

Wioletta Jedlecka

Uniwersytet Wrocławski

wioletta.jedlecka@uwr.edu.pl

Kobieta dla kobiety (w świecie islamu)

Summary

Woman for the woman (in the world of Islam)

The aim of this paper is presentation of the feminism activity of elected representatives in the world of Islam for women living in this world. Where we have discrimination against women on account of the sex, sooner or later we have a reaction of the subordinated group dissatisfied with such a state of affairs. Therefore we have the feminist activity in Muslim societies. One should emphasize that feminism among Muslim women is very diverse — different among women who believe in God, different among atheists, different in Muslim countries, different among groups of emigrants in the West. A thesis that the woman has the same rights as the man connects all these currents.

Keywords: women, feminism, islam, discrimination, gender equality, emancipation

Резюме

Жінка для жінки (у світі ісламу)

Метою статті є вказання діяльності вибраних представниць у широкому розумінні феміністичної течії у світі ісламу на користь жінок, які проживають саме у цьому світі. Незалежно від культурно-просторової локалізації протягом століть жінки стикаються з нерівним ставленням, в основі якого лежить патріархальна традиція, вкорінена як у християнській історії Європи, так і у ісламській історії Близького Сходу і Африки. Однак різниця полягає у тому, що на шляху емансипації європейських жінок, аж на-

стільки істотної ролі не відігравала і в принципі не відіграє релігійна доктрина. Немає сумніву, що іслам підкреслює свою сильну і постійну присутність у свідомості і діях мусульманських активісток. Проте всюди, де доходить до дискримінації жінок за статевою ознакою, рано чи пізно виникає реакція незадоволеної таким станом речей підлеглої групи. Тому також спостерігається існування і активність феміністичних рухів у арабських та мусульманських суспільствах. Фемінізм серед жінок мусульманок є надзвичайно різноманітним — інший серед віруючих жінок, інший серед атеїсток, інший у мусульманських країнах, інший у свою чергу серед груп іммігрантів на Заході. Усі ці течії поєднує переконання, що настала пора побачити у жінці істоту рівну чоловікові. Поєднання явища фемінізму з культурою ісламу з першого погляду може здаватися провокацією. Фемінізм, який ототожнюється з сучасністю і лібералізмом, суперечить спрощеному образу мусульманської жінки, якої другорядний статус у суспільстві санкціоновано релігією і традицією. У той же час фемінізм не є новим явищем у культурі арабсько-мусульманського світу. Він розвивається з кінця XIX ст., паралельно з аналогічним рухом у Західному світі. Якщо мова заходить про ситуацію жінок у сучасних часах ісламські країни характеризуються більшою ніж колись рівністю. Це виникає з факту, що іслам не має єдиного інтерпретатора святих писань, а також це є також ефектом нерозривного зв'язку релігії і держави, яке спостерігається у ісламських країнах.

Прекурсором течії, яку називають мусульманським фемінізмом вважається єгиптянка Айша Абдар-Рахман. Проте однією з найвідоміших активісток є Аміна Вадуд, інтелектуал афро-американського походження, професор ісламської теології в Університеті Співдружності Вірджинії, яка здійснила цікаву інтерпретацію теології з феміністичної точки зору і діяльність якої викликала багато суперечок. Однією із ісламських феміністок сучасності є Асма Барлас, пакистанського походження, яка багато років займається інтерпретацією Корану в контексті дискусії щодо статевої рівності і суспільної справедливості. У своїх роботах займається дослідженнями статі у мусульманській релігії. У свою чергу Аяан Хірсі Алі безсумнівно є найвідомішою представницею мусульманських жінок, які борються за свої права у Голландії, репрезентуючи світську течію фемінізму і виступаючи за так звану Третью Генерацию Фемінізму, яка б мала стосуватися лише мусульманських жінок. У свою чергу у Великобританії Шаїста Гохір бореться за те, щоб по відношенню до жінок, які розпочали навчання у вузах не застосовувалося насильство. Звичайно, вона бореться за права у британській культурі, але як підкреслює, у багатьох мусульманських спільнотах все не так. Це якби паралельна реальність. Гохір критикує поведінку британських мусульманок, які бояться порушити *status quo*. Як приклад подає жінок з країн Третього Світу, де панують надзвичайно важкі умови, brutальні режими і суспільство набагато більш патріархальне. Там жінки гинуть через нагадування про свої права, але незважаючи на це, вони не здаються і за ці права борються.

Ключові слова: жінка, фемінізм, іслам, дискримінація, гендерна рівність, емансипація

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie działalności wybranych przedstawicieli szeroko rozumianego nurtu feministycznego w świecie islamu na rzecz kobiet żyjących w tym właśnie świecie.

Bez względu na lokalizację kulturowo-przestrzenną od wieków kobiety zmagają się z nierównym traktowaniem, u którego podstaw leży tradycja patriarchalna zakorzeniona zarówno w chrześcijańskiej historii Europy, jak i islamskich dziejach Bliskiego Wschodu i Afryki. Różnica jednak tkwi w tym, że na drodze do emancypacji kobiet europejskich aż tak znaczącej roli nie odgrywała i w zasadzie nie odgrywa doktryna religijna. Nie ma zaś wątpliwości, że islam zaznacza swoją silną i stałą obecność w umysłach i działaniach muzułmańskich aktywistek, będąc tyle hamulcem, co i akceleratorem kobiecych inicjatyw feministycznych. Niewątpliwie natomiast wszędzie tam, gdzie dochodzi do dyskryminacji kobiet ze względu na płeć, wcześniej czy później ma miejsce reakcja niezadowolonej z takiego stanu rzeczy grupy podporządkowanej. Stąd też odnotowuje się istnienie i aktywność ruchów feministycznych w społeczeństwach arabskich, muzułmańskich¹. Należy zaznaczyć, że feminizm wśród kobiet muzułmańskich jest bardzo różnorodny — inny wśród kobiet wierzących, inny wśród ateistek, inny w krajach muzułmańskich, inny zaś wśród grup emigrantów na Zachodzie. Wszystkie te nurty łączy jednak przekonanie, iż najwyższy czas dostrzec w kobiecie istotę równą mężczyznom, a nie im podległą². Łączenie zjawiska feminizmu z kulturą islamu na pierwszy rzut oka może wydawać się zabiegiem prowokacyjnym. Feminizm, utożsamiany z nowoczesnością i liberalizmem, kłóci się z uproszczonym obrazem kobiety muzułmańskiej, której drugorzędny status w społeczeństwie jest sankcjonowany przez religię i długowieczną tradycję. Tymczasem feminizm nie jest zjawiskiem nowym w kulturze świata arabsko-muzułmańskiego. Rozwija się od końca XIX wieku, równoległe do analogicznego ruchu w świecie Zachodu³. Jeśli chodzi o sytuację kobiet, to w dzisiejszych czasach kraje islamskie charakteryzują się większą niż kiedyś różnorodnością. Wynika to z faktu, że religia islamska nie ma jednego interpretatora świętych przekazów oraz jest to też efektem nierozzerwalnego związku religii i państwa obserwowanego w krajach islamskich⁴.

