

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 37, forår 2016
© Tidsskriftet og forfatterne, 2016

Originalsprogsopgave, Arabisk

Ḥijāb

Af stud. mag.
Rasmus Engmann Fink

Hidjāb



Indhold

1. Indledning	4
2. Introducerende bemærkninger	4
3. Oversættelse	5
3.1. Q33:53	5
3.2. Q33:59	7
4. Det præ-islamiske samfund	7
5. Betydningsnuancer ved begrebet <i>hidjāb</i>	8
5.1. Hijab som beklædningsgenstand	8
5.2. Hijab som afskærmning	9
5.3. Hijab som institution	9
6. Profetens hustruer	9
6.1. De troendes mødres særstatus	9
6.2. Afsondring for Profetens hustruer	10
6.3. Profetens hustruer som rollemodeller	11
7. Kvinders rolle efter Islams indførelse	12
7.1. Muslimske kvinder i den moderne verden	14
8. Konklusion	15
9. Forkortelser	16
10. Litteraturliste	17
10.1. Ordbøger og grammatikker mm.	18

1. Indledning

Tilsløring af kvinder i islam er et problematisk emne. I Vesten fylder det meget i den offentlige debat, hvor det ofte er kædet sammen med begreber som 'kvindeundertrykkelse', 'integrationsmodvilje' og en 'islamisering' af samfundet. Dette er på trods af, at tilsløring af kvinder har været et udbredt fænomen i langt de fleste kulturer i givne perioder. Det Nye Testamente siger, at "enhver kvinde, der beder eller taler profetisk med utildækket hoved, bringer skam over sit hoved" (1 Kor,11). I den muslimske verden fører tilsløring af kvinder mange tvivlsspørgsmål med sig og har gjort det lige siden åbenbaringen i Q33:53. Det arabiske ord, der bruges om tilsløring, *hidjāb*, er et flertydigt begreb, der bærer på mange forskellige oversættelsesmuligheder. Det er svært at sige med sikkerhed, hvad det indebærer, og hvem påbuddet omfatter jf. Profetens hustruer, 'De troendes mødre'. Specifikke detaljer om hvilken beklædning kvinder bør bære er en sjældenhed i Koranen. Mange fortolkere har derfor måtte læne sig op af Hadith-litteratur for at fastsætte retningslinjer for, hvad der ses som anstændigt. Samtidig foreligger spørgsmålet, hvorfor kvinderne rent faktisk bør tilsløre sig: er det for Guds, deres ægtemænds eller deres egen skyld?

2. Introducerende bemærkninger

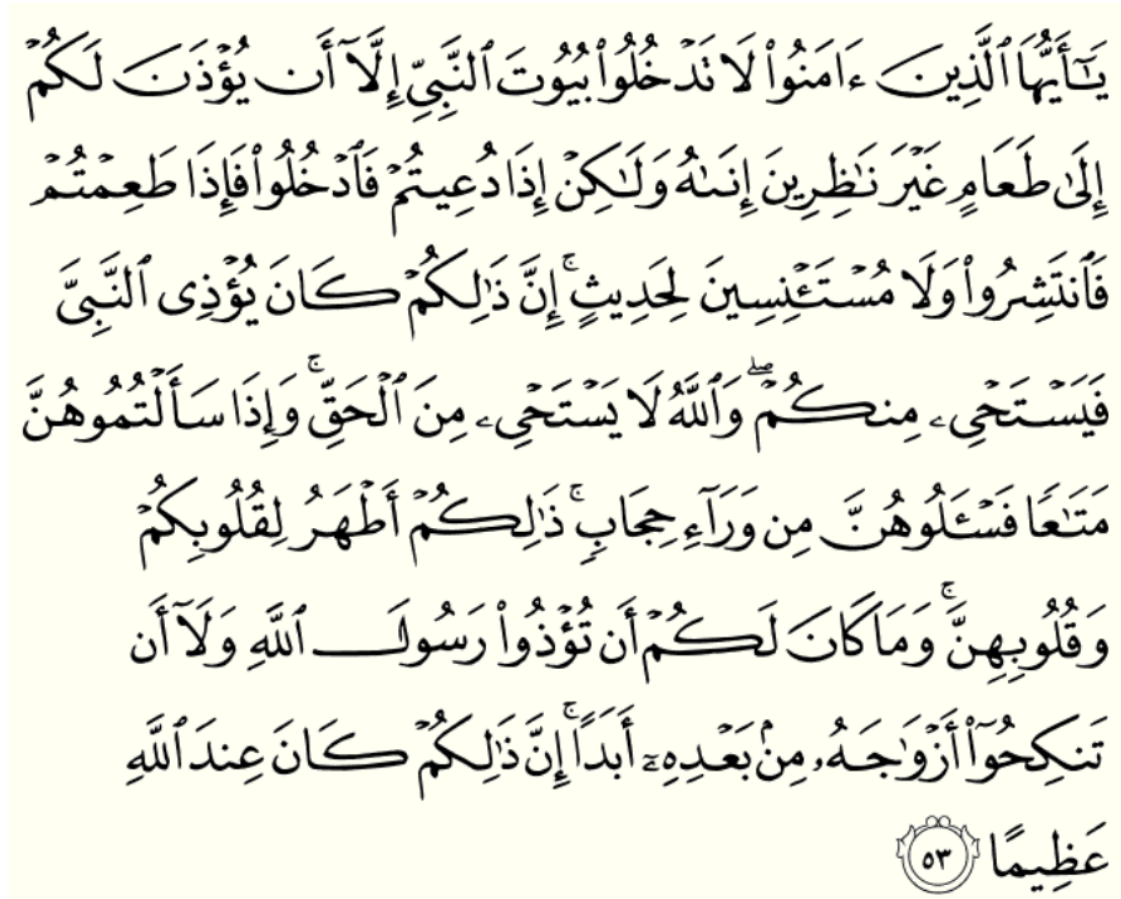
I opgaven vil jeg forsøge at belyse de problematikker, der blev åbnet op for i indledningen og sætte dem i relation til Q33:53 og Q33:59 samt inddrage yderligere koranvers og artikler. Oversættelsesafsnittet vil indeholde de to arabiske tekster taget fra de udsendte bilag til eksamensspørgsmålene. Derefter følger den danske oversættelse, hvor sproget er forsøgt gjort flydende. Der, hvor dette er gjort på bekostning af en oversættelse, som måske nok er mere rammende rent ordret, men hæmmer 'flowet', vil den ordrette oversættelse være anført i fodnoterne sammen med alle de andre sproglige kommentarer. Når der refereres til andre vers i Koranen end 33:53 og 33:59 vil Ellen Wulffs koranoversættelse være anvendt. Paragrafhenvisningerne er til Wolf Dietrich Fischers *A Grammar of Classical Arabic* (2002). Oversættelsen tager udgangspunkt i John Penrices *A Dictionary and Glossary of the Koran* (2011), hvis intet andet er anført i fodnoterne.

