

MONIKA BOBAKO

## Feminizm islamski. *Niechciane dziecko islamu politycznego*

Celem artykułu jest przedstawienie feminizmu islamskiego jako zjawiska polityczno-intelektualnego, które rozwija się w międzynarodowych społecznościach muzułmańskich kobiet od kilku dekad. Autorka odróżnia feminizm *islamski* (postulujący równość płci i upodmiotowienie kobiet w oparciu o religijne zasady islamu) od wcześniejszej feministycznej tradycji, którą za Margot Badran określa mianem feminizmu *muzułmańskiego*. Tekst przedstawia polityczny i intelektualny kontekst powstania feminizmu islamskiego oraz pokazuje jego skomplikowane związki zarówno z islamem politycznym, jak i zachodnimi dyskursami feministycznymi. Kluczowym czynnikiem okazuje się tutaj dziedzictwo europejskiego kolonializmu i antymuzułmańska polityka Zachodu. Przywołując prace głównych reprezentantek feminizmu islamskiego, tj. Fatimy Mernissi, Aminy Wadud, Ziby Mir-Hosseini i Asmy Barlas, autorka omawia podejmowane przez nie próby antypatriarchalnych odczytań muzułmańskiej tradycji, tekstów koranicznych i utrwalonych wykładni prawa szarijatu.

**Słowa kluczowe:** feminizm islamski, feminizm muzułmański, islam polityczny, imperializm, Koran, szarijat

Ziba Mir-Hosseini określiła feminizm islamski – trafnie i prowokująco zarazem – jako „niechciane dziecko islamu politycznego”<sup>1</sup>. Jednak trudne relacje rodzinne łączą feminizm islamski nie tylko z islamem politycznym, ale także z szeroko rozumianą tradycją feministyczną. Widać to bardzo wyraźnie w nieustannym zmaganiu feministek islamskich z samym pojęciem „feminizmu”, z którym czasami, warunkowo i ostrożnie, potrafią się identyfikować, a które często z niechęcią odrzucają. Omawiając w poniższym tekście fenomen feminizmu islamskiego, chciałabym pokazać, iż dla kojarzonych z nim autorek jego problematyczność wynika przede wszystkim ze skomplikowania ich politycznego i intelektualnego usytuowania w postkolonialnej rzeczywistości społeczności muzułmańskich. Społeczności te, z jednej strony, poddane są neoimperialnej presji ze strony zachodnich mocarstw kształtujących swoje relacje ze światem muzułmańskim w kategoriach „konfliktu cywilizacji” i „wojny z terroryzmem”, z drugiej – stają się sceną odrodzenia religijnego, w którym islam w coraz większym stopniu definiuje tożsamości i relacje społeczne i polityczne. Ta sytuacja oznacza, że wiele muzułmańskich intelektualistek i działaczek staje wobec konieczności balansowania między patriarchalizmem muzułmańskich dyskursów religijnych a neokolonialnymi tendencjami zachodnich dyskursów feministycznych, które nierzadko współuczestniczą w kształtowaniu zachodniej polityki antymuzułmańskiej. Intelektualistki te funkcjonują zatem w swoistym politycznym i intelektualnym potrzasku, który sprawia, że nie mogą one swobodnie korzystać z dostępnych, wypracowanych głównie na Zachodzie języków krytycznego opisu rzeczywistości społecznej i sytuacji kobiet. Zaczynają zatem wykuwać własne kategorie, które wykraczają poza ramy pojęciowe organizujące dotychczasowe sposoby rozumienia religii, nowoczesności, emancypacji kobiet, muzułmańskiej tradycji, prawa i świętych tekstów.

W tej sytuacji trzeba sobie uświadomić, że ważność feminizmu islamskiego daleko wykracza poza lokalny kontekst muzułmańskich społeczności i nie sprowadza się do bycia etnograficzną czy akademicką ciekawostką, interesującą dla zachodniego oka ze względu na imputowany jej charakter „oksymoronu”. Ważność ta nie sprowadza się także do miejsca feminizmu islamskiego w wewnętrznych dyskusjach prowadzonych na gruncie teorii i polityki feministycznej. Moja teza głosi, że fundamentalne znaczenie feminizmu islamskiego polega przede wszystkim na tym, że stanowi on próbę przełamania kolonialnego, orientalistycznego dyskursu, który poprzez operowanie binarnymi

---

1 Z. Mir-Hosseini, *Beyond "Islam vs 'Feminism"*, "IDS Bulletin" 2011, vol. 42, no. 1, s. 71.

opozycjami, np. między tym, co cywilizowane i europejskie a tym, co zacofane i muzułmańskie, przyczynia się do inspirowania i legitymizowania antagonizmu między „Zachodem” a „światem islamu”. Jak będą chciały pokazać, feminizm islamski należy interpretować nie tylko jako interesującą bazę dla nowych form mobilizacji politycznej kobiet w społecznościach muzułmańskich, ale również jako szczególną interwencję w utrwalone, niefortunne sposoby rozumienia relacji między „Zachodem” i „Orientem”, między religią i feminizmem, między tradycją i nowoczesnością. Co najważniejsze jednak, jest to interwencja, która nie tylko wprowadza nowe sposoby myślenia w kontekstach muzułmańskich, ale także domaga się poważnej redefinicji kategorii określających dominujące formy kulturowych i politycznych tożsamości europejskich czy „zachodnich”.

### Feminizm islamski versus feminizmy muzułmańskie

Feminizm islamski narodził się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, nie tyle jako oddolny ruch społeczny czy oficjalna polityka państwowa, ile jako *dyskurs*. Zapoczątkowany został przez działające w międzynarodowych instytucjach akademickich muzułmańskie intelektualistki, wśród których szczególne miejsce zajmują Marokanka Fatima Mernissi, Afroamerykanka Amina Wadud, Iranka Ziba Mir-Hosseini czy Pakistanka Asma Barlas. Ów międzynarodowy kontekst narodzin feminizmu islamskiego wart jest szczególnego podkreślenia. Wskazuje on bowiem na tworzenie się nowych form religijnych identyfikacji i religijnej wspólnotowości, a także religijnie motywowanego aktywizmu politycznego, które pojawiają się wraz z rozwojem nowych, globalnych form komunikacji oraz intensyfikującego się przepływu ludzi i powstawania nowych diasporycznych tożsamości muzułmańskich. Kluczową cechą feminizmu islamskiego jest to, że głoszone przez siebie ideały równości płci i upodmiotowienia kobiet uzasadnia i wywodzi on bezpośrednio z religijnych zasad islamu. Feministki islamskie bynajmniej nie kwestionują tego, że historia i teraźniejszość muzułmańskich społeczeństw jest w dużej mierze naznaczona mizoginią, patriarchalną dominacją nad kobietami i przemocą, które nierzadko uzasadniane były (i są) poprzez odwołania do świętych tekstów islamu. Ich głównym założeniem jest jednak to, że nierówność, dyskryminacja, pogarda i przemoc doświadczane przez muzułmańskie kobiety w istocie zaprzeczają moralnemu przesłaniu Koranu i są efektem nie tyle religijnych wartości islamu, co historycznych uwarunkowań, w jakich żyły muzułmańskie

Feminizm islamski należy interpretować nie tylko jako interesującą bazę dla nowych form mobilizacji politycznej kobiet w społecznościach muzułmańskich, ale również jako szczególną interwencję w utrwalone, niefortunne sposoby rozumienia relacji między „Zachodem” i „Orientem”, między religią i feminizmem, między tradycją i nowoczesnością.

społeczeństwa. Celem feministek islamskich jest zatem „odzyskanie” świętych tekstów islamu i ich profesjonalna reinterpretacja pokazująca egalitarny, pro-feministyczny i pro-kobięcy potencjał tkwiący w tej religii, a następnie – reforma istniejących społeczeństw muzułmańskich w zgodzie z na nowo odczytanymi treściami islamu. Prowadzona przez nie krytyka muzułmańskich dyskursów religijnych opiera się na wywodzącej się z wczesnych wieków islamu zasadzie *idżtihad*, która oznacza indywidualny wysiłek niezależnego rozumowania.

Aby zrozumieć specyfikę feminizmu islamskiego i jego polityczną, a także intelektualną radykalność, trzeba go odróżnić od mających długą historię ruchów feministycznych rozwijających się krajach muzułmańskich<sup>2</sup>. Dokonując tego odróżnienia, Margot Badran, jedna z najważniejszych badaczek ruchów kobiecych w krajach muzułmańskich, posługuje się dwoma odrębnymi kategoriami: feminizm *islamski* oraz feminizm *muzułmański*. Mówiąc o feminizmie czy feminizmach *muzułmańskich*, ma ona na myśli ruchy kobiece, które w krajach muzułmańskich zaczęły się rozwijać w ostatnich dekadach dziewiętnastego wieku (co sama dokumentuje na przykładzie Egiptu) i które w znacznej części od lat dwudziestych dwudziestego wieku świadomie określały się jako „feministyczne”<sup>3</sup>. Autorka mocno podkreśla ich lokalną genezę, podważając tym

---

2 Trzeba go także odróżnić od działalności kobiet obecnych w ruchu islamiistycznym, dla których z różnych powodów polityczne cele tego ruchu są ważniejsze od postulatów równouprawnienia płci oraz od postawy kobiet odkrywających dla siebie konserwatywnie rozumianą islamską religijność (w rodzaju tych opisywanych przez Sabę Mahmood w książce *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, New Jersey 2005).

