Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

KULTURA I WARTOŚCI
ISSN 2299-7806
NR 1(9) / 2014
ARTYKUŁY, s. 83–102

(cc) BY-NC-ND

AN-NISAYAT – RÓŻNE WYMIARY FEMINIZMU W ŚWIECIE ISLAMU[1]

Ewa Szczepankiewicz-Rudzka

Zjawisko feminizmu, na ogół łączone ze światem zachodnim, posiada swój odpowiednik w kręgu kultury muzułmańskiej. Początki ideologii myśli feministycznej w świecie islamu – An-Nisayat – sięgają końca XIX w. W obrębie ruchu możemy wyodrębnić kilka nurtów. Pierwszy, nazywany niekiedy feminizmem niewidocznym, przypada umownie na lata 1860-1920. Drugi etap rozwoju ruchu ma miejsce do lat 70. XX w., wpisuje się w budowę niepodległych, nowoczesnych państw w świecie arabskim. Charakteryzuje się sekularystycznym, liberalnym podejściem do praw kobiet, często też bywa określany kopią modelu społeczeństwa zachodniego. Trzeci okres feminizmu – feminizm islamski – w przeciwieństwie do wcześniejszego etapu poszukuje podbudowy ideologicznej ruchu w religii muzułmańskiej. Artykuł prezentuje trzy wskazane powyżej nurty w feminizmie islamskim. Ostatnia część artykułu została poświęcona charakterystyce kilku najważniejszych międzynarodowych organizacji tworzących światowy ruch feminizmu islamskiego.

Słowa kluczowe: islam, ruch feministyczny, islamski feminizm, status kobiety w islamie.

Nurty feminizmu w islamie

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, równolegle

[1] W opracowaniu skupiam się na analizie zjawiska feminizmu w wybranych krajach świata muzułmańskiego, głównie regionu Bliskiego Wschodu (Egipt, Iran). W literaturze przedmiotu, działalności ruchów społecznych/kobiecych tych krajów przypisuje się szczególną rolę w rozwoju feminizmu świata islamu.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

do analogicznego ruchu w świecie Zachodu. Nie jest też jednolity. W ponad stuletniej już historii wyodrębnić można kilka faz w jego rozwoju[2]. Początki feminizmu w świecie muzułmańskim przypadają na lata 1860–1920. Łączone są z działalnością literacką kobiet wywodzących się arystokracji, w głównej mierze egipskiej, które za pośrednictwem wierszy, poematów, listów wchodzą w polemikę z innymi kobietami, tworząc małe salony literatury *harimu*[3]. Choć w tych pierwszych przejawach aktywności społecznej kobiet trudno odnaleźć tematykę, którą podejmowały aktywistki świata zachodniego, to samo wejście w komunikację kobiet wychowanych i żyjących w *harimach* wczesnych lat XX w. oznaczało przełom obyczajowy. Stanowiło bowiem otwarcie kobiet na świat szerszy niż najbliższy domowy krąg rodzinny[4].

W okresie tym, a dokładnie w roku 1909, po raz pierwszy pojawia się arabski odpowiednik terminu feminizm: An-Nisayat, oznaczający w sensie dosłownym „wyprodukowany przez kobiety" i zarazem „dotyczący kobiet". Działalność publicystyczna twórczyni pojęcia, Egipcjanki Malak Hifni Nasif, wyznacza przełom w tzw. „feminizmie *harimowym*". Jej twórczość pisarska jest nie tyle skierowana do kobiet, co dotyczy ich kondycji społecznej i prawnej. Lektura prac Nasif pozwala twierdzić, że „na salonach" w Kairze pod koniec XIX w. są podejmowane tematy stanowiące dotychczas tabu, kwestie niedyskutowane społecznie, takie jak noszenie zasłony, równość płci. Teksty, które wówczas powstają, nie dotyczą radykalnych przemian relacji „kobieta – mężczyzna", lecz przede wszystkim zawierają postulat zagwarantowania prawa do edukacji, co w tamtych czasach oznaczało walkę z izolacją, której kobiety doświadczały. Hasła emancypacji kobiet poprzez edukację są także podejmowane przez mężczyzn. Rys myśli feministycznej możemy znaleźć w pracach reformatorów świata arabskiego: Egipcjanina Rifaa Rafi At-

[2] Zob. S. L. Abdallah, *Féminismes decoloniaux, genre et développement. Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI siècle*, „Revue Tiers Monde" 2012, nr 209, s. 9–23 oraz M. Badran, *Ou en est le féminisme islamique*, „Critique internationale" 2010/1, nr 46, s. 25–44.