Rødder på ord, der går igen i oversættelsen, vil kun blive nævnt én enkelt gang for at undgå overflødige gentagelser. Ved nominer i akkusativ nævnes akkusativens funktion kun, hvis det er som andet end objekt i sætningen. Nominers køn vil kun blive anført, hvis de er femininum. Når der henvises til bestemte suraer vil dette gøres med et

'Q' og Gud vil blive benyttet i stedet for Allah, (^{ʿa})llāhu. Endelig vil arabiske islambe- greber, der er blevet 'fordanskede' blive skrevet med den danske form. Eksempelvis vil opgavens vigtigste begreb, *ḥidjāb*, generelt blive skrevet hijab.

3. Oversættelse

3.1. Q33:53



53) Oh¹ de som tror²: Gå ikke ind³ i Profetens huse⁴ hvis ikke⁵ der er blevet givet tilla- delse⁶ for jer til et måltid uden at vente på hans passende tidspunkt⁷. Men når I er blevet

¹ *Yāʿayyuhā*: vokativpartikel, der ofte forkortes til *yā*.

² *Lladīna ʿāmanū*: relativmarkør i 3. pers. mask. plur. efterfulgt af verbum i IV perfektum af roden ʿ-m-n, som kan betyde 'at tro'.

³ *Lā tadḥulū*: Negationen *lā* efterfulgt af et verbum i 2. pers. mask. plur. apocopatus der får betydningen af en negeret imperativ. Roden er d-ḥ-l og betyder 'at gå ind'.

⁴ *Buyūta n-nabiyyi*: er en toledet konstrukforbindelse, hvor første led er en plur. fractus af substantivet *bayt*. *N-nabiyyi* er i genitiv, fordi det følger et ord der står i status constructus (§145).

⁵ *ʿillā*: er en sammentrækning af *ʿin* og *lā* som kan betyde 'hvis ikke' og indfører en negativ betingelses- sætning (§452).

⁶ *Yuʿdāna*: verbum i 3. pers. mask. sing. konjunktiv passiv af roden ʿ-d-n der kan betyde 'givet tilladelse til', hvor dem der får tilladelse indføres med *li*. Brugen af 3. pers. mask. sing. giver i denne sammenhæng et upersonligt præg.

⁷ *Ġayra nāzirīna ʿināhu*: ordet *ġayra* har flere forskellige betydninger, hvoraf jeg har valgt at tage det som en præposition der betyder 'uden at' (Penrice 2011, 106). Derefter kommer et aktivt participium plur.

inviteret⁸, så gå ind⁹ og når I har spist, så bryd op¹⁰. Og bliv ikke siddende¹¹ til en snak. Se dette plejer at krænke¹² Profeten, så han skammer sig over Jer. Men Gud skammer sig ikke over sandheden¹³. Og når I har i har bedt dem [kvinderne]¹⁴ om noget fra husholdningen, så bed dem bag en afskærmning¹⁵. Det er renere¹⁶ for jeres hjerter og deres hjerter¹⁷. Og det er ikke¹⁸ for jer at krænke¹⁹ Guds sendebud og aldrig nogensinde at ægte hans hustruer efter ham²⁰. Se det er for Gud en alvorlig sag²¹.

genitiv, styret af forudgående præposition, og er af roden n-z-r, som ordret kan betyde 'ventende på'. Ordet for 'passende tidspunkt' med roden ʔ-n-w er efterfulgt af et possessivt pronominalsuffiks i 3. pers. mask. sing. Dette *hu* kan både forstås som 'hans', men kan samtidig henvise til 'madens' eller 'dets'. Jeg har 'hans passende tidspunkt', da det gennem verset er Profetens velbefindende der er i fokus.

⁸ *Duʔitum*: verbum i 2. pers. mask. plur. passivt perfektum af roden d-s-w som kan betyde 'at invitere'

⁹ *Fa-dhulū*: konjunktionen *fa* efterfulgt verbum i 2. pers. mask. plur. imperativ betydende 'gå ind'.

¹⁰ *Fa-ntashirū*: konjunktion efterfulgt af verbum i VIII 2. pers. mask. plur. imperativ af roden n-sh-r der ifølge Penrice ordret betyder 'at sprede sig'

¹¹ *Mustaʔnisīna*: er et aktivt participium plur. mask. i X af roden ʔ-n-s der ifølge Wehr kan betyde 'at slå sig ned' og bruges som en ʔal-akkusativ (Wehr 1976,30)

¹² *Kāna yuʔdī*: når det mediæ svage verbum *kāna* med roden k-w-n bruges sammen med et verbum i imperfektum, så får verbet i imperfektum en gentagende karakter, her har jeg valgt at bruge 'plejer' for at udtrykke dette (§192). Andet verbum er IV 3. pers. mask. sing. indikativ af roden ʔ-d-y og kan have betydningen 'at krænke'.

