

GYÖNGYÖSI CSILLA

FEMINISTA KORÁN- ÉS SZUNNAÉRTELMEZÉSEK

A modern kor iszlámtudományának egyik legérdekesebb fejleménye az iszlám és a feminizmus találkozása. Ahogy a feminizmus mint a modern kor egyik vezető egyenjogúsító mozgalma és politikai ideológiája más monoteista vallások exegézisében és vallásértelmezésében is megjelenik, úgy az iszlám sem kivétel ezalól.

A tekintélyválság

■ A 18. század végétől kezdődően mind a mai napig az iszlám társadalmak egyik kiemelkedően fontos problémája a hagyományos vallási tekintély válsága és az erre adott különböző válaszok, amelybe a feminista iszlám is beletartozik. A középkori szunnita iszlám a sajátos dogmatikai téziseiből adódóan nem intézményesíti és egységesíti a vallási tekintélyt birtoklókat. Bár történnék arra kísérletek, hogy létrejöjjön a vallási értelmiség összefogására és hitelesítésére egyfajta intézményrendszer (pl. az Azhar Egyiptomban vagy a Nizámijja Perzsiában és Irakban), ez sohasem válik sem egyetemessé, sem üdvösségközvetítővé.

Mivel a szunnita iszlám nem ismeri a papságot, és semmi olyan intézmény, mint a kereszténységben a pápaság, nem alakul ki, a vallási-vallásjogi értelmiség ('*álím*, tsz. *ulamá'*) tekintélye, amelyet különböző madraszákban és egyetemeken szerez, „csak rábeszélő és nem kötelező tekintéllyel rendelkezik”,¹ és a vallás-



Mostanra nőtt fel az az első női generáció, amelyik saját magára mint a vallási közösség egyenrangú tagjára tekint, amelynek ugyanolyan helye van a szent terekben, mint a férfiaknak.

jogi döntések, kivéve azokat, amelyeket a qádi, a bíró hoz, csak fatwák, ajánlások, nem pedig törvények, amelyeknek az elfogadása vagy elutasítása kizárólag azon az emberen múlik, aki igényelte a fatwát. Ahhoz azonban, hogy valaki eljusson odáig, hogy bármiféle véleménye lehessen az iszlámjogról, a Koránról, az iszlámot érintő problémákról, a hagyományos iszlámban hosszú és nehéz utat kell bejárnia. Ezt a hosszú és nehéz utat kerülik meg azok, akik az internetes iszlámértelmezés során minden iszlámtudományi tudás nélkül, önálló módon kezdik el értelmezni a Koránt és a szunnát.

Ugyanakkor a hagyományos szunnita iszlámban a vallás és az állam szétválik. A saría döntéshozói kizárólag a vallási értelmiség tagjai, míg a végrehajtó hatalom a mindenkori uralkodó kezében van, aki viszont nem hozhat vallásjogi döntéseket, csak világi törvényeket, amelyeket nem tekintenek a saría részének.² A vallási ajánlások életbeléptetése teljes mértékben az uralkodó vallásosságán múlik, mert a vallási értelmiség semmiféle eszközzel nem rendelkezik sem az uralkodó, sem a társadalom felé, hogy ezeket kikényszerítse, így a vallási előírások betartása önkéntes alapon történik, és az illető vallástudós személyes tekintélyén múlik.

A vallási értelmiség válsága, amiről Khaled Abou el Fadl beszél *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists* c. könyvében³, több összetevőre vezethető vissza:

- egyrészt a vallási értelmiség és a mindenkori politikai elit összefonódása az oka és az ebből eredő szellemi korrumpálódás, az intézményi és anyagi háttér biztosítása ugyanis mindig az uralkodó osztály kötelessége;⁴

- a másik a modern kor kihívásaira adott nem megfelelő válaszok,⁵ amelyek által egyrészt felbomlik a hagyományos madraszarendszer, és a világi tudományok elválnak a vallási tudományoktól, másrészt a nyugatos, baloldali liberális, vallási meghatározottságtól független értelmiség alakul ki, amelyben megvan a potenciális lehetőség, hogy azt a tőkét, amit a vallási értelmiség halmozott fel, magának vindikálja;

