C'est le laps de temps entre la première et la dernière étape qui nous préoccupe évidemment le plus lorsque nous réfléchissons à des réformes. Toutefois, il est important de poser un cadre de réflexion incluant les deux autres étapes parce que le Coran insiste sur la relation qui les unit. Cela signifie qu'il y a un lien entre l'idée que nous nous faisons de ce que les être humains sont censés faire sur cette terre et ce que nous croyons au sujet de la nature et de la création d'Allah, mais également ce que nous croyons que nos actions auront comme conséquences dans le *al-achira*. Le Coran dit : « Ô hommes! Craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être, et a créé de celui-ci son épouse, et qui de ces deux là a fait répandre beaucoup d'hommes et de femmes. » À partir d'un seul être et de sa compagne, nous sommes devenus toute l'humanité, d'innombrables hommes et femmes. Cela signifie que la pluralité fait partie du monde coranique ou de l'ordre divin. Cette idée de pluralité n'a jamais été aussi importante au cours de l'histoire de l'humanité, car le monde est devenu un lieu d'interconnexions technologiques et scientifiques. Les actes de chaque être humain entraînent des conséquences, bonnes ou mauvaises, pour les autres. Lorsque nous pensons et agissons, il nous faut avoir conscience que toutes les vies humaines dépendent les unes des autres ainsi que de toute la création.

Chacun de nos actes, que ce soit dans le domaine des armes et des réserves nucléaires, qu'ils concernent notre vision de la famille, de l'être humain ou notre conception de l'excellence, a un impact sur les autres dans le monde – hommes et femmes, musulmans et non-musulmans. L'idée de pluralisme fait déjà partie intégrante de la vision du monde proposée par le Coran. Le texte indique déjà comment agir dans un monde de plus en plus complexe, et transformer les sociétés, les lois et les cultures musulmanes. « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour

que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est celui qui a la plus grande *takwa*. » Mais comment, dans un monde si complexe, aspirer à l'excellence de caractère et ne pas s'abaisser à ce qu'il y a de plus bas ? La *takwa* – la crainte de Dieu – est un terme clé du Coran qui désigne l'intégrité morale, telle qu'elle est décrite dans ce verset. Il désigne d'abord le féminin et le masculin comme faisant partie intégrante du dessein créateur. C'est ainsi qu'Allah nous a créés. « Et de toute chose, Nous avons créé le couple, le mâle et la femelle. » C'est pourquoi tous deux doivent être pris en considération dans l'élaboration des lois et des politiques et bénéficier de la justice de ces lois et de ces politiques. Pour finir, la notion de pluralité est à nouveau répétée, cette fois sous la forme de nations et de tribus. Ces nations et ces tribus sont destinées à se connaître les unes les autres.

Le verbe utilisé ici est une forme pronominale réciproque qui implique une réciprocité entre soi et les autres, c'est un terme sur lequel je reviendrai ultérieurement.

La *takwa* est en fin de compte le critère suprême pour juger les actes accomplis par les hommes. La *takwa* est une sorte d'intégrité morale dont disposent les adultes. En tant qu'êtres humains adultes et responsables, nous devons être conscients que nous sommes capables de choisir ce qui est bon et juste ou de choisir ce qui est mauvais et oppressif. Cela fait partie du libre arbitre des hommes. Nous pouvons exercer ce libre arbitre comme nous le désirons. Pourtant, même si nous avons cette liberté, il ne nous appartient pas de juger la manière dont nous choisissons d'exercer ce libre arbitre, seul Allah peut le faire. Allah est le juge suprême. Allah voit et sait toute chose, que ce soit dans le domaine public ou dans la sphère privée, par exemple au foyer. Par conséquent, nous devons nous comporter de la même manière dans ces deux domaines d'activité, c'est-à-dire que nous devons nous comporter de manière tout aussi juste et équitable en public qu'au foyer. Les deux espaces exigent de nous une excellence morale, la *takwa*.

Permettez-moi de faire une remarque à propos du Coran et de la création de l'homme. Lorsque le Coran dit : « Je vais créer sur la terre », nous savons que l'humanité doit vivre son destin ici sur terre. La *hilafa* détermine la façon dont nous accomplissons notre destinée. La *hilafa* est le principe moral. Les êtres humains sont créés pour être des êtres moraux. Il n'y a aucune distinction entre le mâle et la femelle concernant ce mandat divin. Ainsi, chacun de nous est responsable de ce qu'il fait de sa vie. Et, fait important, nous sommes des fondés de pouvoir d'Allah



chargés d'accomplir la volonté d'Allah sur la terre. La décision d'accomplir de bonnes actions et d'agir avec justice fait donc partie de notre *hila*fa. Pour ce faire, nous pouvons nous appuyer sur la *takwa* ou être conscients du fait que, même si nous sommes libres de choisir notre comportement, nous serons enclins à suivre la volonté d'Allah, puisque c'est le meilleur choix. C'est le choix qui aide l'humanité à accomplir sa destinée dans la moralité.

Je ne ferai référence ici qu'à deux versets concernant l'au-delà, car le Coran reprend de manière récurrente l'idée selon laquelle l'homme tout autant que la femme sont moralement responsables. À tous deux, on promet une récompense ou un châtiment fondés sur leur foi et leurs actes, qu'ils aient agi seuls, dans leur famille, leur communauté ou dans le monde. Ce qui compte, ce sont les intentions des acteurs moraux. Par exemple : « Et tout croyant, homme ou femme, qui accomplit de bonnes œuvres, entrera au paradis. Et redoutez la venue d'un jour où nulle âme ne portera assistance à une autre âme, où l'on n'acceptera d'elle aucune compensation, et où aucune intercession ne lui sera utile, à elle ou à une autre, et ils ne seront point secourus. » Dans ces versets, le Coran met à nouveau l'accent sur l'idée de responsabilité morale, sur l'idée de récompense et de châtiment pour l'homme comme pour la femme parce que personne ne pourra bénéficier ou perdre un avantage à cause de quelqu'un d'autre. Le jugement se fait sur la base de la foi individuelle et des actions qui découlent de cette foi sur la terre, les uns envers les autres et envers toute l'humanité.

Patriarcat : Dans son livre *La toile de la vie : Une nouvelle interprétation scientifique des systèmes vivants*, Fritjof Capra décrit la révolution scientifique importante qui a commencé il y a cent ans. Citation : « Cette révolution scientifique remet en question de nombreuses idées et valeurs. Parmi celles-ci, la croyance qu'une société dans laquelle la femme est soumise à l'homme suit un principe naturel. » En réponse au vieux modèle patriarcal, il y a une nouvelle notion qui remplace la domination par le partenariat. Un tel partenariat a fait défaut au patriarcat du passé, qu'il ait été pratiqué par des musulmans ou des non-musulmans.

Nous ne sommes donc pas seuls à préférer la qualité à la quantité. Le patriarcat est plus ancien que l'histoire de l'islam et que la femme du prophète Mahomet ; comme les autres religions, l'islam se réfère aux normes patriarcales existantes à l'époque de la révélation du Coran, c'est-à-dire au VII^e siècle en Arabie. Bien que ces normes patriarcales aient semblé aller de soi, le Coran donne également au lecteur un mouvement et une trajectoire qui permettent au croyant, en tant que personne appartenant à un ordre social juste, de se situer hors du patriarcat. Un certain nombre de questions se posent alors. Après la révélation au Prophète, dans quelle mesure les penseurs musulmans et les membres des sociétés musulmanes ont-ils évolué, d'un point de vue historique ou intellectuel, mais aussi au niveau des pratiques culturelles et communautaires ? Sommes-nous parvenus, par exemple, à instituer une justice entre les hommes et les femmes, comme nous l'a indiqué le Coran ? On ne peut répondre à ces questions qu'en tenant compte du contexte particulier à chaque situation. Je tiens à le répéter, on ne peut répondre à ces questions qu'en tenant compte du contexte particulier à chaque situation.



On ne peut pas se contenter de dire qu'à l'issue de la révélation, les objectifs du Coran étaient exposés dans leur totalité et prêts à être mis en pratique et que les générations futures n'auraient rien d'autre à apprendre ou à faire que ce qu'on faisait en ce lieu et place il y a plus de 1 400 ans.

Aujourd'hui, nous nous trouvons face à un double mandat. Au sein de notre communauté, nous sommes confrontés au problème des femmes qui continuent à avoir un statut subalterne aux yeux des lois musulmanes et dans les cultures, les pays et les communautés musulmanes. Nous sommes également confrontés à un défi qui vient de l'extérieur de la communauté. On affirme que la pratique de l'islam ne peut pas s'arranger d'un contexte pluraliste et universaliste, ni répondre aux demandes en matière de démocratie et des droits de l'homme. Nous le pouvons très bien et la question de savoir comment venir à bout du patriarcat et évoluer vers des notions et des pratiques plus égalitaires au sein de la société civile musulmane, nous la posons dans un cadre islamique – qu'il s'agisse de nations à majorité musulmane ou des minorités de la diaspora en Amérique du Nord et en Europe. Le patriarcat est fier de s'être développé au niveau de la théorie comme de la pratique et de jouir d'une hégémonie dans la sphère privée et publique. Pourtant, le patriarcat ne concerne pas que les hommes. Il vise à privilégier une manière de faire, une manière d'être et un certain savoir. Cette sorte de savoir provient d'idées établies sur le fonctionnement de l'espace public. Cet espace revêt une importance bien plus grande que l'espace privé. Pourtant, comme je l'ai déjà fait remarquer précédemment, l'exigence de *takwa* ou d'excellence morale reste la même, que ce soit dans l'espace privé ou public. L'organisation de l'espace public et la manière dont il est orchestré depuis toujours répondent aux normes établies par les hommes. C'est un modèle inaccessible aux femmes dont l'action doit être la même que celle des hommes pour être à égalité avec eux dans l'espace public, ou alors se limiter à la sphère privée et être soumise à des critères d'évaluation inférieurs. Ceci empêche les femmes d'agir dans l'espace public, sauf à le faire de la même façon que les hommes, et empêche les hommes de participer à égalité dans la sphère privée. Il ne s'agit pas de répondre au patriarcat en évoluant vers un règne des femmes sur les hommes, ni en prisant l'idée que les femmes doivent faire ce que les hommes ont toujours fait. Nous remplaçons cette situation en passant de la domination et du privilège à la coopération et au partenariat. Le terme de réciprocité résume très bien cette réponse au patriarcat. Elle est composée de deux choses : la connaissance mutuelle et le soutien mutuel en tant qu'individus, dans la famille et dans la communauté de façon générale.



Dr. Asna Husin Introduction

Les femmes et la loi de la charia : leçons d'Aceh

Aceh, située à l'extrême ouest de l'Indonésie et portant auparavant le nom de « territoire spécial », est connue pour sa riche histoire, son indépendance politique et sa résistance féroce contre la domination par différents peuples étrangers dont les colons néerlandais. L'histoire importante d'Aceh remonte à l'introduction de l'islam à partir du XII^e siècle et au moment où ses chefs politiques ont formé une puissance dominante en Asie du Sud-Est après le XV^e siècle. Pendant cette période, ses *ulama*, ses poètes et ses savants ont contribué de manière importante au développement de la langue indonésienne malaise et à la science religieuse islamique qui a unifié toute la région du point de vue culturel. Une des caractéristiques exceptionnelles de l'histoire d'Aceh est la collaboration entre ses *ulama* (autorités scientifiques musulmanes) et ses *umara* (dirigeants politiques). Une autre caractéristique remarquable est le compte rendu unique de dirigeantes féminines qui comprend quatre sultanes successives soutenues par les *ulama*,⁸³ et qui ont régné sur Aceh pendant 25 années consécutives entre 1641 et 1699.⁸⁴ Il faut aussi mentionner la fameuse femme amiral Laksamana Keumalahayati qui a contrôlé la sécurité de la mer du sultanat à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle et qui développa des tactiques maritimes pour repousser vers l'extérieur les empiètements par des puissances rivales.⁸⁵

83 De nombreux *ulama* soutenaient l'autorité de ces femmes dirigeantes, mais certains remettaient en question leur droit à diriger un territoire musulman. Le fait que le règne de ces sultanes successives ait duré plus d'un demi-siècle est un fait important dans l'histoire islamique. Pourtant le doute de ceux qui les critiquaient acquit assez de poids pour conduire à la destitution de la sultane Kamalat al-Din en 1699, après un règne de seulement neuf ans, à cause de la *fatwa* éditée par le chef mufti de La Mecque; voir Azyumardi Azra, *The Origin of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu 2004), p. 79. Malgré cet événement singulier, la majorité des hommes et femmes acehnais semble fermer les yeux sur le fait que leur dernière sultane a été destituée à cause d'une proclamation religieuse, et ils continuent donc de projeter l'image positive d'Aceh ayant été commandée par une série de femmes dirigeantes très compétentes.

84 En plus de ces quatre sultanes, le royaume islamique de Tamiang en Aceh a été dirigé par la reine Lindung Bulan (règne de 1333 à 1398), et le royaume de Samudra Pasai par la reine Nahrasiyah Rawangsa Khadiyu (règne de 1400 à 1428). Pour de plus amples informations consulter A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta 1977), p. 24.

85 Cette fameuse femme amiral Laksamana Keumalahayati a sauvé la souveraineté d'Aceh et protégé son commerce maritime par l'usage de la force et de la diplomatie. Ces facultés diplomatiques et son talent pour les combats navals impressionnèrent de nombreux étrangers qui fréquentaient Aceh à cette époque, étendant ainsi sa réputation jusqu'en Europe. Ayant créé auparavant des régiments armés féminins (*pasukan inong bale*), elle dirigea le *pasukan* et des divisions masculines contre les Portugais et les Néerlandais et triompha des flottes de Cornelis et de Frederick de Houtman en 1599, tuant le premier, ainsi que de celle de Paulus van Caerden en 1601. Suite à ces succès, l'administration de la politique extérieure d'Aceh fut confiée à Keumalahayati et elle devint préposée du protocole au palais alors qu'elle continuait de diriger les forces maritimes de la nation.

Les femmes acehnaises continuèrent de jouer un rôle important dans la vie publique et militaire au XIX^e et XX^e siècles. Plusieurs femmes connues, dont plusieurs provenant du cercle même des *ulama*, menèrent le combat au côté de leurs partenaires masculins dans la résistance sanglante contre le régime colonial néerlandais.

Du point de vue de la plupart des Acehnais, la loi islamique ou charia reste une partie importante de leur identité communautaire et n'a jamais été considérée comme un obstacle à la participation active des femmes dans la société. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y avait pas de savants musulmans acehnais avec des opinions patriarcales conservatrices mais signale plutôt que la sensibilité islamique a dominé le conservatisme religieux durant la plus grande partie de l'histoire d'Aceh. Cependant, la situation a certainement changé actuellement, en partie à cause de la manière dont Aceh a été traitée pendant la formation de l'État indonésien moderne⁸⁶ et à cause de la « suhartisation » d'Aceh,⁸⁷ en partie à cause de la manière dont la charia est actuellement appliquée.

Aceh⁸⁸ a vu le jour au XIII^e siècle, alors que la loi islamique de la charia sous forme du rite légal du chaféisme faisait déjà partie intégrante de l'institution religieuse et culturelle. Ibn Battuta, le voyageur marocain musulman, qui passa par Aceh lors de son voyage pour la Chine en 1345/1346, trouva que le dirigeant appréciait avoir des discussions avec des personnes instruites et que sa cour était fréquentée par des poètes et des hommes de savoir.⁸⁹ Il mentionna aussi que le dirigeant de Samudra Pasai et ses sujets étaient disciples de l'école juridique (*madhhab*) chaféite. C'est la première indication claire de l'existence de la loi islamique en Aceh, même si le degré de son adoption et de son application est difficile à vérifier.

86 Aceh a énormément contribué à la formation de l'Indonésie moderne. Quand les Néerlandais ont bombardé le pays pour tenter de récupérer le contrôle de la jeune république, peu après qu'elle ait proclamé son indépendance le 17 août 1945, les Acehnais se rallièrent pour soutenir l'Indonésie et rassembler des fonds afin d'acheter les deux premiers avions DC-3 indonésiens pour repousser les attaques aériennes néerlandaises. Ces deux appareils ont aussi été utilisés pour patrouiller l'espace aérien de l'État récemment fondé. Ces avions devinrent plus tard un noyau pour les forces de l'air indonésiennes et pour la compagnie d'aviation nationale Garuda Indonesia. Quand Aceh rejoignit la république, elle le fit dans l'espoir que son autonomie, avec des droits religieux et politiques distincts, serait respectée par le gouvernement central de Jakarta. Au lieu de reconnaître le statut spécial d'Aceh, Jakarta viola ses promesses et Aceh perdit son statut de province et fut rattachée à Sumatra nord, conduisant à négliger la vie sociale acehnaise sous tous ses aspects.

87 Suharto a régné sur l'Indonésie pendant plus de 30 ans durant lesquels il a centralisé le système politique et a recherché à unifier les cultures et les coutumes tout en empiétant sur les identités locales et l'héritage social des diverses communautés. La « golkarnisation » des *ulama* d'Aceh dans le parti unique de Golkar, le seul parti dirigeant de l'Indonésie de Suharto, a eu un impact sérieux sur les *ulama* en compromettant leur longue tradition de sensibilité et de flexibilité dans leur conception religieuse du monde.

88 La pierre tombale du sultan Malik us-Salih, le premier dirigeant musulman de Samudra Pasai, date de 1297. Le sultan défunt avait épousé la princesse de Peureulak après sa conversion à l'islam et avait eu deux fils : Malik uz-Zahir et Malik ul-Mansur. D'après Ibn Battuta, qui visita le royaume en 1345 et en 1346 sur sa route vers la Chine, Malik al-Zahir (règne de 1298 à 1346) hérita de la couronne après la mort de son père Malik as-Salih.

89 H. A. R. Gibb, *Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa* (London 1929), pp. 274, 302; Raden Abdulkadir Widjojoatmodjo, *Islam in the Netherlands East Indies*, dans : *The Far Eastern Quarterly*, 2/1 (1942), p. 48–57. Voir aussi Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century* (Los Angeles 1986), pp. 251, 257.

À partir du XVII^e siècle, la justice formelle était exécutée par les *qadi* (juges ou magistrats) qui étaient nommés par le sultan ou des dirigeants locaux moins importants. Au niveau de l'État, le chef *qadi* était nommé *shaykh al-islam* du sultanat, il était un confident proche du sultan et il exerçait une autorité légale et religieuse considérable sur l'ensemble de la société. Shams ud-Din as-Sumatrani de Pasai (mort en 1629) assumait cette position importante. Il conseilla non seulement le sultan en matière religieuse, politique et culturelle, mais agit aussi en son nom dans les affaires diplomatiques et internationales.⁹⁰ D'autres *shaykh al-islam* d'Aceh qui ont joué un rôle important au XVII^e siècle et qui méritent notre attention sont Nur ud-Din ar-Raniry (mort en 1658) et Abd ur-Rauf as-Singkili (mort en 1693).⁹¹ Ce poste de *shaykh al-islam* représentait le deuxième poste le plus élevé dans le royaume d'Aceh, placé directement après le sultan en personne par son autorité et son influence.

Débat contemporain sur la charia

L'adoption en 1999 de la loi islamique par une loi parlementaire indonésienne sur le statut spécial d'Aceh marque le début du débat contemporain sur l'application de la charia. Quand Aceh a rejoint l'État moderne d'Indonésie, des dirigeants acehnais exigèrent non seulement l'autonomie politique et économique, mais aussi la permission de conserver leur indépendance en ce qui concerne l'éducation et la religion. Dans le contexte de la religion, ils firent appel à une autorisation d'appliquer la charia. L'autonomie requise par rapport à la charia, ainsi que certains autres aspects, ont été initialement promis par Jakarta, mais ces promesses n'ont jamais été tenues jusqu'à l'adoption de la charia en 1999.⁹²

Cette nouvelle direction peut être perçue de trois points de vue différents. Premièrement, l'adoption de la charia était un acte pour trouver une solution politique au conflit en Aceh. Jakarta autorisa la loi islamique en Aceh dans l'espoir que les Acehnais cesseraient de demander leur indépendance ne percevant pas ce faisant les causes profondes du conflit, que ce soit sous forme de manipulation politique, d'abus des droits de l'homme ou de l'exploitation économique. Deuxièmement,

90 Voir *The Hikayat Aceh*, publié par T. Iskandar, dans : Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniry* (Kuala Lumpur 1986), p. 6. Dans cette étude, nous ne pouvons pas entrer dans les détails en ce qui concerne la vie, les carrières et les enseignements de ces savants exceptionnels qui avaient de fortes connections avec l'Arabie, l'Inde et probablement l'Iran et qui ont énormément contribué à consolider les fondements de la pensée islamique à travers toute la région de l'Asie du Sud-Est.

91 As-Singkili connu sous le nom de Syiah Kuala (« cheik de l'embouchure de la rivière », se référant à sa tombe proche d'un estuaire de la rivière, ou *kuala*, localisée à l'extérieur de Banda Aceh) était le plus inspiré des *ulama* et *qadi* acehnais. Il étudia à La Mecque entre 1642 et 1661 et fut un disciple d'Ibrahim al-Kurani (mort en 1690), le commentateur médinois de Ibn Arabi. À son retour en Aceh, il encouragea l'ordre mystique Shattariyah, créé par Ahmad al-Qushashi, et servit le dirigeant d'Aceh en tant que *shaykh al-islam*. C'était un écrivain prolifique qui écrivait aussi bien en arabe qu'en jawi (ancien malais écrit avec des caractères arabes). Il fut le premier à traduire le Coran en langue malaise.

92 L'injustice donna naissance à des conflits prolongés entre le « Mouvement pour un Aceh libre » (Gerakan Aceh Merdeka: GAM) et l'occupation militaire indonésienne, conduisant à un bain de sang et à de graves abus des droits de l'homme, prolongeant les souffrances des Acehnais.

on espérait que l'application de la charia éliminerait de sérieux maux sociaux, car Aceh était devenue le théâtre de différents vices sociaux à cause du conflit persistant : chantage criminel, prostitution honteuse (particulièrement avec la présence prolongée de dizaines de milliers de soldats indonésiens) et abus de drogues répandu. Cet espoir d'une panacée morale a été intensifié par le fait que le système légal national indonésien n'avait que rarement rendu justice aux Acehnais.⁹³ Finalement, l'adoption de la charia par les Acehnais était vue comme un vrai objectif religieux soutenu par la majorité de la population.⁹⁴

Les Acehnais qui voient l'application de la charia de manière positive argumentent que, puisque le fait de suivre les principes et les règlements islamiques est obligatoire pour tout individu musulman, le fait de codifier ces valeurs en un système de droit et d'impliquer l'appareil d'État dans son application est une conséquence logique de la vie dans une société musulmane. Dans le contexte des trois arguments précédents, ceux parmi les Acehnais qui approuvent le troisième point de vue, celui de l'application de la charia comme un vrai objectif religieux, trouvent que la charia est comme un « enfant bien-aimé perdu » ou un « parent respecté qui a disparu » qui est enfin retrouvé après une longue recherche et une longue lutte. Ceux qui partagent la première opinion, celle d'un motif politique, voient la charia comme un « cadeau non désiré » et se sentent maintenant bloqués par elle et ses exigences importunes ; quant à ceux qui adoptent le deuxième point de vue, celui d'une orientation morale pour éliminer les maux sociaux, ils considèrent la charia comme un remède attendu depuis longtemps qui nécessite cependant une interprétation correcte et une application censée pour ne pas devenir abusif. De plus, certains Acehnais partagent ces trois points de vue mêlés de manières différentes. Les voix des femmes présentées dans ce qui suit représentent ces différentes orientations et nous rappellent la réalité sociale complexe que représente l'expérience actuelle de l'application de la loi islamique en Aceh.

Une interprétation globale de la loi, accompagnée du fait d'accomplir le *maqasid ash-shari'ah* (buts de la loi islamique), aurait pu apporter et encourager des perspectives visionnaires par rapport à la charia dans le cadre des réalités sociales actuelles. La théorie légale musulmane classique sur le *maqasid ash-shari'ah* est profonde et complexe, mais on peut l'exprimer de la manière simplifiée suivante : « mettre la justice en avant en protégeant les droits des faibles afin d'aspirer à la faveur de Dieu (*rida Allah*) », tout en accomplissant ce devoir avec une sensibilité pour les besoins sociaux changeants et les réalités humaines.⁹⁵ Un des principes fondamentaux supportant cette notion est la maxime légale du prophète Mahomet : « n'infliger aucun préjudice à personne, pas même un préjudice encouru,

93 Rapport du ICG, *Islamic Law*, p. 1.

94 L'argument selon lequel la majorité des Acehnais soutient l'application de la charia doit être étudié de manière précise. À ma connaissance, une telle étude n'a pas encore été effectuée.