¹³ *Faʔastahyi minkum wallāhu lā yastahyi min-a l-ḥaqqi*: en adversativ sætning hvor der indskydes et 'men' for at vise et modsætningsforhold (§404B). Verbet *yastahyi* har roden ḥ-y-y og er X 3. pers. mask. sing. indikativ.

¹⁴ *Saʔaltumūhunna*: verbum i 2. pers. mask. plur. perfektum af roden s-ʔ-l med objektivt pronominalsuffiks i 3. pers. fem. plur. Verbet kan betyde 'at bede om'.

¹⁵ *Fa-sʔlūhunna min warāʔi ḥidjābin*: konjunktion fulgt af imperativ i 2. pers. mask. plur. Derefter følger præpositionerne *min* og *warāʔi*. Ordet *ḥidjāb* er centralt for denne opgave og jeg vil derfor senere redegøre for de forskellige betydninger, der ligger i begrebet. Lige i denne sammenhæng har jeg valgt at oversætte det med 'en afskærmning' med baggrund i Lane (Lane 1865-1893, 516)

¹⁶ *ʔatharu*: elativ med morfentypen ʔafʔalu, hvor roden er ṭ-h-r som betyder 'at være ren'

¹⁷ *Li-qulūbikum wa-qulūbihunna*: pluralis fractus af substantivroden q-l-b der betyder 'hjerter'. De er determinerede gennem suffikserne og er possessive genitiver, der begge er styrede af præpositionen *li*.

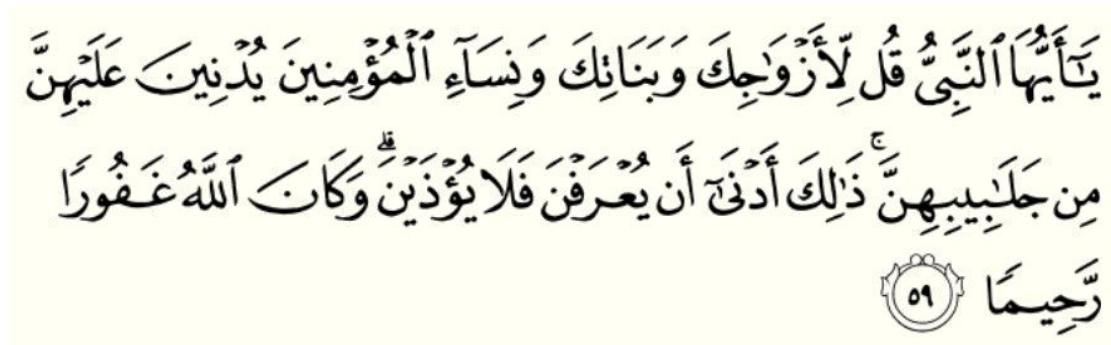
¹⁸ *Wa-mā*: *mā* har jeg valgt at tage som en negation her

¹⁹ *ʔan tuʔdū*: efter partiklen *ʔan* vil et følgende verbum være konjunktiv (§196) – i dette tilfælde er det IV 2. pers. mask. plur. konjunktiv.

²⁰ *Wa-lā ʔan tankihū ʔazwādjahu min baʔadihi ʔabadan*: Ægteskabsforbud af verbet med roden n-k-ḥ som står i 2. pers. mask. plur. konjunktiv. Dem der ikke må ægtes er Profetens hustruer, som er en pluralis fractus af roden z-w-dj, efter ham *baʔadihi* (underforstået 'hans død'). Forbuddets eviggyldighed understreges ved brugen af *ʔabadan* som ordret betyder 'for evigt' – sætningens sammenhæng bevares dog bedre på dansk at bruge 'nogensinde', når der er tale om et forbud. Denne sætning for Muhammads hustruer understreger den særstatus de havde under Islams grundlæggelse gennem deres ægteskab med Profeten. Jeg vil senere diskutere den rolle 'De troendes mødre' efterfølgende har spillet for udviklingen af islamiske kvindeidealer.

²¹ *ʔaʔīman*: adjektiv der ifølge Wehr kan betyde 'alvorlig' (Wehr 1976, 623). Pga. substantivering af ordet indskydes der på dansk et 'ting' eller 'sag'.

3.2. Q33:59



59) Oh Profet, sig til dine hustruer og dine døtre²² og de troendes kvinder²³ at de skal trække deres overbeklædning over sig²⁴. Det er mere passende at de bliver genkendt²⁵, så de ikke bliver krænket²⁶. Gud er tilgivende og barmhjertig²⁷.

4. Det præ-islamiske samfund

Arabien før islam var i udpræget grad et hyrdesamfund med forskellige beduinstitammer, som drev deres dyr rundt fra oase til oase. Nomadelivet gjorde, at klanerne levede meget tæt op ad hinanden og var i høj grad afhængige af hinanden. Derfor var en opdeling af kønnene umulig i dagligdagen. Dog var det tilfældet, at "seclusion did exist when it came to the presence of strange men from other tribes" (Sonbol 2003, 4). På trods af, at det præ-islamiske Arabien primært var patriarkalsk med manden som beskytter, havde det kønsideal uden de store kontraster fra mand til kvinde. Det var forventet at begge køn udviste ridderlighed, mod, generøsitet, styrke af krop og karakter og loyalitet. Historier om kvinder, der deltog i krigshandlinger var ikke uhørte (ibid., 3-4).

²² *Qul li-ʿazwādjika wa-banātika*: Indledes af en imperativ 2. pers. mask. sing. af roden q-w-l.

²³ *Wa-nisāʾi l-muʾminīna*: toledet konstruktforbindelse, hvor første led er en pluralis der betyder 'kvinder', mens andet led er et aktivt participium plur. IV i genitiv af roden ʿ-ṣ-m-n som kan betyde 'at tro'.