- harmadrészt az ismert politikai körülményekből adódó permanens társadalmi és politikai válság és/vagy diktatúrák, amelyekben alig adódik lehetőség a politikai hatalomtól független vallási-értelmiségi kiállásra, így a hagyományos vallási tekintély társadalomkritikai szerepét a forradalmi-elitellenes-tudományellenes-nyugatellenes szélsőségesek veszik át;

- negyedrészt az információs társadalom elterjedése, amelynek során a hagyományos vallásjogi képzés elveszíti értékét, mivel az iszlám hagyományához így mindenki hozzáfér, de a madraszákban elsajátított precíz módszertan nélkül ez a hagyomány alig értelmezhető, illetve exponenciálisan megnő a félreértelmezések és a radikális, textuális, hagyományidegen értelmezések lehetősége.

A hagyományos madraszák jelentős része bezár, vagy turistalátványossággá válik, vagy az ott oktató vallási értelmiséget ideológiailag csapdába ejti a diktatórikus hatalom, amely katonai tekintélye által akarja megmondani, hogy miként kell a saríát értelmezni. A vallási értelmiség számára a lehetőségek beszűkülnek, illetve az állami adminisztrációra korlátozódnak,⁶ amelyben az a vélemény- és tanszabadság, amely a madraszákat jellemezte, a dialektikus, vitára épülő teológiával egyetemben megszűnik, és helyette az államilag előírt propaganda marad. Ezek a folyamatok az 1950-es évekre oda vezettek, hogy a társadalom jelentős része vallásjogi kérdésekben olyan emberek személyes tekintélyére támaszkodik, akiknek semmiféle hagyományos iszlámtudományi képzett-

sége nincs. Jelenleg bárki adhat fatwát, mert nincs intézmény, amelyik ezt szabályozza, és ha szétnézünk az interneten, azt látjuk, hogy sok ún. vallási tekintély orvosi, informatikai vagy egyéb világi végzettséggel rendelkezik.

Az iszlám feminizmus is azt a vallási tekintélyt értelmezi újra, amin 1300 évig az iszlámjog épülete nyugodott, azaz a Korán-exegézis módszertanát, a szunna megbízhatóságát, valamint a szunna és a Korán viszonyát értékeli kritikai módon. Hangsúlyt kapnak a korai iszlám női szereplői (Khadidza, Áisa, Fátima, Umm Szalama), az ő társadalomban, hagyományozásban, az iszlám megformálásában játszott szerepük; nagyító alá veszik azokat a Korán-verseket és szunnákat, amelyek a nőkhöz kapcsolódnak (menstruációs kérdések, a nők közösségben betöltött helye, a női értelmiség szerepe, férfiak és nők viszonya, a vallási öltözet kérdésköre és morálja, a női imámok és bírók lehetséges volta, az imádkozás során megjelenő nemi szegregáció, a nyelvtani nemek szerepe a nyilvánlatkoztatásban stb.). Az iszlám feministák mindezt úgy teszik, hogy igyekeznek a vallás adta kereteken belül maradni.

Az iszlám és a tér értelmezése

■ Az iszlám többségű társadalmak egyik legfontosabb jellemzője a nyilvános tér értelmezése, ami radikálisan eltér attól, ahogy Nyugat-Európában a teret értelmezik. Az iszlámhoz köthető társadalmakban nemi alapon történik meg a szegregáció,⁷ amely által a tér alapvetően két részre oszlik: az egyik része a nyilvános, amelynek a férfiak a tagjai.⁸ Ők írják azokat a könyveket, amelyek fennmaradnak, és ami kialakítja a vallás jelenlegi arculatát, míg a személyes terekben vannak jelen a nők, amit – pontosan a tér személyes, intim, zárt volta miatt – alig lehetséges megörökíteni. Egészen a modern korig alig történik kísérlet arra, hogy a női társadalom történeteit rekonstruálja valaki.⁹

A szunnita iszlámban a látható, nyilvános vallási tekintélyt a férfiak közvetítik; ők azok, akiknek az írásai fennmaradnak, és akik bekerülnek a kánonba. Noha a kezdetektől fogva létezik női iskolázás és ezáltal egyfajta női értelmiség is, és létezik a művelt muszlim nő ideáltípusa, a női terek és történetek jellemzően nem nyilvánosak, idegen férfiak számára nem hozzáférhetőek, és ezeknek a szellemi műhelyeknek, Korán-iskoláknak, tanulóköröknek a történetét senki nem jegyezte fel. Ennek a női történelemnek a rekonstrukcióját kísérlik meg a muszlim feministák azoknak a forrásoknak az alapján, amelyek a rendelkezésünkre állnak, és ez az iszlám feminizmus egyik jelentős vívmánya.