95 Consulter par exemple Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge 1997), index, s.v. *maqasid al-shari'ah*.

quand on cherche à supprimer un préjudice ». Toutefois, plutôt que de se concentrer sur ce but supérieur de la charia, l'application actuelle en Aceh est effectuée en incluant des clauses qui rendent criminels certains comportements spécifiques à la société extérieure tel que le manquement à porter des vêtements spécifiques aux musulmans aussi bien pour les hommes que pour les femmes, ou de faire les prières du vendredi pour les hommes comme spécifié dans le *qanun* n° 11/2002⁹⁶ et les *qanun* n° 12, n° 13 et n° 14/2004 qui réglementent le *khamar* (la vente et la consommation d'alcool), le *maisir* (le jeu) et le *khalwat* (la proximité entre hommes et femmes non mariés et n'ayant pas de liens de parenté dans un endroit clos). Cependant, il y a aussi le *qanun* n° 7/2004 sur l'exercice du *zakat* (l'aumône et la charité) qui constitue le *bayt ul-mal* (trésor public) et qui a directement à faire avec les affaires de justice et d'égalité sociales et sert aux besoins des nécessiteux. Néanmoins les quatre premiers sont restés le centre des débats internes et externes et les récits des cinq femmes acehnaises que nous allons présenter dans ce qui suit se concentrent aussi sur ces quatre règlements provinciaux.⁹⁷

Des femmes au sujet de la charia

1) Une de ces femmes s'appelle Pocut (pseudonyme),⁹⁸ son mari a été puni de sept coups de bâton en public en 2005⁹⁹ pour *maisir*.¹⁰⁰ Pocut et son mari vivent avec leurs enfants en Aceh Tamiang. Lui travaille comme porteur à la station de bus locale alors qu'elle effectue différents jobs, comme de faire la vaisselle dans les restaurants et de vendre des sucreries lors de fêtes publiques particulières, pour aider à faire vivre leur famille. Avant qu'il ne se fasse attrapé pour son délit, les deux ensemble gagnaient environ 50 000 Rp. (environ cinq dollars US) par jour, mais il dépensait plus de la moitié de son revenu quotidien de 30 000 Rp. pour la boisson et le jeu. D'après Pocut, son accoutumance au jeu était plus grave que sa consommation d'alcool. Ils se disputaient souvent pour des questions d'argent et au sujet de ses habitudes illicites. Il continuait pourtant de commettre « *pekerjaan terkutuk itu* [ces actes damnés] ». Voici le récit de Pocut : « Mon mari était un homme bon, mais ses mauvaises habitudes l'ont transformé en un homme colérique qui ne se souciait plus de sa famille. Parce que je les aime, lui et nos jeunes enfants, je rêvais de son repentir. Mais rien ne l'a fait arrêter de boire et de jouer. » Elle devint découragée par son comportement et a songé quelques fois à s'enfuir avec ses enfants. Mais ne sachant pas où aller et que faire, elle est restée avec lui et a souffert avec ses enfants.

96 Ce *qanun* sur l'application de la loi islamique dans les domaines de la croyance, du culte et de la dissémination de l'enseignement islamique est le *qanun* utilisé actuellement pour pénaliser les femmes musulmanes qui ne portent pas le voile selon les exigences généralement admises.

97 Trois de ces cinq femmes sont des participantes actives dans la société acehnaise et s'engagent au côté des *ulama* et des fonctionnaires d'État pour assurer l'application bénéfique de la charia de manière raisonnable et adéquate.

98 À leur demande, le nom de quatre des cinq femmes ne sera pas dévoilé.

99 Pour une liste complète des délits et des punitions de la charia en Aceh pendant l'année 2005, voir la liste datée de février 2006 établie par le tribunal de la charia en Aceh, *Aceh Mahkamah Syariah* (document en notre possession).

100 Interview téléphonique avec Pocut, le 7 mai 2008.

Pocut a dit qu'elle a trouvé sa force dans sa petite fille de dix ans, qui lui a toujours conseillé d'être patiente avec « *ayah* [papa] », et qui a aussi pu gagner la sympathie de ses camarades de classe et de ses amis à cause de la souffrance qu'elle endurait en raison du comportement de son père. La maturité précoce de la jeune fille, due aux circonstances dans lesquelles elle vivait, a prouvé être le centre d'une réaction positive de la part de ses camarades vis-à-vis d'elle et des ses frères et sœurs plus jeunes au moment où plus tard son père a été puni. Le père adore ses enfants mais sa dépendance à la boisson et au jeu l'a distancé d'eux. Il s'est fait attrapé en train de jouer avec ses amis au milieu de l'année et a été jugé coupable au tribunal de la charia, ce qui a conduit à son châtement peu après. Sa femme et ses enfants ont été témoins avec le reste du public des coups de bâton qu'il a reçus. « Alors qu'à ce moment mes enfants ont trouvé le châtement adéquat, je l'ai perçu comme trop faible. Mon mari lui-même a dit que la souffrance était faible, mais la gêne d'être le centre d'attention pour des centaines de personnes y compris nos propres enfants – pas la douleur –, c'est ça qui a mis fin à ses habitudes de boire et de jouer ! Mon mari *benar-benar bertaubat setelah itu* [s'est vraiment repenti après coup]. »

Pour Pocut et sa famille, le châtement de la charia est positif, bien qu'elle reconnaisse que tout le monde n'arrête pas ses mauvaises habitudes après avoir été puni. En fait, « je connais une personne qui a continué de jouer même après avoir été condamné. *Nyan hana lee ubat* [il n'y a plus de remède pour lui]. » Le résultat positif de leur expérience est aussi accompagné par le fait que leurs enfants n'ont pas été traumatisés après avoir vu leur père puni en public et que leurs camarades d'école ont continué de leur montrer leur sympathie et ont partagé la joie de la famille quand ils ont appris que « *ayah kami benar-benar malu dan bertaubat setelah itu* [notre père s'est vraiment senti gêné et s'est repenti après coup] ». ¹⁰¹

2) Les conséquences du délit et du châtement de la charia ne sont pas toujours positives. Yeni (pseudonyme), une jeune femme d'Aceh Tengah qui a été trouvée coupable d'avoir pratiqué le *khalwat* avec son ami, est préoccupée en ce qui concerne l'application de la charia et le comportement de la « patrouille du vice et de la vertu », connue localement sous le nom de *polisi syariat* (police de la charia). ¹⁰² Yeni a suivi deux ans de cours à l'université et travaille dans le secteur privé. Elle a été trouvée seule dans une maison avec son ami par la communauté qui a appelé le WH. ¹⁰³ La police de la vertu et quelques membres de la communauté ont forcé la porte de la maison et ont trouvé le couple assis sur un fauteuil dans le salon. Ils étaient complètement habillés et ne faisaient rien d'impropre. Ils ont été interrogés par plusieurs dirigeants de la communauté et par des membres de la police de la charia.

101 Bien que Pocut n'ait pas mentionné le cas d'autres enfants ayant été traumatisés après avoir vu leurs parents condamnés en public, on entend parler de telles situations, en particulier quand les enfants sont ridiculisés par leurs pairs comme enfants de joueurs ou d'ivrognes. Cependant, aucune étude sérieuse n'a été effectuée pour mesurer l'impact du châtement de la charia sur les auteurs des délits ainsi que sur leurs familles.

102 Le WH (*Wilayatul Hisbah*) a été institué par le décret *perda* (maintenant *qanun*) n° 5/2000 sur l'application de la loi islamique comme organe de contrôle et renforcement de la charia.

103 L'interview téléphonique avec Yeni a eu lieu le 6 mai 2008. Malheureusement, je ne peux pas vérifier le récit de Yeni en le comparant avec celui du WH. Ce qui y est présenté est basé sur sa version des faits.

« Je me suis sentie humiliée de me faire interroger devant autant d'yeux comme si j'étais une criminelle. En ce qui me concerne, je n'ai rien fait de faux qui fasse que je sois soumise à ce genre de traitement. » Quand je lui ai rappelé le règlement de la charia en ce qui concerne le *khalwat*, elle a élevé la voix : « La charia est seulement contre les femmes et les faibles comme moi. Ont-ils attrapé des *pejabat* [officiers de haut rang] ou des corrupteurs qui ont pillé l'argent public et ceux qui exécutent la loi et qui ont violé notre dignité ? » Elle a raconté que le WH s'est comporté de manière désagréable et intimidante. « Ils te forcent à avouer des choses que tu n'as pas commises et ce WH nous fait détester la charia. » Yeni a rapidement ajouté : « Ne me comprenez pas de travers: je suis musulmane, mais je n'aime pas la manière dont ils [le WH et les gardiens de la charia] s'introduisent dans notre vie privée. Ma connaissance de l'islam est limitée, mais je sais que le Prophète, que la paix soit sur lui, exigeait quatre témoins masculins dans les cas d'adultère. Il a aussi critiqué Oumar [ibn al-Khattab] pour avoir épié [*mengintip*] dans la maison d'un compagnon pour découvrir ses pratiques illicites. Mais ici en Aceh le délit de violer la loi islamique est souvent décidé en se basant sur un coup d'œil indiscret et de pures suppositions. »

Yeni insinue ainsi l'ironie de l'application de la charia en Aceh et sa distance de l'exemple du Prophète. Quand j'ai dit : « Mais Yeni, vous étiez seule avec votre ami dans la maison et c'est *khalwat* et contre le règlement de la charia », elle a répondu : « Oui ! Ce compagnon du Prophète ne buvait-il pas ou n'était-il pas probablement en compagnie d'une femme dans sa propre maison quand le Prophète a blâmé Oumar d'avoir épié de manière indiscrete dans ses affaires privées ? »¹⁰⁴ Le cas de Yeni a été mené au tribunal de la charia, et elle et son ami ont été tous deux portés coupables de *khalwat* et punis de cinq coups de bâton pour elle et de sept pour son ami.¹⁰⁵ La sentence n'a jamais été exécutée. Mais dans ses propres mots : « La punition sociale est plus terrifiante que l'exécution par le tribunal. » Elle s'est sentie intimidée par les autres longtemps après que son affaire a passé au tribunal, ajoutant que « la chose la plus pénible est d'être considérée comme une femme facile ».

3) L'expérience désagréable de Yeni avec la police de la charia est aussi rapportée par les autres femmes interviewées. Mais maintenant nous allons rapporter l'opinion de la femme juge de la charia Cutnyak (pseudonyme).¹⁰⁶ Cutnyak a travaillé à différents niveaux du tribunal de la charia pendant 29 ans, dont les dernières 19 années en temps que juge de la charia. Elle est une partisane de la loi islamique

104 Impressionnée par son argument, j'ai demandé si elle était au courant de l'histoire d'Oumar longtemps avant que son affaire se produise. Yeni admet franchement qu'elle a eu connaissance de la position de l'islam et de cette histoire longtemps après avoir été punie en 2005.

105 Yeni est incapable d'expliquer la raison pour laquelle son ami a reçu plus de coups de bâton qu'elle. Sans se référer à ce cas spécifique, un juge du Tribunal provincial de la charia suppose une de deux raisons ou les deux combinées, l'une en rapport avec le sexe : puisqu'il est un homme, il reçoit plus de coups que la femme, ou bien il est considéré comme un parti plus actif dans le délit par le fait qu'il rend visite à la fille plutôt que le contraire.

106 Les interviews avec Cutnyak ont été effectuées le 7 mai 2008, puis au téléphone le 2 juin 2008.

qui considère son application actuelle en Aceh comme ne remplissant pas son *maqasid* de rendre justice. Elle a cité un certain nombre de raisons qui ont mené à ce déficit. Premièrement, il n'y a pas eu d'études et de discussions préliminaires sur la manière d'appliquer la charia, sur son contenu et sur les différents aspects classiques et contemporains qu'il faut qu'elle adopte. Le deuxième problème est le manque de socialisation du public pour les règlements de la charia. Cutnyak pense que la plupart des communautés n'est pas au courant des règlements et qu'ainsi ils ne peuvent pas être imposés aux gens. D'après notre juge, l'éducation est un facteur clé pour les efforts de la charia, car elle peut potentiellement créer des esprits conscients et visionnaires qui appliqueront les lois islamiques de manière libre sans avoir besoin de pressions extérieures.

Le troisième sujet de préoccupation de Cutnyak a rapport avec le WH. Elle a insisté sur le fait que les membres du WH, ou le corps responsable de la supervision et de l'application de la charia, n'ont pas été recrutés et formés correctement. Ils manquent aussi d'un mandat clair et de lignes directrices adéquates, ce qui les laisse souvent livrés à leur propre conscience ou à des préférences personnelles, les poussant fréquemment à agir de manière démesurée quand ils sont confrontés à des délits à l'encontre de la charia. Certains *ulama* conservateurs posent aussi un handicap sérieux à l'application de la charia : « Il faut que les *ulama* comprennent la réalité contemporaine et écoutent les voix du peuple de manière à pouvoir répondre aux enjeux de la charia de manière justifiée et adéquate. En tant que gardes de nos traditions, les *ulama* doivent aussi se moderniser en lisant différents *kitab* [livres islamiques] qui peuvent enrichir leur horizon et renforcer leur rôle de gardiens de nos valeurs. »

Quand on lui demande les points forts de l'application de la charia, Cutnyak donne une liste de points importants: elle a créé une forte prise de conscience parmi les parents qui se rendent compte du fait qu'ils doivent s'occuper de leurs enfants et faire attention à ce qu'ils ne tombent pas dans des activités et ne choisissent pas un style de vie qui pourraient provoquer la honte de la famille aux yeux de la communauté.

4) Le prochain témoignage est celui d'une enseignante de religion dans un lycée public à Banda Aceh, que nous appellerons Sinyak (pseudonyme).¹⁰⁷ Comme la juge, notre enseignante est une fervente avocate de la charia et voit aussi de sérieux défis dans son application actuelle en Aceh. Elle assimile le problème de l'application de l'intention magnifique de la loi de Dieu à un enfant pur et innocent qui a été habillé de vêtements laids et délabrés : « Nous aimons la charia comme nous aimons notre propre enfant ; et lorsque nous voyons les vêtements laids de l'enfant, nous ne rejetons pas l'enfant, mais nous changeons ses habits. De la même manière, nous sommes conscients qu'il y a des problèmes dans notre application actuelle

107 Les interviews avec Sinyak ont été effectuées le 2 mai 2008, puis au téléphone le 2 juin 2008.

de la loi islamique qui doivent être éliminés sans toutefois abandonner les règlements de la charia. »

D'après Sinyak, un des problèmes principaux est que l'application actuelle de la charia a été concentrée sur la punition et le *cambuk* (coups de bâton), donnant l'impression que la charia est une loi mise en vigueur par la violence et la force. Sa deuxième préoccupation a rapport avec l'importance excessive portée par l'application de la charia à l'habillement qui criminalise un grand nombre de femmes, donnant l'impression secondaire que la charia est implantée principalement contre les femmes.

Une nouvelle habitude, consistant à séparer les garçons et les filles dans certaines écoles dont celle dans laquelle elle travaille, est aussi considérée comme problématique.¹⁰⁸ Un autre problème soulevé par Sinyak concerne la polygamie. Elle a l'impression que la pratique de la polygamie est en augmentation. D'après elle, certains Acehnais pensent que la polygamie est un élément requis par la charia,¹⁰⁹ et il se peut même que certains croient que « la pratique de la polygamie ou le fait d'autoriser à son mari de pratiquer la polygamie est la clé de l'entrée au paradis ». ¹¹⁰ Sinyak maintient que la polygamie est contre-productive pour la communauté, car elle augmente la violence dans les familles, la maltraitance des enfants, et encourage les divorces. « Pour mener à bien la charia, nous devons éliminer l'ensemble du problème comme nous rejetons les vêtements délabrés de notre enfant pur et magnifique. »

5) Nous en arrivons à notre dernière contribution, celle de Fatimah, qui dirige une organisation non-gouvernementale assurant une aide légale aux femmes qui ont des problèmes avec la loi,¹¹¹ aussi avec les règlements de la charia. Je connais Fatimah comme une critique ardente de la loi islamique à cause de sa proche association avec de nombreuses femmes qu'elle soutient et qui sont accusées de violer la charia. J'ai commencé mon interview avec la question provocatrice de savoir si elle est pour ou contre la loi islamique.¹¹² Sa réponse est sans équivoque : « Je suis pour la charia aussi longtemps qu'elle remplit le message coranique du *rahmatan lil alamin* [la grâce pour le monde entier]. » Elle continue : « La vérité est que la loi islamique a été discriminatoire non seulement par rapport aux femmes, aux

108 Banda Aceh est un des districts qui ont commencé à placer les étudiants et les étudiantes dans des classes séparées en prétendant se baser sur les principes de la charia, bien qu'aucune disposition spécifique n'ait encore été promulguée à ce sujet. Une telle pratique est généralement basée simplement sur l'ordre de l'office local de l'éducation.

109 Alors que la polygamie est autorisée par la loi islamique classique, elle n'est jamais considérée comme un acte de piété comme le sont le fait d'éviter le *khamar* ou le *maisir*; elle est plutôt généralement considérée comme une concession (*rukhsah*).

110 Le point de vue selon lequel la polygamie est un acte de piété est nouveau pour Aceh, et les règles de la charia existantes n'ont pas favorisé une telle vue. Cependant, l'application de la charia semble avoir donné des raisons d'implanter un tel point de vue par les *ulama* conservateurs et les activistes religieux affluant vers Aceh depuis les autres parties de l'Indonésie à la suite du tsunami. Je ne connais pas d'étude sérieuse sur ce sujet.

111 Fatimah est directrice générale de *Lembaga Bantuan Hukum Asosiasi Perempuan Indonesia untuk Keadilan*, ou LBH Apik, qui siège à Lhokseumawe en Aceh du Nord.

112 Interview téléphonique avec Fatimah, effectuée le 3 juin 2008.

pauvres et aux faibles, mais aussi par rapport aux Acehnais. » Elle explique qu'aucun des habitants qui n'est pas Acehnais, ni aucun membre de la police ou officier militaire n'a été soumis aux règlements de la charia.

Selon elle le problème avec la loi islamique en Aceh ne concerne pas seulement la manière dont elle est appliquée, mais aussi le contexte et le contenu de la loi matérielle actuelle. Elle énumère une liste de déficiences de la loi substantielle telles que des inconsistances dans la manière dont elle est codifiée et traitée en temps que droit positif, l'absence de règlements qui permettent aux accusés de se défendre, le manque de tout mécanisme qui contrôle l'application des lois dans leur exécution de la loi islamique, et l'absence de directives sur les droits des accusés. En plus du problème du contenu de la loi matérielle, elle constate aussi le manque de lignes directrices légales ou de mécanismes légaux connus en tant que procédure (*hukum acara*) réglementant comment les règles existantes doivent être appliquées au mieux. C'est ainsi que dans les règlements actuels des lois basées sur la charia, un juge est forcé de se reposer sur le *hukum acara* des lois nationales ou séculaires indonésiennes. Selon Fatimah, l'application en elle-même de la loi islamique est aussi très problématique. Au lieu de fonctionner sur le principe de la présomption d'innocence de l'accusé jusqu'à ce que ce dernier soit prouvé coupable par évidence, ceux qui appliquent les règlements de la charia appliquent la présomption de culpabilité. Par ailleurs, l'intimidation et l'abus des femmes accusées par la police est un problème sérieux dans l'application de la charia.¹¹³ Les intérêts politiques accompagnés de la pression sociale sont encore un autre sujet de préoccupation.

En plus du châtement infligé par le tribunal de la charia, les hommes et les femmes punis pour des actes illicites en rapport avec les infractions à la charia subissent en plus une punition sociale de la part de leur communauté, comme l'interdiction de séjour dans leur village ou le fait d'être congédiés de leur travail. Selon elle, de tels châtements sociaux, infligés par la communauté, ont lieu parce que les règlements islamiques ne spécifient ou ne fournissent pas de processus de réhabilitation pour ceux qui ont été condamnés et punis pour des infractions à la charia. En conclusion, Fatimah a mentionné la faiblesse et le manque de fiabilité de la procédure employée pour prouver les cas de *khalwat* et elle observe: « Ironiquement, de nombreuses personnes ont été jugées coupables sur la base de telles procédures insuffisantes. » Avec tous les problèmes cités ci-dessus, Fatimah pense que « pour améliorer la situation de manière idéale nous devons commencer depuis le commencement : effectuer une étude sur l'application correcte de la charia, écrire un papier académique en argumentant et en débattant sur les besoins de la charia et créer de nouveaux *qanun* plutôt que d'améliorer ceux qui sont existants. » Fatimah a le sentiment que c'est la seule manière d'établir une charia basée sur la justice.

113 La police nationale plus que le WH est chargée des investigations et des interrogatoires sur les délits avant que le cas soit envoyé au tribunal de la charia. La police nationale peut cependant exiger l'assistance du WH dans ses investigations.

(J'aimerais ajouter que selon moi, ses points de vue sont très bien argumentés : une telle discussion et un tel débat fondés sont nécessaires pour créer une espèce de consensus public avant d'ébaucher des lois ; et ces étapes importantes n'ont pas été conduites avant la création des *qanun* existants.)

Nos cinq femmes ont donc apporté une contribution importante contenant des leçons pour une meilleure compréhension de l'application de la charia en vigueur actuellement en Aceh. Leurs différentes perspectives, reflétant les différentes couches sociales et économiques de la société, se complètent et se renforcent les unes les autres de plusieurs façons, alors qu'elles présentent aussi des points de vue et des approches contraires vis-à-vis des bénéfices possibles qui peuvent être atteints et les contraintes réelles imposées en essayant de remettre en vigueur la loi islamique dans la société acehnaise actuelle.

Sources supplémentaires en rapport avec la charia :

Dinas Syariat Islam Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, *Himpunan Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah / Qanun, Instruksi Gubernur dan Edaran Gubernur berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam*, 4^e édition (Banda Aceh 2005).



Je suis médecin, je suis turque. Mais j'arrive actuellement de Vienne. J'ai écrit deux thèses de doctorat à Vienne, l'une en psychiatrie, l'autre en sciences politiques, toutes les deux tournant autour de la migration et des questions qui y sont liées. Il y a un mois, un professeur de l'université de Harvard a tenu une conférence à Vienne. Il a évoqué l'une de ses théories. Il a dit que nous nous trouvons dans une ère de mondialisation et que les individus, de même que les sociétés, sont confrontés à énormément d'ambivalence, et que cette ambivalence est à son seuil maximum en comparaison des époques passées.

Dr. Ayse Güzin
Basibüyük

Mais il n'a pas dit que c'était une mauvaise chose. Il considère cela plutôt comme un défi à relever pour trouver une porte de sortie. Quand quelqu'un est confronté à de nombreuses ambivalences, il essaie de développer de nouveaux concepts pour faire face à ces ambivalences. Ce professeur a donc dit qu'à présent, nous savons quels sont les pays qui sont confrontés à cette grande ambivalence ainsi qu'à de nombreux obstacles. Quand nous traversons ce processus d'ambivalence, nous développons un sens plus profond de la réflexion. L'ambivalence crée une puissante capacité à développer des concepts de changement.

En l'écoutant, j'ai pensé automatiquement aux femmes en islam parce qu'il me semble que c'est une idée qui correspond bien au débat sur les femmes musulmanes et aussi au problème du foulard qui se pose dans de nombreuses communautés. J'aimerais donc me concentrer sur la question du foulard et sur les femmes musulmanes qui sont confrontées à ces ambivalences et qui tentent de régler ces problèmes. Cette conférence veut donner la parole aux femmes qui n'en disposent pas, comme l'a dit M. Kandel aujourd'hui. Je pense donc que les étudiantes turques font également partie de celles qu'on écarte du débat, eu égard à la controverse autour du foulard en Turquie. Je pense donc qu'il est souhaitable de leur donner la parole à elles aussi. C'est un débat d'une grande importance actuellement.

Nous avons parlé de structures patriarcales dans le cadre de l'interprétation de l'islam et des cultures musulmanes. À présent, cela peut sembler radical, mais

j'aimerais parler des formes patriarcales de l'éducation à l'époque moderne, ou d'éducation patriarcale, ou d'occidentalisation, en prenant la Turquie comme exemple. En Europe, ce concept a été adapté différemment, mais en Turquie, la modernité a été imposée aux gens par le haut. Afin de comprendre les complications du processus de modernisation, nous allons nous pencher sur les débats à propos du foulard en Turquie.

Nous allons devoir trouver une définition du problème, car la définition d'un problème a toujours une grande importance pour sa solution. Généralement, nous associons le débat sur le foulard avec l'islam politique et le fondamentalisme, nous disons que le foulard n'est rien d'autre que l'uniforme des fondamentalistes et de l'islam politique. Par conséquent, nous affirmons que nous devons interdire le foulard parce que c'est mal. Donc, si nous le définissons de cette manière, nous arrivons à cette solution. Mais essayons de considérer le sujet autrement.