Pierwszą feministką, która przerwała tendencje walki kobiet połączonych z promocją zachodnich wartości, była Egipcjanka A'isza Abd ar-Rahman i chociaż sama siebie nigdy nie nazywała feministką, uważa się ją za prekursorkę nurtu zwanego feminizmem muzułmańskim. Zajmowała się egzegezą Koranu z perspektywy feministycznej i skupieniem uwagi na żeńskich postaciach występujących w dziele, przy-

¹ J. Brzezińska, *Islam i feminizm? — ruch kobiet w Egipcie na rzecz równouprawnienia płci*, „Folia Sociologica” 2011, nr 39, s. 130.

² M. Bojarska, *Różnorodność feminizmu w kręgu kultury muzułmańskiej w Iranie i Holandii*, <http://www.psz.pl/117-polityka/roznorodnosc-feminizmu-w-kregu-kultury-muzulmanskiej-w-iranie-i-holandii> [dostęp: 19.02.2016].

³ E. Szczepankiewicz-Rudzka, *An-Nisayat — różne wymiary feminizmu w świecie islamu*, „Kultura i Wartości” 9, 2014, nr 1, s. 83.

⁴ S. Grodz, *Islam, [w:] Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2001.

wilejach i prawach kobiet oraz tematyce równości między płciami. Ruch intelektualny zainspirowany jej pracą pozwolił muzułmankom na ubieganie się o swoje prawa bez potrzeby westernizacji, a jedynie na podstawie rodzimej wiary. Nurt ten usiłował oczyścić terminy, takie jak równouprawnienie, feminizm czy prawa kobiet z natotów ateizmu, laickości bądź wrogości względem religii, jakie kojarzyły się z feminizmem zachodnim. Działaczki tegoż nurtu, używając metodologii muzułmańskiej, ponownie interpretowały źródła islamu. Jedną z najsłynniejszych aktywistek w tej dziedzinie jest Amina Wadud, intelektualistka afroamerykańskiego pochodzenia, profesor teologii islamskiej w Virginia Commonwealth University, która dokonała interesującej wykładni teologii z punktu widzenia feministycznego i której działalność wzbudza wiele kontrowersji. Przykładowo, w 1994 roku w Afryce Południowej Wadud wygłosiła kazanie, a 9 lat potem w USA prowadziła piątkową modlitwę. Akcją tę powtórzyła też w Europie. Utrzymuje ona, że według badań, które przeprowadziła nad tekstami źródłowymi islamu, kobieta może pełnić funkcję imama w takim samym stopniu jak mężczyzna. Wspólnym mianownikiem dla wszystkich przedstawicielek i przedstawicieli omawianego nurtu jest argumentowanie swych racji, równości kobiet i mężczyzn treściami Koranu i hadisami, czyli opowieściami o życiu proroka islamu, które mają wiarygodne źródło. Zaznaczają przy tym dobitnie, że nie reprezentują intelektualnej spuścizny kolonializmu europejskiego. Są zdania, że gdyby ludzie stosowali się do norm zawartych w Koranie i sunnie, kobiety otrzymałyby należne im prawa bez konieczności używania sposobów, jakimi posłużył się feminizm zachodni⁵. Zainspirowane przez ekspansję islamu politycznego feministyczne zainteresowanie tradycją religijną nie mogłoby mieć miejsca, gdyby nie pojawienie się w społeczeństwach muzułmańskich generacji świetnie wykształconych kobiet, zdolnych podjąć intelektualną polemikę zarówno z istniejącym establishmentem naukowym, jak i intelektualnym dziedzictwem islamu. Trzeba przy tym dodać, iż wśród badaczek dokonujących feministycznego odczytania islamu ważną rolę odgrywają kobiety, które nie zostały w tej religii zsocjalizowane, ale przyjęły ją w akcie świadomego wyboru. Najbardziej prominentnym przykładem takiej osoby jest właśnie Amina Wadud. Właściwie każdy tekst z obszaru feminizmu islamskiego zaczyna się od zdiagnozowania nierówności i niesprawiedliwości genderowych w istniejących społecznościach muzułmańskich i wyraźnego zaznaczenia, że w istocie nie mają one uzasadnienia w treściach objawionych, a co więcej — nie muszą być sankcjonowane przez prawo szarijatu. Punktem wyjścia feminizmu islamskiego jest wiele kluczowych rozróżnień, bez których niemożliwa byłaby religijnie motywowana feministyczna „krytyka społeczna”. Feministki islamskie starannie odróżniają nie tylko „wiarę” od „zorganizowanej religii” czy „religię” od „tworzonej przez ludzi wiedzy religijnej”, ale także „szarijat” jako koncept teologiczno-etyczny oznaczający abstrakcyjną istotę sprawiedliwości od *fiqh* — pojęcia oznaczającego prawodawstwo, czyli proces tworzenia reguł prawnych przez ludzi w oparciu o interpretowane przez nich święte

⁵ *Feminizm w świecie muzułmańskim*, http://feminizm-muzulmanski.eprace.edu.pl/1423,Rozdzial_IV_Feminizm_w_swiecie_muzulmanskim.html [dostęp: 10.03.2016].