Mivel a vallás egészen a modern korig nem helyezett hangsúlyt arra, hogy a nők láthatóvá váljanak a vallásgyakorlás helyein (nem feltétlenül tilos a nőknek mecsetbe menni, de nem is bátorítják őket erre), a feminizmus – mint nyugati ideológia – kétféle hatást ér el az iszlám többségű társadalmakban: egyrészt a nők elkezdnek kilépni a nyilvánosságba, elutasítva a számukra kijelölt hagyományos szerepeket (az iszlám feminizmus első hulláma az 1920-as évektől), és elkezdnek nyilvános foglalkozásokban megjelenni, másrészt elkezdnek maguknak helyet követelni a vallás látható tereiben és intézményeiben (az 1970-es évektől gyorsul fel ez a folyamat), betartva és újraértelmezve az olyan iszlám női vallási jelképeket, mint a hidzsáb, a vallási öltözet női változata. Mostanra nőtt fel az az első női generáció, amelyik saját magára mint a vallási közösség egyenrangú tagjára tekint, amelynek ugyanolyan helye van a szent terekben, mint a férfiaknak. Számos jele van annak, hogy megkezdődött a nők vallási emancipá-

lódása – és nem csak a nyugati iszlámban, bár kétségtelen, hogy itt látjuk több jelét ennek. De ennek jele a *The Light in Her Eyes* c. dokumentumfilmben látható Korán-tanárnő is, aki az egyik damaszkuszi mecsetben oktat (-ott a polgárháború kitöréséig) lányokat Korán-ismeretekre, hogy „ismerjék a jogaikat”, az indonéz vallásjogi bíróságok női bírói,¹⁰ de még a konzervativizmusáról elhíresült Szaúd-Arábiában is engedélyezték nőknek, hogy fatwákat adjanak.¹¹ Ez a második, nagyon fontos hatása az iszlám feminizmusnak.

A feminista iszlám és a Korán újraolvasása. Amina Wadud és a teológiai módszer

■ A modern Korán-exegézis egyik úttörője Amina Wadud (1952–), aki a létező Korán-exegéziseket (tafszír) és az ezzel kapcsolatos módszertant három kategóriára osztja.¹² Az első a hagyományos Korán-exegézis, amellyel két fontos probléma van: az egyik, hogy ezeket kivétel nélkül férfiak írják, és a nők nézőpontja csak áttételesen kerülhet bele, a másik, hogy ezek a tafszírok szinte kivétel nélkül lineárisan magyarázzák a Koránt, azaz elkezdik az első ájától (verstől), és befejezik az utolsóval, anélkül azonban, hogy kapcsolatokat keresnének az ájak között, és mélyrehatóbb elemzésekbe bocsátkoznának a szöveg értelmét tekintve.¹³ A másik módszer a modern feministák olvasata, akik a patriarchális elnyomást kifejezetten az iszlám számlájára írják, és magának a Koránnak tulajdonítják. Az ő magyarázataikból szintén hiányzik az a holisztikus látásmód,¹⁴ amely lehetővé tenné, hogy az ájakat ne önállóan, a kontextusból kiragadva értelmezzék, hanem egymással kapcsolatba hozva és kontextusba helyezve. A harmadik módszer az, amit Wadud maga is követ, és ez a tafszír módszertanának újragondolása a modern kor kérdései alapján.¹⁵ Ennek a hermeneutikai módszernek az alapján a szöveget a következő szempontok szerint vizsgálja: 1. az ája és a kontextusa, azaz a kinyilatkoztatás körülményei;¹⁶ 2. a szöveg nyelvtani elemzése, különös tekintettel a Korán által használt hímnemű és nőnemű alakokra;¹⁷ 3. az egész Korán mint szöveg kontextusa.¹⁸