La révolution d'Atatürk, au début du XX^e siècle, a eu de nombreuses conséquences juridiques, constitutionnelles, civiles et politiques. Entre autres choses, nous sommes très fiers d'avoir eu le droit de vote pour les femmes avant la plupart des pays européens. Cela a vraiment été une grande réforme pour les droits des femmes. Au même moment, le foulard a été banni de la vie sociale – bien qu'Atatürk ne l'ait pas interdit et qu'il n'y ait rien de tel dans la loi. D'un autre côté, il y avait une loi qui disait que les hommes devaient porter un chapeau. La femme et la mère d'Atatürk portaient aussi un foulard. Cela ne passe pas avec l'argument voulant que les foulards soient contraires au kémalisme. Je ne peux pas l'accepter.

Nous devons nous pencher sur les processus de modernisation en Turquie. Au début, le foulard a disparu de la vie sociale. Avec la démocratisation de la Turquie et la vie pluriculturelle, il y avait de toutes façons plus de liberté. Ce qui est très important aussi, beaucoup de gens des campagnes sont allés dans les villes et les grandes zones urbaines. Il y a eu plus de conservateurs qui pratiquaient leur religion. Cette migration intérieure pendant les années 60, 70 et plus encore pendant les années 80 a fait qu'on a vu de plus en plus de foulards et de symboles islamiques dans l'espace public. Ce processus eut lieu par étapes successives, il y a des foulards dans les universités depuis les années 80, même si on ne prononce pas ce mot dans les espaces laïques, car c'est considéré comme contre-révolutionnaire et contraire à la modernisation de la Turquie. Mais en fait, cela ne l'est pas.

Le foulard était déjà porté en public et même au Parlement, mais seulement par les femmes qui faisaient le ménage. Le foulard des femmes de ménage n'a jamais posé de problème. Mais le problème est apparu quand leurs filles ont commencé à étudier et quand elles ont eu accès à de plus hautes qualifications. Là est l'ambivalence. Nombreuses sont les familles musulmanes qui disent que, en interdisant le foulard, on barre les chemins qui mènent à l'émancipation – ce qui est aussi un argument ambivalent.

Il y a beaucoup de projets pour permettre la scolarisation des petites filles, y compris des projets de l'ONU. On encourage les parents à envoyer leurs filles à l'école, en particulier à l'est de la Turquie. Mais quand les petites filles vont à l'école ou à l'université, on leur dit : non, pas avec le foulard. C'est ainsi qu'on barre l'accès à la scolarisation. Beaucoup de familles discriminent les filles. On les prive d'éducation, et donc de moyens pour combattre la discrimination. Je pense donc que cela est très ambivalent.

Mais la société turque elle-même n'est pas non plus exempte d'ambivalences, même si après avoir interdit le foulard, nous avons absorbé beaucoup de ces ambivalences. Par exemple, il y a des musulmans pratiquants qui disent que le foulard est une bonne chose, que le Coran dit que les femmes doivent rester à la maison. Les musulmans intégristes s'en sont réjouis. De l'autre côté, les femmes qui ne voulaient pas travailler sur des lieux publics ou qui ne voulaient pas étudier sans porter le foulard ont essayé de trouver un travail, dans le secteur public ou privé. Elles ont d'abord trouvé du travail dans des institutions musulmanes, mais le travail y était particulièrement difficile et elles étaient discriminées. Les discriminés discriminent les autres, c'était donc une chaîne de discrimination. En Turquie, les femmes qui portent un foulard et qui travaillent ou étudient vivent au bord de la ligne blanche. Le problème a été perçu de façon dichotomique, l'Orient et l'Occident, l'Europe et l'islam, la modernité et la religion. Elles essaient d'associer les deux concepts. D'un autre côté, ceci crée de nouvelles ambivalences au sein de la communauté islamique.

J'aimerais attirer votre attention sur un très bon livre de Christina von Braun et Bettina Mathes : *Verschleierte Wirklichkeit*. J'aimerais vous le recommander. Il traite de l'ambivalence des concepts de la modernité et de l'islam. Les études et le foulard, pour certains, cela ne va pas ensemble. Cela demeure un problème pour moi aussi. D'un côté, il y a des femmes qui veulent porter un foulard pour des raisons religieuses et qui veulent être modernes à la fois. Pourquoi ne leur permet-on pas de le faire ? De l'autre côté, il y a les Européens qui associent le foulard à l'oppression, au sous-développement et le considèrent contraire aux principes des lumières.

Le foulard suscite donc beaucoup d'émotions de part et d'autre. Il faut examiner ces ambivalences plus en profondeur afin de mieux comprendre le problème. Les femmes impliquées dans ce problème essaient de développer de nouveaux concepts pour réfléchir à la situation et réconcilier les ambivalences.

En tant que femme portant un foulard, j'ai moi-même été confrontée à de nombreuses ambivalences au cours de ma vie. Le désir de comprendre m'a poussée à commencer des études de sciences politiques. À présent, je comprends mieux beaucoup de choses, et je peux aborder les problèmes de façon rationnelle. En Turquie, nous devons faire face aux deux côtés. Cette confrontation ne se fait pas sans émotion.

Mais en raison de cette confrontation, nous avons besoin de confiance au niveau émotionnel. Un professeur de Hanovre, un psychiatre social, a développé un concept autour de ces émotions liées à la migration. Il y a des symboles de migration tout comme il y a des symboles de l'islam. Il affirme qu'au départ, il y a cinq émotions fondamentales. Pour commencer il y a l'intérêt, ensuite il y a la relation (la réunion). Après l'intérêt vient la peur, qui est ressentie très violemment. Ensuite vient la confrontation, avec l'agression et la douleur. Après, il y a une grande tristesse. Mais cela finit par la joie, ce qui est le but de toute relation. Ce concept m'a beaucoup aidée. Nous passons donc par la peur, l'agression et la tristesse. Et pour surmonter tout cela, nous avons besoin de quelques stratégies. Nous devons donc nous développer et poursuivre notre objectif, qui est de ne pas rater la chance de rencontrer l'autre.



La sensibilité du thème au Maroc est encore plus grande compte tenu des attributions royales en la matière. Je vais survoler quelques éléments de l'analyse des enjeux du référentiel religieux dans le débat sur la réforme de la *moudawana* (code de la famille et de la femme) au Maroc.

Il s'agit en fait d'analyser le choix civilisationnel posé aujourd'hui en termes de modernité ou d'identité culturelle et d'analyser les différentes positions exprimées à ce sujet afin d'en faire ressortir les nuances et les particularités.

L'antagonisme exprimé au cours de cette décennie entre courant conservateur et courant moderniste matérialise en quelque sorte la déchirure socioculturelle de la société et concrétise la dualité et l'ambivalence qui caractérisent le système juridique et politique marocain. Le déploiement d'un discours fondé sur l'affirmation de l'identité par le « retour aux sources », en opposition à un courant moderniste qui prône l'assomption des valeurs universelles, est symptomatique de cette société éclatée, à la recherche d'elle-même. Les droits reconnus aux femmes dans l'espace privé, fondés sur le référentiel religieux, constituent le terrain privilégié de cette confrontation.

C'est pour cela que les droits familiaux reconnus aux femmes dans la sphère culturelle arabo-musulmane sont aujourd'hui au cœur du débat tant intellectuel que politique.

Le référentiel au centre du débat entre deux composantes de la société marocaine: les conservateurs et les modernistes

Quatre approches dominent la question de la révision de la *moudawana* :

1. La vision laïque plaide pour une historicité du droit, pour une séparation du *fiqh*, de la charia et du droit.
2. Les modernistes considèrent qu'il ne faut pas rester prisonnier du *fiqh* comme seul cadre de réflexion et d'interprétation.
3. Les réformistes prônent une relecture du rite malékite pour s'adapter au changement sociétal.

Prof. Dr.
Malika Benradi

Les enjeux du
référentiel
religieux dans
le débat sur
la réforme
du code de
la famille au
Maroc

4. Les traditionalistes combattent l'égalité comme produit occidental portant atteinte à l'identité culturelle.

Si au départ on pouvait déceler l'existence dans la société marocaine de quatre tendances bien distinctes, le jeu des alliances et la pression des circonstances ont favorisé leur regroupement en deux principaux courants.

Aussi deux principales positions se sont-elles affrontées et s'affrontent depuis longtemps à l'intérieur de tous les pays musulmans : d'un côté les courants réformistes qui estiment que l'islam doit être constamment réinterprété à la lumière de chaque contexte, afin de respecter l'esprit libérateur dont l'islam est porteur, d'un autre côté, les tendances traditionalistes qui s'opposent à toute réforme, s'accrochant aux interprétations les plus restrictives.

Les deux thèses qui s'affrontent se présentent comme suit : les modernistes accusent les traditionalistes de développer une vision rétrograde du monde et de ne pas tenir compte des évolutions historiques ; les traditionalistes, des plus virulents aux plus modérés, affirment qu'ils mènent un « combat salvateur » pour l'identité nationale, menacée de dilution.

Ces divergences sont claires dans le débat qui, au-delà des utilisations politiciennes, tourne autour de la problématique de l'identité, laquelle est étroitement liée aux femmes. Une fois de plus, la thématique du spécifique et de l'universel se trouve au centre des tensions sociales. Ce ne sont pas tellement les mesures juridiques proposées qui ont suscité les réactions virulentes des islamistes et des traditionalistes, mais plutôt l'esprit qui les anime et qui vise à frapper l'islam dans l'une de ses dernières forteresses qui est la cellule familiale, et par là à parachever la laïcisation de l'État marocain.

La confrontation entre mouvement moderniste et mouvement conservateur à propos du projet du plan d'action national (PANIFD = Plan d'action national pour l'intégration des femmes en développement) ne doit pas cacher pour autant les convergences de points de vue parfois entre partisans des deux pôles ainsi qu'un certain nombre de contradictions relevées à l'intérieur de chaque clan, que ce soit à propos de la signification et de la place à accorder au référent islamique ou de la procédure à adopter pour réformer le code du statut personnel (CSP). Cependant, la nécessité de réviser le CSP fait l'unanimité à l'intérieur des deux courants. C'est le système de référence dont devrait s'inspirer la réforme qui départage les avis.

Le mouvement conservateur : unanimité de positions

La réaction unifiée du courant islamiste contre le projet du plan ne traduit pas forcément le refus de réformer la *moudawana*, en revanche, le mouvement, dans toutes ses composantes, reconnaît la nécessité et la légitimité de réviser ce texte fondamental pour l'équilibre de la famille. Le recours à l'*ijtihad* est considéré non



seulement un droit, mais un devoir pour celui qui en a les compétences. Il doit toutefois se faire en respectant les règles méthodologiques fixées par la science des fondements juridiques unanimement admises par les juristes musulmans.¹¹⁴

Dans une première étape, les mesures relatives à l'âge au mariage, la suppression de la tutelle, de la répudiation, de la polygamie, le partage des biens acquis pendant le mariage après séparation, sont dénoncées violemment parce qu'elles portent atteinte aux prescriptions coraniques.

La Commission scientifique du ministère des Affaires islamiques, sous la responsabilité de son ministre, Abdelkbir Alaoui M'Daghri, fut la première instance à avoir réagi négativement aux mesures proposées pour réformer la *moudawana*. Elle adresse au secrétariat d'État chargé de la famille un rapport détaillé de 40 pages, accompagné d'une lettre, signée par le ministre en personne, précisant que la question ne relève pas des attributions du secrétariat d'État chargé de la famille.¹¹⁵

Le ministère des Affaires islamiques va mobiliser tous les moyens pour médiatiser le rejet du projet du plan d'action national: les différentes institutions des *ulama*, les mosquées, les campagnes de signatures de pétitions, les tracts distribués, les cassettes préparées à l'occasion, la publication d'écrits et d'articles qui scandent les dangers de l'approche genre. Cette mobilisation s'étend à l'espace européen où les prêches des mosquées en Belgique ont appuyé la position des *ulama*.

Dans le même sens, la création de « l'organisation pour la protection de la famille », organisation qui se définit comme une association de défense de la famille « menacée de dérive par des influences néfastes », s'inscrit dans la logique du ministre des Affaires islamiques. Les membres fondateurs de cette organisation ont expliqué la création de leur structure par la nécessité de mobilisation pour lutter contre « l'invasion néo-impérialiste culturelle et économique que connaît le Maroc ». Elle

114 Mohammed Attaouil, L'ijtihad, dans : *Al Mahajja*, n° 130 du 17 mai 2000.

115 Rapport de la Commission scientifique du ministère des Affaires islamiques, 1999.

concourt activement à l'organisation de la marche de Casablanca, en riposte à celle organisée le 12 mars à Rabat, par le mouvement des femmes, dans le cadre de la marche mondiale contre la pauvreté et les violences subies par les femmes.

L'inscription de la question des femmes dans le cadre familial, conformément aux traditions, est claire. Or, la famille induit une distribution des rôles nettement délimitée qui ne comporte pas de notion d'égalité, car dans la conception islamique, on considère que Dieu a créé la femme et l'homme comme des êtres fondamentalement différents et complémentaires l'un de l'autre. Cette conviction induit l'idée qu'une égalité absolue n'a pas de sens. En même temps, cette complémentarité fondée sur la nature consacre la complémentarité des rôles sociaux et garantit une assise solide, puisque d'essence divine, à la séparation entre espace public et espace domestique. De là apparaît clairement l'objectif de l'utilisation et de l'instrumentalisation du référentiel religieux.

Par conséquent, toute la rhétorique des islamistes se focalise sur cette dénonciation de l'influence occidentale étrangère qui résulte de la logique des organisations internationales. L'initiative de la Banque mondiale qui a financé l'élaboration du projet de plan d'action est présentée comme une immixtion qui rentre dans une stratégie de destruction culturelle intégrée dans un projet mondial de complot contre l'islam.

Le refus de l'ensemble des propositions de révision du code de la famille va alors se concentrer sur les sources d'inspiration occidentale du projet et dans son ignorance du seul référentiel valable pour le Maroc, celui tiré du Coran, de la sunna et de la doctrine islamique.

Bien plus, la référence à l'approche genre fondée sur le concept d'égalité des droits, accusée d'instaurer la « similitude des sexes », est inacceptable et foncièrement rejetée. Cette approche genre, qui fonde l'analyse de la situation des femmes au Maroc et qui explique les mesures proposées par le projet de plan, va dans un deuxième temps amener la mouvance islamiste à rejeter le plan dans son intégralité (elle sape les fondements du système patriarcal).

Le doigt est alors pointé vers la perversion maximale encourue par le système politique marocain, celle de la laïcité, conséquence « intolérable pour un pays musulman ».

Nadia Yassine au nom du mouvement de Al Adl Wa Al Ihssane a déclaré, en parlant du plan : « Il a été préparé en catimini par le secrétariat d'État chargé de la protection sociale, de la famille et de l'enfance en coordination avec des associations de gauche sans coordination avec les autres composantes de la société. » Compte tenu du fait que les associations islamistes ont été exclues de la réflexion, mais encore – fait plus grave – que le plan a été rédigé en dehors de la consultation des *ulama* qui représentent l'autorité suprême en matière juridique en islam, les islamistes ne peuvent l'accepter.

Ainsi, les islamistes orientent l'ensemble de leurs appréciations du projet de plan d'action sur une question sensible, celle du référentiel : à leurs yeux, la place privilégiée qui a été accordée dans le projet au référentiel universaliste est illégitime, le seul référentiel valable étant le référentiel islamique qui doit être à la base de toute réflexion sur toute question qui touche aux femmes et à la famille en général. Nadia Yassine reprend la citation de Almicar Cabral¹¹⁶ qui répondait lorsqu'on lui demandait pourquoi elle luttait : « Les étrangers nous ont mis dans leur histoire, je lutte pour sortir de l'histoire des autres ... Nous avons marché pour sortir de l'histoire de l'autre qui se considère primat évolué ... Il est clair que le plan est l'expression d'une volonté de domination totale ... La solution proposée se trouve dans la réconciliation du Marocain avec sa foi : le pacte islamique que nous ne cessons de proposer et qui réunirait toutes les forces vives de la nation grâce à l'adoption sincère de ce dénominateur commun, voilà la solution. Nous n'avons pas de baguette magique, mais la rénovation de notre foi peut jouer le rôle d'un puissant catalyseur. »

La conséquence tirée des positions du mouvement conservateur est que la modernité revendiquée par certaines femmes et certains hommes reste une valeur étrangère à la culture marocaine, inutile et inopérante dans la société musulmane et que le retour aux sources et aux valeurs authentiques est salutaire.

Les islamistes accusent les mouvements féministes au Maroc qui inscrivent leur action dans la modernité d'ignorance des règles fondamentales de l'islam, d'incapacité de maîtrise des outils cognitifs relevant du texte sacré et, par conséquent, d'être en porte-à-faux avec la réalité marocaine.¹¹⁷

Le mimétisme de l'Occident est stigmatisé comme porteur non seulement de perte d'identité des femmes, mais aussi de désagrégation de la famille marocaine. Les islamistes considèrent, en effet, qu'en Occident la désagrégation de la cellule familiale est en grande partie la conséquence de la revendication du droit à l'égalité et particulièrement l'investissement des femmes dans l'espace public au détriment de leur responsabilité primordiale familiale.

À partir de cette lecture, la préservation de l'identité culturelle est présentée comme la seule voie possible pour les femmes marocaines ; et la mobilisation contre le projet du plan comme une forme de djihad que tout musulman doit engager pour faire face au danger qui menace son intégrité.

Comme c'est dans la famille que s'enracine et se perpétue l'ordre social qui distribue les rôles et les positions sociales hiérarchiques, la position des islamistes fondée sur le respect de règles immuables est révélatrice de leur conception du changement

116 Voir *L'Opinion* du 3 avril 2000.

117 El Hakkaoui Bassima, *Femme et développement entre authenticité et occidentalisation*, dans : *Travaux de la journée d'étude sur le projet du plan d'action national, organisée par le PJD, le 31 juillet 1999.*

social. En insistant sur la sauvegarde de valeurs ancestrales, ils se prononcent pour le maintien des droits acquis pour les hommes et pour la préservation des rapports sociaux qui perpétuent les relations de genre traditionnelles.

Les incertitudes des modernistes sur ces questions ne vont pas faciliter la prise en compte du problème.

Le mouvement moderniste : hésitations, incertitudes et divergences de positions

Différentes tendances composent le mouvement moderniste : La première tendance de ce courant, qu'on peut qualifier de moderniste radicale, a peu d'impact dans la société et ne se manifeste que sporadiquement. Pour elle, la religion ne peut proposer de solutions aux problèmes des femmes, puisque les textes sacrés consacrent eux-mêmes leur infériorité par rapport aux femmes, et de ce fait, la solution ne peut venir que par la voie de la modernité, une modernité basée sur la rationalité et qui opérerait une rupture avec la pensée religieuse en fondant une conscience sociale libérée du sacré. Elle préconise donc de débarrasser le droit de la famille de l'influence religieuse et d'abolir toutes les normes juridiques internes qui ne seraient pas conformes à la philosophie des droits humains, considérée comme patrimoine universel.¹¹⁸

Cependant, les différentes composantes de ce courant n'ont pas la même appréhension du référent islamique. Des divergences d'approches, voire même des positions contradictoires sont à relever à ce sujet. Lahbib Forkani, membre du bureau exécutif de l'USFP, a qualifié le plan de « fille illégitime, de fille sioniste, née dans les bureaux de la Banque mondiale et des institutions internationales ». Il a ajouté que ce plan est le résultat de la volonté des grandes puissances qui veulent imposer la laïcité. Les défenseurs du plan sont qualifiés de « porte-parole des sionistes et des Américains ».

Il est communément admis actuellement, du moins publiquement, par les tenants de la modernité que l'amélioration de la condition juridique des femmes, dans l'espace familial, ne peut se faire dans les circonstances actuelles et pour diverses raisons qu'à l'intérieur du champ religieux et en recourant à l'*ijtihad*.

Pour ce faire, ils préconisent une relecture des textes sacrés de la charia en faisant prévaloir son esprit sur sa lettre et en recourant à l'interprétation (*ijtihad*). Le recours à l'*ijtihad* constitue la garantie de la dynamique et de la permanence de l'islam.¹¹⁹

118 Mohamed Moqit, L'ijtihad peut-il libérer la femme musulmane ?, dans : *Actes du colloque de Jossour*, p. 66.

119 N.N., Question féminine et ijtihad en islam, dans : *Actes du colloque de Jossour*.



Le manque de cohérence et les contradictions dans les positions par rapport au référent islamique relevées dans les rangs des modernistes ne peuvent que desservir le projet du plan et les discréditer vis-à-vis d'une opinion publique fortement imprégnée par la religion islamique.

Les références pour tous les modernistes, qu'ils soient de droite ou de gauche, demeurent essentiellement la démocratie et l'insertion dans le monde moderne. Or, contrairement aux islamistes et aux traditionalistes qui usent d'un référentiel incontestablement enraciné dans la culture, la majorité des modernistes développe sur la question du droit des femmes à l'égalité dans les différents espaces des points de vue qui manquent de cohérence et qui, de surcroît, reposent sur des valeurs qui ne sont pas encore suffisamment intériorisées par la société.

Les islamistes dissocient sphère publique et sphère privée et les droits relatifs aux deux sphères ; par voie de conséquence, il n'y a donc pour eux aucune corrélation à établir entre l'impact du code du statut personnel et la citoyenneté des femmes. En revanche, les modernistes manifestent plus de difficultés à s'autodéterminer par rapport à cette question du fait non seulement du caractère sensible de la problématique, mais des contradictions avec l'option démocratique à la base de leur idéologie qui oblige à une certaine liaison.

De manière générale, les positions des modernistes au sujet du code de statut personnel s'abritent derrière la position de l'absence de prérogative pour éviter d'avoir à donner une réponse claire. Dès lors, renvoyer la responsabilité à d'autres pourra masquer le malaise, applaudir à la décision du premier ministre du 13 janvier 2000 de créer une commission pour réfléchir à la question semble les soulager. Mais la meilleure solution reste le recours à l'arbitrage royal : les prérogatives religieuses du roi déchargent de toute responsabilité.

Les positions des modernistes témoignent de leurs difficultés à refuser de remettre en cause les fondements de l'ordre établi pour assumer leur modernité. Ils finissent par rejoindre les islamistes lorsqu'ils insistent sur le rôle des femmes au sein de la famille, cellule où s'enracine et se perpétue l'ordre social qui distribue les

rôles et les positions sociales hiérarchiques. Il est vrai que la perpétuation des positions au sein de la famille garantit la préservation des intérêts de ceux qui sont détenteurs du pouvoir.

Cette connivence entre modernistes et islamistes devient un fait qui rend impossible toute démocratisation effective. Cependant, les polémiques développées autour du projet de plan d'action pour l'intégration des femmes au développement, malgré leur caractère conjoncturel, ont eu le mérite de créer une dynamique nouvelle sur la problématique.

Le débat sur la procédure

Cette question ne date pas d'aujourd'hui, elle remonte au début des années 90, lorsque l'UAF s'est adressée au Parlement pour qu'il légifère sur les mesures proposées pour la réforme du CSP.

Si le recours à l'instance législative était présent dans les deux entreprises de la réforme du code du statut personnel initiées en 1993 par le mouvement des femmes et en 1999 par le gouvernement de l'alternance, il a été vite abandonné suite aux réactions virulentes du courant conservateur qui a infléchi, avec le concours d'autres facteurs politiques, la décision vers une option plus consensuelle. Il s'agit dans les deux cas de l'arbitrage royal associé à la nomination d'une commission ad hoc.

Cette option a eu pour conséquence de ramener la question de la réforme à sa dimension sociale et religieuse et de fragmenter du même coup les revendications féminines soit en les amputant, soit en les séparant de leur volet politique.

En demandant l'arbitrage royal en 1999, les islamistes misent sur la certitude que le nouveau roi ne pourra déroger à l'exemple de son père, qui a chargé, en 1993, les *ulama* des révisions du CSP. Dans ce cadre, ils proposent, sur des questions précises, le recours à certains experts.

Par contre, les modernistes fondent le recours à l'arbitrage royal sur le penchant à la modernité décelé chez le jeune souverain, perceptible dans tous ses discours, ce qui présage d'un arbitrage favorable à leurs positions. Cet arbitrage serait de nature à sauver le projet de plan d'action. À l'instar de l'expérience de 1992, le roi reprend les choses en mains, en désignant, lors du discours du 27 avril 2001, une commission consultative chargée de réformer le code du statut personnel. Elle est composée de *ulama* et de juristes au nombre de 16 dont trois femmes (une juriste, une sociologue et une professeure en médecine). Cette commission consultative est chargée de recevoir les propositions de toutes les composantes de la société marocaine.