²⁴ *Yudnīna ʿalayhinna min djalābībihinna*: verbum i 3. pers. fem. apocopatus af roden d-n-y der kan betyde 'at trække nær'. Sammen med forudgående imperativ udgør det en følgesætning, der har karakter af en ordre og der indskydes derfor et 'at' (§412). Derefter følger det substantiv i determineret pluralis fractus genitiv, som kvinderne skal trække over sig. Ordet kommer af roden dj-l-b-b og betyder 'ydre klæder'.

²⁵ *Ḍālika ʿadnā ʿan yuʿrafna*: elativen ʿadnā kommer af roden d-n-y og ifølge Penrice kan den i dette konkrete tilfælde oversættes med 'mere passende' (Penrice 2011, 49). Verbet efter er 3. pers. fem. plur. passiv konjunktiv af roden ʿ-r-f der ifølge Wehr kan udtrykke 'at genkende' (Wehr 1976, 605).

²⁶ *Fa-lā yuʿdayna*: konjunktionen *fa* sammen med et verbum i konjunktiv kan betegne en mulig følge (§410) - 'så at' - hvor verbet her er i 3. pers. fem. plur. passiv konjunktiv med roden ʿ-ḍ-w der kan betyde 'at krænke', her negeret af *lā*. Det er vigtigt her at lægge mærke til at krænke er i passiv, så det derfor ikke er kvindernes ansvar ikke at krænke andre, men derimod for deres egen beskyttelses skyld for at undgå overgreb.

²⁷ *Llāhu ḡafūran raḥīman*: nominal-sætning hvor Gud optræder med to prædikater, henholdsvis 'meget tilgivende' og 'barmhjertig'. Der står ordret 'Gud er mere tilgivende, barmhjertig', men jeg har valgt at indsætte et 'og' uden der optræder et *wa* for at gøre opremsningen mere flydende på dansk. Prædikaterne er akkusativ, da *kāna* tager sine prædikater i denne kasus (§382).

Det kvindelige ideal indbefattede også tanken om, at arabiske kvinder skulle forblive kyske (*ʿafīfa*) indtil ægteskabet, hvilket var et krav for at opretholde stammens ære. Æresdrab fremstilles hos Sonbol som et legitimt middel til at undgå yderligere æreskrænkelser (ibid., 4-5). Ægteskabsinstitutionen havde primært til formål at danne alliancer med andre stammer, hvor det ikke var individuel kærlighed, men stammens bedste der skulle værnes om. Ydermere forudsatte ægteskaber, at begge parter var hinanden rangmæssigt ligeværdige (ibid., 4).

5. Betydningsnuancer ved begrebet *ḥidjāb*

5.1. Hijab som beklædningsgenstand

I Koranen nævnes der ikke specifikke retningslinjer for, hvordan en anstændig beklædning til muslimske kvinder bør se ud (Siddiqui 2006, 413). Det kan være med til at forklare den store variation i den foretrukne klædedragt for muslimske kvinder rundt omkring i verden, som *Rapport om brugen af niqab og burka* beskriver (Johansen, 2009). Hijab fungerer som en fællesbetegnelse for, hvad kvinderne bærer i praksis (Stowasser 2008, 217). I stedet fokuserer fortolkere på kvindens *ʿawra*, som ifølge Wehr betyder 'kønsdel' (Wehr 1976, 656), dog forstået på en anderledes måde end de fleste fra Vesten ville forstå det²⁸. Betydningen nærmer sig nok mere noget i retning af 'det man bør skamme sig over at vise'. Det er derfor hijabs formål at dække alle de dele af kvinden, som er *ʿawra*. Der har været uenighed blandt fortolkere og lovskoler om, hvor stor del af kvindens krop, som blev betegnet som *ʿawra*. Eksempelvis argumenterede Al-Ṭabarī for, at det var acceptabelt at lade hænder og ansigt være 'nøgne', mens Al-Bayḍāwī, shāfi'itterne og ḥanbalitterne mente, at hele kvindekroppen skulle dækkes (Siddiqui 2006, 414-415). Et koranisk eksempel på specifikke steder, der bør dækkes af *ḥumūr* kan findes i Q24:31, hvor der kræves tilsløring af brystpartiet.

I Q33:33 bruges ordet *tabarrudj* som hijabs modsætning. Det dækker over flirtende opførsel og 'udfordrende tøj', men er i dag blevet udvidet til at dække al vestlig kropsudsmykning og modetøj, som ses som umuslimsk (Stowasser 2008, 229-230). Lanes oversættelse af *ḥidjāb* inkluderer forklaringerne, at det er en ting "that veils, conceals, hides, covers, or protects" (Lane 1865-1893, 516). Det er alle sammen verber, der antyder, at der med stor sandsynlighed er tale om en bestemt beklædningsgenstand, hvor 'cover' nok er det mest oplagte valg. I Q33:59 bruges der i stedet *djalābībihinna* til at

²⁸ Fundet på <http://en.wiktionary.org/wiki/pudendum> d. 28-05-2015

tale, om de klæder kvinderne bør bære. Ifølge både Lane og Penrice henviser *djilbāb* ikke i samme grad som hijab til en funktion, der skal opfyldes, men i stedet til en konkret ydre klædedragt (Penrice 2011, 28 og Lane 1865-1893, 440). I Q2:221 påbydes det også, at mænd ikke bør vælge koner ud fra kvaliteter, der kan skjules ved at bære hijab som f.eks. ydre skønhed, men de bør derimod ægte rettroende og ærbare kvinder (Sonbol 2003, 7).