źródła. Z oczywistych powodów w centrum zainteresowania feministek islamskich znajduje się Koran. Poświęcone mu analizy opierają się na dalszych rozróżnieniach, które przestrzegają przed utożsamianiem Koranu jako objawienia z Koranem jako tekstem, czyli dyskursem uchwyconym w piśmie przez ludzi; przed myleniem Koranu z jego egzegezą (a więc dyskursu bożego z jego ziemskimi interpretacjami), a także przed utożsamianiem Boga z językiem używanym do mówienia o nim. Wszystkie te rozróżnienia mają na celu zaznaczenie wyraźnej odrębności islamu w sensie normatywnym i islamu jako fenomenu historycznego. Zgłębiając ten pierwszy, feministki islamskie chcą przekształcić i zreformować drugi, który postrzegają jako pod wieloma względami oparty na błędnych odczytaniach objawienia⁶. W książce z 1992 roku zatytułowanej *Qur'an and Woman: Regarding the Sacred Text from Woman's Perspective* Wadud rozwija tezę religii islamu jako doktryny równości płci, czyniąc z tej przesłanki fundament rodzącej się ideologii. Autorka postuluje równość płci zarówno w rodzinie, społeczeństwie, jak i wspólnocie religijnej. Wywodzi te wartości bezpośrednio z Koranu, którego jednostronna wykładnia doprowadziła do utrwalenia zasady nadrzędności mężczyzny wobec kobiety, przy czym ta zasada jest nie tyle następstwem religijnego nakazu, ile wytworem tradycji⁷. Dynamika „koła hermeneutycznego” sprawia, że w kontekstach społecznych cechujących się ostrymi hierarchiami genderowymi rozpowszechnione interpretacje Koranu mają charakter patriarchalny. Wprowadzając perspektywę kobiecą w odczytywaniu Koranu, którą później dopiero nazwie feministyczną, Wadud stara się zaburzyć działanie tego koła, pokazując na przykład konieczność zdystansowania się od mocno ugenderowanej struktury języka arabskiego, według niej fałszywie implikującej nieuniwersalny charakter przekazu koranicznego. To przyjęcie perspektywy kobiecej uwrażliwia ją zatem na pogwałcenia uniwersalności przekazu, widoczne w dominujących interpretacjach Koranu. W swojej książce z 2006 roku pt. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* Wadud proponuje projekt „dżihadu genderowego”, który ma polegać na walce o ustanowienie sprawiedliwości między płciami w muzułmańskiej myśli i praktyce. Projekt ten rozwijany jest przez nią ze świadomością przemocy i nierówności, obecnych w muzułmańskich społeczeństwach, które w ostatnich dekadach przybrały formę ataków terrorystycznych czy mizoginicznego backlashu, doświadczanego także przez samą Wadud⁸. Autorka uważa, że Koran nie jest tekstem ostatecznym, ugruntowanym raz na zawsze, lecz należy go traktować jako przekaz dynamiczny, „tekst w trakcie”. W praktyce oznacza to przyzwolenie na dyskusję z Koranem, a nawet na zaprzeczenie pewnym jego fragmentom. Taka argumentacja spowodowała, że Wadud musiała się zmierzyć z krytykami oraz oskarżeniami o profanację Świętej Księgi. Drugi etap feminizmu Wadud charakteryzuje się odejściem od kontekstualnej i łagodzącej interpretacji Koranu oraz hadisów. Autorka udowadnia, że pewne praktyki uznane w okresie objawienia, tj. w VII wieku,

⁶ M. Bobako, *Feminizm islamski. Niechciane dziecko islamu politycznego*, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/10.Bobako.pdf [dostęp: 1.02.2016].

⁷ E. Szczepankiewicz-Rudzka, *op. cit.*, s. 89.

⁸ M. Bobako, *op. cit.*

nie mogą być dłużej akceptowane. Niewolnictwo, proceder przyzwalający na bicie kobiety, poligamia — to praktyki, których odrzucenie jest zgodne z duchem i zasadami rozwijanymi w Koranie, a także ze współczesnymi koncepcjami równości i sprawiedliwości społecznej⁹.

Warto zaakcentować, że feministyczne reinterpretacje islamskich tradycji i pism świętych, wykorzystujące metodologie określane czasami jako postmodernistyczne nie wskazują na absolutną dowolność w odczytaniach Koranu. Feministki te domagają się nie tylko prześwietlenia metod, za pomocą których wytwarzane były i są patriarchalne wykładnie islamu, ale także samej konstrukcji wspólnot interpretacyjnych, w których to się działo. Można więc rzec, że w feminizmie islamskim feministycznej hermeneutyce tekstów objawionych towarzyszy coś w rodzaju uhistorycznionej socjologii wiedzy, której celem jest nie tyle pytanie o to, co wiemy o religii, ile jak się o tym dowiedzieliśmy. Kluczowa jest tu znajomość muzułmańskiej historii, a w szczególności procesów wytwarzania wiedzy i społecznych mechanizmów wykluczania kobiet ze wspomnianych wspólnot interpretacyjnych. Tezą feministek islamskich jest to, że patriarchalny i mizoginiczny charakter rozpowszechnionych odczytań islamu wynika z faktu, iż jego egzegetami byli przede wszystkim mężczyźni, którzy nie tylko pomijali kobiece głosy zawarte w Koranie, lecz także nie byli w stanie uchwycić specyfiki odczytywania świętego tekstu z perspektywy doświadczenia kobiecego. Feministki islamskie uważają, że patriarchalne odczytanie zasad religijnych było przede wszystkim próbą legitymizowania praktyk danego okresu jako ponadczasowych prawd objawienia¹⁰.