3 W 1923 roku w Egipcie powstała Egipska Unia Feministyczna (al-Ittihad al-Nisa’i al-Misri) kierowana przez Hudę Sha’rawi. W 1944 roku odbyła się pierwsza Panarabska Konferencja Feministyczna, która zaowocowała powstaniem Arabskiej Unii Feministycznej z siedzibą w Kairze (al-Ittihad al-Nisa’i al-Arabi). W tym samym roku Fatma Ni’mat Rachid założyła w Egipcie Narodową Partię Feministyczną (al-Hizb al-Nisa’i al-Watani). Znaczącym wydarzeniem symbolicznie inaugurującym erę otwartej działalności feministycznej było publiczne odsłonięcie twarzy przez Hudę Sha’rawi i Saizę Nabarawi na dworcu w Kairze po powrocie z feministycznej konferencji (1923). M. Badran, *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*, Oxford 2009, s. 123. Badran zaznacza jednak, że arabskie słowo „feministyczny” (*nisa’iyya*), które pojawiło się w Egipcie w 1923 roku, oznaczało zarówno „feministyczny” jak i „kobięcy”, a jego ostateczne znaczenie należało wydedukować z kontekstu lub w oparciu o sposoby jego tłumaczenia na języki zachodnie. Jednoznaczne arabskie słowo na „feminizm” (*niswiyya*) zaczęło funkcjonować dopiero w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku (M. Badran, *Feminism in Islam...*, s. 218). Zob. również teże, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton 1995, a także np: A. Bielecka, *Historia i współczesność zmagani kobiet*

samym rozpowszechnioną tezę o ich imitacyjnym, „zachodnim” charakterze. Ruchy te zakorzenione były w oddolnej działalności organizacji kobiecych walczących o poprawę sytuacji kobiet w sferze edukacji i ochrony zdrowia, i domagających się prawa wyborczego dla kobiet, możliwości funkcjonowania w sferze publicznej i wykonywania szeregu zawodów zarezerwowanych dotychczas dla mężczyzn. Jak pokazuje Badran, różne formy feminizmu *muzułmańskiego* silnie splecione były z antykolonialnymi ruchami nacjonalistycznymi, dla których emancypacja kobiet i ich zaangażowanie polityczne – przynajmniej w okresie walki o niepodległość – były ważnym elementem budowania politycznej i kulturalnej siły nowoczesnego narodu<sup>4</sup>.

Wprowadzenie analitycznego rozróżnienia na feminizm *muzułmański* i *islamski* ma na celu zwrócenie uwagi na odmienny charakter projektów feministycznych, które powstawały w odpowiedzi na różne uwarunkowania historyczno-polityczne w świecie *muzułmańskim*. Podstawową różnicą między tymi projektami jest ich relacja do religii, która jednak – inaczej niż w przypadku feminizmów zachodnich – rzadko wiązała się z postawą antyreligijnej wrogości. Opisywane przez Badran feminizmy *muzułmańskie*, mające zasadniczo charakter świecki, akceptowały religię – w jej zmodernizowanych formach – jako niekwestionowany element ludzkiego życia (również np. autorki feministyczne identyfikujące się z socjalizmem czy komunizmem podkreślały możliwość pogodzenia własnych idei politycznych z islamem). Feminizmy *muzułmańskie* były jednak zakorzenione w świeckich, nowoczesnych ideologiach politycznych, które dostarczały im języka do artykułowania pro-kobiecych postulatów społecznych. Feminizm *islamski* powstał natomiast w okresie, w którym potencjał tych ideologii został w dużej mierze wyczerpany, a kształtowana w oparciu o nie polityka często z różnych

---

*irackich o równouprawienie*, [w:] *Gender: kobieta w kulturze i społeczeństwie*, red. B. Kowalska, K. Zielińska, B. Koschalka, Kraków 2009.

4 Po uzyskaniu niepodległości przez ich kraje, kobiety na ogół doświadczały bolesnego przebudzenia, kiedy okazywało się, że męskie elity narodowe nie są zainteresowane promowaniem faktycznej emancypacji kobiet. Np. w Egipcie mimo deklaracji równości wszystkich obywateli w konstytucji z 1923 roku, kobiety nie otrzymują prawa głosu aż do 1956 i nadal (do 1929 roku) walczą o dostęp do edukacji uniwersyteckiej. Zob. M. Badran, *Feminism in Islam...*, s. 24. Podobne rozczarowanie było udziałem kobiet w Algierii, które masowo uczestniczyły w krwawej wojnie o niepodległość. Jak pisze Marnia Lazreg, w niepodległej Algierii „poświęcenie, nie obowiązki uzupełnione prawami, było kamieniem węgielnym poglądu nowego państwa na temat kobiet”, M. Lazreg, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, New York-London 1994, s. 146.

powodów skompromitowana. Dla tej formy feminizmu religijny język islamu stał się idiomem, w którym zaczął on artykułować postulaty politycznej i społecznej emancypacji kobiet. Inaczej niż w opisywanych przez Badran feminizmach *muzułmańskich*, religia stała się w tym wypadku zarówno medium upodmiotowienia kobiet, jak i źródłem uprawomocnienia demokratycznej i prokobiecej zmiany społecznej w muzulmańskich społecznościach. Co więcej, wkroczenie przez feministki w sferę wiedzy religijnej i przejęcie przez nie argumentacji teologicznej i religijno-prawnej zaowocowało znacznie bardziej radykalnymi projektami politycznymi. Jak pokazuje Badran, wcześniejsze feministki *muzułmańskie* koncentrowały się zasadniczo na sferze publicznej, w której domagały się równouprawnienia dla kobiet. Akceptowały tym samym analityczny rozdział tego, co publiczne i tego, co prywatno-domowe. Nie kwestionowały przy tym „komplementarności” ról kobiecych i męskich w rodzinie oraz szczególnej roli religii i tradycji jako regulatorów życia rodzinnego. Feminizm *islamski* natomiast, posługując się argumentacją religijną, odrzucił analityczny rozdział publiczne/prywatne, zakwestionował tradycyjnie sankcjonowane relacje nierówności w rodzinie i zaczął domagać się równouprawnienia płci w całym kontinuum społecznego doświadczenia kobiet<sup>5</sup>. Poniżej chciałabym przedstawić kontekst pojawienia się feminizmu islamskiego, zasygnalizować główne obszary, na których dokonuje on krytycznych rewizji intelektualno-politycznych, wspomnieć polityczne i organizacyjne formy działania tego nurtu a także zastanowić się nad jego ograniczeniami i potencjalnymi niebezpieczeństwami.

### Feminizm islamski: między zachodnim neokolonializmem a mizoginią islamu politycznego

Obecność feminizmu w społecznościach muzulmańskich jest tematem, który bez względu na to, czy podejmowany jest „na Zachodzie”, czy też w samych tych społecznościach, zawsze wzbudza kontrowersje polityczne i ujawnia przewidywalny zestaw orientalistycznych (z jednej strony)

---

5 Co nie oznacza, że – podobnie jak zachodni feminizm – nie boryka się on z polityczno-konceptualnym problemem dotyczącym tego, jak pogodzić niekwestionowaną przez siebie (i religię) różnicę płci z sankcjonowaną przez islam radykalną równością wszystkich ludzi. Zob. A. Barlas „*Believing Women*” in *Islam: Unreading patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin 2002, szczególnie rozdz. 5 zatytułowany „The Qur’an, Sex/Gender, and Sexuality: Sameness, Difference, Equality”.

i antyokcydentalistycznych (z drugiej) uprzedzeń, a także często zwykłą historyczną ignorancją. Problematyczność tego tematu wiąże się ze specyficzną historią feminizmu jako projektu kobiecej emancypacji, który swoją najmocniejszą artykulację znalazł w kontekście zachodniej nowoczesności i który dla wielu stał się tej nowoczesności emblematem. Zważywszy na to, że nowoczesność definiowała się poprzez kontrast i negatywne odniesienie do nienowoczesnych, nieeuropejskich innych, wśród których wyróżnioną rolę odgrywali „orientalni inni”, feminizm, zwłaszcza w swoim wariacie postulującym transnarodową i transkulturową solidarność i upodmiotowienie kobiet, nieuchronnie stał się punktem zapalnym w historii napiętych relacji między „Zachodem” a „światem islamu”. Ponieważ retoryka feministyczna zaczęła być wykorzystywana do uzasadniania rozmaitych imperialnych „projektów cywilizacyjnych” – od dziewiętnastowiecznej brytyjskiej, francuskiej czy holenderskiej kolonizacji w Afryce i Azji do dwudziestopierwszowiecznych zachodnich inwazji militarnych w Iraku czy Afganistanie – każdy program kobiecej emancypacji artykułowany poza „światem Zachodu” w nieunikniony sposób narażony był i jest na zarzut kolaboracji z kolonizatorem/imperialistą. Z drugiej strony, rozpowszechnionemu na Zachodzie przekonaniu o endemicznie „zachodnim” charakterze feminizmu towarzyszy przekonanie o tragicznie „niecywilizowanej” sytuacji kobiet niezachodnich, zwłaszcza muzułmańskich, które postrzegane są jako monolityczna uciskana grupa, pozbawiona głosu i praw, często nawet nie w pełni świadoma własnego odpodmiotowienia. Taki obraz „muzułmańskich kobiet” sprawia, że wszelkie zachodnie interwencje „cywilizacyjne” zyskują wiarygodność i moralną legitymację, także w oczach niektórych zachodnich feministek. W takim obrazie „muzułmańskich kobiet” nie ma jednak miejsca nie tylko na historię ruchów kobiecych w społeczeństwach islamskich, ale także na pokazanie zmiennych i różnorodnych czynników, które sprawiają, że sytuacja kobiet w poszczególnych krajach muzułmańskich, tworzących je grupach etnicznych, językowych czy klasowych była i jest bardzo odmienna.