[3] Słowo *harim* (występujące często w opracowaniach polskich w zapisie harem lub haram)w języku arabskim oznacza czyn lub miejsca zakazane, święte. W tym drugim znaczeniu łączone jest na ogół z prywatną częścią pałacu, zarezerwowaną tylko dla kobiet pochodzących z rodzin sułtańskich. W rzeczywistości *harim*, ogólnie oznacza dom – sferę rodzinną, prywatną, oddzieloną od sfery zewnętrznej – publicznej. Zob: Y. Thoroval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej,* Larousse, Wydawnictwo „Książnica", Katowice 2002.

[4] S. Laacher, *Insurrection arabes. Utopie révolutionnaire et impensé démocratique*, Buchet-Chastel, Paris 2013, s. 219–220.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

Tahtawiego oraz pochodzącego z Tunezji Tahara Haddada. Tezy zawarte w książce tego ostatniego, zatytułowanej *Our Women in the Sharia and Society* (1930) znajdują odzwierciedlenie w liberalnym, przesiąkniętym duchem równości praw dla obu płci *Kodeksie Statusu Osobowego Jednostki* z 1946 roku, wprowadzonym w Tunezji przez prezydenta Habiba Bourguibę[5].

W drugim dziesięcioleciu XX wieku feminizm świata islamu przyjmuje nową formę – nacjonalistyczną. Aktywność kobiet tego okresu, która umownie przypada na lata 1920–1950, jest łączona z potrzebą emancypacji politycznej poszczególnych krajów oraz wytworzenia nowego społeczeństwa – z nowym miejscem kobiet. Ruch rozwija się przede wszystkim w Egipcie. Spośród przedstawicielek egipskiego feminizmu nacjonalistycznego warto wspomnieć Houdę Sharawi, założycielkę i przywódczynię pierwszego stowarzyszenia kobiecego – Egipskiej Unii Feministycznej[6]. Organizacja ta, oprócz dążenia do równouprawnienia kobiet oraz działalności charytatywnej, obiera sobie za cel wspieranie walki narodowowyzwoleńczej i uzyskanie niezależności od imperium brytyjskiego. Okres feminizmu drugiej fali charakteryzuje się neutralnym podejściem do religii. Doktryna islamu nie jest uważana za czynnik opresji, system ustanawiający społeczną dominację mężczyzny. Brak równości płci przypisywany jest tradycji, mizoginicznym (wrogim kobietom) praktykom społecznym, *de facto* mającymi niewiele wspólnego z religią.

Odmienne stanowisko wobec religii pojawia się w podejmowanej przez feministki działalności typu sekularystycznego. Apogeum rozwoju tego nurtu przypada na lata 1960–1970 – tj. okres poszukiwania tożsamości oraz budowania systemu politycznego państw postkolonialnych. Ostrze krytyki kierowane jest w stronę elit politycznych nowych niepodległych państw, które mimo wcześniejszych deklaracji nie gwarantują szerszej partycypacji społecznej kobiet możliwej do osiągnięcia poprzez realizację postulatów „programów feministycznych”[7]. O ile dyskurs feminizmu wcześniejszego okresu charakteryzuje się areligijnym, choć neutralnym stosunkiem do religii i skupia się na poszukiwaniu miejsca

[5] E. Szczepankiewicz, *Ewolucja statusu prawnego kobiety muzułmańskiej na przykładzie państw Maghrebu*, [w:] *Kobiety wobec polityki-kobiety w polityce. Historia, realia, perspektywy*, red. A. Frątczak, Wydawnictwo Krakowska Akademia im. A. Frycza Modrzewskiego, Kraków 2009, s. 92.

[6] S. Laacher, *Insurrection arabes*, wyd. cyt. s. 220.