Jedną z feministek islamskich obecnych czasów jest pochodząca z Pakistanu *Asma Barlas*, która od wielu lat zajmuje się interpretacją Koranu (nie biorąc pod uwagę hadisów) w kontekście dyskursu równości płci i sprawiedliwości społecznej. W swoich pracach nie skupia się jedynie na pozycji kobiet w świecie islamu, jej zainteresowania są znacznie szersze — zajmuje się badaniem płci w religii muzułmańskiej. Pasjonują ją także relacje między islamem a Zachodem, muzułmańska rewolucja seksualna, a także hermeneutyka Koranu¹¹.

Podobnie jak inne feministki islamskie, *Wadud* i później *Barlas* podejmują kwestię wzbudzających ogromne kontrowersje zapisów w Koranie, których pewne interpretacje służyły do uzasadniania podporządkowania kobiet mężczyznom w społecznościach muzułmańskich. Są to przede wszystkim wersy, z których wywodzone domniemaną wyższość mężczyzn nad kobietami, obowiązek posłuszeństwa kobiet wobec ich mężów oraz prawo tych ostatnich do stosowania przemocy wobec nieposłusznych żon. Analiza tych fragmentów dokonana przez *Wadud* i w dużej mierze powtórzona później przez *Barlas* jest świetnym przykładem feministycznej hermeneutyki tekstu koranicznego, w której na plan pierwszy wysuwa się filologiczna analiza gramatycznej i semantycznej warstwy tekstu, umieszczająca sens konkretnych

⁹ E. Szczepankiewicz-Rudzka, *op. cit.*, s. 92.

¹⁰ M. Bobako, *op. cit.*

¹¹ N. Rani Junik, *Kobieta w islamie. Feminizm islamski a feminizm muzułmański*, <http://multicultclub.com/kobieta-w-islamie-feminizm-islamski-a-feminizm-muzulmanski/> [dostęp: 20.02.2016].

fraz w kontekście szerszego przekazu Koranu oraz odnosząca sens tych fraz do ich znaczenia w innych miejscach Koranu. Następnym elementem tej hermeneutyki jest próba wyjaśnienia znaczenia, jakie dane sformułowania miały w konkretnym kontekście historycznym, w którym zostały sformułowane. Wadud np. dokonuje drobiazgowej analizy arabskich słów: *faddala* oraz *qawwamuna 'ala* (sugerujących preferencję, jaką Allah ma wobec mężczyzn oraz wyższość mężczyzn nad kobietami), a także słów *qanitat*, *nushuz* czy *daraba* (standardowo rozumianych jako — kolejno — posłuszne [żony wobec mężów], nieposłuszeństwo [żony wobec męża] oraz uderzać). Pokazuje przy tym, że zakres znaczeniowy tych słów oraz sposób, w jaki używane są one w innych miejscach Koranu, pozwala na stwierdzenie, że w analizowanym fragmencie chodzi o realizowanie pewnego ideału etycznego opierającego się na relacjach poddaniu się Bogu (przez kobiety i mężczyzn), oraz na zachowaniu harmonii w ich pożyciu¹². Zarówno Amina Wadud, jak i Asma Barlas wierzą w moc wyzwalającą teologii feministycznej, która może zmienić opresyjne praktyki wobec kobiet — przez krytykę islamu. Koran powinien podlegać interpretacji, reinterpretacji, dyskusji, powinien być traktowany jako tekst „żywy”, jako tekst „w trakcie” tworzenia. Obie badaczki są zwolenniczkami aktywnej działalności kobiet, również w dziedzinach zarezerwowanych do tej pory dla mężczyzn, tj. w teologii oraz analizie prawa muzułmańskiego. Kobiety powinny stać się jego podmiotem, uczestnikiem dotyczącej go dyskusji, a nie tylko przedmiotem regulacji prawnych¹³.

W obecnych czasach zmianom uległ schemat rodziny muzułmańskiej, zwłaszcza w tych państwach, które zaczęły oddzielać religię od państwa. Współczesne rodziny muzułmańskie można podzielić na nowoczesne i tradycyjne. Te ostatnie pozostają takie jak dawniej, czyli kobieta jest panią domu, dba o dzieci, jest z nimi związana; są to rodziny najczęściej wielodzietne, o wspólnym majątku, w których to rodzinach dzieci żenią się przede wszystkim z kuzynostwem. Z kolei rodziny nowoczesne przypominają struktury przypominające rodziny europejskie. To rodziny nuklearne, mieszkające osobno, lecz wciąż utrzymujące związki z rodziną generatywną, skłonną w każdej chwili do pomocy. Kobiety korzystają z tego, co daje im tradycja, ale także nowoczesność, dzieci obu płci mają dostęp do edukacji. W nowoczesnych państwach muzułmańskich kobiety decydują się też czasem na życie samotne, co w tym kręgu kulturowym jest absolutną nowością. Przy czym zaznaczyć należy, iż nowoczesny schemat rodziny oraz dostęp do edukacji zaobserwować możemy głównie w wielkich aglomeracjach miejskich. Na wsiach tradycja nadal jest bardzo silna, silniejsza niż prawo, a w związku z tym i sytuacja kobiet nie uległa tam jakimś znacznym zmianom¹⁴.

¹² M. Bobako, *op. cit.*

¹³ E. Szczepankiewicz-Rudzka, *op. cit.*, s. 93.

¹⁴ M. Gruza, M. Narkiewicz, *Wizerunek kobiety w życiu religijnym i społecznym głównych wyznań świata*, [w:] *Wymiary kobiecości i męskości. Od psychobiologii do kultury*, red. B. Bartosz, Warszawa 2011, s. 116.