5.2. Hijab som afskærmning

Hijab er langt fra et entydigt begreb, hvilket tydeliggøres af de vidt forskellige eksegetiske standpunkter. I Q33:53 læner hijab sig mere op af en tolkning, der indebærer en barriere eller afskærmning mellem to mennesker, hvilket Lane også opstiller som oversættelsesmuligheder (Lane 1865-1893, 516). Den 'afskærmning', som bør være mellem Profetens gæster og hans hustruer, når gæsterne beder om noget, får ved brugen af præpositionerne *min* og *warā'i* (som kan betyde henholdsvis 'fra' og 'bag') mere karakter af et rumopdelende klæde, et forhæng (Penrice 2011, 32). Det er ikke et klæde, som er 'trukket over' hustruerne ligesom i vers 59 (*Yudnīna 'alayhinna min djalābībihinna*) (Q33:59). Stowasser sidestiller hijab i Q33:53 med *sitr wahid*, som betyder 'et enkelt forhæng' (Stowasser 2008, 213). At der kan være tale om en afskærmning, der er placeret imellem to individer, ikke over den ene part, vises tydeligt i den mere metaforiske brug af hijab om barrieren mellem Gud og menneskene (Siddiqui 2006, 412-413).

5.3. Hijab som institution

Sidst kan hijab også ses i lyset af dets rolle som institution, der betegner adskillelse mellem kønnene. Koranen har mere fokus på hijabs konkrete betydning, mens Hadith behandler begrebet mere abstrakt (Stowasser 2008, 214). Især overklassen i Middelalderen bestræbte sig på at leve op til kønsadskillelsen, så kvinderne blev hjemme for at de ikke "gav anledning til socialt kaos som Satans redskaber" (ibid., 230-231).

6. Profetens hustruer

6.1. De troendes mødres særstatus

Almindelige muslimske mænd havde gennem Koranen fået fastsat et øvre loft på fire hustruer hver (Q4:3). Anderledes regler var gældende for Profeten, der havde fået guddommelig dispensation til at ægte lige så mange kvinder, han lystede (Q33:50). Det præcise antal vides ikke med sikkerhed, men de fleste traditioner er enige om, at han nåede at gifte sig med 14 kvinder i alt. I Koranen bliver ingen af hustruerne nævnt ved navn,

men de bliver til gengæld uddybet i Hadith (Stowasser 2008, 201-204). Hustruerne kom fra meget forskellige baggrunde, både som krigsbytter og frie, aristokratiske kvinder (Stowasser 2008, 256-258). De fleste ægteskabsbeslutninger beskrives som resultater af guddommelig opfordring, enten gennem drømmesyn for de kommende 'troendes mødre' (ibid., 267) eller åbenbaringer til Profeten (ibid., 268). De 'troendes mødre' står derfor, ligesom Profeten, Gud nærmere gennem Hans vejledning end andre muslimer (ibid., 199). Dette understreges af Guds aktive virke for udjævne forhindringer for et kommende ægteskab (ibid., 206-209).

Allerede gennem ægteskab med Profeten var hustruerne højt hævet over almindelige kvinder (ibid., 269). Med den høje status fulgte der dog også et øget ansvar. Ved skamløs handlen ville de blive straffet dobbelt så hårdt som almindelige kvinder, men samtidig ville fromhedsbelønningen også blive fordoblet (ibid., 228 og Q33:30-31). Gud åbenbarede til Muhammad efter uro i hans husstand, at hustruerne skulle vælge mellem Gud og hans udsending, og det jordiske liv (Q33:28-29) – altså et valg mellem det indre, åndelige liv og det ydre, materielle liv. De valgte alle et åndeligt liv og med det en klar forventning til et asketisk liv med ydmyghed og fromhed i fokus (Stowasser 2008, 227; 275). Som det fremgår af oversættelsen af Q33:53, så var det ikke tilladt for dem at indgå i et nyt ægteskab "nogensinde", heller ikke efter Profetens død. Grunden til dette kan måske findes i Hadith, som fortæller, så "skal alle Profetens jordiske hustruer også være hans hustruer i himlen" (ibid., 268); endnu en særlig belønning som kompensation for de for- og påbud hustruerne tager på sig gennem ægteskabet med Guds sendebud. Endelig blev 'de troendes mødre' anset som nogle af de mest vidende religiøse eksperter, hvor man kunne søge vejledning ved tvivlsspørgsmål. Selv "ældre mænd, der havde været Profetens fæller, kom til hende [A'isha] for at få råd og vejledning" (ibid., 276).

6.2. Afsondring for Profetens hustruer

Med 'Hijabverset' (Q33:53) indføres der en guddommelig lovgivning om 'afskærmning' af Profetens hustruer. Denne lovgivning indførtes for at beskytte både de besøgende og Profetens hustruers 'hjerters renhed' ved at skærme for fremmede synderes blikke. Omstændighederne, der lå forud for denne åbenbaring, menes at være brylluppet med Zaynab bint Jahsh (Al-Bukhāri vers 6238-6239²⁹). Der er bred enighed om, at Pro-

²⁹ Oversat af Dr. Muhammad Muhsin Khan

fetens hustruer deltog i det offentlige liv i Medina op til hijabversets åbenbaring (Stowasser 2008, 212). De restriktive forbud, der gælder Profetens hustruer, udvides yderligere i Q33:33, hvor hustruerne opfordres til at holde sig inden døre, ikke stase sig ud og i stedet bruge tiden på at bede og give almisse samt udvise underdanighed over for Gud og Hans sendebud (ibid., 228). Hijabpåbuddet gjaldt alle hustruerne samt konkubinen Marya, hvor der hos sidstnævnte antydes, at det er en særlig ære fra Profetens side at blive pålagt hijab (ibid., 263). Når det var nødvendigt for dem at rejse, så foregik det stadig bag afskærmning i en bærestol, jf. 'bagvaskelsesaffæren' (ibid., 221). Dog var det langt fra dem alle, der var taknemmelige for frihedsindskrænkelsen, som påbuddet resulterede i. Ifølge Hadith agerede Umm Salama talskvinde for de utilfredse parter (ibid., 211). Der bliver dog beskrevet en række undtagelser for hijabpåbuddet i Koranen, hvor det hovedsageligt er nære familiemedlemmer og personer, der ikke kan udgøre en seksual trussel, eksempelvis spædbørn og eunukker (Q24:31, Q33:55).