Az egyik legfontosabb elmélet, amely Wadud nevéhez fűződik, és amely megújíthatná az egész Korán-exegézis módszertanát, egy ún. hermeneutikai modell, amely ellentétben áll a sokat vitatott nászikh wamanszúkh-moddellel. Ez utóbbi szerint ugyanis lehetséges az, hogy egy később kinyilatkoztatott ája eltörölje a korábban kinyilatkoztatottat, ahogy a kinyilatkoztatás halad előre. Ez egy lineáris-történeti modell, amely a kinyilatkoztatás idői aspektusát helyezi előtérbe, és a legutolsó kinyilatkoztatott áját tekinti a problémára nézve érvényesnek.¹⁹ Wadud ehhez képest egy olyan modellt javasol, amelyben az egyetemes érvényű (többnyire Mekkában kinyilatkoztatott) ájak lennének a precedensértékűek, és a különös értelmű, egy partikuláris helyzetre vonatkozókat kellene kontextusuk alapján alkalmazni.²⁰ A partikuláris ájakra úgy tekint, mint amihez járul egy emberi összetevő is, az a történeti kontextus, ami számára ki lett nyilatkoztatva,²¹ így nem lehet abszolút értelemben értelmezni.²² Ez azért lényeges, mert így nem az időrendiség érvényesül mint szempont, hanem a szöveg mondanivalója, és a mondanivaló határozza meg az exegetikai módszert, nem egy külső, sok esetben esetlegesen felállított időrend. A külső körülmény nem kiterjeszti, hanem szűkíti a szöveg értelmét, mert a kontextushoz köti az értelmezési lehetőséget, szemben az egyetemesen és abszolút módon értelmezhető ájakkal. Ugyanakkor – írja tovább Wadud – ha beazonosítunk egy

kinyilatkoztatást mint partikulárist, és azonosítjuk a kinyilatkoztatás körülményeit és okait (aszáb an-nuzúl), akkor az ája (áják) egyetemes mondanivalója elvész, és csak a partikuláris marad. Ez viszont – tehetnénk hozzá – azzal jár, hogy a Korán egyetemessége és tökéletessége egy véges és tökéletlen szempont, a történelmi körülmény felől kerül megítélésre. Ugyanakkor az is fontos, hogy a történelmi kontextusból kiragadott partikuláris áják univerzális és szó szerinti értelmezése az iszlám exegézisében eddig tévútnak bizonyult, olyan módszernek, amelyet a puritán (Abou el Fadl terminusa a fundamentalistákra), kizárólagos és ellentmondás nélküli értelmezésre törekvő csoportok használnak, hogy a saját iszlámértelmezésüket kizárólagossá, egyetemessé és kötelezővé tegyék, eltekintve az iszlám hagyományosan plurális értelmezési kereteitől.

A feminista iszlám és a szunna kritikája. Fatima Mernissi és a szociológiai értelmezés

■ A feminista iszlám egyik alaptézise, hogy elfogadja a Koránt mint tökéletes kinyilatkoztatást, és minden elnyomásért a szunnát, azaz az iszlám hagyományát és a korabeli társadalmat teszi felelőssé. A közkeletű felfogás szerint a hadiszok válogatása és kritikája során a férfidominancia és a patriarchátus szempontjai érvényesülnek, amelyek vagy nem adnak teret a női értelmezésnek, vagy a nőkre hátrányos módon értelmezik a Próféta mondásait és cselekedeteit. Jelen pillanatban a feminista iszlámban nagyon erős a koránista hatás és a szunna dekonstrukciója és újraformálása női szempontból, ami egyrészt üdvözlendő, másrészt viszont ugyanezt a dekonstrukciós folyamatot végzik a puritánok is, csak a maguk sajátos szempontjai alapján. Ebből a problémából is jól látszik az iszlám kétarcúsága, ahogy ugyanaz a jelenség eredményezhet pozitív és negatív eredményt is, attól függően, hogy ki milyen célra használja, és ebben is jól látszik a vallási tekintély válsága, itt ugyanis női tudósok kérdőjelezik meg azokat a hagyományokat, amelyeken a hitük alapul, arra a szempontra hivatkozva, hogy mivel ezeket férfiak írták, ezért a hagyományok elfogultak a férfiak iránt.