À l'instar de l'expérience de 1992, la confrontation entre modernistes et traditionalistes a replacé le droit de la famille dans le champ religieux et a obligé les auteurs des propositions réformatrices de ce droit à en légitimer les fondements à partir d'arguments religieux.

À partir de là, le choix de la procédure parlementaire a disparu du discours politique. Pour le mouvement islamiste le Parlement n'est pas habilité à statuer sur les lois d'origine divine dont font partie celles concernant la famille musulmane. Seules les personnes réunissant les conditions de l'*ijtihad* sont qualifiées à le faire, or, les hommes et les femmes qui composent le Parlement n'ont pas les qualités requises pour accomplir cette mission.

Le recours à l'arbitrage du roi avait déjà fait son chemin dans les deux courants. Ce recours fait partie du jeu politique marocain. Il constitue pour les acteurs politiques un moyen de s'en sortir des situations délicates et permet parfois de contourner les contraintes imposées par la légalité constitutionnelle.

En septembre 2003, la première version du projet du code de la famille a été remise au roi, dont le contenu a fait l'objet du discours du 10 octobre 2003, prononcé le jour de l'ouverture de la session d'automne du Parlement et qui consacre pour la première fois dans l'histoire du Maroc l'entrée de ce texte dans l'enceinte parlementaire.

Le débat sur le projet du plan d'action national pour l'intégration des femmes au développement constitue une expérience unique et historique, qui fut à l'origine du nouveau code de la famille. Il constitue l'aboutissement d'un débat qui a mobilisé l'opinion publique pendant plus de quatre ans. Sans doute, le nouveau code constitue un progrès indéniable, particulièrement au niveau national. Il marque indéniablement une avancée et une étape importantes dans la consécration progressive du droit à l'égalité. Il a fait également sortir de l'ombre des *ulama* plus ouverts et plus acquis à la cause des femmes.

Les principales innovations de la réforme

Les attentes de la société marocaine étant grandes, l'espace indiqué et astucieusement étudié n'est autre que le Parlement pour annoncer les réformes du CSP. Devant les représentants et représentantes du peuple, Sa Majesté le roi, dans un discours historique, en a livré le contenu à travers un argumentaire conciliant un triple référentiel : la réalité sociale, les finalités de la charia, et la philosophie des droits humains fondamentaux.

Ce projet de société s'articule autour de trois grands axes :

1. consécration du principe de l'égalité entre les conjoints ;
2. garantie de l'équilibre familial à travers la responsabilisation du corps des magistrats ;
3. protection des droits des enfants.

1. Consécration du principe de l'égalité entre les conjoints :

- égalité des conjoints quant à l'âge légal du mariage, fixé pour les deux à 18 ans révolus ;
- égalité des conjoints au niveau de la responsabilité familiale ; la famille est désormais placée sous la responsabilité conjointe des deux époux ;
- égalité au niveau des droits et des devoirs des époux ; le texte rompt avec le devoir d'obéissance de l'épouse à son mari en contrepartie de l'obligation d'entretien qui pèse uniquement sur lui ;
- suppression de la tutelle matrimoniale pour toutes les femmes majeures ;
- soumission de la polygamie à de sévères conditions dans le dessein de rendre son usage impossible ;
- la répudiation comme le divorce constituent deux modes de dissolution du lien conjugal, exercés par les deux conjoints, sous le contrôle du juge ; le divorce consensuel, le divorce par compensation et le divorce pour impossibilité de vie commune (*chika'q*) obéissent au contrôle strict du juge ;
- l'âge à partir duquel l'enfant peut choisir le parent avec qui il désire vivre est le même pour les filles et les garçons, il est fixé à 15 ans ;
- le legs obligatoire profite aux enfants de la fille au même titre que les enfants du côté du garçon ;
- le partage des biens acquis durant le mariage, après séparation des conjoints.

2. Garantie de l'équilibre familial :

- intervention d'office du ministère des Affaires publiques dans toute action visant l'application des dispositions du code de la famille ;
- mise en place de tribunaux de famille, dont douze sont déjà opérationnels, sur l'ensemble du territoire (lettre royale adressée le 12 octobre au ministre de la justice : « L'application de la *moudawana* a confirmé que les lacunes et les défaillances qui ont été relevées ne tenaient pas seulement à certaines dispositions de ce code, mais surtout à l'absence de juridictions de la famille, qualifiées ... à même de garantir la célérité requise dans le traitement des dossiers et l'exécution des jugements ... ») ;
- renforcement des moyens de réconciliation par l'intermédiation de la famille ;
- création d'une caisse d'entraide familiale ;
- reconnaissance des mariages conclus à l'étranger par les Marocains et Marocaines, selon les procédures en cours dans les pays d'accueil.

3. Protection des droits des enfants:

- Dans l'intérêt de l'enfant, le remariage de la mère, comme l'éloignement de sa résidence du domicile du père, ne constituent plus des causes de déchéance du droit de garde.
- Dans l'intérêt de l'enfant, le juge peut inverser l'ordre des bénéficiaires du droit de garde : la mère, le père, la grand-mère maternelle ...

- Le statut social de l'enfant est pris en considération lorsque les parents se séparent : logement décent, niveau de vie similaire à celui où l'enfant vivait avant la séparation.
- La reconnaissance de paternité lorsque l'enfant est conçu pendant la période des fiançailles avant que le mariage ne soit formalisé par un acte.

La première question qu'on est en droit de se poser, eu égard au droit à l'égalité, est la question suivante : Pourquoi ce nouveau code n'a-t-il pas rompu totalement avec certaines institutions, telles que la polygamie, la répudiation, la séparation par compensation ? Ou encore : Pourquoi n'a-t-il pas abordé la question fort sensible de l'héritage ?

Quelle analyse peut-on privilégier : juridique, politique ou autre ?

La décision royale, concrétisant le combat de plus de 30 ans du mouvement des femmes, s'inscrit dans une démarche de déconstruction des rapports sociaux. L'article premier du code en est l'illustration lorsqu'il énonce, de manière expresse : « Le mariage est un contrat légal par lequel un homme et une femme consentent à s'unir en vue d'une vie conjugale commune et durable. Il a pour but la vie dans la fidélité, la pureté et la fondation d'une famille stable, sous la direction des deux époux conformément aux dispositions de ce code. »

Une telle démarche conduit à questionner la problématique de l'égalité juridique des femmes et des hommes dans l'espace familial en termes :

- de signification : à savoir sur quelles valeurs substantielles repose le code de la famille et corrélativement le droit à l'égalité qu'il tente d'instaurer : la dignité humaine qui fonde les préceptes coraniques et les finalités de la charia (*maqasid*) ? L'universalité des droits humains ? La consécration démocratique ? Ou toutes ces valeurs à la fois parce qu'elles sont interdépendantes ?
- d'instrumentalisation : à savoir sur la base de quels référentiels, le code a tenté de rompre avec la logique de tutelle exercée sur les femmes pour consacrer la logique de la citoyenneté des femmes : *ijtihad*, *maqasid*, charia, philosophie des droits humains ou réalité sociale ?
- de construction de l'égalité : à savoir comment construire l'égalité réelle des hommes et des femmes, inscrits dans des rapports sociaux inégalitaires, construits historiquement et socialement et que le droit de la famille consacre encore ?

Dans ce sens, il est nécessaire de reconnaître que le contenu du premier article, qui instaure pour la première fois une égalité des conjoints, renvoie à deux lectures au moins :

- une lecture juridique, qui interpelle le droit à l'égalité, en tant que principe consacrant l'égalité de statut : la jouissance et l'exercice des droits sont reconnus

aux hommes et aux femmes en leur qualité de personne humaine, indépendamment de leur sexe. Le nouveau code de la famille tente, pour la première fois, de rompre avec la logique de la minorisation des femmes, logique qui dominait le CSP de 1957 et la révision de 1993, pour consacrer la logique de la citoyenneté des femmes marocaines. Cette logique est incontournable pour la construction des rapports sociaux égalitaires entre les hommes et les femmes, au sein de l'espace familial, par excellence culturel.

- une lecture politique, qui renvoie à la consécration de l'État de droit. Autrement dit, la démocratie peut-elle composer avec des droits inégaux reconnus aux femmes dans l'espace privé ?

Le Maroc, engagé dans le processus de démocratisation, ne peut pas réussir l'expérience démocratique sans une véritable mise à niveau de l'arsenal juridique ; le code de la famille et l'espace qu'il régit constituent le premier pari et le défi de cette construction démocratique. La démocratisation de l'espace privé constitue la condition nécessaire et obligatoire pour la démocratisation de l'espace public. Il semble qu'à ce niveau, le nouveau code de la famille s'inscrit dans cette logique et reconnaît la démocratie comme valeur substantielle du droit à l'égalité. Il constitue donc une étape importante dans la consécration de la démocratie réelle.

Ainsi, pour garantir juridiquement « la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables » et donner effet à un projet sociétal démocratique, il est nécessaire de partir de l'espace privé, lieu de socialisation et d'apprentissage de la démocratie, pour instaurer des rapports démocratiques au sein de la famille, où les conjoints, en tant que sujets de droit, ont les mêmes droits, les mêmes obligations et les mêmes devoirs.

Aujourd'hui, les enjeux de la démocratie, au Maroc, obligent à instaurer les conditions réelles, permettant à tous les sujets de droit l'exercice effectif de leurs droits politiques, économiques, sociaux, civils et culturels, en tant que droits fondamentaux, universels, inaliénables et interdépendants.

Cette philosophie, à laquelle toutes les civilisations ont participé et contribué, ne peut atteindre ses objectifs que sur la base d'un système politique démocratique qui reconnaît à tous les citoyens, quel que soit leur sexe, l'exercice des droits fondamentaux. En priver la moitié de la population (les femmes) au nom de la spécificité culturelle, c'est méconnaître le message profond de cette philosophie, fondée sur la dignité humaine.

Si la valeur substantielle de la démocratie comme régime politique est que les citoyens et citoyennes doivent participer au pouvoir, seul un arsenal juridique égalitaire pourra la réaliser, aussi bien dans l'espace privé que dans l'espace public.

Nous constatons que l'arsenal juridique marocain s'ouvre de plus en plus à cette philosophie, dont la pierre fut posée par la tradition juridique islamique. L'islam n'a-t-il pas, dès son avènement, pris en considération les rapports sociaux de sexe pour améliorer la condition des femmes ? Les pratiques du Prophète ne constituent-elles pas une véritable stratégie pour le changement, pour la déconstruction des rapports sociaux inégalitaires où les femmes n'étaient perçues et considérées que par rapport à leur rôle de mère et d'épouse ? Cette stratégie fut malheureusement détournée de ses objectifs par de nombreuses lectures et interprétations restrictives.

Dans cette perspective, le nouveau code de la famille propose une lecture actualisée de la tradition islamique pour éviter qu'une lecture restrictive du texte sacré ne domine, entraînant dans son sillage, une lecture étriquée des droits des femmes, mais aussi et surtout pour que la société, dans son ensemble, puisse s'engager dans le cours de l'histoire en intégrant les valeurs universelles.

Le droit à l'égalité pour les femmes dans tous les espaces, condition incontournable de leur dignité, de l'instauration de l'État de droit et de la démocratie réelle, est une conquête à laquelle l'islam a largement contribué et qui ne doit pas être remise en cause en raison d'un quelconque particularisme culturel. *L'ijtihad*, sur la base duquel les nouvelles dispositions du code sont fondées illustre bien la capacité de l'islam à prendre en considération les mutations sociétales et la preuve qu'il est valable pour tout lieu et tout temps.

Ainsi, compte tenu des mutations sociétales et de la réalité quotidienne qui montrent combien la cellule familiale est menacée et afin de permettre à la famille musulmane marocaine de remplir ses fonctions, il importe de l'asseoir sur des bases saines en favorisant notamment la stabilité du couple. Ce sont là les finalités du code de la famille dont les principales innovations ont été présentées par Sa Majesté le roi le 10 octobre.

Conscient du danger qui guette une institution aussi fondamentale que la famille, le nouveau code de la famille tente de remédier à la situation en introduisant des réformes substantielles dont le discours royal du 10 octobre en a livré le contenu et la teneur. Les dernières révisions de 1993 ont été jugées insuffisantes, elles ont touché plus la forme que le fond, mais elles ont eu le mérite de désacraliser le CSP du 1957. Dix ans après (un temps record lorsqu'on compare le CSP avec le DOC et le DCC de 1913), les propositions d'octobre 2003 s'inscrivent, de par le premier article, dans une démarche de déconstruction de rapports sociaux inégalitaires : l'égalisation de l'âge au mariage (18 ans), la suppression de la tutelle matrimoniale, la reconnaissance de la représentation légale aux femmes, la soumission des modes de dissolution du lien matrimonial au contrôle judiciaire, la révision des causes de déchéance du droit de garde en fonction de l'intérêt supérieur de l'enfant, la recon-

naissance du mariage civil pour les Marocains résidant à l'étranger, l'octroi du legs obligatoire aux enfants de la fille décédée avant son père, légitimation de l'enfant conçu pendant la période des fiançailles ... sont autant d'exemples qui traduisent cette démarche.

On pourrait synthétiser cette grande réforme et dire que :

Au niveau national :

Le nouveau texte traduit une avancée certaine et une étape importante pour plusieurs raisons :

1. La démarche adoptée est une démarche basée sur la construction du consensus. Toutes les composantes de la société marocaine, quelles que soient leurs sensibilités, ont été reçues par la commission royale. Le texte constitue le fruit d'un consensus national.
2. Le code de la famille, malgré le maintien de certaines institutions (la polygamie, la répudiation, le divorce moyennant compensation), traduit une étape historique dans le choix sociétal et l'option démocratique. Il instaure une nouvelle culture des droits humains et du droit de l'égalité, en s'inscrivant dans une nouvelle approche des rapports hommes-femmes dont la concrétisation repose sur toutes les composantes de la société. Il instaure le principe de l'égalité, dans le premier article, et rompt de ce fait avec la logique de la tutelle, de la soumission des femmes au pouvoir des hommes. Cette philosophie tente d'imprégner l'ensemble des dispositions du code : âge au mariage, tutelle, représentation légale, garde des enfants, legs obligatoire ... Il livre par conséquent une nouvelle vision des rapports conjugaux, basée sur la responsabilité partagée du couple au sein de la famille et adhère à la démarche qui consiste à lier l'espace privé à l'espace public, dans le sens que la démocratisation de l'un ne peut se réaliser sans l'autre. Dans ce sens, il accorde des garanties juridiques et procédurales aux justiciables, garanties qui permettent de consacrer l'État de droit et d'appuyer le processus démocratique.
3. Il s'appuie sur *maqasid ash-shari'ah*, sur l'*ijtihad*, sur la philosophie des droits humains et sur la réalité sociale, pour inscrire la famille marocaine dans son temps. Il entend répondre aux attentes des hommes et des femmes qui ont milité depuis longtemps pour instaurer la dignité des hommes et des femmes au Maroc.
4. La décision politique d'impliquer les représentants et représentantes du peuple marocain et donc de la volonté générale vise la consécration de l'État de droit, la responsabilisation du pouvoir législatif, pilier de la démocratie, et la désacralisation du code de la famille, qui a fait son entrée dans l'enceinte parle-

mentaire, pour débat, vote avant promulgation. Cette démarche concrétise le fait que le code n'est pas à l'abri d'autres révisions.

5. Il crée les tribunaux de famille, implique le ministère des Affaires publiques et met en place des mécanismes d'appui (le fonds de garantie des pensions alimentaires) pour assurer à la famille sa place dans le système judiciaire et lui permettre de jouer ses différents rôles.
6. Il interpelle et responsabilise toutes les composantes de la société marocaine pour appuyer le respect des dispositions du code : information, sensibilisation, formation
7. Pour la première fois il instaure des sanctions en cas de violations de certaines dispositions (faux, falsification ...).
8. Par rapport aux Marocains résidant à l'étranger (RME), il édicte, pour la première fois, des règles spéciales et entend démontrer par là sa capacité d'être tolérant et ouvert à d'autres systèmes juridiques.

Toutes ces dispositions constituent indéniablement une étape dans la construction du droit à l'égalité et consacrent un véritable projet de société.

Au niveau international :

On peut dire que le code de la famille constitue un véritable message adressé d'une part :

- au monde musulman, pour lui montrer et démontrer que l'islam contient des sources pour instaurer l'égalité au sein de la famille ; c'est une relecture de la tradition juridique islamique sur la base de *maqasid ash-shari'ah* ;
- à l'endroit de l'Occident, qui semble considérer l'islam comme religion qui ne peut composer avec la démocratie, les droits de la personne, la modernité, l'égalité des hommes et des femmes ...¹²⁰

Il est clair que le législateur en puisant dans une lecture progressiste du référentiel religieux, en privilégiant *maqasid ash-shari'ah* et en prenant en considération la réalité sociale et les engagements internationaux du Maroc, a reconnu que la logique sur laquelle le texte de 1957 et sa timide réforme en 1993 sont fondés est largement dépassée aujourd'hui et qu'elle constitue une atteinte à la dignité des femmes, un facteur de déséquilibre familial et un obstacle à la construction démocratique du pays. Cette construction ne peut donner des résultats positifs dans l'espace public que si elle est d'abord entamée dans l'espace privé entre les membres de la famille.

120 Ronald F. Inglehart, Pippa Norris, Le véritable choc des civilisations (traduit de l'anglais par Camille Noël), dans : *Foreign Policy*, n° 135, mars/avril 2003, p. 79 ss.

Cependant, pour donner vie à ce projet de société et afin d'asseoir l'institution familiale sur des bases solides qui assurent sa stabilité et l'équilibre entre ses membres il est nécessaire de renforcer les mécanismes qui la protègent contre la désagrégation. Cette tâche incombe au pouvoir judiciaire. Celui-ci est appelé à veiller à l'application et au respect des dispositions pour inscrire le droit marocain de la famille dans son temps et déconstruire les rapports sociaux inégalitaires au sein de la famille.

Conclusion

De manière générale et par rapport à l'analyse de l'évolution du référentiel religieux, qui imprègne le code de la famille depuis 1957 jusqu'à nos jours, on est en droit de se demander si la confusion sciemment entretenue entre les concepts de charia et de *fiqh* n'est pas objectivement liée aux structures de légitimation de la domination masculine dans la famille et du maintien des femmes dans un statut de mineure. Ne constitue-t-elle pas l'expression de l'aspiration à faire perdurer une situation familiale inégalitaire dont l'intangibilité pourrait être menacée par les évolutions historiques et sociales réalisées au cours du XX^e siècle et qui continuent en ce début du XXI^e ?

L'analyse des textes des juristes musulmans relatifs aux relations matrimoniales et plus largement au droit familial fait bien apparaître l'immense travail d'interprétation et de « rationalisation » accompli par les premiers juristes musulmans,¹²¹ chez lesquels était loin d'être absent le souci de réduire les distances, voire l'opposition, séparant les normes de la réalité qu'elles régissent.

Quand on estompe, comme on a fortement tendance à le faire aujourd'hui, la différence entre le champ de la charia et celui du *fiqh*, on s'expose parfois à indûment sacraliser le *fiqh*, donc à soustraire à tout changement des solutions juridiques liées à des réalités sociales dépassées.

Sur certains points, les *fouqahas* n'ont-ils pas codifié des formes de résistances conscientes à des changements sociaux préconisés ou impliqués par certaines prescriptions coraniques ? Des mécanismes de ce type ne sont-ils pas toujours à l'œuvre dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui ?

Peut-on à juste titre se demander si l'interprétation simplifiée des implications juridiques du message coranique que le réformisme musulman a diffusé depuis les débats du XX^e siècle n'a pas favorisé ces processus conservatoires d'institutions et de positions liées à des structures sociales anciennes ?

121 Baudouin Dupret, La charia est la source de la législation : interprétation jurisprudentielle et théories juridiques, dans : *L'État de droit dans le monde arabe*, sous la direction de A. Mahiou, CNRS, 1997.

Il est vrai que le droit musulman tel que nous l'avons reçu a été plus une œuvre humaine influencée par les circonstances que l'œuvre de Dieu. Il suffit, pour s'en convaincre, de se pencher sur la méthode des novateurs de la pensée islamique qui, depuis plus d'un siècle environ, essaient d'asseoir des solutions modernes sur une nouvelle lecture des textes sacrés (*ijtihad*) et démontrent à chaque fois que la solution inégalitaire du droit musulman est plus humaine que divine.

La complexité des rapports entre, d'une part, le contenu des corpus juridiques relevant des différentes écoles du *fiqh* et particulièrement de l'école malékite et, d'autre part, le message coranique et aussi les impératifs de la vie sociale s'intensifie, sous l'effet tout à la fois des changements sociaux induits par la scolarisation des femmes et leur entrée dans le marché de l'emploi et également en raison des aspirations des femmes à la citoyenneté, conduites par le mouvement associatif des femmes.

Ainsi, les femmes jouissent, à égalité avec les hommes, des droits politiques, des droits sociaux et des droits économiques, mais en même temps, la *moudawana* les cantonnait dans un statut de minorité au sein de l'espace privé qu'est la famille.

Plusieurs facteurs d'ordre historique et sociologique ont contribué à diversifier les types de familles et les types de relations familiales que comprend la société marocaine, alors que le code du statut personnel de 1957 et les révisions intervenues en 1993 se réfèrent à un paradigme quasiment unique, celui de la famille étendue patriarcale et agnatique. Le nouveau code de la famille, adopté en 2004, correspond davantage à la nouvelle conception des relations matrimoniales.¹²²

Nous trouvons là la preuve que l'opposition à l'évolution vers l'égalité des sexes est, au fond, plus motivée par l'attachement à la société patriarcale et aux privilèges masculins qu'elle garantit que par la fidélité à la religion.

En effet, si le droit résiste au changement, c'est probablement parce que les racines de la domination masculine ne sont pas uniquement institutionnelles et juridiques, elles sont construites historiquement et culturellement et c'est pour cela que l'approche genre tient à déconstruire cette construction sociale, le droit constitue le premier édifice à déconstruire et à reconstruire sur la base du droit à l'égalité pour les femmes et les jeunes.

Le droit n'a, par conséquent, aucun caractère immuable, au contraire, il est nécessairement une création contextualisée qui vise à créer et faire appliquer les normes appropriées aux valeurs et aux rapports humains de la société qu'il régit.

122 Alain Roussillon, Réforme de la Moudawana : statut et citoyenneté des Marocaines, dans : *Revue Maghreb-Machrek*, n° 179, Printemps 2004.

C'est pour cela qu'il n'a rien d'ontologique et que l'égalité de statut constitue une obligation de résultat, c'est-à-dire qu'elle consiste en une obligation de faire ce dont sont responsables les députés, représentant la volonté générale et exerçant le pouvoir législatif dans l'intérêt de tous les citoyens, sans discrimination de sexe, d'âge ou de situation sociale.

Aussi, la citoyenneté des femmes passe au Maroc d'abord par la réforme du CSP, réforme adoptée par le législateur en 2004 sur proposition royale, concrétisant le combat du mouvement des femmes. Cette citoyenneté demeure inachevée tant que la polygamie, la séparation par compensation ne sont pas supprimées, que le code de la nationalité ne reconnaisse pas à la mère le droit de donner sa nationalité à ses enfants issus d'un mariage mixte et que la Constitution, texte suprême, ne reconnaisse aux femmes l'égalité en matière de droits familiaux et la prééminence des normes internationales sur les normes internes.



Dans toute société, l'éducation est le principal vecteur de transmission des idées, des attitudes et des croyances. Dans certains pays, cela signifie que le contrôle des contenus éducatifs et de l'accès aux écoles est d'une grande importance pour les femmes musulmanes. Elles ne bénéficient pas de ces privilèges. L'éducation est d'une importance capitale dans de nombreux pays musulmans. On peut constater le soin porté à l'éducation des femmes aux débuts de l'islam. À cette époque, c'était un symbole que d'apprendre à lire le Coran et des choses simples de ce type. Après tout, les gens n'avaient ni internet ni livres d'école à cette époque.

Lorsque nous parlons de l'éducation des femmes, il faut faire la distinction entre l'éducation en général, c'est-à-dire apprendre aux femmes à lire et à écrire (modernisation), et aller au collège. Il faut aussi parler de l'aspect religieux de l'éducation. Nous avons dû vivre avec ces deux aspects de la chose pendant de nombreuses années, en particulier quand on pense à certains pays et qu'on constate le faible niveau d'éducation des femmes et combien elles sont défavorisées. Dans le passé, il y a quelques dizaines d'années dans certains cas, certains pays ont changé beaucoup de choses concernant le niveau d'éducation des hommes et des femmes. Certaines femmes sont fermement résolues à étudier, elles veulent accéder à de meilleures positions, elles veulent aller au collège. D'un autre côté, nous observons que certains pays furent à la pointe en matière d'éducation des femmes et que les femmes y ont eu accès à de très hautes positions. Leur nombre a diminué pour certaines raisons. Certaines de ces raisons sont d'ordre politique, d'autres sont d'ordre économique, et dans certains cas, il s'agit seulement d'une lutte, d'un défi auxquels ont été confrontées les communautés.