Der var flere socio-politiske grunde til indførelsen af krav om hijab for 'de troendes mødre'. Stowasser maler et billede af Medinas *masdjid* som centrum for det offentlige liv i byen. Muhammads hustruers huse lå i forlængelse af den og var derfor i høj grad påvirket af de besøgende, som dagligt kom strømmende for at tale med Profeten. Et krav om afskærmning kunne derfor være med til at værne om hustruernes privatliv. Samtidig virkede isoleringen også som en sikkerhedsforanstaltning under optøjer i byen. Det er altså for kvindernes egen skyld Gud åbenbarer hijabpåbuddet (Stowasser 2008, 213). Det samme kan ses i oversættelsen af Q33:59, hvor de skal bære deres *djalābībi* for ikke selv at blive krænket, ikke for at undgå at krænke mændene.

6.3. Profetens hustruer som rollemodeller

I Q33:21 beskrives Profeten Muhammad som et smukt eksempel for, hvordan de troende bør føre deres liv. I den tidlige islamiske hagiografi transformeres Muhammad fra en historisk person til en ideel karakter (ibid., 244). En lignende transformation sker for Profetens hustruer, der gennem Hadith bliver ophøjet til idealer og deres handlinger bliver gjort til *sunna* (ibid., 246-247). Det er dog ikke kun idealer i en positiv forstand, men også som billeder på 'kvindens natur' med alle dens negative sider. På den ene side er de fromme dydsmønstre, mens de på den anden side beskrives irrationelle, grådige, jaloux, stridslystne, forfængelige og overfladiske (ibid., 225-226, 247).

Som jeg tidligere har nævnt, så omtales Profetens hustruer ikke ved navn i Koranen. Dette kan være med til at åbne op for (over)fortolkninger, der ser åbenbaringerne

som gældende for alle troende kvinder (ibid. 247). Denne udvidelse af regelsættet for kvinder vises også eksplicit i forskellen på Q33:53 og Q33:59. Vers 53 omhandler kvinderne i Profetens husstand, altså hans hustruer og måske døtre, mens vers 59 siger, at hijabpåbuddet gør sig gældende for ”dine hustruer og dine døtre og de troendes kvinder”. Dvs., at det er obligatorisk for alle rettroende muslimske kvinder (ibid., 217). Mange muslimske eksegeter er enige om, at ’de troendes mødres’ forbillede er et, der bør efterleves af alle muslimske kvinder, og det sidestilles med muslimske mænds *djihād* gennem krigsførsel mod de vantro (*al-kuffār*). De overordnede pligter remses op i Q33:33-34 (ibid., 230-231). Denne sammensmeltning af forventninger strider dog med udsagnet ”Profetens kvinder! I er ikke som hvem som helst af kvinder” i Q33:32.

Det virker umiddelbart mærkværdigt, at Hadith-litteraturen også beskriver ’de troendes mødres’ dårlige sider i stedet for bare at undlade at berette om dem og fastholde rene idealbilleder hævet over almindelige kvinders ’intrigante natur’. Stowasser har forskellige bud på, hvorfor dette er tilfældet. For det første vil lidt ’ridser i lakken’ gøre Profetens hustruer mere sammenlignelige med de almindelige kvinder, og derfor vil de almindelige kvinder kunne blive stillet til ansvar for ikke at være lige så gode troende som deres forbilleder. For det andet kom de fra mange forskellige stammer, og Hadith er indsamlet fra vidt udsprede kilder. Traditioner, hvor en given profethustru stilles i negativt lys, kan nemt være udtryk for politiske stridigheder mellem hendes stamme og traditionsberetterens stamme. Tredje forklaring beskriver en ’smålighedstypologi’ i Hadith, som på en formularisk måde bruges til at forklare hændelser. Fjerde og sidste teori, som Stowasser fremlægger, er at ’jalousifortællingerne’ bruges til at understøtte ideen om kvinders lave natur. Sådant en doktrin kan være et effektivt redskab i forsøg på at retfærdiggøre krav om kvinders underdanighed i et patriarkalsk middelaldersamfund, hvor de har lavere social status og færre rettigheder end mænd. I mere moderne fortolkninger lægges der dog mindre vægt på Profetens hustruers menneskelige svaghed og de fremstilles mere som moralsk ulastelige glansbilleder – nogle som nutidige muslimske kvinder kan spejle sig i og skal forsøge at efterligne (ibid., 249-251).

7. Kvinders rolle efter Islams indførelse

Grundlæggelsen af islam falder sammen med en øget urbanisering i de arabiske områder, især Mekka, der udvides som centrum for handelskaravaner. Det medførte mange strukturelle ændringer fra de præeksisterende nomadiske stammesamfund. Den adskillelse af

kønnene, som ikke eksisterede før i beduinlejrene, blev nu gjort mulig gennem fast bosættelse i større byer, hvor man var gået væk fra naturalieøkonomi og over til pengeøkonomi (Sonbol 2003, 4-5). Allerede i kalifatets første leveår formåede islamiske hære at erobre store dele af Mellemøsten, herunder dele af Sassanideriget og Det Byzantinske Imperium. For de erobrede områder betød det dog ikke store ændringer at skifte til arabisk herredømme. De kunne fortsætte deres liv på samme måde som før (Hourani 1998, 40-42). I dag forbinder mange nok hovedsageligt tilsløring og afsondring af kvinder med islam. Ifølge Stowasser var disse normer allerede en realitet for overklassen i mange af de erobrede områder. Det er derfor med stor sandsynlighed noget, der er blevet assimileret ind i islam i mødet med de fremmede kulturer (Stowasser 2008, 215-216).