We współczesnym świecie kobieta muzułmańska nierzadko realizuje się jako żona i matka, wykonując przy tym różne zawody oraz uczestnicząc w sposób czynny w polityce. Model ów promuje ruch na rzecz kobiet, który narodził się, jak wskazałyśmy powyżej, w Egipcie, ale — jak podkreśla A. Wąs — działalności tegoż ruchu nie należy mylić z istniejącym na Zachodzie ruchem feministycznym. Powszechniejsze od ruchów reformatorskich są mimo wszystko środowiska fundamentalistyczne namawiające do dosłownej interpretacji Koranu i rygorystycznego przestrzegania zasad tradycji. Ograniczają one przy tym aktywność kobiet do roli matki, żony i gospodyni domowej¹⁵. Według Fatimy Mernissi ruch fundamentalistyczny stanowi klarowną perspektywę działania w czasach przełomu, w obliczu zmian wprowadzający człowieka w stan zagubienia i dezorientacji. Powrót zaś do fundamentalnej odmiany islamu jest sposobem zakorzenienia, odnalezienia stałego gruntu i porządku. Islam jest wówczas kompasem w globalnym świecie bez granic. Zgodnie z tezami Mernissi fundamentalizm to najważniejsze wyzwanie dla wschodniego ruchu kobiecego. Jej zdaniem fundamentalisci mają rację. Powszechna edukacja kobiet zburzyła wszak tradycyjne granice przestrzeni społecznych i ról płciowych. W jej opinii brak segregacji płciowej powoduje, że przestrzeń publiczna staje się przestrzenią pokus i grzechu. A to z kolei jest wystarczającym powodem do tego, żeby fundamentalizm wypowiedział wojnę feminizmowi. Zatem ruch fundamentalistyczny, choć jawi się jako zasadnicze zagrożenie dla ruchu feministycznego, może go wzmocnić i stać się impulsem do indygennych poszukiwań. Podążanie feminizmu muzułmańskiego śladem zachodniego pociągnęłoby natomiast za sobą przyjęcie zachodniego modelu rodziny, a to byłoby zagrożeniem tożsamości kulturowej społeczeństwa islamskiego. Lois Lamya al-Faruqi twierdzi, że feminizm muzułmański nie powinien oglądać się na zachodni, lecz szukać własnej drogi, a przemawiają za tym co najmniej trzy powody:

1) większość feministek zachodnich traktuje religię jako wroga emancypacji kobiet, muzułmanki natomiast traktują swą religię, islam, jako sprzymierzeńca w walce o swoje prawa;

2) zakładając, że feminizm ma odnieść sukces w środowisku islamskim, nie może pracować w szowinistyczny sposób na rzecz jednego tylko sektora społeczeństwa, tj. kobiet;

3) islam to nie wyłącznie rytuały religijne. Oddziałuje on przecież na życie polityczne, społeczne, psychologiczne itd., a kultura islamu jest współcześnie dla wielu muzułmanów podstawowym źródłem spójności społecznej, tożsamości oraz stabilności w kontekście obcych wpływów i wewnętrznych problemów¹⁶.

Obrońcy realnego islamu odrzucają zarzuty odnoszące się do traktowania muzułmańskich kobiet. Widzą w nich przejaw obłudy i islamofobii oraz „nieznośnego zachodniego zadzierania nosa”¹⁷. Według badań przeprowadzonych przez Instytut

¹⁵ A. Wąs, *Kobiety w islamie*, <http://religie.wiara.pl/doc/472173.Kobieta-w-islamie> [dostęp: 1.04.2016].

¹⁶ Za: B. Pasamonik, *Rola płci w integracji europejskich muzułmanów*, Kraków 2013, s. 243–246.

¹⁷ A. Szostakiewicz, *Bóg kobiet*, „Polityka”, 23 marca 2005.

Gallupa w 2005 roku, kobiety w krajach islamskich nie traktują też jako problemu sprawy hidżabu. Wręcz przeciwnie: tradycyjne zwyczaje dotyczące ubioru odbierają pozytywnie — jako antytezę stroju kobiety z Zachodu, kojarzonego z upadkiem moralnym i promiskuityzmem Zachodu¹⁸. Podczas gdy na Zachodzie hidżab jest symbolem uciemnienia, dla feministek muzułmańskich stał się on właściwie symbolem wyzwolenia. Antropolog kultury Hanna Papanek prowadząc badania w Pakistanie raportowała, że w powszechnej opinii chusta daje większą swobodę niż jej brak. Zasłona daje bowiem kobietom możliwość wyjścia z odosobnionej sfery prywatnej do sfery publicznej, np. pracy, szkoły, ośrodków kultury itp., bez konieczności łamania zasad moralnych, w które same głęboko wierzą. Zasłanianie ciała oznacza dla nich życie w zgodzie z zasadami i przynależnością do wspólnoty, gdzie największą wartością jest rodzina. Dla wielu muzułmanek właśnie ta symbolika zasłony jest nasiąknięta feminizmem o wiele bardziej aniżeli jej brak. Feministki świata Zachodu dość chętnie poruszają temat muzułmanek wskazując, iż to religia jest powodem ich uciemnienia. Feministki muzułmańskie zarzucają feministkom świata Zachodu egocentryzm i brak zrozumienia różności kulturowej. Postawa feministek zachodnich, nieraz angażujących się czy to w dialog na temat sytuacji kobiet na Bliskim Wschodzie, czy też akcje dotyczące poszanowania ich praw, spotkała się z komentarzami o ich błędnym przeświadczeniu, jakoby wszystkie kobiety na świecie pragnęły życia podobnego do tego, które prowadzi kobieta Zachodu i poglądzie, że wszystkie kobiety świata tworzą monolityczną, jednorodną grupę o takiej samej strukturze psychicznej, takich samych potrzebach, celach i priorytetach¹⁹.

Wielu muzułmanów i apologetów zdaje sobie sprawę z tego, że tradycyjne islamskie praktyki są w dzisiejszym świecie nie do przyjęcia. Z tego powodu wkładają ogromny twórczy wysiłek w interpretacje islamskiej tradycji. Jednakże mimo prób wystylizowania islamskiego traktowania kobiet na bardziej feministyczne, ortodoksyjny tradycyjny islam właściwie nigdy nie był zainteresowany poszerzeniem pozycji kobiety poza oczywiście strefę domową pozostającą nieodłączną częścią jej życia. Warto w tym miejscu przypomnieć o czynie lekarki z Iranu, Homy Darabi, która protestując przeciw traktowaniu kobiet w islamskiej republice Iranu, popełniła publiczne samobójstwo. Uczyniła to po tym, jak szesnastolatka została zastrzelona za pomalowanie sobie ust szminką...