[7] S. Chiffoleau, *Sociétés arabes en mouvements. Trois décennies de changements*, l'Harmattan, Paris 2012, s. 55.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

dla kobiet w nowych, modernizujących się państwach, to feminizm sekularystyczny rozwija się niejako w opozycji do islamu, obarczając religię „winą" za ustanowienie systemu społecznego opartego na patriarchacie[8]. W opracowaniach tego okresu można spotkać tezy mówiące o braku kompatybilności pomiędzy islamem a feminizmem[9]. Przyczyn tego stanu rzeczy poszukuje się w przyjętej w islamie fundamentalnej zasadzie hierarchii płci oraz w „nieprzychylnym" kobietom zasadom prawa muzułmańskiego – szarijatu[10]. Zabieg emancypacji dyskursu feministycznego od religii a nawet wrogie do niej nastawienie powodują, że feminizm świata islamu łączy się z analogicznymi ruchami powstałymi na Zachodzie, co więcej jest z Zachodu inspirowany. Ponadto trudność w połączeniu dyskursu feministek muzułmańskich z ideologią islamu sprawia, że aktywność kobiet tego nurtu polega na zaangażowaniu publicznym, tworzeniu stowarzyszeń, grup nacisku na rzecz gwarancji praw socjalnych i politycznych dla kobiet, zaniedbując tym samym warstwę ideologiczną ruchu.

Kolejna fala feminizmu – feminizm islamski – jest zgoła odmienna. W tym przypadku łączenie terminu „feminizmu" z określeniem islamski jest jak najbardziej zasadne i nie jest zestawianiem sprzecznych pojęć. Feminizm tego okresu, a jego pojawienie się jest datowane na lata 70. XX wieku, nie funkcjonuje obok religii, pomijając ją, lecz jakby szuka w niej odniesienia. Przymiotnik „islamski" wiąże bezpośrednio aktywność kobiet – bądź na rzecz kobiet – z religią, legitymizując niejako ich działania, dotąd odarte z ideologiczno-religijnego kontekstu. Co więcej, pojawienie się nurtu religijnego w feminizmie zrywa z wcześniejszą tendencją do traktowani tego ruchu jako tworu przejętego, czy też wzorowanego na projektach powstałych na Zachodzie. Z drugiej strony, pojawienie się feminizmu islamskiego sprawia, że dyskurs feministyczny będzie się odtąd rozwijał w pewnej dychotomii: nurt religijny/muzułmański *versus* nurt laicki/niemuzułmański.

---

[8] J. Bayes, E. T. Nayereh, *Globalization Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, Palgrave, New York 2001, s. 47.

[9] Tamże, s. 49.

[10] Prawo muzułmańskie, oznacza w języku arabskim właściwą drogę- szarijat. Jest ono kompletnym zbiorem boskich nakazów, które znalazły się w Koranie i hadisach (sunnie). Oprócz tego szarijat tworzy konsensus uczonych (idżma), analogia (kijas), niekiedy wysiłek osobistej refleksji uczonych w prawie muzułmańskim (idżtihad). Waga przypisywana wtórnym względem sunny i Koranu źródłom w oficjalnych szkołach prawnych w islamie jest odmienna, zależy od regionu i odłamu. Zob. więcej: Y. Thoraval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej,* wyd. cyt., s. 292 i 293.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

Choć początki nurtu islamskiego feminizmu sięgają lat 70. minionego wieku, to wykrystalizowanie się teologicznej refleksji nad statusem kobiet utożsamiane jest bezpośrednio z debatą dziennikarek i intelektualistek irańskich, skupionych wokół czasopisma „Zenân" (w jęz. perskim *farsi*: kobiety), powstałego w roku 1992[11]. Pojawienie się tego ruchu w Iranie łączy się z potrzebą reakcji na dyskryminacyjne prawo i praktyki wobec kobiet – w okresie porewolucyjnym, tj. po roku 1979[12]. Intelektualistki muzułmańskie, również z innych części świata – Ziba Mir-Hosseini, Kecia Ali, Asma Barlas, Fatima Mernissi, Hidayet Tuksal, Amina Wadud – przyłączają się do nowego nurtu debaty. W latach 90. ewoluuje też arabski odpowiednik słowa „feminizm": *An–Nisawiyya* (feminizm), zastępując wcześniejsze określenie *An-Nisayat*, które oznaczało „kobiecy" i „feministyczny" zarazem[13]. Warto zauważyć, że termin ten przyjął się bardziej na Zachodzie niż wśród islamologów świata muzułmańskiego. Twórczynie i propagatorki i feminizmu islamskiego lepiej odnajdują się w określeniach „aktywistki wykształcone", „muzułmanko-intelektualistki"[14] lub też, podkreślając zakotwiczenie religijne, w wyrażeniu „wierzące kobiety"[15].