A szunna újraértelmezésének egyik legfontosabb képviselője Fatima Mernissi (1940–2015) szociológus, aki kísérletet tesz arra, hogy a kinyilatkoztatás körülményeit és a szunnában található nőkkel kapcsolatos történeteket szociológiai szemmel újraértelmezze. Mernissi ugyanazt a hadisz-kritikai módszert alkalmazza, mint ami alapján al-Bukhári (810–870) válogatta annak idején a hadiszokat a Szahíh nevű gyűjteménybe; azaz megnézi, hogy a leszármazási lánc (isznád) hagyományozói hitelesek-e, mit lehet tudni a hadisz körülményeiről, egyedi-e a hadisz (mert ha csak egy hagyományozási láncon keresztül érkezik, akkor az a hadisz nem számít elég jónak), és ezek alapján elemez több, a nőkre nézve hátrányos hadísz. Mernissi több dolgot vizsgál: egyrészt, hogy a Próféta a Koránban található kinyilatkoztatás alapján sokkal megengedőbb a nőkkel, mint a kortársai, és a női szerepek visszarendeződésére Omár kalifa (ur. 634–644) alatt kerül sor, akiről a szunna is feljegyzí, hogy nem bánik túl jól a nőkkel.²³ Másrészt azt is elemzi Mernissi, hogy a mekkai és medinai társadalom milyen eltéréseket mutat a nők tekintetében, és a medinai társadalom relatív szigorúsága a mekkaihoz képest hogyan befolyásolta az iszlám későbbi alakulását.

Mernissi munkamódszerének egyik remek példája egy Bukhárinál meglevő hadisz, amely szerint „nem fognak bőséget látni azok, akik az ügyeiket egy nőre bízzák”. Ennek a hadísznak az isznádjá a következő Bukhárinál:²⁴ hagyományoz-

ta Uszmán b. Hajszam és Auf, akiknek hagyományozta Haszan, akinek Abú Bakra; ugyanezt a hadísz hagyományozza at-Tirmizi is, szahíh (megbízható) ranggal, ugyanazzal az isnáddal:²⁵ hagyományozta nekünk Muhammad b. Muszanná, Khálid b. Hárisz és Humajd at-Tawíl, Haszánra hivatkozva, aki Abú Bakrára hivatkozik; ugyanezzel az isnáddal találjuk meg an-Naszá'inál²⁶, szahíh ranggal: hagyományozta nekünk Muhammad b. Muszanná, Khálid b. Hárisz és Humajd at-Tawíl, Haszánra hivatkozva, aki Abú Bakrára hivatkozik.

Mernissi tehát elsősorban arra hivatkozik, hogy mivel ennek a hadísznak csak egy isnádja van, nem tekinthető teljesen jónak. Emellett Mernissi megkérdőjelezi Abú Bakra megbízhatóságát és objektivitását is, tudván, hogy ez a hadísz akkor kerül elő, amikor Abú Bakra Alí oldalán harcol Áisával szemben, a Teve-csatában, és legyőzi Áisát; tehát Abú Bakra nem objektív közvetítője ennek a hadísznak. Ugyanakkor, ha komolyan vesszük azt, amit az iszlámjog egyik megalapítója, Málík ibn Anasz (711–795) ír a hagyományozók megbízhatóságáról, akkor Abú Bakra nem lehet a hagyományozók között, ugyanis elítélték hamis tanúskodásért.²⁷ Mernissi szerint ez a hadísz kiváló példája annak, hogy ebből az iszlámjog és a hadíszkritika elvei szerint nem lehet levezetni azt az elvet, hogy nők nem viselhetnek közhivatalokat, nem tölthetnek be vezető pozíciókat, vagy nem lehetnek egy ország elnökei. Azaz az iszlámjog egyes iskoláinak későbbi jogi fejleményeit, amik a nőket jelen pillanatban hátrányosan érintik, éppen a hagyományos hadíszkritika bevett és analitikus módszereivel cáfolja: az isnád megvizsgálásával és értékelésével és az isnádban szereplők megbízhatóságának értékelésével.