Dans certaines communautés du monde musulman – je ne dis pas cela pour tout le monde musulman, je parle de cas précis dans le monde musulman – les gens se trouvent face à des défis car très peu de pays possèdent un très bon niveau d'éducation. Vous pouvez également observer que beaucoup de femmes sont mieux instruites que leur mari parce qu'elles veulent toujours prouver leur valeur. Elles veulent atteindre le niveau du doctorat ou du postdoctorat. Ce qui n'est pas le cas des hommes, qui sont satisfaits du simple fait d'être un homme. Ils ne se soucient

Zainab Al-Suwaij

L'éducation
des femmes
musulmanes



même pas vraiment d'avoir un niveau d'étude médiocre. Dans certains de ces pays, je prendrai comme exemple l'Irak, au cours des années 50, 60, 70 et même dans les années 80, le nombre de femmes instruites était très élevé, jusqu'au milieu des années 80, date à partir de laquelle il a commencé à décliner. En 1979/1980, plus de 75 % des femmes étaient instruites, ce qui était dû au fait que le gouvernement avait rendu la scolarisation gratuite et qu'il avait forcé toutes les femmes de 40 ou 50 ans à aller à l'école. Il a mis en place une grande campagne de scolarisation des femmes. Quand des hommes n'autorisaient pas leurs femmes ou leurs filles à aller à l'école, le gouvernement les soumettait à un interrogatoire et leur infligeait parfois une sanction. C'est de cette manière que les femmes ont vu augmenter sensiblement leur niveau d'instruction.

Nous voyons qu'après 1980, du milieu à la fin des années 80, le nombre de personnes scolarisées, en particulier de femmes, commence à diminuer. Naturellement, cela s'explique. Il y a eu la guerre, et puis de nombreux obstacles ont contribué à diminuer le nombre de ces personnes instruites. Les familles ne pouvaient plus se permettre d'envoyer leurs fils et leurs filles à l'école. Le plus facile était donc d'y envoyer le fils et de garder la fille à la maison. De toutes façons, elle va se marier, et l'instruction, cela n'est pas vraiment important. C'était leur façon de penser. Dans certains pays, le niveau d'instruction a beaucoup augmenté. Pourquoi ? Surtout parce que les ONG internationales ont encouragé le phénomène, les gouvernements sur place l'ont également encouragé. Ils avaient besoin de femmes instruites pour occuper certains emplois, au gouvernement, dans les universités, etc. Et au lieu de faire venir des gens d'autres pays, ils se sont concentrés sur leurs habitants. Nombreux sont ceux qui, ayant grandi dans un pays islamique, sont allés à l'école, au moins à l'école élémentaire, au collège et au lycée.

Actuellement, l'accent est mis sur le niveau d'instruction et sur l'instruction à laquelle les femmes ont accès. Par exemple, il y a certains professeurs qui n'enseignent qu'à des garçons, pas aux filles. Derrière cela, il y a l'idée qu'une fille a un certain rôle à jouer dans la vie : au sein de sa famille, dans la maison. Cette idée a été transmise par le biais de ces cours et de ce genre de leçons. D'un autre côté, le

matériel éducatif et les livres étaient différents d'un endroit à un autre, cela dépendait de la région, du degré de conservatisme des gens qui y habitaient. Les conditions et le niveau de scolarisation varient, en particulier en ce qui concerne les femmes. Dans de nombreux pays, les autorités jouent un rôle important quant à l'instruction. Les livres d'école et le matériel éducatif dépendent de la situation que traverse le pays en question. Il ne s'agit pas d'un phénomène nouveau, si vous regardez l'enseignement traditionnel ou religieux dans les madrasas dans le monde arabe ou en Asie, vous trouverez beaucoup d'écoles religieuses. Et dans une certaine mesure, l'interprétation d'un texte religieux dépend de la situation de ce pays et de ses souverains. Certaines règles, certains règlements ont également été appliqués en conformité avec certaines lois, certains besoins des populations à un moment donné.

Les femmes ont souvent été des victimes – je n'aime pas employer ce mot – parce que dans de nombreux pays, les hommes dominent tant que le développement des femmes en est restreint, y compris en ce qui concerne le travail et le niveau des postes occupés. Très souvent, les femmes sont défavorisées par rapport aux hommes lorsqu'elles cherchent un emploi ou bien une meilleure place. Le domaine de l'enseignement religieux est dominé par les hommes. En islam, les imams et les muftis fixent les règles et règlements, même si les femmes ont souvent une meilleure éducation religieuse que les hommes. Dans la plupart des pays, les femmes ne peuvent pas encore assumer la fonction d'imam, alors qu'autrefois, il y a eu des femmes qui ont fondé des universités ou des universités qui ont porté le nom de femmes célèbres. Cela semble être tombé dans l'oubli à présent. Dans de nombreux pays, les femmes ne disposent pas des mêmes chances que les hommes. Souvent, les femmes sont considérées comme des citoyens de second rang. Quand je parle aux gens, ils me disent : Nous envoyons notre fils à l'école, mais notre fille reste à la maison. Après tout, elle va se marier. Je leur réponds alors : Eh bien, il vaut mieux être une mère instruite qu'une mère sans instruction. Mais les gens n'en sont pas conscients.

Il y a quelques années, nous avons ouvert une école d'apprentissage accéléré pour des petites filles en Irak. Une jeune femme de 20 ans est venue me demander si elle pouvait assister aux cours. Je lui ai dit que les cours étaient destinés aux enfants. Elle m'a dit : « J'ai toujours rêvé d'apprendre à lire et à écrire. Et c'est ce que je veux faire maintenant. » Elle a donc assisté aux cours. Je l'ai revue six mois après alors que je faisais une visite dans l'école. Elle se leva et me dit : « J'ai appris à lire et à écrire. Avant, j'étais aveugle, et maintenant je vois la lumière. » Lorsque je lui ai demandé pourquoi elle n'était pas allée à l'école quand elle était petite, elle m'a expliqué : « Mes frères allaient tous à l'école, mais pas les filles. Au moment où j'ai voulu aller à l'école, ma famille est devenue très religieuse, ils ont alors pensé que cela faisait partie de la religion que de ne pas instruire les filles. » Naturellement, il s'agit là d'un sérieux malentendu et d'une idée fausse.

Mais il y a d'autres obstacles. Parfois, le gouvernement manque d'argent pour financer l'éducation des hommes et des femmes. On réduit alors le nombre d'hommes scolarisés en envoyant les garçons à l'armée, et on réduit le nombre de femmes scolarisées en leur donnant des emplois peu qualifiés. Il existe d'autres obstacles comme le mode de pensée traditionnel, les règles tribales et la pauvreté. Cela ne joue pas un rôle uniquement pour les familles musulmanes. Beaucoup d'enfants travaillent à la maison ou dans les fermes. Beaucoup ne vont pas régulièrement à l'école parce qu'ils doivent gagner de l'argent pour leur famille.

Voici une histoire particulièrement bizarre et même grotesque qu'on m'a racontée : « Un imam nous a dit que l'islam dit que les femmes devraient apprendre à lire mais pas à écrire. Il n'a pas pu expliquer pourquoi. »

Que peut-on faire pour changer de telles attitudes ? Il va falloir qu'il se passe beaucoup de choses pour venir à bout des obstacles à l'instruction des femmes. Il faut faire beaucoup d'efforts, les femmes travaillant dans des ONG sur place sont aussi efficaces que les initiatives venant d'organisations internationales. Il faut que nous venions à bout de la tendance effroyable des intégristes et des extrémistes islamistes, comme les talibans en Afghanistan, qui empêchent les femmes de bénéficier d'une instruction de base. Ce qui peut aussi aider les femmes dans de nombreuses sociétés est d'appeler les femmes qui ont le privilège d'être instruites à prendre conscience de leur responsabilité face aux autres femmes et donc à améliorer la prise de conscience face à la nécessité d'instruire les femmes. Je crois que la plupart des changements viennent des sociétés elles-mêmes. Nous devons développer des concepts pour faire progresser les choses dans ce sens.



Lale Akgün

Quelle est l'attitude de l'islam en matière d'égalité des droits des hommes et des femmes ? C'est la question principale que nous allons traiter ici. Plus exactement, il s'agit de deux questions différentes, auxquelles on peut répondre, comme je l'exposerai plus tard, par une approche claire du Coran.

Vous avez peut-être lu, ces derniers jours, les propos que j'ai tenus dans le quotidien « Kölner Stadtanzeiger », au sujet de cette question : Comment certaines institutions officielles islamiques traitent-elles de la question des droits des femmes ? C'est un guide de l'autorité religieuse turque DIYANET à l'intention des « femmes musulmanes bonnes et exemplaires » sur son site web qui a suscité mon analyse.

Ce texte résolument conservateur laisse peu de place à l'individualité, la liberté et le pluralisme. L'adultère et la prostitution sont qualifiés de crimes qui doivent être punis, les pratiques quotidiennes comme le fait de se parfumer ou de flirter sont dénoncées comme les précurseurs de l'adultère et de la prostitution. Non contents de cette prudence, les auteurs déclarent catégoriquement qu'hommes et femmes non mariés « ne doivent pas être ensemble dans une pièce fermée ». Cela serait déjà de la promiscuité – ce qui, dans le texte, est exprimé de manière un peu plus fleurie : « Si un homme et une femme sont seuls dans une pièce, le diable est de la partie. »

La liste des consignes sexistes continue. Il serait préférable que les femmes n'aillent pas travailler, il est encore moins conseillé qu'elles voyagent seules, et si elles parlent avec des inconnus, elles sont censées se comporter « posément et sérieusement » afin de ne pas provoquer le désir des hommes. Il y aurait donc « un adultère des yeux et de la langue ».

Celui qui lit de tels propos peut se demander s'il s'agit là de l'opinion quelque peu grossière de certains savants de religion islamique – à moins qu'il ne s'agisse d'un problème plus fondamental de justice entre les sexes dans l'islam. Comment



comprenons-nous le Coran, et comment nous comportons-nous vis-à-vis des passages qui ne semblent pas correspondre à nos idées modernes, à nos idées de justice entre les sexes ?

Il y a aujourd'hui plusieurs approches possibles à ces questions. Certaines musulmanes qui se considèrent comme féministes tentent de moderniser la langue desdits passages du Coran en les traduisant de manière plus favorable aux femmes. Cela vaut, entre autres, pour la sourate 4 (verset 34), qui énonce, dans sa version actuelle : « Avertissez celles qui vous contredisent, tenez-vous éloigné de leurs chambres à coucher et battez-les. » Elles traduisent le mot *daraba* non pas par « battre », mais par « se tenir éloigné », afin de mettre en relief que le Coran ne permet nullement la violence contre les femmes.

Je me demande toutefois si un débat sur l'exactitude de la traduction va au cœur du problème. Ne devons-nous pas plutôt nous consacrer à la question de savoir comment nous pouvons donner une interprétation moderne du Coran dans son intégralité ?

La question de fond est donc : Comment faut-il comprendre le Coran aujourd'hui ? S'agit-il d'une prescription textuelle pour notre vie quotidienne ou d'un message historique à replacer dans son contexte historique ?

Plusieurs théologiennes et théologiens de l'Université d'Ankara, parmi lesquels le professeur Ömer Özsoy qui enseigne actuellement à Francfort, ont élaboré un certain nombre de réflexions fondamentales à ce sujet. Leur thèse centrale est la suivante : le Coran n'est ni un livre ni un texte, mais la parole de Dieu à l'intention d'un certain groupe d'êtres humains, à une époque et dans une région données. Seuls ceux qui connaissent les circonstances de la révélation – à savoir les événements survenus autour du prophète Mahomet il y a environ 1400 ans dans la péninsule arabique – peuvent se rendre compte de ce que Dieu veut communiquer aux hommes et aux femmes.

Le professeur Özsoy considère lui aussi le Coran comme la parole de Dieu. Mais il est d'avis qu'il incombe aux théologiens de toujours interpréter la parole de Dieu en tenant compte du contexte historique, qui n'est pas le même aujourd'hui qu'hier, en Allemagne et en Turquie. Il va même jusqu'à dire que seulement 10 % environ de ce que le Coran veut signifier se trouve sans équivoque dans le texte. Toute autre chose nécessite l'interprétation.

Quand on interprète le Coran, il faut être conscient du fait suivant : le Coran en tant que parole de Dieu est sacré, estime et respect lui sont dus. Mais il s'agit d'un message de Dieu à l'homme et à la femme dans la langue des hommes. Ce point de vue n'est nullement nouveau. Ali b. Abi Talib, le quatrième calife, cousin et gendre du Prophète, se serait déjà exprimé dans ce sens. Lorsque ses adversaires ont souhaité prendre le Coran pour arbitre, il aurait dit : « Le texte du Coran se tait. Ce sont les hommes qui le font parler. »

L'estime et le respect du message du Coran supposent que nous comprenions ce message. Et cela ne peut réussir que si nous nous penchons sur le texte coranique et les circonstances de sa révélation. Autrement dit : seuls ceux qui utilisent la raison peuvent comprendre le texte coranique.

Selon Nasr Abu Zaid, le texte coranique en devient même plus humain, car il est interprété et compris par des mécanismes humains. Si toutefois le Coran ne peut être interprété que grâce à la raison humaine, une autre question se pose : Les conclusions tirées de ces versets coraniques peuvent-elles changer en fonction de l'époque et du lieu ? Et si c'est le cas, est-ce que cela vaut pour tous les versets ou seulement pour quelques-uns ?

Une réponse plausible est fournie, entre autres, par Mohsen Kadivar, clerc shiite, philosophe et professeur d'université en Iran. Selon lui, la doctrine de l'islam doit être classée en quatre parties. Les trois premières parties concernent la foi en Dieu et en le Prophète, l'éthique, la morale et la prière. Ces domaines sont intouchables, invariables et éternels. S'y ajoute, cependant, un quatrième domaine qui règle la vie sociale des hommes et des femmes. Il concerne les notions telles que la vie de famille, le commerce ou même le droit pénal et bien sûr l'égalité des sexes. Comme je l'ai évoqué précédemment, ces règles ont été énoncées dans le Coran relativement à une époque et à un lieu donnés – il y a 1400 ans dans la péninsule arabique. Toutes ces prescriptions doivent donc être interprétées en fonction des exigences de cette époque.

Là où Mohsen Kadivar classe le Coran en quatre parties, nous pouvons en principe aussi procéder à un simple partage en deux du texte coranique. Nous avons d'une part les versets qui traitent de la foi et des devoirs rituels (*ibadat*), d'autre part les versets qui concernent les relations entre les humains (*mu-amlat*).

Les versets sur la foi et les actes rituels ne peuvent pas être remis en question car on ne connaît ni la raison ni l'objectif d'un acte rituel. Ces versets ne sont pas accessibles par la raison. Soit on croit à leur sens, soit on n'y croit pas.

Les versets *mu-amlat* règlent quant à eux les conditions de vie des hommes et des femmes entre eux. Il faut pour cela prendre en compte la raison et l'objectif de la législation coranique et ne pas s'en tenir à la surface du texte. Cela signifie donc que la question de savoir comment vivent les humains, comment ils gèrent la politique, l'éducation et la culture, comment ils sanctionnent les crimes et les délits doit être réglée par la raison, l'intelligence, l'expérience et la science, et ce sur la base d'une situation réelle qui change constamment.

Un certain nombre d'exemples simples, comme l'hygiène dentaire, permettent de le comprendre. Je l'ai observé chez des musulmans souvent jeunes qui se veulent très conservateurs : ils se brossent les dents avec du *misvak* (bois à dents) au lieu d'utiliser une brosse à dents. Ils justifient cela en disant que le prophète Mahomet faisait de même et qu'il serait donc « islamiquement correct » de l'imiter. Je n'ai rien contre le bois à dents. Dans la péninsule arabique, il y a 1400 ans, c'était une véritable bénédiction. Cette plante, à partir de laquelle on fabriquait des cure-dents, a en effet permis aux êtres humains d'avoir une hygiène buccodentaire et une meilleure haleine. Dans ce contexte, le sens de tels passages du hadith, mais aussi de ceux du Coran est évident. Ils incitent les hommes à pratiquer l'hygiène du corps et à se brosser les dents. Ceux toutefois qui en concluent que les musulmans doivent utiliser exclusivement, aujourd'hui encore, du bois à dents pour l'hygiène dentaire en font, je le pense, une interprétation erronée. Je ne connais à vrai dire aucun savant de l'islam de renommée internationale qui interdise l'utilisation de la brosse à dents. Ce serait de toute façon absurde, car cela voudrait dire que les musulmans ne sont pas autorisés à utiliser ce qui n'existait pas du temps du Prophète, c'est-à-dire les voitures, les ordinateurs, la médecine moderne ou les microphones.

Un autre exemple nous montre que les versets *mu-amlat* du Coran sont interprétés aujourd'hui en fonction de l'époque, c'est celui de l'esclavage. Dans le Coran, l'esclavage est évoqué à plusieurs reprises. Il apparaît clairement que celui-ci n'est pas bien vu et que la libération des esclaves est récompensée. Mais le Coran ne condamne pas l'esclavage dans son ensemble. Personne n'en déduit que nous devons réintroduire l'esclavage afin de vivre comme au VII^e siècle. Aujourd'hui, les intentions réformistes des passages coraniques relatifs à l'esclavage sont mises en pratique depuis longtemps, les libertés des êtres humains sont beaucoup plus développées. Et personne n'y voit une contradiction avec le Coran.

Si, dans l'interprétation de la partie *mu-amlat* du Coran, c'est-à-dire des règles de la vie commune des êtres humains, il est possible de parvenir à un consensus dans une multitude de cas – pourquoi n'est-ce pas possible en ce qui concerne les rapports entre les sexes ? Aujourd'hui encore, dans ce raisonnement, on a souvent

recours à des schémas d'interprétation traditionnels. Mais en raisonnant de manière rationnelle – ce qui paraît adéquat – nous en arriverons à d'autres conclusions.

Encore un autre exemple à ce propos : la question de l'héritage. Le 11^e verset de la 4^e sourate du Coran indique : « Voici ce qu'Allah vous enjoint au sujet de vos enfants : au fils, une part équivalente à celle de deux filles. » Ce passage est interprété, du côté conservateur, comme si Dieu préférerait les hommes aux femmes. Certains pays, qui disent d'eux-mêmes que leur régime est basé sur le droit islamique, ont même adopté cette injonction à la lettre dans leur droit civil. Si nous considérons ce verset coranique dans son contexte historique, nous obtenons un résultat différent : le verset indique que Dieu ordonne une amélioration des droits des femmes. Car jusqu'alors les femmes ne recevaient aucune part d'héritage et les hommes recevaient tout. Cela montre aussi qu'une interprétation moderne du Coran met en relief que celui-ci vise ici à une amélioration du statut de la femme à laquelle il faut davantage œuvrer aujourd'hui.

D'après la féministe Riffat Hassan, née au Pakistan, l'égalité devant Dieu règne dans le Coran et l'inégalité dans la société. Autrement dit, les versets *ibadat* du Coran ne connaissent pas de différence de droits entre les sexes, ce qui n'est pas le cas pour les versets *mu-amlat*. Mais cette inégalité sociale ne peut être imputée au Coran car elle tire son origine d'une certaine époque et d'une certaine région, c'est-à-dire de la société dans laquelle le Coran a été proclamé. L'interprétation du Coran dépend du contexte historique et social, mais aussi de la culture et des sources de connaissance à la disposition de celui qui interprète, car elles influencent considérablement les résultats des interprétations coraniques. À la base de toute interprétation du Coran il y a toujours une préinterprétation sous forme de *préjugés* sociaux. C'est probablement pour cette raison précise que la question d'égalité des sexes est interprétée de manière aussi traditionnelle.

Je proposerai ici une brève digression dans l'histoire islamique. Le procédé d'interprétation du Coran n'est en effet pas nouveau dans l'islam. Il existait déjà à l'époque paléoislamique, entre autres sous la notion de *ta'wil*. Outre la méthode *ta'wil*, on appliquait aussi la méthode *tafsir*. Alors que la méthode *tafsir* cherche à interpréter directement au niveau purement linguistique, la méthode *ta'wil* va bien au-delà. *Ta'wil* se consacre à la fois à la dimension linguistique du texte, aux origines et au contexte historique de celui-ci. Le Coran lui-même indique l'importance de la méthode *ta'wil*, car cette notion y apparaît 17 fois, alors que *tafsir* n'y apparaît qu'une seule fois.

Dans l'histoire de l'islam cependant, *ta'wil* a toujours été marginalisé au profit de *tafsir*. Plus encore, la méthode *ta'wil* était perçue de manière négative, car on lui imputait une falsification et une altération du texte. *Tafsir* et *ta'wil* n'étaient plus considérés comme complémentaires, mais comme les fondements de courants adverses. Au plus tard au X^e siècle, avec al-Mutawakkil et ses successeurs, l'interprétation strictement conservatrice (salafite) s'est imposée. *Ta'wil* en tant

que méthode d'interprétation est tombée dans l'oubli – et avec elle la clé d'une interprétation tenant compte des données historiques et géographiques. Si l'on ne fait pas l'effort d'interpréter en fonction de l'époque et de la région concernées, toute tentative d'interpréter restera dans les limites d'une conception préislamique de la société, dans laquelle la femme était propriété de l'homme.

Les résultats de telles interprétations peuvent être illustrés à l'aide du 5^e verset de la 4^e sourate. Il stipule : « Et ne confiez pas aux incapables vos biens dont Allah a fait votre subsistance. Mais prélevez-en, pour eux, nourriture et vêtement ; et parlez-leur convenablement. » De nombreux experts réputés du Coran ont compris par *sufaha* (donc les « imbéciles, incapables de discerner »), en suivant la méthode *tafsir*, les femmes et les enfants. Cela montre surtout une chose : l'interprétation du Coran était uniquement le domaine des hommes et le reste malheureusement pour sa plus grande part jusqu'à nos jours.

La méthode *tafsir*, qui donne une interprétation littérale du Coran dans un contexte de société patriarcale, est en fin de compte responsable d'un développement de l'islam dans lequel l'égalité des sexes ne compte pas. Il en est de même en ce qui concerne le droit islamique – ou, plus exactement, l'influence des jurisconsultes islamiques et des juristes.

Abu Zaid compare, par exemple, l'image du mariage dans le Coran avec la signification réelle du mariage en droit islamique et en arrive à la conclusion que les dispositions juridiques se sont considérablement éloignées de l'idéal coranique. Si, dans la 30^e sourate, il est question de la création des deux sexes, il s'agit d'âme, d'affection, d'amour, de miséricorde et de réciprocité. Dans la science du droit des juristes islamiques, pourtant, il n'y avait pas de place pour les sentiments, ils concevaient le mariage en tant que pur contrat. Et la science juridique était un domaine réservé aux seuls hommes.

Comment pouvons-nous sortir de ce dilemme d'interprétations coraniques littérales qui s'appuient sur les traditions sociales des siècles passés ? Comment concilier l'islam et les droits des femmes, le Coran et l'égalité des sexes dans le contexte de notre société moderne ?

Je suis convaincue que cela peut réussir seulement si nous renouons avec des traditions telles que la méthode *ta'wil* ou si nous préconisons une approche historique critique. Cela ne peut aboutir que si nous nous efforçons conséquemment d'interpréter les versets *mu-amlat* du Coran, qui traitent des relations entre les humains, en rapport avec notre époque et notre société. Le Coran doit pouvoir être interprété librement. Personne ne possédant la vérité absolue, les différentes interprétations du Coran doivent pouvoir être discutées et comparées.



Les féministes islamiques n'auraient ainsi plus besoin de trouver des alternatives de traduction pour certains passages du Coran. On pourrait se consacrer à la question de savoir comment les règles du Coran peuvent être interprétées de manière actuelle et ce qu'elles veulent nous dire aujourd'hui.

Les musulmans ne doivent pas non plus négliger la question des droits des hommes et des femmes en prétendant que les racines de ce problème se situent « chez les autres », car cela implique non pas une défense de sa propre identité, mais une résistance à son propre développement. Il serait stupide de rejoindre, au nom de la défense de la religion et de l'identité, les avocats de la stagnation – et cela vaut aussi et surtout pour nous, les femmes. Cela renforcerait en outre la position d'auteurs d'articles tels que je les ai évoqués au début de mon discours en prenant l'exemple du texte DIYANET. En dernier ressort, ce n'est pas la sauvegarde de la religion qui leur importe, mais la préservation de structures patriarcales qui proviennent de l'époque préislamique.