Główny problem z orientalistyczną kliszą „muzułmańskiej kobiety” jako ofiary, intensywnie eksploatowaną w Europie ostatnich dekad przy okazji sporów o chusty, polega na tym, że posługuje się ona całkowicie ahistorycznym i asocjologicznym pojęciem religii jako ponadczasowego bytu, który nie podlega redefinicjom w toku procesu historycznego, zmieniających się warunków życia, wpływów kulturowych, globalizacji, procesów migracyjnych, uwarunkowań geopolitycznych itp. W tej orientalistycznej wizji sytuacja kobiet w społecznościach muzułmańskich, jak i całość tworzących je relacji społecznych, zdaje się być wyczerpująco

Główny problem z orientalistyczną kliszą „muzułmańskiej kobiety” jako ofiary, intensywnie eksploatowaną w Europie ostatnich dekad przy okazji sporów o chusty, polega na tym, że posługuje się ona całkowicie ahistorycznym i asocjologicznym pojęciem religii jako ponadczasowego bytu, który nie podlega redefinicjom w toku procesu historycznego, zmieniających się warunków życia, wpływów kulturowych, globalizacji, procesów migracyjnych, uwarunkowań geopolitycznych itp.



określona przez ponadhistoryczną i transkulturową „religię”, która traktowana jest jako ostateczne źródło wszelkiego ucisku kobiet<sup>6</sup>. Orientalistyczna klisza „muzułmańskiej kobiety” całkowicie przesłania zatem fakt, że kraje muzułmańskie nie tworzą kulturowego czy politycznego monolitu i że np. wbrew potocznemu utożsamieniu islamu z arabskością tylko około jedna piąta muzułmanów to Arabowie (a największy kraj muzułmański na świecie to Indonezja). Wspomniana klisza nie pozwala uświadomić sobie, że nawet sąsiadujące ze sobą kraje arabskie posiadają często bardzo odmienne systemy prawne i historię polityczną, które odmiennie określają społeczną pozycję kobiet<sup>7</sup>. Klisza ta jest zatem całkowicie niezdolna do uchwycenia różnic w doświadczeniu muzułmank z Bliskiego Wschodu, Maghrebu, Afryki Subsaharyjskiej czy Indonezji, nie wspominając o muzułmankach żyjących w Europie czy USA, w tym także kobietach, które dokonały konwersji z innych religii<sup>8</sup>. Nie jest też w stanie uchwycić zmian w doświadczeniu muzułmańskich kobiet, choćby na przestrzeni dwudziestego wieku, w którym wiele społeczeństw muzułmańskich doświadczyło intensywnej modernizacji i sekularyzacji, a następnie powrotu do identyfikacji religijnych zbudowanych już na nowych podstawach<sup>9</sup>. W tym kontekście wydaje się jasne, iż jakakolwiek próba zrozumienia sytuacji kobiet i dynamiki ruchów feministycznych w poszczególnych społecznościach muzułmańskich wymaga wykroczenia poza orientalistyczne sposoby reprezentowania „muzułmańskich kobiet”, zakwestionowania metodologicznej sensowności esencjalizujących haseł typu „sytuacja kobiet w islamie” i uświadomienia sobie, że sytuacji tej nie można opisywać ani w kategoriach monolitycznej „odwiecznej religijnej tradycji”, ani w kategoriach linearnego rozwoju czy „postępu”.

Faktem jest jednak, że klisza „muzułmańskiej kobiety” jako ofiary opresji, mimo ogromnej literatury pokazującej jej empiryczną nieade-

6 Prymitywny wariant tej argumentacji można znaleźć w książce: O. Benson, J. Stangroom *Dlaczego Bóg nienawidzi kobiet?*, Warszawa 2011.

7 Zob. np. M. Charrad *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley 2001.

8 W kwestii kobiecych konwersji na islam zob. np. *Women embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, red. K. van Nieuwkerk, Austin 2006 oraz np. E. Özyürek, *German Converts to Islam and Their Ambivalent Relations with Immigrant Muslims*, [w:] *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*, red. A. Shryock, Bloomington, Indianapolis 2010.

9 Albo też doświadczyło modernizacji i włączenia do systemu kapitalistycznego w jednoczesnym splocie z fundamentalizmem religijnym. Zob. V. Bernal, *Gender, culture and capitalism: Women and the Remaking of Islamic "Tradition" in a Sudanese Village*, [w:] *Gender and Development. Critical Concepts in Development Studies*, red. J.D. Momsen, London-New York 2008.



kwatność i głosów wielu muzułmanek wskazujących na jej obraźliwy dla nich i odpodmiotawiający charakter, zachowuje swoją nośność polityczną<sup>10</sup>. Okazuje się przy tym retorycznie użyteczna dla dyskursów politycznych o często bardzo odmiennej proveniencji, w których odwołania do „opresji kobiet w islamie”, „niecywilizowanego” charakteru tej religii i nieuchronności konfliktu między „Zachodem” a „światem islamu”, stanowią czasami jedyny wspólny mianownik. Widać to bardzo wyraźnie w paradoksalnych, funkcjonalnych sojuszach między np. religiofobicznym stanowiskiem głośnych „nowych ateistów” w rodzaju Richarda Dawkinsa, Christophera Hitchensa czy Sama Harrisa i stanowiskiem antymuzułmańskich obrońców wyższości i czystości „cywilizacji zachodniej” przemawiających z pozycji chrześcijańskich<sup>11</sup>. Gdzieś pomiędzy te stanowiska wpisują się głosy antyreligijnych lub przede wszystkim antymuzułmańskich feministek, dla których prawa kobiet są nie do pogo-

10 Nie oznacza to bynajmniej, że nie podlega ona ewolucji i modyfikacjom. Jak pokazują Gholam Khiabany i Milly Williamson, jej znaczącą zmianę można było po raz pierwszy wyraźnie zaobserwować po 11 września 2001 roku, kiedy zasłonięte muzułmanki przestały być przedstawiane wyłącznie w roli ofiar wzbudzających współczucie i zatroskanie, lecz zaczęły funkcjonować jako symbol odmowy asymilacji i „afiszowania się” z własną odmiernością, a więc jako groźba dla „zachodniego” sposobu życia i wartości. Przykłady tej transformacji autorzy znajdują w języku brytyjskich tabloidów, zwłaszcza tym, który zaczął być używany po burzy wywołanej przez apel brytyjskiego parlamentarzysty i ministra Jacka Strawa o nienoszenie przez muzułmańskie kobiety zasłaniających twarzy niqabów w miejscach publicznych. Temu przesunięciu znaczeniowemu w postrzeganiu „muzułmańskiej kobiety” i rozumieniu chusty dał wyraz Jacques Chirac, który w swoim wystąpieniu w Tunisie w grudniu 2003 roku powiedział: „noszenie zasłony, bez względu na to, czy z własnej woli czy nie, jest formą agresji”. Podobną opinię wyraził francuski filozof André Glucksmann, który określił muzułmańską zasłonę jako „splamioną krew”. G. Khiabany, M. Williamson, *Veiled Bodies – Naked Racism: Culture, Politics and Race in the “Sun”*, “Race&Class” 2008, vol. 50; J.W. Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton 2007, s. 158.

11 Zob. S. Harris, *Koniec wiary: religia, terror i przyszłość rozumu*, Nysa 2012, R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2011, Ch. Hitchens, *Bóg nie jest wielki: jak religia wszystko zatruwa*, Katowice 2007, J. Ratzinger (jako Benedykt XVI), Przemówienie na uniwersytecie w Ratzbonie (Regensburg), 12.09.2006, tłumaczenie polskie dostępne na stronie: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/podroze/ben16-ratzbona\\_12092006.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratzbona_12092006.html), cały numer islamofobicznego czasopisma „Euroislam. Magazyn analiz społeczno-politycznych” 2013, nr 1 zatytułowany „Prześladowania chrześcijan”. Przykładem islamofobicznego stanowiska artykułowanego z pozycji obrony „wartości chrześcijańskich” są powieści pisane przez polskich prawników publicystów, np.: T.P. Terlikowski, *Operacja chusta*, Warszawa 2010, M. Wolski *Eurodzihad*, Poznań 2008.

dzenia z zasadami islamu<sup>12</sup>. Głównym problemem z dyskursami posługującymi się wizerunkiem muzułmanki-ofiary i akcentującymi „konflikt cywilizacji” jest to, że instrumentalizują one argumenty feministyczne i często cynicznie używają odwołań do praw kobiet jako uzasadnienia polityki militarnej czy antyimigranckiej. Paradygmatycznym przykładem takiej instrumentalizacji była oficjalna retoryka Stanów Zjednoczonych uzasadniająca inwazje w Iraku i Afganistanie m.in. koniecznością ochrony praw muzułmańskich kobiet. Cynizm tej retoryki ujawnił się w kontekście antykobiecej i antyfeministycznej polityki wewnętrznej prowadzonej przez administrację George’a W. Busha, która polegała m.in. na blokowaniu ratyfikacji CEDAW<sup>13</sup>, ograniczeniu dostępu do aborcji i antykoncepcji, zamknięciu szeregu instytucji zajmujących się problemami kobiet, ograniczeniu programów afirmatywnych i programów zmierzających do wyrównania płac kobiet i mężczyzn, osłabieniu praw antydyskryminacyjnych, odrzuceniu projektów płatnych urlopów rodzicielskich itd.<sup>14</sup> Faktem jest jednak, iż zwłaszcza po 11 września 2001 roku wiele zachodnich feministek w mniej lub bardziej bezpośredni

12 Przykładem mogą być Elizabeth Badinter, Caroline Fourest, Alice Schwarzer, Ayan Hirsi Ali, Irshad Manji, wiele organizacji LGBT, być może też polski portal Feminoteka, który matronował wydaniu książki *Dlaczego Bóg nienawidzi kobiet?*. Jeśli chodzi o stanowisko Badinter i Fourest zob. np. J. Wallach Scott, *The Politics of the Veil*, Princeton 2007, s. 85 oraz 175-177. Zob. także blog Fourest <http://carolinefourest.wordpress.com> oraz np. wywiad z Badinter [http://archives-lepost.huffingtonpost.fr/article/2010/08/29/2198991\\_elisabeth-badinter-en-2003-sur-le-voile-islamique-si-on-accepte-cette-symbolique-fini-egalite-des-sexes.html](http://archives-lepost.huffingtonpost.fr/article/2010/08/29/2198991_elisabeth-badinter-en-2003-sur-le-voile-islamique-si-on-accepte-cette-symbolique-fini-egalite-des-sexes.html). Zob. także A. Hirsi Ali, *Niewierna*, Warszawa 2009, I. Manji *Kłopot z islamem*, Warszawa 2005. Fourest, Hirsi Ali i Manji były także sygnatariuszkami manifestu z 2006 roku *Together Facing a New Totalitarianism*, w którym autorzy domagali się obrony wolności, wartości świeckich i oświecenia przed bliżej niezdefiniowanym „islamizmem”, porównywanym do faszyzmu, nazizmu i stalinizmu. Tekst manifestu dostępny na stronie BBC <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4764730.stm>. W kwestii islamofobii w organizacjach LGBT zob. wystąpienie Judith Butler uzasadniające jej odmowę przyjęcia nagrody *Zivilcourage-preis* podczas berlińskiego festiwalu LGBT „Christopher Street Day” (2010). Polska wersja jej wystąpienia dostępna na: <http://homiki.pl/index.php/2010/06/przemwienie-judith-butler-na-christopher-street-day-w-berlinie>. Jeśli chodzi o feministyczną afirmację dyskursu religiofobicznego i islamofobicznego dokonaną przez Feminotekę zob. mój tekst *Feminizm i pułapka religiofobii: rozważania na marginesie książki Dlaczego Bóg nienawidzi kobiet?*, „Bez Dogmatu” 2013, nr 96.