Konklúzió

■ A kortárs iszlámban – többek között a kortárs bölcsészettudományok és társadalomtudományok hatására – élénk vita indul azzal kapcsolatban, hogy miként kell a nőkről beszélni, a velük kapcsolatos Korán-ájákat és szunnákat értelmezni. Az iszlám feminizmus képviselői – kevés kivételtől eltekintve – ennek helyét a valláson belül és nem azon kívül, azzal szemben állva képzelik el. A valláson kívül megjelenő feminizmus, bár jelen van, de meglehetősen marginális az iszlámhoz köthető társadalmakban és közösségekben. A feminizmus azoknak a muszlim nőknek a hangja, akik ragaszkodnak ahhoz, hogy a vallásgyakorlásban ennek minden szintjén egyenragú félként vegyenek, vehessenek részt, és keressék azokat a kereteket, amelyek között a vallás és a modern társadalmi elvárások összeegyeztethetők. Annak a ténynek köszönhetően, hogy az iszlám viszonylag könnyen alkalmazkodik a helyi sajátosságokhoz, erre a feminizmussal kapcsolatban is adott a lehetőség: a hidzsáb-levélteli vagy -felvevő mozgalmak, a nők társadalmi megmozdulásokban betöltött szerepe (pl. Egyiptomban), a női imámok, műezzinek, bírók, vallástudósok, hittantanárok egyre erősödő hangja azt mutatja, hogy az iszlám sikeresen integrálja magába ezeket a hangokat, és ezekből – a hagyományra támaszkodva – egy új női generáció nő fel, amely már a nyilvános terekben és a közbeszédben is jelen van, dekonstruálva ezzel a tér hagyományos felosztását.

- Ahmed, Leila: *Women and Gender in Islam*. Yale University Press, New Haven, 1992.
- Ali, Kecia: *Marriage and Slavery in Early Islam*. Harvard University Press, Cambridge, 2010.
- Ali, Kecia: *Sexual Ethics and Islam: Feminist Reflexions on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Oneworld, Oxford, 2006.
- Azhayr Sonbol, Amira (ed.): *Beyond the Exotic: Women's Histories in Islamic Societies*. The American University of Cairo Press, Cairo, 2006.
- Barlas, Asma: "Believing Women in Islam": *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press, Austin, 2002.
- Bennett, Linda Rae: *Women, Islam and Modernity. Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia*. Routledge Curzon, London, 2005.
- Jawad, Haifa A.: *The Rights of Women in Islam*. Palgrave Macmillan, London, 1998.
- Kandiyoti, Deniz (ed.): *Women, Islam and State*. Macmillan, London, 1991.
- Mernissi, Fatima: *The Forgotten Queens of Islam*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Mernissi, Fatima: *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Perseus Books, Cambridge, 1991.
- Mernissi, Fatima: *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Blackwell, Oxford, 1991.
- Moghissi, Haideh: *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. Zed Books, London, 1999.
- Moghissi, Haideh: *Populism and Feminism in Iran*. Macmillan, London, 1996.
- Nasir, Jamal J. Ahmad: *The Status of Women under Islamic Law and Modern Islamic Legislation*. Brill, Leiden, 2009.
- Nieuwkerk, Karin van: *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press, Austin, 2006.
- Roald, Anne Sofie: *Women and Islam: The Western Experience*. Routledge, New York, 2001.
- Sabbah, Fatma S.: *Woman in the Muslim Unconscious*. Pergamon Press, New York, 1984.
- Shehadeh, Lamia Rustum: *The Idea of Women under Fundamentalist Islam*. University Press of Florida, 2003.
- Souaiaia, Ahmed H.: *Contesting Justice: Women, Islam, Law and Society*. State University of New York Press, Albany, 2008.
- Tucker, Judith E.: *Women, Family and Gender in Islamic Law*. Cambridge University Press, 2008.
- Wadud, Amina: *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld, Oxford, 2007.
- Wadud, Amina: *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press, Oxford, 1997.