Si je souhaite le renouvellement des méthodes anciennes et aussi de nouvelles méthodes pour une meilleure compréhension du Coran, cela ne vaut pas seulement pour le Coran lui-même, mais aussi pour la sunna. Elle aussi nécessite une analyse complète. Il lui faut une interprétation à l'instar de celle du Coran. Les transmissions des prophètes doivent être traitées également dans leurs contextes historiques et géographiques. Et ce n'est pas tout – les degrés de vérité ou de fausseté de ces transmissions doivent être analysés, et elles doivent être classées en fonction des résultats.

Certes, le choix de l'une ou de l'autre méthode nécessite beaucoup d'engagement et de réflexion. Malheureusement, l'intelligentsia musulmane a longtemps négligé de se pencher sur la religion. Cela a laissé le champ libre aux interprètes conservateurs qui n'ont pas eu de contrepoids scientifique. Je souhaiterais que les intellectuels musulmans se consacrent davantage à la religion, adoptent une attitude positive envers elle et abordent ses écrits et les interprétations anciennes de manière

à la fois critique et constructive. D'ailleurs, c'est seulement de cette façon qu'un dialogue pourra avoir lieu avec des théologiens chrétiens et juifs « sur un pied d'égalité ».

Pour terminer, le plus important est que seul le « women's power » (le pouvoir des femmes) peut faire naître de nouvelles forces de l'intérieur de l'islam capables de réconcilier la science des religions avec la modernité et d'amener l'égalité de droits des sexes.

Dans l'histoire, l'interprétation du Coran a été exclusivement l'affaire des hommes, et elle l'est restée, en majeure partie, jusqu'à nos jours. Cela doit impérativement changer. Mais si nous voulons que cela change, les femmes doivent s'en charger elles-mêmes. C'est pourquoi je répète ce que j'ai déjà dit lors de la conférence sur les « Women in Islam » (femmes dans l'islam) l'année passée : nous, les femmes, de quelque croyance religieuse ou de quelque origine que nous soyons, nous devons nous mettre en route.

Nous ne pouvons pas attendre que les hommes nous donnent l'autorisation de nous émanciper.

Nous ne pouvons pas attendre qu'ils nous donnent l'autorisation d'interpréter le Coran.

Nous ne pouvons pas attendre qu'ils nous donnent l'autorisation de comprendre le Coran par nous-mêmes. Les musulmanes ont besoin du mouvement international des femmes et le mouvement international des femmes a besoin des musulmanes.

Et la science religieuse de l'islam a besoin des musulmanes – de toute urgence.



Prof. Irshad Manji

Le problème avec l'islam :
Que peuvent faire les femmes musulmanes ?

Je suis venue ici, à Cologne, avec un état d'esprit optimiste. L'optimisme dont je vais vous faire part aujourd'hui provient de mon récent voyage à travers l'Indonésie, un voyage financé par l'une des plus grandes coalitions de femmes dans l'un des plus grands pays musulmans. Pour moi, féministe canadienne, cette expérience a eu l'effet de me faire ouvrir les yeux. Lorsqu'à la parution de mon livre à Jakarta, des islamistes d'une part et des transsexuels musulmans d'autre part ont assisté au même événement, je savais que je ne me trouvais plus à Toronto ni même à New York où j'habite à présent. Ils ont dit ce qu'ils pensaient, ils ont exprimé leurs désaccords bruyamment, d'autres débats ont été amorcés, et au milieu de ces débats de la musique a été jouée, des poèmes ont été lus, les danseurs se sont éclatés et tout le monde a ri sans encombre. Mon optimisme à propos d'un islam pluraliste n'a augmenté que lorsque j'ai reçu une invitation pour présenter mes idées au sujet d'une réforme musulmane dans un internat islamique. Savez-vous de quoi les élèves désiraient parler ? Pas de la question de savoir si l'islam était compatible avec les droits de l'homme, mais plutôt des moyens de communiquer que l'islam et les droits de l'homme sont compatibles et pour communiquer ce message au monde musulman dans son ensemble, la *umma*.

Bien qu'ils disposent de bien moins de ressources que la plupart d'entre nous, ces jeunes Indonésiens croient en leur capacité et leur responsabilité pour faire la différence. Nous leur devons de croire en notre capacité de faire aussi la différence. Vous m'excuserez donc de sembler aussi optimiste à propos de ce qui peut être fait. De façon à avoir une conversation franche au sujet de ce qui peut être fait, je crois que nous devons tout d'abord poser des questions gênantes. Par exemple : Le fait que les êtres humains naissent égaux implique-t-il que les cultures sont égales elles aussi ? Avons-nous, à une époque profondément pluriculturelle, le droit de modifier certains aspects des cultures ? Que désigne ce « nous » exactement ? Qui est autorisé à participer au débat public à propos d'une religion en particulier ? Afin de vous aider à comprendre pourquoi je crois en la force de poser des questions à voix haute, permettez-moi de partager avec vous un petit peu de mon propre parcours spirituel. Comprenez bien que mon intention de partager mon

expérience personnelle ne revient pas à élever cette dernière au rang de vérité universelle, absolument pas. Mon intention est d'humaniser un petit peu plus ces questions.

Comme certains d'entre vous le savent, ma famille et moi sommes des réfugiés d'Ouganda, dans l'est de l'Afrique. Comme des milliers d'autres familles musulmanes, nous avons été expulsés par le Général Idi Amin au début des années 70. Ma famille et moi nous sommes installés en tant que réfugiés à Vancouver, au Canada. C'est là que je suis allée à deux écoles lorsque j'étais une petite fille, à l'école publique et laïque normalement fréquentée par la plupart des enfants nord-américains, et en plus de cela, tous les samedis pendant plusieurs heures d'affilée, à l'école religieuse islamique, une madrasa. C'était là qu'on nous disait régulièrement, à moi et aux élèves, que les femmes sont inférieures et que par conséquent, elles ne peuvent pas conduire la prière. Je me rappelle qu'à l'âge de huit ans, je me demandais : Est-ce vrai que les femmes sont inférieures ? Je le faisais parce que je voyais ma propre mère élever trois filles bien nourries et logées décentement, habillées plus que convenablement, le tout grâce au salaire d'une femme de ménage. Ma mère n'était certainement pas inférieure aux hommes qui l'entouraient. J'ai donc pu voir très jeune que ce que cet enseignant m'avait transmis n'était pas de l'ordre de la foi, mais du dogme.

La foi est assez forte pour supporter les questions, alors que tout dogme, qu'il soit féministe, religieux, athéiste, nationaliste ou pluriculturel, se voit toujours menacé par les questions, car le dogme est, par définition, rigide et s'écroule sous les projecteurs de l'enquête.

J'ai donc posé plus de questions, j'ai eu de plus en plus de problèmes avec mon enseignant à la madrasa, tant et si bien que je fus renvoyée à l'âge de 14 ans. C'est à ce moment qu'une autre question m'est apparue, probablement la question la plus importante que je me sois jamais posée. C'est également la question qui a probablement motivé ma décision de devenir journaliste. À savoir, et si je n'avais pas été instruite dans cette école-là, et si j'avais été endoctrinée ? La distinction



entre la foi et le dogme est importante, tout comme celle entre l'éducation et l'endoctrinement. L'éducation, quand elle est menée correctement, nous donne la permission de faire usage de notre jugement critique. L'endoctrinement détruit la permission de faire usage de notre jugement critique. Ainsi, lorsque je fus virée de ma madrasa, je n'ai pas pensé que je devais quitter l'islam. Je me suis dit que la madrasa n'était pas l'islam, que mon professeur était peut-être juste nul, peut-être qu'il ne savait pas enseigner. J'ai donc dû apprendre par moi-même pour découvrir l'islam. Je l'ai fait dans une bibliothèque publique, une institution publique laïque. J'ai étudié l'islam pendant les 20 années suivantes, entre ma scolarité, les matchs de volley-ball et toutes les choses que font les adolescents. C'est dans cette bibliothèque que j'ai découvert des aspects éclairés et éclairants de l'islam.

J'appris que, à l'époque du prophète Mahomet, une femme a peut-être conduit la prière et que Mahomet l'a encouragée. Nous, les élèves, n'avions jamais parlé d'elle. Tout comme dans les études bibliques, les yeshivas ou les écoles juives, ces élèves sont rarement instruits des premiers rôles de meneur joués par les femmes dans le respect des religions. J'ai appris combien cela est basique ; que Khadija, la première épouse bien-aimée du Prophète, était une femme d'affaires prospère qui ne devait sa réussite qu'à elle-même, et pour laquelle le Prophète travailla de nombreuses années. Elle était son chef. Par conséquent, d'après l'histoire islamique traditionnelle – non pas d'après une version féministe, mais bien selon l'histoire islamique traditionnelle – c'est elle qui lui proposa le mariage. Et elle avait 15 ans de plus que lui.

J'ai découvert une autre figure féminine forte, celle de Rabia à qui on donna, suivant la loi islamique traditionnelle, la possibilité de choisir son époux parmi quatre hommes. Elle décida alors d'interroger le plus intelligent et conclut ensuite qu'il n'était pas assez intelligent pour elle. Elle fit alors un choix, celui de rester célibataire, option que le Coran donne à toutes les femmes. J'appris également que, dans son sermon d'adieu aux musulmans, le Prophète déclara les femmes comme étant les partenaires et non pas la propriété des hommes. Et la chose qui m'a le plus intriguée à cette époque : j'appris que le premier féministe en Europe fut peut-être un homme musulman. Comme vous le savez, il y a mille ans, le pays que nous appelons maintenant l'Espagne était dirigé par les musulmans. Durant cette période, le philosophe islamique Ibn Rushd dit aux fanatiques religieux de l'époque (à ce moment-là des chrétiens) que la raison pour laquelle les capacités des femmes n'étaient pas encore connues était qu'elles étaient réduites à procréer, allaiter et éduquer les enfants. Non pas qu'il y ait quelque chose de mal à remplir ce rôle, en tant que mère, nous devons les faire. Mais Ibn Rushd faisait remarquer que les femmes étaient capables de bien plus lorsqu'on leur en donnait la possibilité. Il poursuivit en disant : L'une des raisons pour laquelle les grandes civilisations tombaient dans la pauvreté était qu'elles traitaient les femmes comme si elles étaient des fardeaux pour les hommes. Une leçon que de nombreux pays à majorité musulmane, catholique ou hindoue pourrait réapprendre.

Ce que j'ai trouvé fascinant à propos de toute cette période d'étude autodidacte, c'est qu'on ne m'aurait jamais présenté ces aspects positifs de l'islam si j'étais restée dans cette école islamique. Quelle perte de religion ! Dieu soit loué pour la liberté d'information ! Car, loin de corrompre ma foi, comme le craignait mes enseignants à la madrasa, la liberté d'information a sauvé ma foi en l'islam. Mais c'est justement au moment où la vie vous reconforte que vous pouvez vous attendre à un autre défi. Le grand défi qui se posa à moi plus tard fut de l'ordre de la liberté d'information. Ceci se produisit huit mois exactement avant le 11 septembre 2001. J'étais alors la présentatrice et productrice en chef d'une grosse émission de télévision à Toronto, mon lieu de résidence à l'époque. C'était en décembre. Toute personne qui gagne sa vie en faisant de la télé sait que décembre est un mois très cruel. Vous devez travailler très dur pour que vos émissions soient finies et prêtes à la diffusion et pour pouvoir prendre ainsi des vacances à Noël. Je désirais rendre hommage aux chrétiens en ne travaillant pas le jour de la naissance de Jésus. C'est ce que je fis. J'ai donc travaillé très, très dur pour pouvoir prendre ces vacances. Et un après-midi de décembre, j'étais tellement épuisée que j'ai eu besoin d'une distraction, juste quelques minutes. J'avais juste besoin de ne plus penser au travail. Eh bien, je l'ai eu, cette distraction. Elle se trouvait dans une enveloppe, sur mon bureau. Sur cette enveloppe, il y avait l'écriture de mon chef. Mon chef ne donnait pas de primes de Noël. Alors, est-ce que je suis virée ? Pourquoi est-ce qu'il m'écrit maintenant ? J'ai ouvert l'enveloppe et en ai retiré une coupure de presse. Cette coupure-là, l'histoire racontée dans le journal, parlait d'une jeune fille musulmane de 17 ans dans le nord du Nigéria. Elle était accusée d'avoir eu des relations sexuelles avant le mariage, un crime passible de coups de fouet d'après l'interprétation stricte faite par le gouvernement de la loi islamique, bien qu'elle ait prouvé qu'elle avait été violée en réalité. Dans la marge de la coupure de presse, mon chef avait écrit une question en rouge vif : « Irshad, allez-vous me dire un de ces jours comment vous réunissez, comment vous assemblez ce genre de folie avec votre foi musulmane ? »

Imaginez-vous que, dans une société pluriculturelle, on vous pose une telle question à propos de votre religion ! Imaginez-vous aussi que, en plus de cela, vous manquiez de sommeil. Car vous savez, je travaillais très dur pour respecter mes délais. Et quand je suis vraiment fatiguée, je n'ai pas besoin qu'on me mette toute la misère du monde sur les épaules. Cela m'a donc mis sur la défensive, j'ai plié la coupure, l'ai remise dans l'enveloppe et j'ai mis l'enveloppe de côté. J'ai alors dit tout bas – je suis désolée, mais c'est la vérité, c'est ce que j'ai dit : Allez au diable ! Je ne le lui ai pas dit directement, je n'en ai pas eu le cran. Mais je me le suis dit à moi-même. Je me suis dit : Qui est-il pour me contester ma religion ? Cette réponse « Allez au diable » n'était pas une réponse du tout. C'est ce que nous appelons en américain, je ne sais pas si vous pouvez le traduire dans votre langue, nous appelons cela « se défiler » (*cop out*), ce qui est une excuse pour la passivité, le déni et l'ignorance. J'entends par là mon ignorance, ma passivité et mon déni. Quelques heures plus tard, toujours en plein travail, ma conscience me disait : Irshad, c'était

la question à poser. Je sentais une tension due à mon refus de me confronter à cette question. Voici la raison pour laquelle je ne voulais pas m'y confronter.

Comme vous l'avez remarqué, j'aime faire des distinctions – entre la foi et le dogme, l'éducation et l'endoctrinement. Je vais faire à présent la distinction entre intégrité et identité. Je n'acceptais pas cette question inconfortable, car mon sentiment d'identité me mettait sur la défensive. Mais mon identité n'est pas tout ce que je suis. C'est seulement une partie de moi. Mon intégrité est tout ce que je suis. Ce sont mes complexités et mes paradoxes, mes contradictions, c'est l'ensemble des valeurs auxquelles j'adhère en tant qu'être humain. Mon intégrité me disait : ce qu'il a fait était juste, puisque cela m'a réveillée. Cela a été une bonne chose que de secouer ma conscience. Nous parlons d'une jeune fille de 17 ans. Le fait qu'elle ait été violée est déjà une atteinte à sa dignité. Et, soit dit en passant, cette jeune fille s'est donné la peine de trouver pas moins de sept hommes témoins du crime dont elle a été victime, et ce dans une société tribale. Elle a tout de même été condamnée à cent coups de fouet. Est-ce cela la justice ? Pas pour moi. Pas pour moi, ni en tant que personne de foi, ni en tant que personne de conscience.

C'est grâce à cette crise de conscience – la crise de ma conscience après être restée silencieuse – que j'ai su que je devais écrire quelque chose pour envoyer un message, pour briser le silence à propos de ce qui se passe au sein de l'islam aujourd'hui. J'avais la conviction que les droits de l'homme sont universels et que chaque créature sur la terre de Dieu possède un ensemble de dignités quelle que soit sa religion. C'est avec cette conviction profonde que je commençais à écrire un livre qui affirmait que l'islam, bien qu'il ait d'abord été une religion de justice, avait été transformé en une idéologie de la peur. Nous pouvons nous en prendre à l'Amérique et à Israël qui ont contraint le gouvernement nigérian à interpréter le Coran avec tant de cruauté à l'encontre d'une jeune fille de 17 ans. Ce n'est pas l'Amérique ni Israël qui ont contraint le gouvernement nigérian à interpréter le Coran avec tant de cruauté à l'encontre d'une jeune fille de 17 ans. Ce sont nous, les musulmans, qui contribuons fortement à cette altération, c'est pourquoi ce sont nous, les musulmans, qui devons nous efforcer de régler le problème que nous avons créé nous-mêmes. Et, soit dit en passant, il se peut que je sois naïve, ou que je sois moins instruite que d'autres, mais je ne suis pas stupide. Je savais qu'en lançant un tel message, je recevrais l'étiquette de « non-musulmane ». C'est pourquoi, dans mon livre, j'ai insisté sur le fait que le Coran contient de nombreux passages magnifiques, comme le verset 135, chapitre 4. C'est un appel à dire la vérité au pouvoir, peu importe qui est offensé – ce qui, je crois, nous encourage tous à poser des questions difficiles d'un point de vue politique.

Je sais que, depuis hier, vous avez abordé des questions difficiles, des questions du type : Y-a-t-il quelque chose d'inhérent à l'islam qui s'oppose à l'égalité des femmes ? Ma réponse est : Non. Il n'y a rien dans l'islam qui s'oppose à l'égalité des femmes. Le Coran contient des passages progressifs et des passages réaction-



naires, si bien que toute interprétation reste ce qu'elle est : une interprétation. Je suis certaine que vous avez débattu les possibilités d'une interprétation favorable aux femmes. Je vais donc vous poser une autre question. Puisqu'il y a de la place pour des interprétations favorables aux femmes, pourquoi voyons-nous donc surtout des interprétations qui traitent les femmes comme des citoyens de second rang ? Eh bien, j'ai beau être féministe, je ne crois pas qu'on puisse désigner le seul patriarcat. Bien sûr, le patriarcat est universel, les hommes continuent à prendre la plupart des décisions dans la chrétienté ou le judaïsme institutionnels, et vous voyez les injustices qui en découlent. Mais vous n'observez pas des choses aussi cruelles que des coups de fouet, pas de nos jours. La colonisation occidentale ne suffit pas non plus à expliquer pourquoi tant de femmes sont traitées comme des citoyens de second rang en islam.

En Arabie saoudite par exemple. L'un des plus grands auteurs de maltraitance sur les femmes n'a jamais été colonisé par une puissance occidentale, à aucun moment de son histoire. Bien, je ne dis pas que l'intervention européenne ou américaine n'a pas eu d'influence sur le développement de l'islam, car elle en a. Je dis que l'impérialisme occidental n'est pas la seule explication. Lorsque j'analyse pourquoi les musulmans interprètent si souvent le Coran dans un sens qui soumet les femmes, je crois qu'on néglige le rôle que joue la culture tribale héritée de l'Arabie préislamique. Je parle en tant que musulmane croyante, dont la grand-mère vient d'Égypte. Elle compte parmi ceux qui m'ont fait prendre conscience d'une autre distinction importante. J'y ai fait allusion au début de mon intervention : le fait que les êtres humains naissent égaux ne veut pas dire que les cultures soient égales elles aussi. Les cultures ne naissent pas, on les construit. C'est une construction humaine, et bien souvent, une construction masculine. Ce qui veut dire que les cultures n'ont rien de sacré, et donc que vouloir réformer les aspects les plus nocifs ou oppressifs des cultures, tels que l'honneur, ne tient ni du sacrilège, ni du blasphème. La conception traditionnelle, tribale, préislamique de l'honneur continue à polluer les interprétations de l'islam aux dépens de la dignité des femmes.

Ici, en Allemagne, l'idée, la tradition de l'honneur est devenue célèbre suite aux nombreux assassinats et crimes d'honneur qui ont fait la une des journaux. Laissez-moi vous expliquer ce que j'entends par tradition de l'honneur. L'honneur demande aux femmes d'abandonner leur individualité afin de protéger la réputation des hommes. Ceci fait des femmes la propriété de la communauté, si bien que leur vie ne leur appartient pas en propre. Leur vie appartient à de nombreux groupes de gens, à leur famille, leur tribu, parfois même leur nation. Ce qui signifie que, lorsqu'une femme musulmane soumise au code de l'honneur est accusée d'avoir déshonoré, enfreint ou fait honte à des codes moraux, son châtiment peut être bien plus grand que ce que mériterait le crime qu'elle est supposée avoir commis. Pourquoi ? Parce que, soumise au code culturel de l'honneur, sa vie ne lui appartient pas. Sa vie appartient à un groupe bien plus large, de telle sorte que son châtiment doit être assez grand pour dédommager l'ensemble du groupe. Ceci n'est pas musulman. C'est culturel.

Et juste pour vous expliquer combien ce code de l'honneur peut voyager, il faut que je vous dise que ma mère est le sujet principal de mon documentaire, *Oser sa foi*. Elle et moi sommes allées faire la promotion du film dans de nombreuses villes d'Amérique. L'une de ces villes est Détroit, dans le Michigan, dont la population compte le plus grand pourcentage d'Américains arabes des États-Unis. Après la projection du film, pendant la séance de questions du public, j'ai été fortement condamnée et dénoncée par toutes sortes de gens présents dans la salle. J'y suis habituée, car cela arrive tout le temps, mais ma mère ne l'était pas. Cependant, pendant la réception qui a suivi, ma mère a remarqué un groupe de jeunes musulmans rassemblés dans un coin. Ces derniers ont attendu qu'il n'y ait plus aucune caméra de télévisions ni microphone de radio. C'est alors qu'ils ont traversé la salle et qu'ils ont dit à ma mère : « Merci de soutenir votre fille. » Elle leur dit : « Attendez, pourquoi ne l'avez-vous pas dit quand il y avait des caméras et des microphones ? Non pas qu'Irshad en ait besoin, je connais ma fille, c'est une forte tête et elle a une grande gueule. Elle n'a pas besoin d'être approuvée. Mais j'aimerais savoir pourquoi vous avez attendu qu'il n'y ait plus de caméras ? Ne croyez-vous pas que d'autres musulmans favorables à une réforme aient besoin de savoir



qu'ils ne sont pas tout seuls ? » Voici la réponse que lui firent pratiquement toutes les jeunes filles de ce groupe. Elles dirent : « Mme Manji, vous avez la chance de pouvoir quitter ce théâtre dans deux heures, de quitter cette ville dans quatre heures, mais pas nous. Nous ne pouvons pas nous permettre d'être accusées par nos familles de les avoir déshonorées en soutenant le point de vue d'Irshad. » Alors je pose la question suivante : Comment se fait-il que les secondes et troisièmes générations d'Américains musulmans s'inquiètent de cette tradition de l'honneur ? C'est de cette façon que la culture continue à s'imposer à la foi que nous pratiquons.

Maintenant, je tiens à le souligner à nouveau, l'honneur peut être séparé de l'islam. Mais en réalité, il faut l'admettre, l'islam le plus courant a été promu et pratiqué depuis des centaines d'années de telle façon que l'honneur est devenu partie intégrante de la pratique de cette religion dans la plupart des régions du monde. Et d'ailleurs, beaucoup de femmes musulmanes de la diaspora le savent déjà. Imaginez, un sondage mené auprès de femmes musulmanes en France à propos du projet d'interdiction du *chador* (foulard) dans les écoles publiques a montré qu'une majorité soutenait l'interdiction du *chador* dans les écoles publiques. Elles ont dit : « Pas parce que nous refusons de nous habiller avec pudeur, mais parce que nous refusons l'intimidation et la violence avec laquelle nous sommes traitées par beaucoup d'hommes dans nos communautés quand nous ne portons pas le *chador*. » À quoi ces intimidations sont-elles dues ? Pas à l'islam, pas du tout. L'islam demande aux hommes de baisser leur garde. Cette violence naît de la tradition culturelle, tribale, de l'honneur. Autre chose encore : je veux rendre honneur au Conseil canadien des femmes musulmanes. Elles connaissent cette tradition de l'honneur. Elles mènent les protestations contre toute introduction du code de la charia ou de tribunaux islamiques au Canada. Elles soulignent qu'elles sont des femmes croyantes et qu'elles parlent du plus profond de leur croyance musulmane. Elles ne manifestent pas contre l'islam ou contre le Coran. Ce qu'elles refusent, c'est le filtre culturel de l'honneur à travers lequel le Coran serait interprété et appliqué si nous avions des tribunaux islamiques. Dans des pays comme la France, le Canada, l'Allemagne, beaucoup d'entre nous avons le choix et la parole. Nous devrions prendre la parole pour encourager d'autres femmes musulmanes à remettre en question leur vie liée à l'honneur, et à le faire dans le respect de l'islam, justement parce que les êtres humains naissent égaux mais que les cultures ne sont pas égales entre elles parce qu'elles sont construites. En d'autres mots, mettre les musulmans au déficit de célébrer le meilleur de l'islam !