13 Komitet ds. Likwidacji Dyskryminacji Kobiet ONZ (The Committee on the Elimination of Discrimination against Women).

14 Zob. B. Finlay, *George W. Bush and the War on Women: Turning Back the Clock on Progress*, London 2006; G. Bhattacharyya, *Dangerous Brown Men: Exploiting Sex, Violence and Feminism in the War on the Terror*, London 2008.

sposób zidentyfikowało się z antymuzułmańskim dyskursem „konfliktu cywilizacji”, na którym oparła się zachodnia polityka interwencji militarnych i „wojny z terroryzmem”<sup>15</sup>.

Eskalacja sentymentów antymuzułmańskich na Zachodzie, także wśród feministek, oraz narastająca polityczna instrumentalizacja praw kobiet na potrzeby polityki militarnej postawiła jednak w trudnej sytuacji feministki w krajach muzułmańskich i w znaczący sposób utrudniła im posługiwanie się językiem praw kobiet. Ziba Mir-Hosseini właśnie w tej zmianie kontekstu geopolitycznego zdaje się upatrywać źródeł zmiany w nastawieniach takich autorek jak Fatima Mernissi czy Hale Afshar, które rozpoczęły swoje kariery, głosząc niemożność pogodzenia religii z feminizmem, później jednak zrewidowały swój stosunek do tej pierwszej i zaczęły patrzeć na nią w znacznie bardziej przychylny sposób. Jedną z autorek reprezentujących nurt feminizmu islamskiego, która szczególnie dobitnie wyartykułowała swój dystans wobec zachodniego feminizmu, jest Asma Barlas. W tekście *Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative* opisuje ewolucję swojego stosunku do feminizmu, która zaczyna się od emocjonalnej niezgody na niewybraną przez siebie etykietę feministki oraz od sprzeciwu wobec dominacyjnych praktyk zachodnich feministek „wypowiadających się w imieniu kobiet kolorowych” i „uciszających je w imię siostrzeństwa”<sup>16</sup>. Krótki okres identyfikacji z feminizmem zawdzięcza Barlas wpływowi Badran, która jako pierwsza zdiagnozowała i nazwała wykrystalizowanie się *feminizmu islamskiego* jako odrębnego projektu intelektualno-politycznego postulującego równouprawnienie płci i sprawiedliwość w oparciu o Koran. Barlas zgodziła się na określenie swojego stanowiska mianem feminizmu islamskiego, ponieważ – jak pisze – „jeśli moje odczytanie Koranu jest feministyczne po prostu dlatego, że wyrasta z i opiera się na Koranie, to oczywiście jestem islamską feministką i nie ma od tego ucieczki!”<sup>17</sup>. Jej dalszy rozwój wiązał się jednak ze zwątpieniem w łączącą moc języka feministycznego, który według niej zamiast budować kobiecą wspólnotę często wznosi między kobietami bariery. Ostatecznie jednak to świadomość epistemologicznej i politycznej przemocy, na fali której

15 Zob. S. Mahmood, *Religion, Feminism, and Empire: The New Ambassadors of Islamophobia*, [w:] *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, red. L. Martín Alcoff, J.D. Caputo, Bloomington 2011, P. Chesler, *The New Anti-Semitism: The Current Crisis and What We Must Do About It*, Jossey-Bass, San Francisco 2003.

16 A. Barlas, *Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative*, [w:] *Islamic Feminism: Current Perspectives*, red. A. Kynsilehto, Tampere 2008, s. 17.

17 Tamże, s. 19.

pojawia się w społecznościach muzułmańskich feminizm jako produkt Zachodu skłania Barlas do odrzucenia identyfikacji feministycznej i określenia samej siebie jako „kobiety wierzącej”. Jak pisze:

Szczególnie w czasie, gdy samookreślający się Zachód rozpętał rzeź wymierzoną wszędzie w muzułmanów, pewne pocieszenie można znaleźć w takich pozornie drobnych aktach indywidualnego oporu. Oczywiście [...] Zachód jest teraz „wszędzie, w strukturach i umysłach”, i od tego zwyczajnie nie można uciec, ale ja nadal staram się chronić moje poczucie siebie przed częścią Zachodu poprzez odmowę mówienia pewnymi wspólnymi językami.

I dalej:

w stopniu, w jakim każda forma feminizmu współuczestniczy w tej przemocy – co jak sądzę, dzieje się kiedy wyczytuje on ucisk z islamu, a wyzwolenie z zachodniej imperialistycznej grabieży – odczuwam potrzebę oporu wobec wszystkich jego form. A jeśli ostatecznie jest to strategia bezskuteczna, pokazuje to tylko, jak ciasny stał się świat dla wielu z nas, szczególnie tych, którzy nazywają siebie muzułmanami<sup>18</sup>.

Wyartykułowany przez Asmę Barlas opór wobec identyfikacji z (zachodnim) feminizmem, mimo bardzo wyraźnie *feministycznego* charakteru jej pisarstwa, pokazuje fundamentalną rolę, jaką odgrywają postkolonialne geopolityczne i epistemologiczne relacje dominacji w ograniczaniu przestrzeni manewru dla feministycznie zorientowanych intelektualistek i działaczek muzułmańskich. Antymuzułmański wymiar zachodnich dyskursów feministycznych, a także polityczna instrumentalizacja praw kobiet w polityce zachodnich mocarstw jest jednym z powodów zawężenia wspomnianej przestrzeni.

Drugim powodem jest antykobiecy backlash w społeczeństwach muzułmańskich, który przejawia się m.in. w rozkwicie mizoginicznych i patriarchalnych form islamu politycznego. Paradoksalnie jednak, jak pisze Mir-Hosseini, to właśnie ekspansja mizoginicznego islamu politycznego przyczyniła się do rozwoju *feminizmu islamskiego*, którego wybitną reprezentantką – obok Barlas i wielu innych autorek – jest także sama Mir-Hosseini. Badaczka ta ma na myśli rozkwit islamu politycznego w ostatnich dekadach dwudziestego wieku, który nastąpił w wyniku kryzysu świeckich ideologii politycznych w krajach muzułmańskich, tj. antykolonialny nacjonalizm czy trzecioświatowy socjalizm. Islam

18 Tamże, s. 20-21.

polityczny rozwinął się wtedy jako kontrpropozycja dla skorumpowanych świeckich reżymów w tych krajach, a jego znaczenie zwiększyło się po upadku komunizmu, który przestał być jakąkolwiek alternatywą polityczną. W tym okresie islam polityczny zaczął odgrywać szczególną rolę wraz z tym, jak geopolityczna narracja „zimnej wojny” została zastąpiona narracją „konfliktu cywilizacji”, a następnie – uzupełniona narracją „wojny z terroryzmem”.

Mir-Hosseini zwraca uwagę, że islam polityczny, postulując powrót do czystych źródeł islamu w celu uleczenia zwesternizowanych i zsekularyzowanych społeczeństw muzułmańskich, zaczął domagać się powrotu do radykalnie patriarchalnych relacji między płciami jako „prawdziwie islamskich” i wynikających z szarijatu. To dążenie do zrewolucjonizowania istniejących społeczeństw muzułmańskich w oparciu o pierwotne zasady islamu i prawodawstwo religijne, sprawiło, że święte pisma islamu zostały wydobyte z zapomnienia i stały się przedmiotem batalii interpretacyjnych z udziałem tych, którzy powątpiewali w nieusuwalnie mizoginiczny charakter muzułmańskiej religii. Paradoksalnie więc, jak zauważa Mir-Hosseini, to islam polityczny był czynnikiem, który sprawił, że kategorię gender wprowadzono do obszaru badań religijnych i teologicznych, stwarzając tym samym okazję dla niechcianych narodzin tego, co wkrótce zostało nazwane *feminizmem islamskim*. Jak opisuje ten proces Mir-Hosseini:

rosnąca grupa kobiet zaczęła kwestionować istnienie wrodzonego związku między ideałami islamskimi a patriachatem; nie dostrzegały one sprzeczności między wiarą a swoimi aspiracjami do równouprawnienia płci. Islam polityczny dał im język umożliwiający takie formy krytyki genderowych uprzedzeń w muzułmańskim prawie rodzinnym, które były wcześniej niemożliwe, co otworzyło przestrzeń, platformę, dla wewnętrznej krytyki patriarchalnych odczytań Szarijatu, bezprecedensowej w muzułmańskiej historii<sup>19</sup>.