Zakres dyskursu feminizmu islamskiego różni się zdecydowanie od tego, który jest podejmowany przez feminizm laicki. Ruchy kobiece pierwszej generacji postrzegają zasadę egalitaryzmu jako zasadę równości wszystkich obywateli, domagając się jej poszanowania w przestrzeni publicznej. Kwestie dotyczące sfery prywatnej i rodzinnej nie są rozwijane. Tym samym, te dwie domeny życia pozostają jakby nietknięte w koncepcji równości płci. Segment religijny przestrzeni publicznej, tj. zadania związane z wykonywaniem kultu, pozostał sferą zarezerwowaną dla mężczyzn[16]. Druga sfera, prywatna, pozostaje bastionem autorytetów religijnych, a prawo rodzinne – w odróżnieniu od analogicznych procesów w dziedzinie prawa karnego, handlowego czy cywilnego – nie ulega

[11] S. Sherkat, *Zenân. Le journal de 'l'autre*, Iran, CNRS Editions, Paris 2009, s. 18.

[12] Z. Mir-Hosseini, *Stretching the Limits: a Feminist Regarding of the Shari'a in Post-Khomeini Iran* [w:] M. Yamaini, *Feminism and Islam. Legal and Literacy Perspectives*, Ithaca Press, London 1996, s. 285.

[13] M. Badran, *Between Secular and Islamic feminism: Reflections on the Middle East and Beyond*, „Journal of Middle East Women's Studies" 2005, Winter, s. 130.

[14] G. Webb, *Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse University Press, Syracuse 2000, s.12, 28, 346.

[15] A. Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin 2002, s. 3, 15, 29.

[16] A. Wadud, *Inside the Gender Jihad, Women's Reforms in Islam*, Oneworld, Oxford 2006, s. 45–67.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

zeświecczeniu. Feministki okresu nacjonalistycznego przyjmują model rodziny typu patriarchalnego jako naturalny, wraz z jego podziałem ról na żeńskie i męskie – zgodnie z zasadą komplementarności wywiedzioną z Koranu[17]. Normy życia rodzinnego pozostają zakładnikiem praktyki obyczajowej, rzekomo islamskiej, a w rzeczywistości kulturowej, różniącej się znacznie zależnie od kraju, regionu czy warstwy społecznej.

Zmiana paradygmatu następuje pod koniec XX wieku, a związana jest z przeobrażeniami społeczno-kulturowymi zachodzącymi w większości państw muzułmańskich. Wraz ze zwiększoną aktywnością kobiet, przejawiającą się w coraz częstszym podejmowaniu pracy zawodowej, dochodzi do przełamania tradycyjnego modelu rodziny, w której żywicielem i przywódcą jest mężczyzna. Ponosząc ciężar utrzymywania rodziny, niekiedy na równi z mężczyzną, kobiety przejmują współodpowiedzialność za rodzinę, uzyskując tym samym w tym zakresie równość. Druga zmiana łączy się bezpośrednio ze wzrostem świadomości kobiet – również religijnej – dzięki większemu dostępowi do wykształcenia[18]. Na odnotowanie zasługuje fakt, że pomimo odrębności dwóch nurtów feminizmu oraz żywej wśród islamistów tendencji do stawiania tych dwóch rodzajów ruchu – laickiego i religijnego – na przeciwległych biegunach, należałoby je raczej widzieć jako rodzaj historycznego kontinuum. Podjęcie merytorycznego dyskursu nad kondycją prawną kobiet w nurcie religijnym nie byłoby możliwe bez odrodzenia się religijności w latach 70. oraz silnej presji na modernizację państwa (a co za tym idzie promocji powszechnego szkolnictwa), wywieranej również przez ugrupowania feministyczne dekad wcześniejszych.

Niemniej to feminizm islamski prowadzi do przemian w łonie islamu. Transformacja ta nie nosi znamion rewolucji, czy głębszej reformy, ponieważ nie chodzi tutaj o radykalną transformację zwyczajów i idei porządku społecznego, lecz o poszukiwanie w Koranie przesłania równości płci i sprawiedliwości społecznej. Feminizm islamski jest dyskursem feministycznym na gruncie teologicznym, przyciągającym kobiety z różnych kręgów społecznych. Działaczki podejmują się lektury Koranu, hadisów[19] jak i refleksji nad jurysprudencją islamską (*fikh*).