Comment ? En faisant pression sur les acteurs de la politique étrangère au sein de nos propres gouvernements pour qu'ils fassent appel aux talents d'entrepreneur des femmes dans le monde musulman. En proposant aux femmes des microcrédits grâce auxquels elles pourraient démarrer un commerce de proximité. Et en quoi cette approche respecte-t-elle la religion ? En islam, on est d'accord pour considérer que, si une femme gagne elle-même son capital, elle peut en garder la



totalité et en faire ce qu'elle veut. Par quoi les femmes entrepreneurs pourraient-elles commencer ? Elles pourraient s'instruire, apprendre à lire le Coran par elles-mêmes et voir toutes les options qu'il donne aux femmes pour leur dignité et leur respect. Et si certains parmi vous pensent : « Oh, c'est une belle idée, mais cela ne pourra jamais marcher, en particulier dans des endroits déchirés par la guerre comme l'Afghanistan ou l'Irak », laissez-moi vous dire une chose. Il y a environ un an et demi, un de mes amis, photo-reporter à Kaboul, m'a écrit ceci : « Te souviens-tu des passages progressifs du Coran que tu as évoqués dans ton livre ? » Je lui dis : « Bien sûr, comment pourrais-je les oublier ? » Il me dit : « Très bien, je voulais juste m'en assurer. Je t'en parle parce que j'ai rencontré aujourd'hui une femme musulmane, ici à Kaboul, qui a accepté un microcrédit d'une organisation non-gouvernementale (ONG). Avec ce crédit, elle a démarré son propre commerce de fabrication de bougies. Elle a gagné son propre revenu, et ensuite elle a engagé quelqu'un pour lui enseigner le Coran. Elle est alors tombée sur ces passages progressifs auxquels tu faisais référence. Et c'est là que réside la beauté de l'histoire. Cette femme est rentrée auprès de son mari qui la battait depuis le début de leur mariage, elle lui a récité les passages à propos de la dignité et du respect pour les femmes. Lorsqu'il a appris l'existence de ces passages dans le livre de Dieu et non dans une quelconque déclaration des droits de l'homme laïque (si tant est qu'il en ait entendu parler, car il était illettré), il a arrêté de la battre. »

Ce n'est pas seulement le pouvoir du Coran, mais aussi bien sûr de l'instruction. Les femmes qui gagnent leur propre revenu pourraient aussi créer leur propres écoles. C'est ce qui se passe en ce moment dans les parties les plus sûres de Kaboul. Elles créent des écoles mixtes. Dans certaines de ces écoles, vous pouvez lire des panneaux qui disent : « Si vous éduquez un petit garçon, vous n'éduquez que ce garçon, éduquez une petite fille et vous éduquez toute sa famille. » On ne peut donc pas sous-estimer l'effet multiplicateur des aides aux femmes musulmanes. Cela peut mettre la tradition de l'honneur sens dessus dessous. Ceci revient à faire passer la femme de fardeau pesant sur les autres – ce qu'elle est selon le code de l'honneur – à un modèle à suivre pour tous.

Et puisque nous parlons des droits de l'homme, nous ne pouvons et n'avons pas le droit de laisser les hommes de côté. Comment, dans ces pays, les convaincre d'autoriser les femmes à accepter ces prêts ? Eh bien, voici ce que je propose : rappelez-vous, j'ai raconté tout à l'heure que Khadija, l'épouse bien-aimée du Prophète, était une riche marchande. Eh bien, les femmes musulmanes en Asie du Sud-Est ont rappelé ce fait gênant à leurs maris. Elles ont utilisé l'argument comme quoi les hommes musulmans pieux sont sensés imiter le Prophète. Et puisque le Prophète avait une épouse qui était une femme d'affaires, vous, mon cher mari, vous ne devriez pas seulement vous laisser pousser une barbe comme le Prophète, mais également me laisser travailler pour mon propre compte.

En fait, cela ne change pas l'islam, cela change les musulmans pour qu'ils célèbrent le meilleur esprit de l'islam. Vous savez certainement que ces femmes se heurtent à une certaine résistance, mais leurs maris ne peuvent plus utiliser la religion comme une excuse. Des employés d'une banque au Bangladesh m'ont dit que c'était la raison du succès record remporté par les microcrédits ces 30 dernières années en Asie du Sud-Est. La question qui se pose, c'est comment diffuser cette approche ? Peut-on l'élargir, peut-on la rendre applicable ? Je crois que oui. Imaginez une alliance de pays riches du monde entier, allant de notre pays, le Canada, aux pays membres de l'Union européenne, en passant par la Chine, le Japon, l'Indonésie, la Turquie, le Koweït, les Émirats arabes unis – en d'autres termes, une alliance solidaire dont chacun des membres prélèverait une once de leur budget de défense et la consacrerait à un programme cohérent de microcrédits pour les femmes dans le monde musulman. Comme je suis en Allemagne, je dois dire que certains Européens de gauche écarteront cette idée du revers de la main, en associant capitalisme et impérialisme, comme si l'Occident était seul détenteur de la libre entreprise ! Je dois dire à ces personnes que ce n'est qu'un préjugé, que je conteste avec force. Nous savons déjà que les courants les plus tolérants de l'islam se sont diffusés grâce aux mélanges et au commerce. L'Indonésie en fournit un bon exemple. En réalité, la relation entre l'islam et l'entrepreneuriat est si ténue qu'il existe un dicton arabe que je vais vous traduire. Cela me fait toujours sourire quand j'y pense. Il dit : « Que ton pèlerinage soit accepté, tes péchés pardonnés et que ta marchandise ne demeure jamais invendu. » Cela montre quelles sont les priorités, non ?

Une dernière réflexion au sujet de cette alliance. Les nations occidentales devraient y participer, mais elle pourrait et devrait être conduite par un pays musulman. En Allemagne, on pourrait être tenté de penser à la Turquie pour remplir ce rôle. Après tout, la Turquie mène en ce moment des pourparlers de paix très délicats entre Israël et la Syrie, ce qui est tout à son honneur. Et Dieu seul le sait, il n'y a rien de plus courageux. Mais nous devrions peut-être aller un peu plus loin et nous adresser à un pays musulman qui représente dans une certaine mesure la promesse pluraliste de l'islam : l'Indonésie. C'est une jeune démocratie parlementaire régie par une constitution laïque et qui lutte pour sortir de ses coutumes autoritaires, après des décennies de dictature et de colonisation néerlandaise. Ce pays est com-

posé de 17 000 îles, plus de 300 ethnies, d'un tas de langues et d'une histoire ayant vu coexister musulmans, hindous, chrétiens et bouddhistes. Mais cette histoire est menacée actuellement par l'influence grandissante du wahhabisme. Et pourtant, l'Indonésie a également la société civile avec une énergie incroyable. Si le monde reconnaissait son rôle de meneur, cela pourrait renforcer cet islam pluraliste ainsi que ses défenseurs.

Il y a un autre aspect important dans ce contexte, les esprits critiques dans les rangs des musulmans conservateurs ne pourraient pas renvoyer l'Indonésie comme ils le feraient pour la Turquie en invoquant son allégeance à l'Occident parce qu'elle veut devenir membre de l'Union européenne. Une alliance solidaire, avec l'Indonésie, offrirait des microcrédits aux femmes dans le monde musulman. Et ce faisant, ce serait reconnaître le fait que les femmes d'affaires musulmanes peuvent sauver bien plus. Pourquoi ? Elles peuvent créer des espaces commerciaux pour leurs propres enfants qui ont désespérément besoin d'espoir et de dignité.

J'ai beaucoup parlé des questions politiquement incorrectes qu'il faut poser. Pour conclure, j'aimerais revenir à quelque chose qui s'est passé au Canada lors du débat à propos des tribunaux islamiques. Pour finir, la question qu'on doit se poser est de savoir quel rôle les femmes progressives non-musulmanes doivent jouer. Est-ce qu'elles peuvent contribuer au débat public sur la possibilité de réformer les pratiques musulmanes ? Ma réponse est : Oui, si elles se placent dans la perspective des droits de l'homme. J'aimerais vous raconter comment cela s'est passé au Canada durant le débat au sujet des tribunaux islamiques. Le Conseil canadien des femmes musulmanes, en association avec d'autres groupes, a tenu des conférences de presse, s'est présenté devant les commissions d'enquête, a envoyé des dépêches médiatiques, écrit des livres, pas des pamphlets, il a fait tout ce qu'un bon groupe de pression doit faire. Cela ne s'annonçait pas bien pour les partisans du Conseil canadien des femmes musulmanes. Il ne semblait pas que nous étions entendues. Finalement, un samedi, un groupe de femmes non-musulmanes a écrit un commentaire dans le plus grand journal canadien. Dans ce commentaire, elles demandaient au gouvernement d'Ontario, la plus grande province du Canada, de réfléchir à ce qu'il s'apprêtait à faire en introduisant des tribunaux islamiques. Pour résumer, elles disaient : « Vous ébranlez la laïcité. Pas l'athéisme, la laïcité c'est autre chose. Vous ébranlez un système d'organisation sociale qui permet à chacun de pratiquer sa religion avec force, de façon individuelle et profonde. Mais cela ne permet à personne d'imposer à quiconque son interprétation de la foi, y compris à des membres de la même communauté religieuse. Vous ne pouvez pas mettre en danger la laïcité. » Ce qu'il y a de fascinant, c'est que cela s'est passé un samedi. Le lendemain, le dimanche, jour du seigneur, jour pendant lequel aucun gouvernement ne fait quelque annonce politique importante que ce soit, le gouvernement annonça que la proposition d'introduction de la charia était classée. Le Conseil canadien des femmes musulmanes, je le tiens d'un de ses membres clé, a compris par la suite à quel point il était important d'impliquer des femmes progressives non-musulmanes. Parce que ces femmes peuvent élargir la

pertinence du débat, l'extraire de la communauté exclusivement musulmane et montrer que pour finir, l'intérêt commun, le bien public sont concernés. C'est exactement ce que le gouvernement d'Ontario avait besoin d'entendre au sujet de ce problème, pour réaliser qu'il ne s'agit pas d'une querelle entre musulmans mais bien de quelque chose qui nous concerne tous et qui touche les rapports de solidarité dans notre société.

Beaucoup de femmes non-musulmanes craignent de s'impliquer dans ce genre de débat, car, très souvent, les femmes musulmanes ne les y autorisent pas. Nous leur donnons l'impression qu'elles seront traitées de racistes, impérialistes, de néo-colonisateurs si elles se mêlent des problèmes des autres. Mais si les droits de l'homme sont universels, on ne peut pas parler de problème « des autres », c'est notre problème. J'aimerais conclure en citant mon amie Alia Hogben, du Conseil canadien des femmes musulmanes. Elle m'a dit : « Cette doctrine qui affirme que nous ne pouvons pas nous impliquer dans les problèmes des autres, comme si ces problèmes appartenaient uniquement à un petit groupe de gens, cela oblige les gens à céder pour trouver un arrangement. Mais le désir de trouver un arrangement peut vous faire plier jusqu'à terre. » Méditons sur le sens de ces paroles !



Dr. Alia Hogben

Il est possible que, pour nous, les musulmans, les choses soient un peu plus faciles au Canada que dans d'autres pays, car c'est un pays d'immigrés. Ces immigrants originaires de la Grande-Bretagne et de la France prétendent toujours que c'est leur pays, en oubliant qu'avant cela, c'était le pays des peuples autochtones. N'empêche qu'ils ont été des immigrants. Ils sont arrivés il y a 200 ans peut-être, et nous sommes arrivés au cours des cent dernières années. Et l'autre chance que nous avons, c'est qu'on peut avoir la nationalité canadienne. Et lorsque vous avez la nationalité canadienne, vous avez tous les droits d'une société civile démocratique. Une fois que vous êtes au Canada, vous avez les mêmes droits que votre voisin. Donc, cela est très important. Autre chose importante, au Canada, nous avons un document important : la Charte des droits et libertés. Elle fixe très clairement tous les droits dont dispose chaque Canadien. Et elle parle de l'endroit dont on vient, du fait qu'on peut en être fier et de qui on est.

Cela s'oppose au modèle de civilisation américain : lorsque vous arrivez au seuil des États-Unis, on vous fait plonger dans un bain et vous devez en ressortir américain, vous n'êtes pas sensé avoir une autre identité. Le Canada a décidé que ce n'était pas la bonne démarche à adopter. Nous avons donc une autre politique appelée loi sur le multiculturalisme. La loi sur le multiculturalisme permet à chacun d'accepter son identité multiple. Malheureusement, le terme de multiculturalisme n'a pas une très bonne image.

Pourtant, les problèmes que rencontrent les musulmans au Canada sont probablement comparables à ceux que vous connaissez en Europe, en Allemagne aussi. Il s'agit de problèmes de racisme et de discrimination. On les rencontre partout, même aux écoles, les enfants y sont confrontés. Malheureusement, nous sommes voisins des États-Unis, et le 11 septembre a beaucoup affecté les musulmans. De sorte que, pendant longtemps, je n'ai plus voulu traverser la frontière avec les États-Unis. Nous avons entendu parler de trop d'incidents, par exemple d'enfants prénommés Mohammad qu'on avait emmenés et interrogés, etc. Au Canada aussi, cela arrive parfois. Mais j'ai de la compréhension pour ce qui se passe au Canada. Nous ne parlons pas de « monde musulman » parce que nous ne croyons

pas que cela existe, nous n'utilisons pas l'expression de « femme musulmane », je ne sais vraiment pas ce que cela veut dire. Mais en tous cas, dans les pays qui comptent un grand nombre de musulmans, je pense qu'il faut que nous comprenions que nous avons eu le colonialisme, et que maintenant nous avons l'impérialisme.

Les Américains traitent le sujet de façon très impérialiste : nous allons venir vous attaquer si vous voulez nous attaquer, si quelqu'un ne nous revient pas, nous allons régler le problème. Cela nous fait penser à l'Iran. Je pense que certains pays musulmans manquent de démocratie et qu'il y a des gouvernements totalitaires, je suis donc certaine que la population se sent totalement impuissante, amère et frustrée. J'ai connu cela lorsque j'étais enfant et je me souviens encore à quel point ce fut un moment fort quand l'Inde gagna son indépendance face aux Britanniques, je me rappelle l'excitation et l'optimisme de cette époque. Mais cela n'est pas devenu réalité. Voilà où nous en sommes au Canada.

Il n'y a pas un pays au monde qui n'ait pas d'immigrés. La majorité des gens qui sont venus au Canada se sont installés dans des grandes zones urbaines. Le Canada compte des représentants de tous les pays musulmans. Cela crée de nombreux problèmes. Les gens essaient de s'adapter, de s'intégrer dans la société et de participer. Ils ne savent pas ce qu'ils doivent garder et ce qu'ils doivent laisser.

En même temps, il se passe beaucoup de choses concernant les problèmes d'adaptation. Et, fait tragique qui ne va probablement pas vous surprendre, nous recevons beaucoup d'argent en provenance d'Arabie saoudite, de l'Iran, de la Libye. Au Canada comme aux États-Unis, la plupart des organisations musulmanes sont financées par l'Arabie saoudite. C'est bien triste, mais qu'on le veuille ou non, cet argent d'Arabie saoudite est porteur d'un message – très conservateur, avec une interprétation extrêmement littérale de l'islam. Et le livre DIYANET sur les femmes, ce dont a parlé le représentant du parlement allemand Lale Akgün au début de cette conférence, il est distribué sans arrêt aux musulmans du Canada, dans chaque centre islamique qui existe ! Vous voyez ce que je veux dire, comment on doit se comporter et ce genre de choses.

Mais au sein de notre organisation, nous sommes préoccupés par la tendance des musulmans à s'autoségréguer. De leur propre chef ! Nous leur disons qu'il s'agit d'une évolution très dangereuse. Nous leur disons : Lorsque les musulmans viennent au Canada, ils deviennent canadiens, vous devez accepter que vous appartenez à l'Occident. Les gens ne cessent de vouloir se définir comme non-occidentaux, mais nous sommes occidentaux. Nous devons adapter les bons côtés de l'Occident et devrions arrêter de critiquer l'Occident en permanence. Mais c'est ce qui se passe au Canada. Nous demandons : Si tout est si mauvais en Occident, pourquoi êtes-vous ici ? Vous profitez des libertés occidentales, et si vous le désirez, vous êtes libres de critiquer ce qui se passe. Évidemment que tout n'est pas parfait en Occident, et nous, les musulmans, avons beaucoup de choses à enseigner à



l'Occident, surtout à propos de la vie de famille, en ce qui concerne l'amour et le respect au sein de la famille. Mais, c'est ce que nous disons, nous, les musulmans, ne pouvons pas vivre uniquement entre nous, au Canada ou en Occident, et nous ségréguer nous-mêmes.

Voici quelques exemples de cette autoségrégation : « Mon enfant ne peut pas aller dans cette crèche parce qu'ils ne sont pas musulmans. » Ou : « Je ne veux pas que mes enfants jouent avec un tel et un tel. » Ou : « Vous ne pouvez pas fêter Noël. » Et voici les deux mots que les musulmans prononcent le plus souvent au Canada : *haram* et *bid'a*. *Haram* désigne tout ce qui est coupable ou mal, *bid'a* désigne tout ce qui est nouveau, l'innovation. Ils ne vont donc pas fêter l'anniversaire du Prophète parce que l'Arabie saoudite n'aime pas cela et dit que c'est un *bid'a*. Ce genre d'opinions trouve de plus en plus d'audience auprès des musulmans.

Tout le monde réfléchit à la façon de se définir en tant que musulman ou musulmane, en tant qu'homme ou femme. Je suppose qu'en Allemagne, les musulmans en parlent aussi, je ne vous apprends rien. Quand nous nous battons pour les femmes musulmanes nous n'employons pas le mot de charia. Nous disons que nous voulons pas des lois religieuses de quiconque. Nous nous appuyons sur l'égalité entre hommes et femmes. C'est comme cela que nous avons gagné. Nous disons que les gens se sont débarrassés de la loi juive et de la loi chrétienne, nous devons donc nous débarrasser des lois familiales musulmanes. C'est comme cela que nous avons travaillé.

Mais en ce moment il y a de grandes tensions au sein des communautés musulmanes à propos du conflit entre lois et droits. Actuellement, il y a une grande bataille au Québec et en Ontario au sujet des droits religieux. Au Québec nous avons décidé de déclarer que les musulmans réclament des droits qui sont contraires à l'égalité entre hommes et femmes. Il y a un gros débat là-bas. Bien sûr, nous sommes confrontés à la discrimination, mais les gens deviennent paranoïdes quand ils en parlent. Récemment, un magazine a publié un article totalement anti-islamique. Mais, au lieu d'en discuter, certains musulmans, seulement certains

d'entre nous, se sont mis très en colère. Par conséquent, la liberté d'opinion et d'expression sont en danger. En réclamant des droits religieux, ils suppriment la liberté d'expression. Il y a donc beaucoup de controverses au sein de la communauté musulmane au Canada. Les « droits religieux » deviennent un problème d'une importance telle que tout devient un droit religieux. Si vous ne voulez pas serrer la main d'un homme, c'est un problème religieux. Si une femme réclame un gynécologue de sexe féminin à l'hôpital, c'est un droit religieux. Quand un chauffeur de taxi veut porter le petit chapeau blanc à la mode pakistanaise, c'est un droit religieux. Notre organisation dit : Calmez-vous ! Nous devons cesser de nous battre pour des choses qui n'en valent pas la peine. Si un médecin porte des gants spéciaux pour opérer, nous disons : Une seconde ! C'est un signe de compréhension extrême, vraiment extrême du comportement musulman. Et quand un mari insiste pour être présent quand un médecin de sexe masculin opère sa femme, nous disons : C'est n'importe quoi. Un médecin est un médecin.

C'est donc ce qui se passe en ce moment au Canada. J'espère que, dans vos pays, on pourra le comprendre parce que vous vivez peut-être les mêmes choses que nous.

En Europe, l'islam n'a pas précisément la réputation d'être une religion favorable aux femmes. Peu de sujets sont autant controversés que celui des « femmes dans l'islam ». Les discussions qui ont eu lieu lors de la conférence de juin 2008 à Cologne reflètent ces controverses. Les exemples positifs d'activités des femmes, depuis le travail rural jusqu'au domaine de l'éducation et de la recherche universitaire, sont encourageants.

Comme lors de la première conférence sur les « femmes dans l'islam », les discussions autour d'une lecture moderne du Coran ont été cette fois encore au premier plan, et comme l'a souligné Amina Wadud, il faut absolument que les femmes y prennent part, car : « Son interprétation archaïque et oppressive est une évolution contre laquelle nous devons nous battre ; cette oppression prend l'islam en otage. » « Justice » et « sécularité » sont des mots-clés pour les musulmans. Il ne s'agit pas, selon Amina Wadud, de remettre en question la relation entre l'homme et Dieu, mais de revendiquer le respect des droits de la femme dans la société. Dire que la femme est « égale devant Dieu » est pour Saida Keller-Messahli, citoyenne suisse d'origine tunisienne, une « vision très étriquée » des choses. « Ce que je veux », dit-elle, « c'est l'égalité devant la loi. »

Les femmes ont déclaré que le droit, cité dans le Coran, de battre les épouses « désobéissantes » relevait d'une « injustice absolue » et qu'il fallait le rejeter sans tergiverser. Quant à la charia, le droit islamique, on peut la modifier à tout moment. De même que l'esclavage a été aboli, on doit également pouvoir abolir ce qui est dépassé aujourd'hui. Amina Wadud a souligné que les lois pénales en particulier nécessitaient une réforme, car « elles ont un contexte historique et sont aujourd'hui considérées comme barbares ».

Irshad Manji, originaire du Canada, a encouragé les participantes à la conférence à être optimistes dans la lutte pour leurs droits. « Les cultures étant créées par des êtres humains, le plus souvent de sexe masculin, on peut les remettre en question », a-t-elle affirmé. Cela est particulièrement vrai pour les cultures arriérées comme la « culture tribale de l'honneur », dans laquelle la vie de la femme appartient aux hommes et à sa lignée. Selon Irshad Manji, cette idée d'honneur s'est malheureusement infiltrée chez les croyants dans le courant principal de l'islam. Au Canada, les femmes ont prouvé qu'en étant solidaires, elles obtenaient des résultats. Un groupe de femmes, le « Canadian Council of Muslim Women », a vigoureusement protesté contre les projets de tribunaux de la charia, et elles l'ont fait en tant que croyantes. Les tribunaux de la charia minent la sécularité. Ce n'est pas admissible ! Elles ont obtenu grâce à leur engagement que l'idée d'introduire des tribunaux de la charia au Canada soit abandonnée. Irshad Manji a ajouté : « Les droits humains sont inaliénables, ils sont l'affaire de tous, musulmans et non-musulmans. »

Conclusion

Le « djihad du genre » ne se réduit pas à une « lutte sacrée des sexes », c'est une lutte pour les droits de la femme. Et en dépit de toutes leurs différences, les participantes musulmanes à la conférence, venues du monde entier, partagent toutes la conviction qu'« en fortifiant la femme, on fortifiera l'islam ».

Biographies

Kurzbiographien

Profils des intervenants

Biographies

(in alphabetical order)



Dr. Lale Akgün

Lale Akgün, born 1953 in Istanbul, moved to Germany, Cologne, in 1962 and has been living here since. After obtaining a degree in medical sciences, ethnology and psychology in 1981, she received her doctorate at the faculty of natural science of the Albertus Magnus University in Cologne in 1987 where she then became an assistant professor. During that time, many of the publications she wrote included topics such as migration/integration and their psychological and social consequences. Between 1997 and 2002, she chaired the Federal Centre for Immigration North Rhine-Westphalia in Solingen. Having been a member of the Social Democratic Party since 1982, it was in 2001 that she became a member of the executive committee of the party's municipal region of Cologne. A year later, in 2002, she became a member of the German Bundestag.



Zainab Al-Suwaij

Zainab Al-Suwaij was born in Basra, Iraq, in 1971. The granddaughter of one of Iraq's premier Shiite clerics is a co-founder and executive director of the American Islamic Congress (AIC) – a social activist organisation founded in the wake of 11 September, 2001. The AIC promotes tolerance, a civil society as well as civil rights and mobilises a liberal voice in the American Muslim community. Since its inception, the American Islamic Congress has grown to include a diverse membership of Muslim and non-Muslim activists from the USA and throughout the world. Despite the societal pressures women face in the Arab and Muslim world, Zainab Al-Suwaij established herself as an outspoken social activist and positive voice within her community. Growing up under Saddam Hussein's rule, experiencing the Iran-Iraq war, the invasion of Kuwait and the Persian Gulf War, she eventually went into hiding, fleeing to Italy, Iran, and finally to the United States. Since Hussein's fall she has been aiding activities to broaden women's rights and rebuild the education system in Iraq.