Mir-Hosseini pokazuje, głównie na przykładzie Iranu, kraju swojego pochodzenia, jak polityczny potrzask, w którym znalazły się intelektualistki i działaczki muzułmańskie, zaowocował nie tylko tym, że niektóre świeckie feministki zbliżyły się do religii i zaczęły eksplorować jej profeministyczny potencjał, ale także tym, że wiele wcześniejszych zwolenniczek islamu politycznego (i islamskiej rewolucji w Iranie), rozczarowanych jego narastającym mizoginizmem, zrewidowało swoje stanowisko i zaczęło w ramach języka religijnego artykułować krytykę

Paradoksalnie więc, jak zauważa Mir-Hosseini, to islam polityczny był czynnikiem, który sprawił, że kategorię gender wprowadzono do obszaru badań religijnych i teologicznych, stwarzając tym samym okazję dla niechcianych narodzin tego, co wkrótce zostało nazwane *feminizmem islamskim*

19 Z. Mir-Hosseini, *Beyond "Islam vs Feminism"*, s. 71.

genderowych niesprawiedliwości, akceptując często etykietę „feministek islamskich” (np. Shahla Sherkat, Azam Talcqani, Zahra Rahnavard)<sup>20</sup>. Nie oznacza to jednak, że udało im się wypracować spójną wykładnię feminizmu islamskiego. Jak pokazuje Mir-Hosseini, ich stanowisko polityczne było niestabilne i wiązało się często z wzajemnie sprzecznymi i niejasnymi deklaracjami w kwestii równości płci. Następujące słowa autorki pozwalają rzucić trochę światła na tę strategiczną zapewne niestabilność, i podobnie jak przywoływana wcześniej wypowiedź Asmy Barlas, podkreślają politycznie uwarunkowane ograniczenia, w których rozwija się feministyczna myśl w islamie:

jako akademiczki i/lub działaczki wszystkie jesteśmy istotami usytuowanymi i musimy przyjąć do wiadomości, że dziedzictwo kolonializmu i zachodniej hegemonii nie pozwala żadnej z nas na całkowitą swobodę manewru i analizy. Przypadek narodzin i nasze doświadczenia kształtują nasz feminizm a czasami więżą nas; pozwalają nam być skutecznymi tylko czasami i tylko w niektórych kontekstach<sup>21</sup>.

### Islam feministyczny versus islam patriarchalny

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 Amina Wadud, Afroamerykanka będąca autorką założycielskiego dla feminizmu islamskiego tekstu *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1992) a także aktywną działaczką muzułmańskich organizacji kobiecych. Przywoływana tu wielokrotnie Margot Badran twierdzi, że szczególna rola konwertytek w rozwoju feminizmu islamskiego nie jest przypadkowa. Według niej to „sprzeczności logiczne i życiowe, które kobiety napotykały po konwersji, wraz z niespełnionymi obietnicami, motywują niektóre nowe muzuł-

20 Tamże, s. 70.

21 Tamże, s. 72.

manki do tego, aby powrócić do Koranu po inspiracje i odpowiedzi, i że to, wraz z innymi lekturami na temat kobiet i islamu, popycha je ku feminizmowi islamskiemu<sup>22</sup>. Z całą pewnością jednak doświadczenie „sprzeczności logicznych i życiowych” jest czynnikiem, który również wykształcone kobiety ze społeczności muzułmańskich popycha do kwestionowania rozpowszechnionych wykładni islamu. Właściwie bowiem 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 szereg kluczowych rozróżnień, bez których niemożliwa byłaby religijnie motywowana feministyczna „krytyka społeczna”. Feministki islamskie starannie odróżniają zatem 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 źródła.

Z oczywistych powodów w centrum zainteresowania feministek islamskich znajduje się Koran. Poświęcone mu analizy bazują 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 objawienia. Ich podejście dobrze oddaje stwierdzenie Barlas, która zauważa, że istnieje „szeroko rozpowszechniona tendencja do obwiniania islamu za ciemnienie muzułmanów, zamiast obwiniania muzułmanów za błędne odczytanie islamu”<sup>23</sup>.

22 M. Badran, *Feminism and Conversion: Comparing British, Dutch, and South African Life Stories*, [w:] *Women embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, red. K. van Nieuwkerk, Austin 2006, s. 194.

23 A. Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin 2002, s. 2.



Warto podkreślić, że feministyczne reinterpretacje islamskiej tradycji i pism świętych, posługujące się metodologiami określanymi czasem jako „postmodernistyczne”, bynajmniej nie sugerują absolutnej dowolności w odczytaniach Koranu. Przeciwnie, akcentując polisemiczność tekstu koranicznego, feministki islamskie zdecydowanie odrzucają relatywistyczną tezę głoszącą, że wszystkie znaczenia, które można z Koranu wywieść, są równie prawomocne<sup>24</sup>. Ich stanowisko cechuje się rygoryzmem metodologicznym, polegającym na skrupulatnym stosowaniu uznanych metod egzegezy tekstu koranicznego i na wytykaniu błędów metodologicznych popełnianych w patriarchalnych interpretacjach<sup>25</sup>. W ich argumentacji kluczową rolę odgrywa odwołanie do *historyczności* zarówno samego kontekstu, w którym powstał Koran, jak i jego różnorodne odczytania. Feministki te domagają się zatem nie tylko prześwietlania *metod*, za pomocą których wytwarzane były i są patriarchalne wykładnie islamu, ale także samej konstrukcji *wspólnot interpretacyjnych*, w których to się działo. Można zatem powiedzieć, 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, ale *jak się o tym dowiedzieliśmy*. Kluczowa jest tutaj zatem znajomość muzułmańskiej historii, a szczególnie 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, ale także nie byli w stanie uchwycić specyfiki odczytywania świętego tekstu z perspektywy doświadczenia kobiecego.

Feministki islamskie uważają, że patriarchalne odczytania zasad religijnych były przede wszystkim próbą legitymizowania (patriarchalnych) praktyk danego okresu jako ponadczasowych prawd objawienia. W swojej książce *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1987) Fatima Mernissi stwierdza, że próby te wiązały

24 Tamże, s. 6, A. Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford 1999, s. 5.

25 Według Asmy Barlas główne błędy metodologiczne patriarchalnych interpretacji Koranu polegają na tym, że interpretacje te nie traktują Koranu jako „złożonej hermeneutycznej totalności”, zapominają o jego „historycznym usytuowaniu”, opierają się na atomistyczno-linearnym metodzie analizy wers po wersie, jako jednostkę analizy traktując wers lub kilka wersów, zapominają o „tematycznej i strukturalnej spójności tekstu” i konieczności analizy relacji między poszczególnymi wersami – A. Barlas, *Believing Women in Islam...*, s. 8.

się często z produkowaniem fałszywych tradycji, co sama pokazuje na przykładzie szczególnie mizoginicznych hadisów, nieposiadających według niej faktycznej religijnej prawomocności. Mernissi bezlitośnie demaskuje ten mechanizm, kojarząc go ze specyficzną więzią łączącą religię i politykę w muzułmańskich społeczeństwach. Jak stwierdza,

[t]ekstami świętymi zawsze manipulowano, ale w wypadku muzułmańskich społeczeństw manipulacja ta jest strukturalną cechą praktyk władzy. Ponieważ wszelka władza, od siódmego wieku do dzisiaj, była legitymizowana jedynie przez religię, siły polityczne i interesy ekonomiczne naciskały na fabrykowanie fałszywych tradycji. [...] W [wyniku] tego połączenia politycznych interesów i nacisków, w dyskursie religijnym zaroilo się od tradycji, które legitymizowały pewne przywileje i ustanawiały tych, którzy je mieli jako ich posiadaczy. [...] dzień dzisiejszy nie jest wyjątkiem, jeśli chodzi o fałszowanie przywilejów i interesów w imię Proroka<sup>26</sup>.

To radykalne postawienie sprawy prowadzi ją do następującego wniosku wyrażonego w przedmowie do książki: „jeśli prawa kobiet są problemem dla niektórych współczesnych muzułmańskich mężczyzn, nie jest tak ani z powodu Koranu czy Proroka, ani islamskiej tradycji, ale po prostu dlatego, że prawa te wchodzą w konflikt z interesami męskiej elity”<sup>27</sup>.

Amina Wadud w książce *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, napisanej w podobnym okresie co cytowana powyżej praca Mernissi, wyjaśnia historyczny proces wytwarzania patriarchalnych wykładni islamu, nie tyle odwołując się do interesów i manipulacji, co raczej do naturalnego mechanizmu hermeneutycznego polegającego na tym, iż każda interpretacja tekstu z konieczności angażuje „pierwotny tekst” czytelnika, a więc kontekst kulturowy i językowy, w którym tekst koraniczny jest odczytywany. Sama dynamika „koła hermeneutycznego” sprawia zatem, iż 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 np. konieczność zdystansowania się od mocno ugenderowanej struktury języka arabskiego, według niej fałszywie implikującej nieuniwersalny (zróznicowany ze względu na płeć) charakter przekazu koranicznego

26 F. Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, New York 1991 (oryg. 1987), s. 9.

27 Tamże, s. IX.

(„boski tekst musi przewyciężyć naturalne ograniczenia języka ludzkiej komunikacji”<sup>28</sup>). To przyjęcie perspektywy *kobiecej* uwrażliwia ją zatem na pogwałcenia *uniwersalności* przekazu, widoczne w dominujących interpretacjach Koranu. W swojej kilkanaście lat późniejszej i otwarcie feministycznej książce *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (2006) Wadud proponuje projekt „dżihadu genderowego”, który ma polegać na walce o „ustanowienie sprawiedliwości między płciami w muzułmańskiej myśli i praktyce”<sup>29</sup>. Projekt ten, dążąc do rewindykacji uniwersalistycznego, egalitarnego i upodmiotawiającego przesłania islamu, rozwijany jest przez nią z bolesną świadomością przemocy i nierówności, obecnych w muzułmańskich społeczeństwach, które w ostatnich dekadach przybrały formę ataków terrorystycznych czy mizoginicznego backlashu, doświadczanego także przez samą Wadud.

Podobnie jak inne feministki islamskie, Wadud i później Barlas podejmuje kwestię słynnych i wzbudzających ogromne kontrowersje zapisów w Koranie, których pewne interpretacje służyły do uzasadniania podporządkowania kobiet mężczyznom w społecznościach muzułmańskich (a także, głównie na Zachodzie, do uwypuklania barbarzyńskiego, mizoginicznego charakteru islamu). Są to przede wszystkim wersy 2:28 oraz 4:34, z których wywodzono 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 dobrym przykładem feministycznej hermeneutyki tekstu koranicznego, w której na plan pierwszy wysuwa się filologiczna analiza gramatycznej i semantycznej warstwy tekstu, umieszczająca sens konkretnych fraz w kontekście szerszego przekazu Koranu oraz odnosząca sens tych fraz do ich znaczenia w innych miejscach Koranu. Kolejnym elementem tej hermeneutyki jest próba wyjaśnienia znaczenia, jakie dane sformułowania miały w konkretnym kontekście historycznym, w którym zostały sformułowane.