---

[17] Tamże, s. 27–28.

[18] M. Badran, *Ou en est le féminisme islamique*…., wyd. cyt. s. 34.

[19] Po Koranie, tradycje (*hadisy*) składające się na sunnę, są drugim, najważniejszym źródłem prawa muzułmańskiego. Powstały z relacji świadków, głównie towarzyszy proroka, którzy zapamiętali, co Muhammad na dany temat powiedział, jak zachował się w danej sytuacji. Zob. więcej: T. Thoroval, *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, wyd. cyt., s. 289.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

Centralnym pojęciem, wokół którego tworzy się islamski program feministyczny, jest równość absolutna (*al-musawa*) między wszystkimi ludźmi, rozumiana, jako zasada religijna. Równość płci jest tu podstawową wartością, która z kolei jest warunkiem sprawiedliwości społecznej, kolejnego priorytetu ideologicznego ruchu. Równość między ludźmi powinna znaleźć zastosowanie tak w myśli, jak i w działaniu, zarówno w sferze publicznej, jak i w prywatnej. Proklamacja egalitaryzmu w życiu społecznym i rodzinnym oraz szukanie dla niego legitymizacji religijnej stanowi ważny zwrot historyczny. Poprzez egzegezę tekstów świętych oraz stosowanie w praktyce ich nowoodkrytej symboliki, islamskie feministki dokonują przełamania ugruntowanej przez wieki tradycji patriarchatu[20].

Interesującej wykładni teologii z punktu widzenia feministycznego dokonała intelektualistka afroamerykańskiego pochodzenia Amina Wadud, profesor teologii islamskiej w Virginia Commonwealth University. Wadud jest pierwszą badaczką, która odczytała Koran w perspektywie genderowej. W książce z 1992 roku zatytułowanej *Qur'an and Woman: Regarding the Sacred Text from Woman's Perspective* rozwija ona 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, co wytworem tradycji.

W swoim wywodzie, bazując na zasadzie jedności Boga (*tawhid*), Wadud dochodzi do konkluzji, że odczytywana literalnie z Koranu zasada nadrzędności mężczyzny nad kobietą jest niezgodna z podstawową zasadą *tawhid*. Bóg jest jeden, znajduje się ponad bytami ludzkimi, które są sobie równe. Jeżeli jedni ludzie stawiają się ponad innymi, to oznacza to nic innego jak pychę, złamanie zasady *tawhidu* i *de facto* grzech, wykroczenie religijne typu *szirk* (grzech politeizmu, ale również grzech utożsamiania się z Bogiem, przypisywanie sobie atrybutów boskich). Dokonując interpretacji innego pojęcia pochodzącego z tradycji koranicznej, tj. pojęcia „kalifa", rozumianego jako następca proroka, Wadud zauważa, że utrwalona tradycja, że funkcję przewodnika ummy (społeczności muzułmańskiej) – kalifa czy prowadzącego modlitwę – imama, pełni każdorazowo mężczyzna, ma niewiele wspólnego z rzeczywistymi

[20] M. Badran, *Ou en est le féminisme*…., wyd. cyt., s. 26.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

intencjami Muhammada. Wadud podkreśla, podważając tym samym zasadność utrwalonej praktyki, że namiestnictwo proroka zostało przezeń ustanowione bez rozróżnienia na płeć[21]. Wadud dokonuje analizy poszczególnych wersetów w sposób literalny, zauważając zawarte w nich przesłanie równości. Zwraca ponadto uwagę na kontekst objawionych wersetów, a także na zawarte w nich przestrogi. Podkreśla, że w egzegezie Świętej Księgi nie bez znaczenia jest czas, historyczny moment objawienia, który nie przystaje do czasów współczesnych. Na przykład *sura* 4:3, przyzwalająca na poligamię, tylko pozornie uprzywilejowuje mężczyznę[22]. *De facto* nakłada na niego szereg obowiązków, gwarantujących równe i sprawiedliwe traktowanie, co zdaniem Wadud idzie w parze z symboliką równości płci zawartą w księdze objawionej w VII wieku. Znajomość kontekstu wypowiedzianych słów, jak zauważa Wadud, pozwala je interpretować jako „ukłon" w stronę kobiet, osieroconych, owdowiałych w czasach podbojów islamu, dla których życie w związku poligamicznym było gwarancją opieki, niekiedy warunkiem przetrwania dla siebie i dzieci. Zdaniem Wadud, podkreślenie wagi kontekstu powstawania Koranu jest czynnikiem kluczowym. W okresie objawienia dominowały praktyki patriarchalne, które odnajdujemy w Koranie i sunnie. Niemniej, jak twierdzi Wadud, praktyki społeczne pierwszych wieków islamu nie przystają już do czasów obecnych.