Dr. Ayse Güzin Basibüyük

Ayşe Güzin Basibüyük was born 1978 in K. Maras, Turkey. She began her medical studies at the faculty of medicine, University of Hacettepe in Ankara, and later obtained her graduate degree at the faculty of medicine, University of Vienna. Currently she is working as a researcher at the University Clinic of Obstetrics and Gynaecology of the Medical University of Vienna, and writes her dissertation about the psychological aspects of chronic pelvic pain in Turkish immigrant women. Since March 2006 Ayşe Güzin Basibüyük has been working as an assistant professor for the Department of History of Medicine at the Medical University of Vienna where she has been giving lectures on the subjects of migration and mental health. Also in 2006, she began to work on her second PhD in political sciences at the University of Vienna. Her thesis focusses on the gender aspects of international migration, post-colonial feminist studies and the feminist identities of Muslim women. In January 2007, she attended the Convention for the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW) in New York, and is now working on a project of the Women's Rights Association against Discrimination (AKDER) in Turkey about the Turkish headscarf ban.

Kurzbiographien

(in alphabetischer Reihenfolge)

Dr. Lale Akgün

Lale Akgün wurde 1953 in Istanbul, Türkei, geboren. Sie zog 1962 nach Köln, Deutschland, wo sie seitdem lebt. Sie studierte Medizin, Völkerkunde sowie Psychologie und absolvierte 1981 ihr Diplom in Psychologie in Marburg. 1987 promovierte sie an der naturwissenschaftlichen Fakultät der Albertus-Magnus-Universität zu Köln. Hier war Lale Akgün Lehrbeauftragte und verfasste zahlreiche Veröffentlichungen unter anderem zum Thema „Migration/Integration und psychosoziale Folgen“. 1997 bis Oktober 2002 war sie Leiterin des Landesentrums für Zuwanderung NRW in Solingen. Seit 1982 ist sie Mitglied der SPD, seit 2001 Mitglied des Vorstandes des SPD-Unterbezirks Köln und seit 2002 Mitglied des Bundestages.

Zainab Al-Suwaij

Zainab Al-Suwaij wurde 1971 in Basra, Irak, geboren. Die Enkelin eines führenden schiitischen Geistlichen in Basra, ist heute Geschäftsführerin des American Islamic Congress (AIC), einer sozial engagierten Organisation, die nach dem 11. September 2001 gegründet wurde. Die AIC steht für Toleranz, den Kampf für Zivilrechte und eine bürgerliche Gesellschaft sowie die Schaffung einer liberalen Stimme in der US-amerikanischen Gemeinde der Muslime. Die Mitglieder des AIC sind muslimische und andersreligiöse Aktivisten aus den USA und der ganzen Welt. Trotz dem sozialen Druck, dem Frauen in der arabischen und muslimischen Welt ausgesetzt sind, hat sich Zainab Al-Suwaij als offene, positive und freisprechende Stimme in ihrer Gemeinde etabliert. Sie wuchs im von Saddam Hussein regierten Irak auf, erlebte den Iran-Irak Krieg, die Invasion von Kuwait und den Golf Krieg. Sie floh aus dem Irak, und kam erst nach Italien, dann in den Iran und letztlich in die USA. Seit dem Sturz Saddam Husseins engagiert sie sich für den Ausbau der Frauenrechte und hilft dabei, das Bildungssystem in Irak wieder zu errichten.

Dr. Ayse Güzin Basibüyük

Ayse Güzin Basibüyük wurde 1978 in der Türkei geboren. Zuerst studierte sie an der medizinischen Fakultät der Universität von Hacettepe in Ankara, und erwarb später ihren Magisterabschluss an der medizinischen Fakultät in Wien. Momentan arbeitet sie als Forscherin an der Universitätsklinik für Geburtshilfe und Gynäkologie der medizinischen Universität in Wien. Dort schreibt sie ihre Doktorarbeit über die psychologischen Aspekte chronischer Schmerzen im Beckenbereich bei türkischen Einwandererfrauen. Seit März 2006 lehrt sie Medizingeschichte an der Medizinischen Universität Wien zu den Themen Migration und psychische Verfassung, und schreibt an ihrer zweiten Doktorarbeit an der Universität in Wien. Für ihre Promotion in Politikwissenschaften untersucht sie geschlechtliche Aspekte internationaler Migration, post-koloniale Studien zum Feminismus und die feministische Identität der muslimischen Frauen. Im Januar 2007 besuchte sie den Kongress des UN-Ausschusses für die Beseitigung der Diskriminierung der Frau (CEDAW) in New York und arbeitet momentan an einem Projekt der Women's Right Association against Discrimination (AKDER) in der Türkei zum Verbot des Kopftuchs.

Profils des intervenants

(par ordre alphabétique)

Dr. Lale Akgün

Lale Akgün est née en 1953 à Istanbul, Turquie. En 1962, elle déménageait à Cologne, Allemagne, où elle vit toujours. Elle étudiait la médecine, l'ethnologie et la psychologie et en 1981 elle faisait son diplôme en psychologie à Marburg, Allemagne. En 1987 elle passait sa thèse de doctorat à la faculté des sciences naturelles de l'Albertus-Magnus-Universität de Cologne. Ici, Lale Akgün travaillait comme agrégée et composait de nombreuses publications concernant, entre autres, la migration et l'intégration et les conséquences psychosociales. De 1997 jusqu'à 2002 elle était la directrice du Landeszentrum für Zuwanderung Nordrhein-Westfalen à Solingen, Allemagne. Depuis 1982 elle est un membre du SPD, depuis 2001 elle est un membre du comité directeur du district de Cologne. Depuis 2002 elle est encore un membre de la Diète Fédérale.

Zainab Al-Suwaij

En 1971, Zainab Al-Suwaij est née à Basra, Irak. La petite-fille d'un abbé chiite populaire est la directrice de American Islamic Congress (AIC), une organisation sociale qui était fondée après les événements du 11 septembre 2001. L'AIC symbolise la tolérance, la lutte pour les droits civiques et une société civile ainsi que la création d'une voix libérale dans la commune musulmane aux États-Unis. Les membres sont des activistes musulmanes et non-musulmanes des États-Unis et du monde entier. Malgré la pression sociale face aux femmes vivant aux pays arabes et musulmans, Zainab Al-Suwaij se révélait être une voix optimiste, positive et libre dans sa commune. Elle grandit en Irak, dominé par Saddam Hussein; elle connaissait la guerre entre l'Irak et l'Iran, l'invasion de Koweït et la guerre du Golfe. Elle s'enfugait et arrivait en Italie, en Iran et finalement aux États-Unis. Depuis la sortie de scène de Saddam Hussein, elle s'engage pour les droits des femmes et supporte l'établissement du système d'éducation en Irak.

Dr. Ayse Güzin Basibüyük

Ayse Güzin Basibüyük est née en 1978 en Turquie. Elle étudiait à la faculté de médecine de l'Université de Hacettepe à Ankara, ensuite elle faisait son diplôme à Vienne. Actuellement elle travaille comme chercheuse au centre hospitalier universitaire pour l'aide à l'accouchement et la gynécologie de l'Université de Vienne. Elle écrivait sa thèse doctorale sur les aspects psychologiques des douleurs chroniques au pelvien des migrantes turques. Depuis mars 2006 elle enseigne l'histoire de la médecine à l'Université de Vienne, spécialement concernant la migration et l'état psychologique. En plus, elle écrit sa deuxième thèse de doctorat. Pour son doctorat en sciences politiques, elle analyse des aspects sexuels de la migration internationale, des études postcoloniales concernant le féminisme et l'identité féministe des femmes musulmanes. En janvier 2007, elle était aux congrès du comité pour l'élimination de la discrimination des femmes des Nations Unies (CEDAW) à New York. Actuellement elle coopère à un projet de Women's Right Association against Discrimination (AKDER) en Turquie concernant l'interdiction du voile.



Prof. Dr. Malika Benradi

Malika Benradi is a scientist and professor at the faculty of law of Rabat-Agdal University in Morocco. In 1981, she obtained her state doctorate in the area of civil law at the social science faculty of Toulouse University. As the author of a guide to civil rights in Morocco, she researched the position of women concerning politics as well as the possibility to combine work and a family with children. Furthermore, Benradi works for the UNESCO for which she writes articles on living conditions of women and children. She is a member of the Association Internationale des Enseignants Chercheurs en Droit de l'Homme (international scientific organisation for human rights) for which she also published articles focussing on immigration, justice, judicature and the problem of drug usage in universities. Furthermore, Malika Benradi is the president of the Association of African Woman for Research and Development (AAWORD).



Dr. Alia Hogben

Alia Hogben was born in Burma as the daughter of an Indian diplomat. Growing up in India, she then lived in several countries before moving to Ontario, Canada, where she currently resides. Alia Hogben is a social worker with the Children's Aid Society who supervises social service agencies providing consultations for families, abused children and women. For four years she has chaired as the director of the March of Dimes that provides services for adults with disabilities. She is the executive director of the Canadian Council of Muslim Women (CCMW) founded in 1982. The CCMW has two main objectives. One is to assist Canadian Muslim women and others to learn about Islam and its message of equality, pluralism and inclusiveness. To assist women participating as fully as possible in all aspects of life is the CCMW's other objective. For the last three years, she has been teaching at St Lawrence Community College as an instructor in human studies. In this capacity, she taught students at the main campus as well as inmates of a medium security detention facility.



Dr. Asna Husin

Asna Husin holds a graduate degree from Columbia and Harvard Universities in religious and Middle Eastern studies, as well as a PhD in religious science from Columbia. She is currently a professor at the Ar-Raniry State Institute for Islamic Studies in Darussalam, Banda Aceh, Indonesia. She works as programme director for UNICEF and other international education programmes against violence and for promotion of peace. Husin participated in and coordinated numerous international conferences on non-violence and peace studies, such as the Religious Women's Assembly in 1999 in Amman, Jordan, as well as the women's programmes at the World Conference on Religion and Peace (WCRP). As a member of the Provincial Community on Education in Aceh and a former member of the Advisory Committee to the Governor of Aceh in 2003/2004, Husin has developed a clear understanding of developing and implementing practical peace programmes. Her activities and research mainly focus on Islam, Indonesia and initiatives for pacifying Islam. Besides her work as an Islamic scholar, a peace activist, and a woman's activist, she has worked vigorously in tsunami relief efforts.

Prof. Dr. Malika Benradi

Malika Benradi ist Wissenschaftlerin und Professorin an der Juristischen Fakultät von Rabat-Agdal in Marokko. Sie habilitierte 1981 im Themenbereich des Privatrechts an der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Toulouse. Als Autorin eines Leitfadens für die Menschenrechte marokkanischer Frauen untersuchte sie ebenso die Stellung der Frauen aus einem politischen Blickwinkel wie die Frage nach der Vereinbarkeit von Arbeit, Familie und Kindern. Auch für die UNESCO ist Malika Benradi tätig und publiziert Artikel, insbesondere über die Lebensbedingungen und die Rechte von Frauen und Kindern. Sie ist Mitglied der l'Association Internationale des Enseignants Chercheurs en Droit de l'Homme (internationalen wissenschaftliche Verband für die Menschenrechte) und hat in diesem Rahmen verschiedene Artikel zu den Themen der Immigration, der Gerechtigkeit und der Rechtsprechung sowie der Problematik des Drogenkonsums in universitären Milieus verfasst. Malika Benradi fungiert als Präsidentin der Association of African Women for Research and Development (AAWORD).

Dr. Alia Hogben

Alia Hogben wurde in Birma geboren. Als Tochter eines indischen Diplomaten lebte sie in Indien und in verschiedenen anderen Ländern. Zurzeit lebt sie mit ihrer Familie in Kanada. Alia Hogben ist Sozialarbeiterin für die Children's Aid Society und beaufsichtigt Institutionen, die Beratungen für Familien, misshandelte Kinder und Frauen anbieten. Alia Hogben ist Geschäftsführerin des 1982 gegründeten Canadian Council of Muslim Women (CCMW). Der CCMW hat zwei Ziele: zum einen kanadische dem Islam angehörende Frauen sowie andere über den Islam und dessen Botschaft zur Gleichheit, Pluralismus und Zusammengehörigkeit aufzuklären. Zum Zweiten soll den Frauen dabei geholfen werden, aktiv an allen Aspekten des Lebens teilzuhaben. Alia Hogben hat während der letzten drei Jahre als Dozentin am St Lawrence Community College im weiterführenden Bereich der Humanwissenschaften nicht nur Studenten auf dem Campus unterrichtet, sondern auch Inhaftierte einer Strafvollzugsanstalt besucht.

Dr. Asna Husin

Asna Husin hat ihren Magistertitel an der Columbia- und der Harvard-Universität in den Fächern Religion und Studien des Mittleren Ostens erlangt sowie ihre Doktorarbeit im Fach Religionswissenschaft an der Columbia-Universität absolviert. Zurzeit lehrt sie als Professorin am Ar-Raniry Institut für Islam-Studien (IAIN) in Darussalam, Banda Aceh, Indonesien. Sie ist Programmdirektorin von UNICEF und von internationalen Bildungsprogrammen gegen die Gewalt und zur Unterstützung des Friedens. Husin hat zahlreiche internationale Konferenzen zu diesen Themen organisiert, unter anderem die Frauenprogramme der „World Conference on Religion and Peace“. Im Jahr 1999 war sie federführend für die Religious Women's Assembly in Amman, Jordanien, verantwortlich. Als Mitglied des Provinzausschusses für Bildung in Aceh und als frühere Beisitzende im Beratungsausschuss des Gouverneurs von Aceh (2003-2004) hat sie tiefgreifendes Verständnis dafür entwickelt, wie geeignete Friedensprogramme schnell entwickelt und eingesetzt werden können. Hauptaugenmerk ihrer Arbeit sind der Islam, Indonesien und Initiativen zum Frieden im Islam. Neben ihrer Tätigkeit als Islamwissenschaftlerin, Friedens- und Frauenaktivistin engagiert sie sich energisch im Hilfseinsatz für die Tsunami-Opfer.

Prof. Dr. Malika Benradi

Malika Benradi est une chercheuse et professeur à la faculté de droit de Rabat-Agdal au Maroc. Elle passait sa thèse de état doctorat en 1981 dans le domaine du droit privé à la faculté des sciences sociales de l'université de Toulouse. Comme autrice d'un guide des droits de l'homme des femmes marocaines, elle analysait non seulement la situation des femmes concernant la politique, mais encore la question de compatibilité du travail et de la famille. Elle s'engage aussi pour l'UNESCO, et elle publie des articles, spécialement concernant des conditions de vie et les droits des femmes et des enfants. Elle est un membre de l'Association Internationale des Enseignants Chercheurs en Droit de l'Homme et elle écrivait des articles divers concernant l'immigration, la justice et la jurisprudence autant que la problématique de la consommation des drogues au milieu universitaire. Malika Benradi est la présidente de l'Association of African Women for Research and Development (AAWORD).

Dr. Alia Hogben

Alia Hogben est née en Birmanie. Comme fille d'un diplomate indien, elle vivait en Inde, mais aussi dans d'autres pays. Actuellement elle vit avec sa famille au Canada. Alia Hogben est assistante sociale pour l'organisation Children's Aid Society et contrôle des institutions qui offrent la consultation des familles et des femmes et des enfants maltraités. Alia Hogben est la présidente du Canadian Council of Muslim Women (CCMW), fondé en 1982. Le CCMW a deux buts: le premier, c'est l'explication de l'islam et son message de l'égalité, du pluralisme et de l'affinité aux femmes canadiennes, musulmanes et non-musulmanes. Le deuxième but, c'est l'aide pratique aux femmes afin de participer à tous les aspects de la vie. Pendant les dernières trois années Alia Hogben n'a pas seulement enseigné des étudiants de sciences humaines du St Lawrence Community College, mais encore visité des emprisonnés d'un centre pénitentiaire.

Asna Husin

Asna Husin a fait son diplôme de religion et des sciences du Moyen-Orient aux universités de Columbia et de Harvard. À l'université de Columbia, elle passait aussi sa thèse doctorat dans le domaine des sciences de la religion. Actuellement elle enseigne comme professeur à l'institut Ar-Raniry des sciences de l'islam (IAIN) à Darussalam, Banda Aceh, en Indonésie. Elle est présidente du programme de l'UNICEF et des programmes de l'éducation internationaux contre la violence et pour le support de la paix. Asna Husin a organisé de nombreuses conférences concernant ces thèmes, entre autres des programmes des femmes de la « World Conference on Religion and Peace ». En 1999 elle était responsable pour la Religious Women's Assembly à Amman, Jordanie. Comme membre de Provincial Community on Education à Aceh et comme un membre du l'Advisory Committee to the Governor of Aceh en 2003 jusqu'à 2004, Husin a développé une compréhension profonde sur le développement et la mise en place des programmes de la paix. Ici elle fait attention spécialement à l'islam, l'Indonésie et aux initiatives pour la paix en islam. À côté de ses activités comme scientifique sur l'islam et activiste pour la paix et les femmes, elle s'engage activement pour des victimes du tsunami.



Prof. Irshad Manji

Irshad Manji was born in 1962 in Uganda of Gujarati and Egyptian heritage. Irshad Manji and her family fled the dictatorship of General Idi Amin in 1972. As refugees, they settled in Canada, where young Irshad attended public schools as well as a madrasa (Islamic school). She was expelled from the madrasa at the age 14 for asking too many questions, but kept her faith. Today, Irshad Manji is senior fellow with the Brussels-based European Foundation for Democracy and director of the Moral Courage Project at New York University. In both capacities, she is leading a global campaign to reconcile Islam with human rights. Professor Manji is the internationally best-selling author of *The Trouble with Islam Today: A Muslim's Call for Reform in Her Faith*. Her book has been published in 30 countries, including Pakistan, India, Lebanon and Indonesia. Irshad Manji is also creator of the acclaimed documentary *Faith without Fear*. It was launched at this year's Muslim Film Festival organized by the American Islamic Congress. Prof. Manji graduated in intellectual history from the University of British Columbia, earning the Governor General's medal for top academic achievement in humanities. She went on to an award-winning career in public interest journalism, becoming a fellow at Yale University and writer-in-residence at the University of Toronto, where she wrote *The Trouble with Islam Today*.



Prof. Dr. Amina Wadud

Dr. Amina Wadud was born 1952 in Bethesda, Maryland, as the daughter of a Methodist minister and a mother who descended from Muslim slaves of Arab, Berber and African ancestry dating back to the 8th Century. Unaware of her maternal heritage, she pronounced shahada in 1972 and accepted Islam by choice. She studied Near Eastern studies at the University of Michigan where she later obtained her doctorate in Arabic and Islamic studies (1988). Her path then took her to Malaysia, where she spent three years as an assistant professor at the International Islamic University. In 2007, she achieved the title of Professor of Islamic Studies at Virginia Commonwealth University (VCU) in Richmond, Virginia. Wadud's research specialties include gender and Qur'anic studies which led to writing the book *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999). Her latest book, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, was published in 2006. It not only continues her Qur'anic analysis but also provides extensive details about her experiences as Muslim, wife, mother, sister, scholar and activist.

Prof. Irshad Manji

Irshad Manji wurde 1962 in Uganda geboren. Sie ist indischer und gujaratischer Abstammung. Sie und ihre Familie flohen nur zehn Jahre später, im Jahr 1972, aus dem Land, um der Diktatur von General Idi Amin zu entgehen. Als Flüchtlinge kamen sie nach Kanada, wo Irshad Manji im Laufe der Jahre eine öffentliche Schule sowie eine Medresse, eine islamische Schule, besuchte. Weil sie zu viele Fragen stellte, wurde sie aus der Medresse ausgeschlossen, hielt jedoch an ihrem Glauben fest. Heute ist Irshad Manji Senior Fellow der European Foundation for Democracy in Brüssel sowie Leiterin des Moral Courage Project an der New York University. Für beide steht sie an der Spitze einer weltweiten Kampagne, welche den Islam wieder mit den Menschenrechten in Einklang bringen soll. Professor Manji ist die internationale Bestseller-Autorin des Buches *Der Aufbruch: Plädoyer für einen aufgeklärten Islam*, welches in über 30 Ländern – darunter Pakistan, Indien, Libanon und Indonesien – veröffentlicht wurde. Des Weiteren ist sie Produzentin ihrer eigens geschaffenen und hochgelobten Dokumentation *Faith without Fear*, erstmals vorgestellt dieses Jahr den muslimischen Filmfestspielen des American Islamic Congress. Sie studierte Kultur- und Geistesgeschichte an der University of British Columbia und wurde für ihre Leistungen mit der Ehrenmedaille des Generalgouverneurs für außerordentliche akademische Errungenschaften im Bereich der Geisteswissenschaften ausgezeichnet. Danach startete sie ihre mit Ehrungen gespickte Karriere als Journalistin, welche sie zu ihrer Position als Fellow an der Yale-Universität führte. Ebenso ist sie Writer-in-Residence an der University of Toronto, wo sie auch *Der Aufstand* schrieb.

Prof. Dr. Amina Wadud

Amina Wadud wurde 1952 in Bethesda, Maryland, geboren. Sie ist die Tochter eines methodistischen Priesters und einer Mutter, die von muslimischen Sklaven arabischer, berberischer und afrikanischer Herkunft abstammt. Ihr Stammbaum lässt sich mütterlicherseits bis ins 8. Jahrhundert zurückverfolgen. Sie bekannte sich 1972 durch Ausruf der Schahada zum Islam, obwohl sie sich zu diesem Zeitpunkt ihrer mütterlichen Abstammung nicht bewusst war. Sie studierte Nahoststudien an der Universität von Michigan, wo sie 1988 auch ihren Dokortitel im Bereich arabischer und islamischer Studien erhielt. Danach ging sie für drei Jahre nach Malaysia und arbeitete dort als Lehrbeauftragte an der International Islamic University. Ihre Professur für Islamische Studien erhielt sie 2007 an der Virginia Commonwealth University (VCU) in Richmond, Virginia. In ihrer Forschungsarbeit spezialisiert sie sich auf die Geschlechterforschung in Bezug auf den Koran. Sie ist die Autorin des Buches *Koran und Frauen: Neuinterpretation des Heiligen Textes aus weiblicher Perspektive* (1999). Ihr neuestes Buch *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* wurde 2006 veröffentlicht und dreht sich um ihre Perspektive als Muslimin, Ehefrau, Mutter, Schwester, Gelehrte und Aktivistin.

Prof. Irshad Manji

Irshad Manji est née en 1962 en Ouganda. Elle est d'origine indienne, gujaratique. Elle et sa famille se sont dix ans après, en 1972, pour échapper à la dictature du Général Idi Amin. Comme réfugiés, ils arrivaient au Canada où Irshad Manji pouvait visiter une école publique et une madrasa (c'est-à-dire une école islamique). Puisqu'elle posait trop de questions, elle serait exclue de la madrasa. Mais elle savait bien conserver sa croyance. Aujourd'hui Irshad Manji est le senior fellow de l'organisation European Foundation for Democracy à Bruxelles, mais aussi la directrice du projet Moral Courage de l'université de New York. Pour toutes les deux institutions c'est elle luttant en tête d'une campagne mondiale qui doit accorder l'islam avec les droits de l'homme. Prof. Manji est la romancière best-seller internationale du livre *The Trouble with Islam Today: A Muslim's Call for Reform in Her Faith* qui était publié dans 30 pays – dont le Pakistan, l'Inde, le Liban et l'Indonésie. En plus, elle est la productrice de la documentation *Faith without Fear*, produite par elle-même et très estimée, présentée pour la première fois au festival du cinéma de l'American Islamic Congress. Elle étudiait l'histoire de la civilisation et l'histoire des idées à l'University of British Columbia et était décernée à la médaille d'honneur du gouverneur général pour des acquis académiques extraordinaires dans le domaine de l'histoire des idées. Ensuite elle commençait avec succès sa carrière comme journaliste qui amenait à la position du fellow à l'université de Yale. Pareillement elle est la writer-in-residence à l'université de Toronto où elle écrivait *The Trouble with Islam Today*.

Prof. Dr. Amina Wadud

Amina Wadud est née en 1952 à Bethesda, Maryland. Elle est la fille d'un abbé méthodiste et d'une mère qui descendrait des esclaves musulmans d'origine arabe, berbère et africaine. C'est possible de remonter loin son pedigree du côté maternel jusqu'au VIII^e siècle. En 1972 elle professait la foi islamique par l'exclamation de la chahada bien qu'elle soit inconsciemment d'origine maternelle. Elle étudiait les sciences du Proche-Orient à l'université de Michigan où elle passait son doctorat dans le domaine des études arabes et islamiques en 1988. Ensuite elle passait trois ans en Malaisie où elle travaillait comme maître de conférence à l'Université internationale et islamique. En 2007 elle obtenait son professorat des sciences islamiques à la Virginia Commonwealth University (VCU) à Richmond, Virginia. Dans son travail de recherche elle se spécialise en les études des genres en rapport avec le Coran. Elle est l'autrice du livre *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999). Son livre actuel *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* était publié en 2006 et traite sa perspective comme femme musulmane, épouse, mère, sœur, savante et activiste.