Sonbol antyder, at der sker et skifte fra matrilocaltet til patrilocaltet i islams formative periode. Det begrundes hun med beretningerne om, at Muhammad tilbragte sine første leveår hos sin mor Amīnas stamme, hvor faderen besøgte dem fra tid til anden. Det har været et skridt på vejen mod et mere patriarkalsk samfund, hvor kvinders rolle i samfundet søgtes mindsket (Sonbol 2003, 5). Formålet med det øgede fokus på 'afseksualisering' af kvinden i islam, gennem tilsløring og kønsadskillelse, var for at undgå tvivl angående faderskab. Her videreføres det præ-islamiske kyskhedsideal for kvinder. Faderskabssikkerhed var vitalt i henhold til arvespørgsmål, hvis regler er udpenslet meget klart i Koranen, især i Q4. I samme Sura understreges der, at mandligt afkoms status er meget højere end kvindeligt afkoms (Q4:11). Det er let at se, at de ovenstående påbud har besværliggjort utroskab - særligt påbuddet om adskillelse af kønnene. I forlængelse af dette blev der som en ekstra sikkerhed indført skikken *'idda*, der bød kvinder at vente tre menstruationscykluser, før de giftede sig med en ny mand efter at være blevet enke eller ved skilsmisse (Sonbol 2003, 5).

Der har dog ikke kun været tale om frihedsindskrænkelse og afsondring for kvinder med indførelsen af islam. Eksempelvis har retten til at lade sig skille fra sin ægteskabspartner ifølge eksegeter været tildelt både manden og kvinden, jf. Q2:237. Realiteterne taler også for, at kvinder stadig havde en betydelig rolle ude i offentligheden og ikke kun i husstanden. Kvinder hjalp stadig på slagmarken ligesom før islams indtog, dog ikke som krigere, men hovedsageligt som plejere for de sårede og udmattede. Det var også normen, at de arabiske kvinder deltog aktivt i handelslivet, hvilket understreges af beskrivelsen af Muhammads første kone, Khadīdja, som "a woman of substantial honor and wealth, in commerce that traded with Syria" (ibid., 6). Kvinder har også i nogen grad arbejdet som teologer, især angående Hadith, muftier, lærere, inden for lovgivning

og medicin (ibid., 8). Sonbol forklarer retfærdiggørelsen af, at mænd stadig havde en højere status med:

”Even though both sexes are essentially equal in the eyes of God, women are expected to look up to their husbands because they are economically and biologically different. Men are given precedence (*wa-li-al-rijāl ‘alayhim daraja*) (2:228) due to their greater financial and protective obligations (ibid., 7).

Dette står i kontrast til Stowassers fjerde tese om, at kvinderne skal forholde sig ydmyge på grund af deres lave natur, ikke fordi de ikke har lige så meget ansvar som mændene, jf. Sonbol (Stowasser 2008, 250-251). I meget *fiqh*-litteratur fra Middelalderen er kvindens lavere natur derimod hovedtemaet, og der bliver henvist til Hadith, som beretter om det kvindelige ideal som det modsatte af det mandlige. Det mandlige minder stadig meget om idealet fra præ-islamisk tid, mens mangel på dette ideals kvaliteter anses som noget godt, når det gælder kvinder. Eksempelvis vil mangel på mod og tapperhed gøre, at kvinden af egen fri vilje lever op til kravet om at forholde sig afsondret i sit eget hjem, da hun er for bange til at forlade det (Sonbol 2003, 7-8). Mange af *fiqh*-kilderne fra Middelalderen skal dog tages med et gran salt og ikke ses som 1:1 repræsentationer af virkeligheden for kvinder på nedfældelsestidspunktet da: ”The image of seclusion painted by medieval *fiqh* is more representative of how it was thought women should live than a representation of the actual life that women did live” (ibid., 8).

7.1. Muslimske kvinder i den moderne verden

Nogle af de mest omdiskuterede emner i nutidens medier kommer af arabisk-islamiske begreber. *Djihād* har været på dagsordenen siden 9/11, men hijab-tilsløring, halal-fødevarer og æresdrab fylder i perioder også meget. De kan dog ikke alle sidestilles direkte med islam, da eksempelvis æresdrab eksplicit forbydes i Koranen, men til stadighed sker i arabiske samfund (Sonbol 2003, 4). Hijab nævnes ofte i forhold til forbud mod at bære niqab i det offentlige rum i vestlige lande, fordi det anses som kvindeundertrykkende (Al Jazeera and agencies 28-05-2015), og at man har krav på at kunne se ens medmenneskers ansigter, især i arbejds- og uddannelsesmæssig kontekst (The Guardian 28-05-2015). Dette er på trods af, at flere forskere anslår, at der kun er omkring 100-200 muslimske kvinder i Danmark som bærer niqab, dvs. fuld/næsten fuld tilsløring (Johansen 2009, 12). Over for Vestens krav om frigørelse af kvinder for mænds undertrykkelse står kulturer, hvor det anses for at være kvindens ansvar at klæde sig anstændigt for at undgå