■ JEGYZETEK

1. Khaled Abou el Fadl: *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists*. HarperOne, New York, 2007. 28.
2. Uo. 32.
3. Uo. 26.
4. Az iszlám vallási értelmiségének viszonya a hatalomhoz rendkívül komplex, az ellenállástól és az öncenzúrától a politikai alapon megírt traktátusokig terjed. Ennek részletes kifejtésére azonban most nincs mód.
5. A Nahda, azaz az iszlám felvilágosodás, ami a 19–20. században végbemegy az iszlámhoz köthető világban, arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként lehet az iszlám hagyománnyal összhangban modernizálni ezeket a társadalmakat. Az, hogy ennek a mozgalomnak egyes tagjai milyen hatást gyakorolnak a későbbi szélsőségek ideológusaira, további kutatás tárgya kell legyen.
6. Khaled Abou el Fadl: i. m. 36.
7. Ez nem ismeretlen jelenség más vallásokhoz köthető társadalmakban sem; gondoljunk csak az ortodox zsidóság zsinagógáira vagy a hagyományos erdélyi protestantizmus templomaira, ahol elkülönülnek a nők és a férfiak.
8. Nem tisztázott egyelőre, hogy ebben milyen szerepe van a vallásnak, és milyen más társadalomalkotó tényezőknek.
9. Úgy tűnik, hogy ezeket a történeteket inkább az irodalom őrizte meg és nem a vallási hagyomány.
10. <http://www.aljameiah.or.id/index.php/AJIS/article/view/159> (utolsó letöltés: 2018. 04. 02.)
11. <http://www.arabnews.com/node/1169376/saudi-arabia> (utolsó letöltés: 2018. 04. 02.)
12. Amina Wadud: *Qur'an and Women. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford UP, Oxford, 1999. 2.
13. Uo.
14. Richard Bonney: *Jihad from Qur'an to bin Laden*. Palgrave Macmillan, New York, 2004. 24.
15. Amina Wadud: i. m. 3.
16. A hagyományos iszlám ezt külön tudományágnak tekinti, és ha elfogadjuk a dokumentálási módszertanát, akkor meglehetősen alaposan dokumentálja ezeket a körülményeket.
17. Amina Wadud: i. m. 4. A hármenemű többszám emberek esetében jelentheti azt, hogy: 1. 3 vagy több ember, akik közül az egyik férfi; 2. három vagy több ember, akik mind férfiak. A nőnemű többszám csak azt jelentheti, hogy 3 vagy több nő.
18. Ahogy a kereszténységben megvan a *scriptura sui ipsius interpres*, úgy az iszlámban is van hasonló exegetikai alapelv: *al-Qur'an bil-Qur'an*, azaz a Koránt a Korán által.

19. Ez egy nagyon bonyolult és komplex rendszer, és nem is általánosan elfogadott. Itt sem hely, sem idő nincs a kifejtésére.
20. Amina Wadud: i. m. 30.
21. A Koránban sok ilyen ája van, ami egy adott problémára, helyzetre érkezik „válaszul”.
22. A két módszer különbsége a következő, a háború példáján bemutatva: ha a nászikh wal-mansúkh módszerét alkalmazzuk, akkor harccal kapcsolatos kinyilatkoztatásoknak 4 fokozata van Sams al-Áima asz-Szarakhszí (1010–1090) szerint: 1. az iszlám üzenetét békésen kell terjeszteni (A kőváros 15,94 [mekkai] és 15,85); 2. ahogy a kinyilatkoztatás halad előre, a vita is engedélyezetté válik (A méhek 16,125 [mekkai] és A pók 29,46 [mekkai]); 3. ezután a muszlimok engedélyt kapnak arra, hogy isteni parancs alapján védekezzenek (A zarándoklat 22,39 [medinai], A tehén 2,193 [medinai]); 4. harc a hitetlenek ellen (A tehén 2,244 [medinai]). Az elmélet alapján, ha az időiséget vesszük figyelembe, a legutolsó kinyilatkoztatás eltörli a korábbiakat. Wadud magyarázata alapján viszont a medinai áják partikulárisak, ezért feltételhez és kontextushoz kötöttek, így nem törölhetnek el egyetemes érvényű áják, mint a mekkaiak, azaz a békés megoldás abszolút értelemben és egyetemesen, a partikuláris megoldások csak a kontextus alapján és hasonlósága szerint érvényesek.
23. Fatima Mernissi: *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation Of Women's Rights In Islam*. Addison-Wesley, Reading, 1991. 142.
24. Mindkét helyen ugyanazzal az isznáddal szerepel: al-Bukhári, Szahíh. Darussalam, Riyadh, 1997. V. Magházi-Hadjáratok / 83. fejt. / 4425. hadisz, 436. és IX al-Fitan – Polgárháborúk / 18. fejt. / 7099. hadisz, 145.
25. at-Tirmizi: Szunan. Darussalam, Riyadh, 2007. IV al-Fitan – Polgárháborúk / 74. fejt. / 2261. hadisz, 309.
26. an-Naszá’i: Szunan. VI. Qudát – A bírók viselkedése / 8. fejt. / 5390. hadisz, 200.
27. Fatima Mernissi: i. m. 59–61.