Wadud dokonuje zatem drobiazgowej analizy pojawiających się we fragmencie 4:34 arabskich słów takich, jak *faddala* oraz *qawwamuna ʿala* (sugerujących preferencję, jaką Allah ma wobec mężczyzn oraz wyższość mężczyzn nad kobietami), a także słów *qanitat*, *nushuz* czy *daraba* (standardowo rozumianych jako – odpowiednio – *posłuszne* [żony wobec mężów], *nieposłuszeństwo* [żony wobec męża] oraz *uderzać*). Pokazuje

28 A. Wadud, *Qur'an and Woman...*, s. 7.

29 Tejże, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford 2008, s. 10.

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 nie o nakaz bezwarunkowego posłuszeństwa żon wobec ich mężów, ale raczej o realizowanie pewnego ideału etycznego opierającego się nie tyle na relacjach podległości między małżonkami, co na poddaniu się Bogu (przez obie strony), a także na zachowaniu harmonii w ich pożyciu<sup>30</sup>. Odwołując się do słowników *Lisan al-Arab* oraz *Lane's Lexicon*, Wadud sugeruje także, że występujący w omawianym fragmencie czasownik *daraba*, tłumaczony jako „uderzać”, może znaczyć również „dawać przykład”<sup>31</sup>. Autorka podkreśla, że relacja wzajemnej zależności między kobietami i mężczyznami, często niewłaściwie interpretowana jako nienegocjowalna podległość kobiet wynikająca z ich „istoty”, wiąże się z koranicznym modelem obowiązków męża polegających na materialnym utrzymywaniu rodziny (ma więc charakter konstruktu społecznego). Wadud twierdzi zatem, że pewien typ wzajemnej zależności między małżonkami jest warunkowy (zależy od wypełniania przez męża roli żywiciela rodziny) i charakteryzuje tylko jeden z historycznie funkcjonujących modeli rodziny (nie tylko zresztą w społeczeństwach muzułmańskich). Z tego powodu fragmentu 4:34 nie można według niej interpretować jako ogólnej reguły ustanawiającej uniwersalną wyższość i dominację *wszystkich* mężczyzn nad *wszystkimi* kobietami, ale raczej jako stwierdzenie wzajemnych zobowiązań łączących kobietę i mężczyznę w określonym modelu rodziny.

Wadud, podobnie jak Barlas, zwraca uwagę na znaczenie, jakie regulacje koraniczne dotyczące małżeństwa miały w czasie, w którym zostały sformułowane. Jej tezą jest, że kontrowersyjny fragment 4:34 należy odczytywać nie tyle jako *przyzwolenie* na bicie żon przez mężów, co raczej jako próbę *ograniczenia* nieskrępowanej przemocy wobec kobiet charak-

---

30 Polskie tłumaczenie Koranu – korzystam z przekładu Józefa Bielawskiego – całkowicie uniemożliwia uchwycenie niuansów filologicznych pokazywanych przez Wadud i innych egzegetów, nie tylko tych identyfikujących się z feminizmem. W polskiej wersji fragment 4:34 brzmi bowiem następująco: „Mężczyźni stoją nad kobietami/ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi/i ze względu na to,/że oni rozdają ze swojego majątku./Przeto cnotliwe kobiety są pokorne/ i zachowują w skrytości/to, co zachował Bóg./I napominajcie te,/których nieposłuszeństwa się boicie,/pozostawiając je w łóżach/i bijcie je!/A jeśli są wam posłuszne,/ to starajcie się nie stosować do nich przymusu” – *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 99.

31 A. Wadud, *Qur'an and Woman...*, s. 76. Polski arabista Marcin Michalski kwestionuje jednak możliwość takiego tłumaczenia słowa *daraba* (kontakt osobisty).

teryzującej historyczne społeczeństwo, w którym narodził się islam<sup>32</sup>. Asma Barlas wyraża ten pogląd następująco:

w czasie, kiedy mężczyźni nie potrzebowali pozwolenia, żeby krzywdzić kobiety, ten *Āyah* [fragment Koranu] po prostu nie mógł funkcjonować jako zezwolenie; w takim kontekście mógł być tylko ograniczeniem, o tyle, o ile Koran uczynił *daraba* [bicie] środkiem ostatecznym, a nie pierwszym czy nawet drugim<sup>33</sup>. I jeśli Koran chciał ograniczyć przemoc nawet w tych najbardziej przemocowych czasach, nie ma powodu, aby uważać, że ten *Āyah* jest upoważnieniem teraz, kiedy, jak twierdzimy, staliśmy się bardziej, a nie mniej cywilizowani<sup>34</sup>.

Takie ujęcie problemu pokazuje fundamentalne znaczenie wrażliwości na kontekst historyczny jako niezbędnego elementu egzegezy tekstu i wypukła błędność literalistycznych odczytań Koranu, ignorujących ten kontekst. Ilustruje także dobrze metodę interpretacji tekstu koranicznego stosowaną przez feministki islamskie, która – jak pokazuje Wadud w odniesieniu do swoich badań – jest „metodą ograniczania tego, co konkretne, do określonego kontekstu, wydobywania zamierzonych przez Koran zasad z tego konkretnego, a następnie aplikowania tych zasad do innych konkretnych w odmiennych kontekstach kulturowych”<sup>35</sup>. W ujęciu Wadud feministyczna egzegeza Koranu ma więc na celu wydobywanie uniwersalnej treści islamu, tworzącej ostateczny sens objawienia, z historycznej przygodności, poprzez którą treść ta została zakomunikowana pierwszym muzułmanom, po to aby realizować ją w odmiennych historycznych/przygodnych warunkach współczesnych społeczeństw.

### Feministyczne rewindykacje prawa islamskiego

Analizy feministek islamskich mogą na pierwszy rzut oka wydawać się hermetyczną działalnością akademicką pozbawioną związków z codziennym życiem milionów muzułmańskich kobiet. W rzeczywistości jednak wypracowane przez te autorki sposoby argumentacji i krytyki nie tylko przenikają do działalności transnarodowych organizacji działających na rzecz kobiet, ale także okazują się skuteczne w przeprowadzaniu kon-

32 Tamże, s. 76.

33 Wcześniejszymi środkami miało być napomnienie, odmowa dzielenia łoża, negocjacje z udziałem rozjemców.

34 A. Barlas, *Believing Women...*, s. 188.

35 A. Wadud, *Qur'an and Woman...*, s. 10.

kretnych zmian prawnych. Przykładem takich organizacji jest grupa Sisters in Islam (SIS) działająca od 1987 roku czy Musawah (utworzona w 2009), określająca się jako „globalny ruch walczący o równość i sprawiedliwość w muzułmańskiej rodzinie”<sup>36</sup>. Obie te organizacje czy też ruchy skupiają feministki islamskie i zakładają, że egalitarne zasady islamu stanowią właściwy środek do walki o poprawę sytuacji kobiet w muzułmańskich społeczeństwach. Obie też są krytykowane przez konserwatystów religijnych za „wypaczanie” muzułmańskiej tradycji, przekazu koranicznego i prawa szarijatu<sup>37</sup>. Dla obu wzorcowym osiągnięciem jest reforma marokańskiego prawa rodzinnego (*Mudawana*) z 2004 roku, która stanowi przykład praktycznego wykorzystania argumentacji feminizmu islamskiego do przekształcenia mizoginicznego wcześniej kodeksu w duchu religijnie uzasadnianej równości płci<sup>38</sup>.

36 Zob. stronę domową ruchu <http://www.musawah.org>.

37 Choć krytyka nadchodzi także ze strony feministycznych sympatyczek feminizmu islamskiego, takich jak Margot Badran, która obawia się wykluczającego charakteru ruchu, mocno zdefiniowanego religijnie, który nie tyle koncentruje się na *muzułmańskim prawie* (jak działająca od 1984 roku organizacja Women Living Under Muslim Law), co na *muzułmańskiej rodzinie*. Zob. M. Badran, *From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism*, “IDS Bulletin” 2011, vol. 42, no 1.

38 Reformy tej nie należy jednak traktować jako przejawu politycznej siły kobiet czy organizacji feministycznych w Maroku. Została ona bowiem przeprowadzona w przez króla Muhamada VI, który wykorzystując swoją władzę absolutną, mógł pominąć głosy konserwatywnych przeciwników nowej *Mudawany*. Reforma była częścią szerszego procesu deklarowanej demokratyzacji i otwarcia na rynek międzynarodowy oraz sponsorowanej przez państwo instytucjonalizacji religii, która zaczęła być realizowana po ataku terrorystycznym w Casablance w 2003. Towarzyszą jej także inne odgórne działania monarchii, tj. zagwarantowanie 30 miejsc w parlamencie dla kobiet, które w dużej mierze wydają się być działaniami wizerunkowymi, podejmowanymi w celu uzyskania aprobaty Zachodu i stworzenie obrazu Maroka jako nowoczesnego kraju. W nowej wersji z 2004 roku marokańska *Mudawana* ustanowiła równość prawną między kobietami i mężczyznami, podwyższyła minimalny wiek, w którym można wstąpić w związek małżeński do 18 lat, zniósła instytucję prawnego opiekuna (dorosłej) kobiety, obowiązek posłuszeństwa żony wobec męża, poważnie ograniczyła poligamię i swobodę rozwodów, którą cieszyli się mężczyźni. Powyższe zmiany prawne uzasadnione zostały poprzez odwołania do Koranu i przedstawione przez króla jako „uwolnienie kobiet od niesprawiedliwości, w jakiej trwały od pokoleń”. W swojej przemowie, przywołującej szereg argumentów wypracowanych przez feministki islamskie, król stwierdzał, że zmiany zostały dokonane w duchu „wierności zapisom religijnego prawa szarijatu i islamskim zasadom tolerancji, która ma pobudzić wykorzystywanie idżtihadu przy wprowadzaniu praw i zasad w duchu ery nowożytnej i zgodnie z nakazami rozwoju dla ochrony praw człowieka” (przemowa króla Mohamada VI z dnia 10 października 2003 roku, cytowana za Katarzyną Jarecką-Stępień). Po reformie z 2004 roku marokańskie

Zarówno reforma marokańskiej *Mudawany*, jak i program ruchu Musawah podważają rozpowszechnione, zwłaszcza na Zachodzie, skojarzenie szarijatu z najbardziej reakcyjnym i barbarzyńskim komponentem islamu. Feministki islamskie, wśród których szczególną rolę odgrywa wielokrotnie przywoływana w tym tekście antropolożka prawa Ziba Mir-Hosseini, krytykują patriarchalne wykładnie szarijatu i wracając do źródłowego znaczenia tego pojęcia, starają się dokonać feministycznej rewindykacji islamskiego prawa.