Inny argument wysuwany przez feministki drugiej generacji –Aminę Wadud, ale również Z. Mir-Hosseini – to błędne rozumienie pojęcia szarijatu i *fikhu*.

Według zasad islamu, szarijat jest prawem boskim i istnieje niezależnie od człowieka. Bóg w objawieniu, na które składają się Koran i sunna Proroka, przekazał człowiekowi wskazówki, pozwalające mu odkryć treść tego prawa. Stan ludzkiej wiedzy na temat szarijatu, czyli jego zrozumienie, to *fikh*. O ile szarijat jest wieczny i niezmienny, *fikh* może podlegać ewolucji bądź degradacji. *Fikh,* jako jurysprudencja muzułmańska, nie jest dziełem boskim. Prawo rodzinne, kodeksy statusu osobowego jednostki stanowione przez państwa, wywodzące się z jednej z tradycji interpretacyjnej *fikh*, nazywane jest często prawem bazującym na szarija-

[21] A. Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 74, 85, 91.

[22] „A jeśli się obawiacie, iż nie będziecie sprawiedliwi względem sierot... Żeńcie się, zatem z kobietami, które są dla was przyjemne – z dwoma, trzema lub czterema. Lecz jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi, to żeńcie się tylko z jedną albo z tymi, którymi zawładnęły wasze prawice. To jest dla was odpowiedniejsze, abyście nie postępowali niesprawiedliwie" (*Koran*, sura 4: 3).

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

cie. Zdaniem A. Wadud i Z. Mir-Hosseini, przypisywanie tradycji prawnej znamion boskości jest częstym nadużyciem, niekiedy zamierzonym działaniem, mającym na celu sankcjonowanie patriarchalnej tradycji w społeczeństwach muzułmańskich[23]. Islam, jak podkreślają, jest religią gwarantującą wolność wszystkim ludziom, ale instrumentalne podejście do prawa, bliskie postawie mizoginii, dominowało przez wieki, przeinaczając posłannictwo proroka Muhammada. Zadaniem feministek nurtu islamskiego jest odczytanie na nowo historii wczesnej ummy. Odkrywanie symboliki świętych tekstów islamu, polegające na ich ponownej egzegezie, rozpoczęte przez pionierskie teksty Aminy Wadud czy Ziby Mir-Hoseini, jest coraz częściej kontynuowane przez inne kobiety – Pakistankę Asmę Barlas, Irano-Amerykankę Laleh Bakhtiar. Badaczki te, opierając się na dopuszczanej przez niektóre szkoły prawne zasadzie idżtihadu[24] – jako piątego źródła w prawie muzułmańskim – (wysiłku własnej refleksji w celu interpretowania źródeł prawa religijnego) udowadniają, że możliwe jest odczytywanie świętych tekstów w nowej, genderowej (kobiecej) perspektywie[25].

Bardziej radykalny rys feminizmu wyznacza kolejna książka Aminy Wadud, opublikowana w roku 2005, a zatytułowana *Inside the Gender Jihad. Women's Reforms in Islam*. Jej „wojowniczy" charakter sugeruje już samo użyte w tytule słowo *dżihad* (wojna). Analiza treści to potwierdza. Wadud, próbując dowieść, że prawa kobiet są równe prawom mężczyzn, wykracza poza tylko literalne i kontekstualne odczytywanie statusu kobiet z tekstów świętych oraz przypisywanie odpowiedzialności za brak równości płci praktykom społecznym pozostającym w okowach schola-

[23] A. Wadud, *Inside the Gender Jihad*…, wyd. cyt., s. 198; Z. Mir-Hoseini, *Stretching the Limits…,* wyd. cyt., s. 2–3.