Muzułmanki w USA oraz w Europie Zachodniej czynią starania, aby pokazać opinii publicznej pozytywne oblicze islamu. Często akcentują prawa kobiet tradycyjnie zagwarantowane w islamie. Problem polega jednakże na tym, że muzułmanki starające się reklamować islam tolerancyjny i postępowy ruch przyjazny kobietom żyją w krajach zachodnich, gdzie prawa owe z definicji są chronione i przestrzegane. Nie są więc tam poddane uciskowi. Żyją wszak w społeczeństwie nieakceptującym

¹⁸ Za: M. Żuraw, *Idiotyzmy feminizmu*, Warszawa 2014, s. 182.

¹⁹ *Dialog pomiędzy feminizmem zachodnim a muzułmańskim*, http://feminizmmuzulmalski.eprace.edu.pl/1424,Rozdzial_V_Dialog_pomiedzy_feminizmem_zachodnim_a_muzulmanskim.html [dostęp: 19.02.2016].

zachowań mających miejsce w krajach islamskich na porządku dziennym. Zastanowić się zatem można w tym momencie, co owe niezależne muzułmanki miałyby do powiedzenia, gdyby żyły w takim kraju jak Iran, Pakistan czy Egipt. Czy nadal byłyby tak pewne siebie i odważne w walce o swoje prawa? Podkreśla się, że powyższa retoryka opiera się na jednostronnej wizji statusu kobiet w islamie w zakresie taktyki nazywanej *tagiyya*. Jest to religijne kłamstwo, którego celem jest ochrona czy promocja islamu wśród niewiernych. Apologetycy islamscy nierzadko oskarżają swoich przeciwników o wyjmowanie z kontekstu wersetów i hadisów, równocześnie sami się do tego uciekają²⁰.

Europejski kontekst sprzyja przechodzeniu od zasad religijnych do uniwersalnych wartości. Drugie pokolenie europejskich muzułmanów, rozdarte między dwie kultury, jest zainteresowane oddzieleniem kultury od religii. Rozdział ów sprzyja integracji. 5 marca 2004 roku członkinie belgijskiej gałęzi *Présence Musulmane* zorganizowały w gmachu Parlamentu Europejskiego pierwszą europejską konferencję naukową na temat muzułmańskiego feminizmu. Zwrócono wówczas uwagę, że europejskie muzułmanki stoją przed dwoma wyzwaniem:

1) wewnątrzspołnotowym, kiedy walczą o prawa kobiet w przestrzeni własnej wspólnoty;

2) zewnątrzspołnotowym, kiedy walczą ze stygmatyzacją i przesądami w przestrzeni publicznej, wypływającymi z orientalizmu i postkolonializmu społeczeństw przyjmujących.

Paradoks tej walki polega na tym, że walcząc z patriarchalizmem własnej kultury, w pewien sposób potwierdzają stereotypowy obraz islamu jako religii mizoginicznej. Posługując się zaś hasłami wolności i równości dla kobiet, narażają się na przykrości ze strony tej bardziej konserwatywnej części wspólnoty.

Zdaniem Christine Delphy, idea niekompatybilności islamu i feminizmu wpisuje się w teorię o zderzeniu cywilizacji Huntingtona, która popularność zdobyła w szczególności we Francji, gdzie w dyskusji dotyczącej integracji nadal słychać głosy, iż nie da się pogodzić islamu z nowoczesnością oraz prawami człowieka. A tymczasem współczesne muzułmanki coraz częściej godzą te dwa niby niekompatybilne systemy wartości. Żyjąc między dwiema kulturami, zdołały wypracować podwójną strategię emancypację. Z jednej strony bowiem promują egalitarną wykładnię Koranu, natomiast z drugiej strony rozwijają obywatelski dyskurs przeciw różnym formom dyskryminacji w ramach społeczeństwa obywatelskiego. W taki oto sposób przyczyniają się do kreacji islamu obywatelskiego, tzw. euroislam.

Przymuszone do walki na dwóch frontach, czyli z patriarchatem i z postkolonialnym orientalizmem, działaczki muzułmańskie stosują dwie strategie. Po pierwsze, przekonują, że islam nie implikuje i nie usprawiedliwia opresji kobiet — właściwa interpretacja Koranu wymaga uznania całkowitej równości między płciami. Po dru-

²⁰ *Islamskie mity: Islam szanuje kobiety i gwarantuje im równe prawa*, <http://ndie.pl/islamskie-mity-islam-szanuje-kobiety-i-gwarantuje-im-rowne-prawa/> [dostęp 2.02.2016].

gie, utrzymują, że brak równości między płciami musi się wiązać ze strukturami patriarchalnymi, które nie są właściwe tylko i wyłącznie społeczeństwom islamskim. Feminizm powinien więc walczyć, ich zdaniem, z patriarchatem, a nie z islamem²¹.