Jak wcześniej wspominałam, jednym z kluczowych rozróżnień mających szczególne znaczenie dla feminizmu islamskiego jest odróżnienie *szarijatu* (dosł. ścieżka prowadząca do wody) jako konceptu teologiczno-etycznego oznaczającego abstrakcyjną istotę sprawiedliwości czy też „całość Boskiej woli objawionej Prorokowi Mahometowi” od *figh* (dosł. rozumienie) – pojęcia oznaczającego tworzone przez ludzi prawodawstwo opierające się na interpretowanych przez nich świętych tekstach islamu. Rozróżnienie to okazuje się całkowicie zatarte wszędzie tam, gdzie stworzone przez ludzi regulacje prawne postrzegane są jako „prawo boskie” i traktowane jako niezmiennie i święte. Z zatarciem tym mamy do czynienia nie tylko w wypadku dyskursu islamskich fundamentalistów i konserwatystów, ale także w potocznej, islamofobicznej percepcji islamu na Zachodzie, która tym samym paradoksalnie umacnia fundamentalistyczne rozumienie islamskiego prawa. Petryfikacja islamskiego prawodawstwa (*figh*) i utożsamienie go z *szarijatem* nieuchronnie jednak przynosi ze sobą niekorzystne skutki dla kobiet. Proces ten Mir-Hosseini tłumaczy specyficzną historyczną ewolucją muzułmańskich społeczeństw („im dalej idziemy od czasów objawienia, tym bardziej kobiety są marginalizowane i tracą swoje wpływy polityczne: ich głosy są uciszane, a ich obecność w przestrzeni publicznej ograniczana”<sup>39</sup>). Zwraca ona przy tym szczególną uwagę na rolę, jaką w procesie prawnie usankcjonowanego

---

prawo rodzinne uważane jest za najbardziej progresywny kodeks rodzinny w świecie arabskim. Nie oznacza to jednak, że reforma ta przyniosła natychmiastową poprawę w sytuacji marokańskich kobiet, problemem jest nieznamość nowego prawa przez społeczeństwo a także sędziów. K. Jarecka-Stępień, *Marokańska Mudawana – pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, [w:] *Gender: kobieta w kulturze i społeczeństwie*, red. B. Kowalska, K. Zielińska, B. Koschalka, Kraków 2009; S. Eddouada, *Implementing Islamic Feminism: The Case of Moroccan Family Code Reform*, [w:] *Islamic Feminism: Current Perspectives*, red. A. Kynsilehto, Tampere 2008.

39 Z. Mir-Hosseini, *Towards Gender Equality: Muslim Family Laws and the Shari'ah*, [w:] *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, red. Zainah Anwar, Malaysia 2009. Tekst dostępny na stronie organizacji Musawah: <http://www.musawah.org/sites/default/files/Wanted-ZMH-EN.pdf>, s. 34.



podporządkowania kobiet odegrała modernizacja muzułmańskich systemów prawnych i rozwój nowoczesnych instytucji państwa narodowego.

Mir-Hosseini pokazuje, że w toku dwudziestowiecznej modernizacji wiele muzułmańskich krajów wybiórczo zreformowało i skodyfikowało klasyczne postanowienia islamskiego prawodawstwa (*fiqh*) dotyczące rodziny i włączyło je do swoich nowoczesnych systemów prawnych wzorowanych na rozwiązaniach zachodnich. Z wyjątkiem Turcji, która całkowicie odrzuciła islamskie prawodawstwo, i Arabii Saudyjskiej, która przyjęła je jako fundament całego swojego prawa, większość krajów muzułmańskich zachowała *fiqh* wyłącznie w obrębie prawa rodzinnego i spadkowego, ustanawiając te obszary jako „ostatni bastion islamu” w systemie państwowej jurysdykcji. Zmieniło to radykalnie sposób funkcjonowania islamskiego prawa rodzinnego, które przestało być domeną muzułmańskich uczonych działających w ramach różnych szkół prawnych, zawsze w bezpośrednim kontakcie ze wspólnotą wiernych i ze znajomością ich codziennych problemów. Prawo to przeszło bowiem w gestię narodowych ciał legislacyjnych niemających kompetencji ani woli do kwestionowania przednowoczesnych interpretacji szarijatu. Jak pisze Mir-Hosseini,

pozbawieni władzy definiowania i zarządzania prawem rodzinnym, *fiqh* i specjaliści od niego przestali być odpowiedzialni przed wspólnotą, zostali zamknięci w wieży z kości słoniowej seminariów, stracili kontakt ze zmieniającą się rzeczywistością polityczną i nie byli w stanie odpowiedzieć na epistemologiczne wyzwania nowoczesności, włączając w to ideę równości genderowej<sup>40</sup>.

W tej nowej rzeczywistości muzułmańskie prawo rodzinne zaczęło być egzekwowane przez bezosobową maszynę instytucji państwowych, co miało katastrofalne skutki dla kobiet: utrudniło im dostęp do wymiaru sprawiedliwości, ograniczyło możliwość negocjacji w procesie aplikowania prawa, zabrało możliwość wyboru szkoły prawnej, której chcą podlegać. Przede wszystkim jednak, poprzez uczynienie prawa rodzinnego „ostatnim bastionem islamu”, doprowadziło to do jego radykalnej polityzacji jako głównej osi „muzułmańskiej tożsamości”.

Jak stwierdza Judith Tucker, przedstawiony powyżej proces historyczny doprowadził do tego, że obecne prawo rodzinne funkcjonujące w społeczeństwach muzułmańskich pod hasłem „szarijatu” i będące kartą przetargową w polityce, w istocie nie ma nic wspólnego ani z historycznymi sposobami funkcjonowania szarijatu, ani z jego teologiczną defi-

Obecne prawo rodzinne funkcjonujące w społeczeństwach muzułmańskich pod hasłem „szarijatu” i będące kartą przetargową w polityce, w istocie nie ma nic wspólnego ani z historycznymi sposobami funkcjonowania szarijatu, ani z jego teologiczną definicją

40 Tamże, s. 39-40.

nicją. Jest raczej hybrydycznym tworem, pozbawionym religijnej prawomocności i podporządkowanym scentralizowanej i zestandaryzowanej jurydycznej władzy nowoczesnego państwa, które często właśnie na konserwatywnie rozumianym prawie rodzinnym opiera swoją „muzułmańską tożsamość”<sup>41</sup>. W tym kontekście kluczowe wydają się podejmowane m.in. przez Zibę Mir-Hosseini próby oddemonizowania pojęcia szarijatu poprzez jego oddzielenie od *fiqh* jako tworzonych przez ludzi prawodawstwa, a następnie poprzez pokazywanie historycznych uwarunkowań istniejących obecnie muzułmańskich kodeksów rodzinnych. Ramą dla tego typu reinterpretacji jest transnarodowy charakter organizacji w rodzaju *Musawah*, które wykraczają poza kontekst państw narodowych i odwołując się do uniwersalnych treści islamu, starają się oddziaływać na lokalne narodowe systemy prawne<sup>42</sup>. Znaczna część analiz Mir-Hosseini skupia się jednak na narodowym kontekście jej ojczystego Iranu i toczących się w nim intensywnych debat dotyczących pozycji kobiet<sup>43</sup>. Autorka zauważa, że samo oparcie irańskiej struktury państwowej na „prawie szarijatu” ostatecznie prowadzi do konieczności re-interpretacji tego prawa, co dzieje się pod naporem sprzeczności, które generuje społeczna rzeczywistość Republiki Islamskiej zderzona z jej własnymi ideologicznymi definicjami relacji płci<sup>44</sup>. Warty przywołania przykładem feministycznych rewindykacji islamskiego prawa są opisywane przez Margot Badran działania organizacji kobiecych w Nigerii, które w odpowiedzi na barbarzyńską przemoc stosowaną wobec kobiet w imię szarijatu same wykorzystują szarijackie instrumenty prawne do podważania mizoginicznych decyzji wydawanych przez islamskich sędziów<sup>45</sup>.

41 J. Tucker, *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge 2008, s. 20.

42 Zob. C. Derichs, *Transnational Women's Movements and Networking: The Case of Musawah for Equality*, "Gender, Technology and Development" 2010, no. 14, s. 3.

43 Zob. Z. Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton 1999.

44 Tejze, *Stretching the Limits: a Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran*, [w:] *Islam: Critical Concepts in Sociology*, t. 3: Islam, gender and the family, red. B.S. Turner, London-New York 2004, s. 87-88.