chikane eller værre. Inden for det sidste år er især Indien kommet i fokus. Her mener en større del af befolkningen, at kvinder, der klæder sig for 'udfordrende', er juridisk mere ansvarlige for en potentiel voldtægt end voldtægtsmanden selv (Naqvi 28-05-2015). Kvinder, der ikke klæder sig ærbart, giver "anledning til socialt kaos som Satans redskaber" (Stowasser 2008, 231). I Q53:59 bør kvinderne dække sig til for at undgå overgreb, men verset synes ikke at bære præg af en retfærdiggørelse af overgreb på kvinder, der ikke formår at leve op til rådet. Mona Siddiqui indtager et helt tredje synspunkt og har fokus på det at bære hijab som et frivilligt valg for at vise deres spiritualitet og hengivenhed til islam. Dette kan bakkes op af 'Burkarapporten', hvor kvinder bliver interviewet om, hvilke motivationer de har for at bære niqab. Mange af dem udtrykker, at de ikke gør det af tvang, men handler med Profetens hustruer idealer. Ligesom 'De troendes mødre' vil de skjule deres skønhed for omverdenen og vælge det indre over det materielle ydre for at komme Gud nærmere (Johansen 2009, 15-18). Andre gør det for at frigøre sig fra modens forventninger til kvinden i den moderne verden, hvilket står i skarp kontrast til opfattelsen af tilsløring som kvinderudertrykkende (Siddiqui 2006, 415-416). Det er vigtigt at have in mente, at når hijab bruges som fællesbegreb for tilslørende beklædning, så dækker det både over fuldstændig tilsløring som med burka og de mere moderate versioner som *shayla* (Johansen 2009, 76). Ud fra det lave antal niqabbærere, der bliver anslået at være i Danmark, må man gå ud fra, at normalen i dag for muslimske kvinder, som bærer hijab, er beklædning, som kun giver delvis tilsløring. Denne indskrænkning af *ʿawra* er nok noget Al-Baydāwī, shāfiʿitterne og ḥanbalitterne ville se skævt til i dag.

8. Konklusion

De to oversatte vers, Q33:53 og Q33:59, er eksempler på, hvor åbne fortolkningsmulighederne af tilsløringspåbuddet er, både hvad angår den konkrete tilsløring i praksis og hvilke kvinder, der skal leve op til dette krav. Forskellen fra Q33:53 til Q33:59 kan sammenlignes med den historiske udvikling i det tidlige islamiske samfund, hvor der synes at være sket en udvikling fra, at tilsløring kun var pålagt Profetens hustruer til at gælde alle troende kvinder med 'de troendes mødre' som rollemodeller. En tendens som er blevet fortsat op i nutiden. Kønsadskillelse og tilsløring skal dog ikke ses udelukkende som et muslimsk fænomen, og erobrede kulturers traditioner har med stor sandsynlighed spillet en stor rolle for udviklingen af hijabpraksis. Kvinder i det tidlige muslimske samfund kan let ses som undertrykte og bortgemte, men man skal være varsom med at slutte

direkte fra Koranens og Hadiths på- og forbud til, at den historiske virkelighed var identisk. Ligesom i det præ-islamiske samfund spillede kvinder stadig en vigtig rolle i det offentlige liv efter islams indførelse. I dag fylder omfanget af den beklædningsmæssige tilsløring meget, hvor hijab-modstand i Vesten ses som en kamp mod krænkelse af kvinders rettigheder, mens der i mere traditionelle samfund er mere fokus på kvinder som den krænkende part, der aktivt forfører gennem hendes valg af påklædning. Samtidig kæmper mange moderne muslimske kvinder selv for at udviske alle de negative konnotationer og i stedet gøre det at bære hijab til et positivt aktivt valg, som de gør frivilligt.

9. Forkortelser

Pers.	Person
Mask.	Maskulinum
Fem.	Femininum
Sing.	Singularis
Plur.	Pluralis

10. Litteraturliste

Agence France-Presse

- 2015 "Dutch cabinet approves partial ban on Islamic veil in public areas"
<http://www.theguardian.com/world/2015/may/22/netherlands-islamic-veil-niqab-ban-proposal-dutch-cabinet> (Set d. 28-05-2015)

Al-Bukhāri

- 1997 Tekster fra al-Bukhāris *Ṣaḥīḥ* (i udgaven *The Translation of the Meanings of Saḥīḥ al-Bukhāri*, New ed., overs. Muhammad Muhsin Khan, Darus-salam, Riyadh, 1997): Ḥadīth nr. 6238, 6239

Al-Jazeera

- 2011 "French face veil ban comes into force"
<http://www.aljazeera.com/news/europe/2011/04/20114117646677858.html>
(set d. 28-05-2015)

Hourani, Albert

- 1998 *De arabiske folks historie*, overs. Helle Lykke Nielsen, Gyldendals Bogklubber, København, 22-23, 40-56, 79-92.

Johansen, Birgitte Schepelern *et al.*

- 2009 *Rapport om brugen af niqab og burka*, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, København, 58-76.

Naqvi, Muneeza

- 2015 "A girl is more responsible for rape than a boy': The statement that shocked the world... except India"
<http://www.independent.co.uk/news/world/asia/a-girl-is-more-responsible-for-rape-than-a-boy-the-statement-that-shocked-the-world-except-india-10084409.html> (set d. 28-05-2015)

Siddiqui, Mona

- 2006 "Veil", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 5, Brill, Leiden, 412-416.

Sonbol, Amira

2003 "Rise of Islam: 6th to 9th Century", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, vol. 1, Brill, Leiden, 3-9.

Stowasser, Barbara

2008 *Kvinder i Koranen*, overs. Dorthe Bramsen, Vandkunsten, København, 199-277.

10.1. Ordbøger og grammatikker mm.

Fischer, Wolfdietrich

2002 *A Grammar of Classical Arabic*, vol. 3, oversat af Jonathan Rodgers, Yale University Press, New Haven & London

Lane, E. W.

1865-1893 *An Arabic-English Lexicon*, Williams and Norgate, London

Penrice, John

2011 *A Dictionary and Glossary of the Koran: With Copious Grammatical References and Explanations of the Text*, Cosimo Classics, New York

Wehr, Hans

1976 *A Dictionary of Modern Written Arabic*, vol. 3, Spoken Language Services, Inc., New York

Koranen

2006 *Koranen*, oversat af Ellen Wulff. Vandkunsten, København