Można powiedzieć, że idygeniczny ruch wschodniego feminizmu przyjął strategię kompromisu między radykalnym feminizmem sekularystycznym a fundamentalistycznym zamknięciem się w tożsamości islamu. Okazało się, że wychodząc z własnego partykularyzmu muzułmanki mogą dążyć do zasad uniwersalnych, takich jak integralność osobowa, równość prawa oraz wolność. Mogą wówczas zyskać podwójnie: niezależność od Zachodu i jednocześnie poczucie dumy ze swej postępowej religii. Wychodząc od religii, muzułmanki otrzymują alibi dla swych nowoczesnych interpretacji Koranu oraz nowych zachowań społecznych. Skuteczność strategii odwoływania się do Koranu jako wystarczającej legitymizacji zapewniającej bezpieczne alibi odzwierciedla działalność muzułmańskiej seksuolożki z Egiptu, dr Hiby Kubt, która prowadzi popularny w świecie arabskim program telewizyjny. Mówi ona publicznie o seksie w kulturze, w którym seksualność człowieka stanowi temat tabu, dlatego że odwołuje się do Koranu. Swoją misję widzi w uzdrawianiu relacji małżeńskich, przywracając aktywności seksualnej właściwe miejsca. Przekonuje ludzi, iż seks w tym samym miejscu, z tą samą kobietą, w ten sam sposób na dłuższą metę prowadzi do znudzenia sobą partnerów, a to z kolei jest przyczyną wzrastającej liczby rozwodów w Egipcie. Kubt jest słuchana, ponieważ stanowi uosobienie dobrej muzułmanki, noszącej chustę, a jako główny argument w sprawach seksu przywołuje Koran. Według Kubt święta księga islamu zachęca do seksu, uprawianego często, w różnych pozycjach, satysfakcjonującego obu partnerów, z grą wstępną i bez strachu. Zachęca zatem małżonków do otwartych rozmów o seksie, a kobiety do tego, aby lepiej poznawały swe ciało. Oczywiście nie wszyscy są zadowoleni z poglądów głoszonych przez egipską seksuolożkę, ale zdaniem Barbary Pasamonik można zarzykować twierdzenie, że dokonująca się w arabskim świecie rewolucja obyczajowa jest zasługą takich jak Hiba Kubt „dobrych muzułmanek”²².

Ayaan Hirsi Ali jest z pewnością najsłynniejszą przedstawicielką muzułmańskich kobiet walczących o swoje prawa w Holandii, reprezentującą świecki nurt feminizmu i opowiadającą się za tzw. Trzecią Generacją Feminizmu, która miałaby dotyczyć wyłącznie kobiet muzułmańskich. Znana jest przede wszystkim z kontrowersyjnych wypowiedzi na temat islamu, który głośno i zdecydowanie krytykuje oraz ze współpracy z zamordowanym później holenderskim reżyserem Theo van Goghem nad filmem *Submission. Part 1*. Film jest kontrowersyjny w dwojaki sposób: po pierwsze, opowiada historie trzech kobiet — jedna z nich zmuszona jest do małżeństwa wbrew swojej woli, drugą maltretuje mąż, trzecią gwałci wuj. Niesamowite wrażenie robią brutalne historie opowiadane chłodnym, zdystansowanym głosem. Po drugie, film jest kontrowersyjny w warstwie wizualnej, gdyż pokazuje kobietę w tradycyjnym

²¹ B. Pasamonik, *op. cit.*, s. 250–252.

²² *Ibidem*, s. 264–265.

stroju muzułmańskim, jednocześnie na tyle przezroczystym, że widoczna jest jej nagość, a na okaleczonym ciele wypisane są cytaty z Koranu. Film mówi o pozycji kobiety muzułmańskiej, w ciągu dziesięciu minut opowiada o tym, że kobieta nie ma żadnych praw i właściwie jest własnością mężczyzny²³.

W opinii Ayaan Hirsi Ali ruch feministyczny może i powinien robić więcej. Feministki na Zachodzie powinny zmierzyć się z trudnym położeniem muzułmańskich kobiet i potraktować to jak swą własną sprawę. Jako cel powinny postawić sobie wsparcie muzułmanek w odzyskaniu własnego głosu. Zachodnie feministki dysponują przecież bogactwem doświadczeń, ale też środków. Ażeby udzielić pomocy muzułmańskim siostrom, muszą dążyć do realizacji trzech celów:

Pierwszy cel to zagwarantowanie muzułmańskim dziewczynkom swobodnego dostępu do edukacji.

Drugim celem jest pomoc w odzyskaniu przez nie praw do własnych ciał, a tym samym do decydowania o własnej seksualności.

I trzeci cel — dopilnowanie, żeby muzułmańskie kobiety miały możliwość nie tyle wkraczania na rynek pracy, ile mogły się utrzymać na tymże rynku.

W odróżnieniu też od muzułmanek w krajach muzułmańskich i kobiet Zachodu w przeszłości muzułmanki zachodnie napotykały szczególnie ograniczenia nakładane przez własne rodziny i społeczności. Nie wystarczy przykleić do ich problemów etykietyki „przemoc domowa”, ponieważ w praktyce są one domowe, ale traktowane jako zgodne z kulturą i prawem. Zdaniem Ali należy organizować kampanie na rzecz ujawniania tych okoliczności i ograniczeń, z jakimi mają do czynienia muzułmanki, i niebezpieczeństw, na które narażone są na Zachodzie. Trzeba edukować także muzułmańskich mężczyzn, by byli w stanie zrozumieć znaczenie edukacji i emancypacji kobiet oraz karać ich w sytuacji, gdy stosują przemoc, a muzułmanki trzeba chronić przed krzywdą fizyczną²⁴. Czy to możliwe? Nie wiemy, ale warto podjąć starania, aby tak właśnie się stało. Każdy krok podjęty w imieniu muzułmanek, w celu poprawy ich sytuacji to krok właściwy.

Ayaan Hirsi Ali oprócz realizacji filmu i kontrowersyjnych wypowiedzi, chociażby w parlamencie holenderskim, w którym zasiadała jako posłanka, założyła w 2007 roku również swoją fundację. Od 2008 roku jej fundacja zajmuje się ochroną praw kobiety muzułmańskiej na Zachodzie przed ich łamaniem w imię fundamentalistycznego islamu. Fundacja zbiera i nagłasnia informacje o przemocy wobec kobiet i łamaniu ich praw — przede wszystkim są to przypadki zmuszania młodych muzułmanek do ślubu ze starszymi mężczyznami, wymuszane małżeństwa wbrew woli kobiety, zakaz rozwodów po stronie kobiety, areszty domowe stosowane przez mężów, okaleczanie narządów płciowych młodych dziewczyn w celu zapewnienia zachowania dziewictwa do ślubu, bicie i przemoc fizyczna²⁵ aż po tzw. honorowe

²³ Za: M. Bojarska, *op. cit.*

²⁴ A. Hirsi Ali, *Nomadka. Zbuntowana przeciw islamowi*, Warszawa 2015, s. 22–24.