45 Badran opisuje zakończoną sukcesem kampanię z lat 2003-2004 o uniewinnienie dwóch kobiet oskarżonych o cudzołóstwo i skazanych przez sąd szarijacki na śmierć przez ukamienowanie. Sprawa odbiła się szerokim echem na całym świecie i wywołała wiele międzynarodowych protestów, autorka jednak pokazuje, że to starannie przygotowana apelacja opierająca się na prawie szarijackim doprowadziła do uniewinnienia oskarżonych. Zwraca przy tym uwagę, że nigeryjskie kobiety nie kontestowały samych praw religijnych, a tylko ich zastosowanie. Według niej „w kontekście sądu szarijackiego znalazły [one] miejsce – lub więcej miejsca – do

## Feminizm islamski. Zagrożenia i nadzieje

Feminizm islamski, zarówno jako akademicki dyskurs, jak i powiązane z nim transnarodowe formy aktywizmu, są stosunkowo nowym i kontrowersyjnym zjawiskiem intelektualno-politycznym, którego przyszłość trudno przewidzieć. Także same feministki islamskie nie pozostają naiwne optymistyczne wobec własnego projektu upodmiotowienia muzułmańskich kobiet poprzez reinterpretowanie tradycji islamu, mając świadomość politycznej i tożsamościowej instrumentalizacji dyskursu na temat kobiet w swoich własnych społecznościach. Wobec ich projektu formułowanych jest wiele zarzutów<sup>46</sup> – na koniec chciałabym się skupić na jednym z nich, który uważam za najpoważniejszy. Większość krytyków feminizmu islamskiego zgadza się, iż w wielu kontekstach promowanie praw kobiet w języku religijnym okazuje się niezwykle skuteczne ze względu na to, że religia jest często jedynym sposobem uwierzytelnienia tych praw w danej społeczności oraz dotarcia do kobiet, dla których świecki język emancypacji może być obcy i nieczytelny. Jak jednak zauważa Hania Sholkamy, „promowanie religii jako drogi do sprawiedliwości społecznej na krótką metę może odnieść sukces, ale na dłuższą – uczyni z religii arbitra zmian społecznych i polityki”<sup>47</sup>. Autorka niebezpiecznie obawia się zatem, że oparcie polityki feministycznej na islamie nie tylko potwierdzi rolę religii jako jedyne źródła uprawo-

---

przeciwstawiania się dyskryminacji i niesprawiedliwości wobec kobiet niż w szerszej publicznej przestrzeni społecznej” – M. Badran, *Shari'a Activism in Nigeria in the Era of Hudud*, [w:] też, *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford 2009, s. 291.

46 Ich pełne omówienie wykracza poza ramy tego tekstu. Warto jednak wspomnieć, że część z tych zarzutów powtarza wątpliwości, które wysuwane są wobec projektów feministycznych formułowanych na bazie innych religii, w tym chrześcijańskiej. Jeden z argumentów dotyczy tego, na ile sama struktura teologiczna religii monoteistycznych, a więc także islamu, w ogóle umożliwia feministyczną reinterpretację tradycji religijnej. Interesującym punktem odniesienia może być tutaj postać Mary Daly, która rozpoczęła swoją drogę intelektualną jako feministycznie zorientowana teolożka katolicka, w toku swojego rozwoju doszła jednak do wniosku o niereformowalnie patriarchalnym charakterze chrześcijańskiego monoteizmu i ostatecznie stała się zwolenniczką czegoś w rodzaju panteistycznej duchowości. Na moje pytanie dotyczące problemu symbolizowanego przez figurę Mary Daly Ziba Mir-Hosseini odpowiedziała następująco: „Daly żyła w kraju, w którym mogła sobie pozwolić na rezygnację z udziału w zinstytucjonalizowanej religii, w Iranie nie mamy takiego luksusu” (seminarium dotyczące feminizmu islamskiego w School of Oriental and African Studies, Londyn, 7 maja 2013).

47 H. Sholkamy, *Creating Conservatism or Emancipating Subjects?: On the Narrative of Islamic Observance in Egypt*, „IDS Bulletin” 2011, vol. 42, no. 1, s. 48.

mocnienia ideałów politycznych, ale także doprowadzi do wzmocnienia dyskursów religijnych tam, gdzie i tak są one silne, wszechobecne, a przy tym niekoniecznie otwarte na feministyczne reinterpretacje. Jedyłą bronią feminizmu islamskiego jest piętnowanie podporządkowania kobiet jako niezgodnego z islamem i kontestowanie interpretacji religijnych, które to podporządkowanie sankcjonują, jako metodologicznie i teologicznie błędnych (a także proponowanie interpretacji lepszych, bardziej kompetentnych i hermeneutycznie poprawnych). Oznacza to „wojnę interpretacji”, która jednak nigdy nie toczy się w „neutralnej” przestrzeni rozumu, intelektualnej obiektywności czy wiary. Jak zauważa Sholkamy, „to, czyja interpretacja zostanie usankcjonowana, jest kwestią polityki, nie wiary”<sup>48</sup>. Zważywszy na to, że współczesna polityka w społeczeństwach muzułmańskich daleka jest od feministycznej wrażliwości, strategia opierania walki o prawa kobiet na religii może okazać się w dłuższej perspektywie całkowicie bezskuteczna i szkodliwa.

Bez względu na stopień, w jakim obawy Sholkamy mogą okazać się zasadne, faktem jest, że feminizm islamski stanowi istotną interwencję w dyskursywną przestrzeń współczesnej polityki muzułmańskiej. Jego ambiwalentne usytuowanie zarówno wobec religijnych nurtów tej polityki, konserwatywnych czy fundamentalistycznych, jak i feminizmu, oznacza jednak, że jest on narażony na ataki z bardzo różnych stron sceny politycznej, nie tylko zresztą muzułmańskiej. Warto jednak zauważyć, że dokonywana przez feminizm islamski swoista dekonstrukcja binarnych opozycji między tradycją a nowoczesnością, religią a feminizmem, prawem religijnym a emancypacją, znajduje swoją paralelę we współczesnych dyskursach zachodniego feminizmu, które domagają się myślenia w kategoriach „postsekularnych”<sup>49</sup>. Charakterystyczną cechą tych dyskursów jest zwątpienie w integralny związek między świeckością i emancypacją, które pojawia się wraz z tym, jak retoryka świeckości zaczyna być coraz częściej używana jako instrument polityki antyimigranckiej, rasistowskiej, wykluczającej. Ważnym czynnikiem inspirowanym obecną falą odwołań do postsekularyzmu w zachodnim feminizmie

48 Tamże, s. 49.

49 Zob. np. J. Butler, *Polityka seksualna, tortury i sekularne ujmowanie czasu*, [w:] tejsze, *Ramy wojny*, Warszawa 2011; R. Braidotti, *Postsekularna etyka feministyczna*, [w:] *Tożsamość i obywatelstwo w społeczeństwie wielokulturowym*, red. E.H. Oleksy, Warszawa 2008; *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion*, red. L.M. Alcoff, J.D. Caputo, Bloomington, Indianapolis 2011; S. Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, New Jersey 2005; T. Asad, W. Brown, J. Butler, S. Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley 2009.

jest konieczność przemyślenia miejsca feminizmu w historii kolonialnej „misji cywilizacyjnej” i jej współczesnych kontynuacji wymierzonych w społeczeństwa muzułmańskie, a także konieczność znalezienia feministycznej i nierasistowskiej/nieislamofobicznej odpowiedzi na problemy zachodniego multikulturalizmu. Obserwując przebieg współczesnych debat feministycznych, można zatem powiedzieć, że widmo kolonializmu, upolitycznionych relacji międzyreligijnych, ambiwalencje nowoczesnej kategorii postępu i niejednoznaczność tego, czym ma być ludzkie upodmiotowienie są problemami, które stanowią szczególne wyzwanie dla myślenia feministycznego w całym kontinuum relacji (post)kolonialnych. W tym kontekście kluczowe okazuje się wypracowanie postorientalistycznego sposobu myślenia i działania politycznego, w którym katastrofalne dla kobiet przeciwstawienie „Zachodu” i „świata islamu” nie będzie miało już sensu. W realizacji tego zadania feminizm islamski ma szansę odegrać szczególnie istotną rolę.

MONIKA BOBAKO (1973) – doktor filozofii, absolwentka UAM oraz Uniwersytetu Środkowoeuropejskiego w Budapeszcie. Adiunkt w Pracowni Pytań Granicznych UAM w Poznaniu. Autorka książki *Demokracja wobec różnicy: multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010. Interesuje się problematyką multikulturalizmu, kwestiami rasy i rasizmu, w tym współczesnej islamofobii, oraz problemami świata postkolonialnego, szczególnie społeczeństw muzułmańskich. Zajmuje się także problematyką feministyczną, zwłaszcza w kontekście filozofii politycznej i socjologii wiedzy. Obecnie w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki realizuje projekt badawczy „Współczesna humanistyka wobec problemu islamofobii w Europie”. Współpracuje z ośrodkami naukowymi w krajach Maghrebu.

**Dane adresowe:**

Monika Bobako  
Międzywydziałowa „Pracownia Pytań Granicznych” UAM  
Collegium Maius  
Ul. Fredry 10  
60-701 Poznań  
**e-mail:** bomonako@gmail.com

**Cytowanie:**

M. Bobako, Feminizm islamski. *Niechciane dziecko islamu politycznego*, „Praktyka Teoretyczna” nr 2(8)/2013, [http://www.praktykateoretyczna.pl/PT\\_nr8\\_2013\\_Teologie\\_emancypacyjne/10.Bobako.pdf](http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr8_2013_Teologie_emancypacyjne/10.Bobako.pdf) (dostęp dzień miesiąc rok)

**Author:** Monika Bobako

**Title:** Islamic feminism. *The unwanted child of political Islam*

**Summary:** A goal of the paper is to present Islamic feminism as a political-intellectual phenomenon that has been developing in the international Muslim women community for a few decades. The author distinguishes *Islamic* feminism (that postulates gender quality and women's empowerment on the basis of the religious principles of Islam) from earlier feminist tradition that she labels after Margot Badran as *Muslim* feminism. The paper discusses political and intellectual background of the emergence of Islamic feminism and shows its complex relationships with both political Islam and the Western feminist discourses. A key factor here is a heritage of European colonialism and anti-Muslim politics of the West. The author refers to the works of main representatives of Islamic feminism, such as Fatima Mernissi, Amina Wadud, Ziba Mir-Hosseini, Asma Barlas, and examines their attempts to arrive at non-patriarchal reinterpretations of the Muslim tradition, Quranic texts

and the established interpretations of the Sharia law.

**Keywords:** Islamic feminism, Muslim feminism, political Islam, imperialism, Quran, the Shari'ah