²⁵ M. Bojarska, *op. cit.*

zabójstwa²⁶, kiedy kobieta może zostać zabita przez mężczyznę z rodziny, jeżeli na przykład w rozumieniu islamu honor ten rodziny splami. Działalność fundacji skupia się na walce z przemocą w imię islamu, która od typowej przemocy domowej różni się przede wszystkim tym, że oparta jest na wielowiekowych tradycjach podrzędnej pozycji kobiety i nie jest uznawana za przestępstwo w oczach rodziny sprawcy, a często również całej społeczności, w której żyje. Fundacja Ayaan Hirsi Ali stara się nagłaśniać sprawy tego typu, docierać do polityków i przekonywać ich o konieczności ustanowienia praw zakazujących takich praktyk i dążenia do większego równouprawnienia kobiet muzułmańskich. Sama Ayaan Hirsi Ali wstrząsająco opisuje sytuację kobiety muzułmańskiej:

Kobieta... jest jak niewolnik. Darzy szacunkiem rodzinę męża i żywi ją bez pytania ani narzekania. Nigdy nie marudzi ani niczego nie żąda. Jest wytrwała w usługiwaniu, ale jej głowa jest opuszczona. Jeżeli jej mąż jest okrutny, jeżeli ją gwałci i później szydzi z niej z tego powodu, jeżeli decyduje się poślubić kolejną żonę albo bije ją, ona spuszcza wzrok i kryje łzy. I pracuje, ciężko i nienagannie. Jest oddanym, otwartym, dobrze wyszkolonym pracującym zwierzęciem²⁷.

W Wielkiej Brytanii walcząca o prawo kobiet do pójścia na studia, o to, aby nie stosowano wobec nich przemocy (czyli te same cele, o które apeluje Hirsi Ali), jest Shaista Gohir. Walczy ona o prawa w kulturze brytyjskiej oczywiście, ale jak podkreśla, w wielu społecznościach muzułmańskich wcale tak nie jest. To jakby równoległa rzeczywistość. Gohir krytykuje zachowanie brytyjskich muzułmanek, które boją się podważać status quo. Stawia im za wzór kobiety z krajów Trzeciego Świata, gdzie panują bardzo trudne warunki, brutalne reżimy i społeczeństwo jest o wiele bardziej patriarchalne. Tam kobiety giną za upominanie się o swoje prawa, ale mimo to nie poddają się i o te prawa walczą²⁸.

Bibliografia

- Bobako M., *Feminizm islamski. Niechciane dziecko islamu politycznego*, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/10.Bobako.pdf.
- Bojarska M., *Różnorodność feminizmu w kręgu kultury muzułmańskiej w Iranie i Holandii*, <http://www.psz.pl/117-polityka/roznorodnosc-feminizmu-w-kręgu-kultury-muzulmanskiej-w-iranie-i-holandii>.
- Brzezińska J., *Islam i feminizm? — ruch kobiet w Egipcie na rzecz równouprawnienia płci*, „Folia Sociologica” 2011, nr 39.
- Dialog pomiędzy feminizmem zachodnim a muzułmańskim*, http://feminizmmuzulmanski.eprace.edu.pl/1424,Rozdzial_V_Dialog_pomiedzy_feminizmem_zachodnim_a_muzulmanskim.html.

²⁶ Zob. na ten temat K. Sadowa, *Zbrodnie „honorowe” problemem współczesnej Europy? Zarys tematyki*, [w:] *Prawo życia i śmierci*, red. M. Sadowski, A. Spychalska, K. Sadowska, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2013, z. VII, s. 209 n.

²⁷ M. Bojarska, *op. cit.*

²⁸ *Islam oczami...*

- Feminizm w świecie muzułmańskim*, http://feminizm-muzulmalski.eprace.edu.pl/1423,Rozdzial_IV_Feminizm_w_swiecie_muzulmanskim.html.
- Grodź S., *Islam*, [w:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2001.
- Gruza M., Narkiewicz M., *Wizerunek kobiety w życiu religijnym i społecznym głównych wyznań świata*, [w:] *Wymiary kobiecości i męskości. Od psychobiologii do kultury*, red. B. Bartosz, Warszawa 2011.
- Hirsi Ali A., *Nomadka. Zbuntowana przeciw islamowi*, Warszawa 2015.
- Islam oczami feministki*, <http://euroislam.pl/islam-oczami-feministki/>.
- Islamskie mity: Islam szanuje kobiety i gwarantuje im równe prawa*, <http://ndie.pl/islamskie-mity-islam-szanuje-kobiety-i-gwarantuje-im-rowne-prawa/>.
- Pasamonik B., *Rola płci w integracji europejskich muzułmanów*, Kraków 2013.
- Rani Junik N., *Kobieta w islamie. Feminizm islamski a feminizm muzułmański*, <http://multiculticlub.com/kobieta-w-islamie-feminizm-islamski-a-feminizm-muzulmanski/>.
- Sadowa K., *Zbrodnie „honorowe” problemem współczesnej Europy? Zarys tematyki*, [w:] *Prawo życia i śmierci*, red. M. Sadowski, A. Spsychalska, K. Sadowska, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2013, z. VII.
- Szczepankiewicz-Rudzka E., *An-Nisayat — różne wymiary feminizmu w świecie islamu*, „Kultura i Wartości” 9, 2014, nr 1.
- Szostakiewicz A., *Bóg kobiet*, „Polityka”, 23 marca 2005.
- Wąs A., *Kobiety w islamie*, <http://religie.wiara.pl/doc/472173.Kobieta-w-islamie>.
- Żuraw M., *Idiotyzmy feminizmu*, Warszawa 2014.