[24] Idżtihad – indywidualny wysiłek uczonego prawnika muzułmańskiego w tworzeniu nowych przepisów prawa na podstawie przede wszystkim Koranu i sunny; w XIII w. w sunnizmie „zatrzaśnięto drzwi idżtihadu" – od tej pory wolno było tylko interpretować istniejące przepisy prawa, nie zaś tworzyć nowe. Przez niektóre szkoły prawne ni uznawany za dopuszczalne źródło tworzenia prawa. Zob. więcej: Leksykon dla dziennikarzy, „Nie bój się islamu": http://www.wiez.com.pl/is lam/index.php?tres csl=42/, dostęp 23 czerwca 2014 r.

[25] Amina Wadud nie była jedyną „wykształconą aktywistką", która podjęła się na nowo egzegezy Koranu. Dziesięć lat po publikacjach Wadud, Asma Barlas, profesor nauk politycznych w Ithaca College (New York State University) opublikowała książkę: *Believing Woman in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, w której podjęła się zadania odpowiedzenia na pytanie czy Koran jest tekstem „maczystowskim" (tutaj w rozumieniu nieprzychylnym kobietom)? Dokonując wywodu logicznego i podpierając się argumentacją podobną do swej poprzedniczki, dowiodła, że nie.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

styki patriarchalnej[26]. Wadud uważa, że Koran nie jest tekstem ostatecznym, ugruntowanym raz na zawsze, lecz należy go traktować jako przekaz dynamiczny, jako „tekst w trakcie". W praktyce oznacza to przyzwolenie na dyskusję z Koranem, a nawet na zaprzeczeniu pewnym jego fragmentom (powiedzenie im „nie")[27]. Taka argumentacja spowodowała, że Wadud musiała się zmierzyć z krytykami oraz oskarżeniami o profanację Świętej Księgi. W odpowiedzi autorka zauważa, że „zanegowanie tego, co nie jest akceptowalne współcześnie, nie oznacza odrzucenia Koranu, wręcz przeciwnie, stanowi uświęcenie i przekształcenie w czyn najwyższych zasad posłannictwa Muhammada, […] obecny stan nauki, duch modernistyczny pozwala byśmy podążali za tekstem, pozostawali mu wierni, bez konieczności tkwienia w jego dosłownym, literalnym rozumieniu […]. Tekst koraniczny musi być stale odczytywany/interpretowany zgodnie z sytuacją/kontekstem, w którym się znajduje interpretator"[28].

Drugi etap feminizmu A. 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, 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, jak i ze współczesnymi koncepcjami równości i sprawiedliwości społecznej. Tym samym, kontekstualne tłumaczenie przyzwolenia na poligamię czy łagodzący ton interpretacji z pierwszego okresu działalności Wadud, zostają teraz porzucone[29].

Ta zmiana jest szczególnie dostrzegalna w podejściu do sposobów odczytywania dyskutowanej i kontrowersyjnej sury 4: 34[30], która w większości interpretacji Koranu jest odczytywana jako zezwolenie na przemoc fizyczną męża wobec żony, co z kolei wiąże się z kwestią interpretacji użytego w Koranie słowa *daraba.* W pierwszych swych pracach

[26] A. Wadaud, *Inside the Gender Jihad*…, wyd. cyt., s. 87–188.

[27] Tamże, s. 190.

[28] R. Bahi, *Islamic and Secular Feminisms: Two Discourses Mobilized for Gender Justice*, EUI Working Papers, Robert Schuman Center for Advanced Studies: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/17294/RSCAS_2011_25_rev.pdf?sequence=3/, dostęp 23 czerwca 2014

[29] M. Badran, *Ou en est le féminisme*…, wyd. cyt., s. 37.

[30] „[…] I napominajcie te, których nieposłuszeństwa się boicie, pozostawiajcie je w łożach i bijcie je! A jeśli są wam posłuszne, to starajcie się nie stosować do nich przymusu. Zaprawdę, Bóg jest wzniosły, wielki!", *Koran*, tłum. W. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

Wadud próbowała tłumaczyć (łagodzić) mizoginiczne przesłanie poprzez wskazanie na wieloznaczność zwrotu, który zależnie od intencji czytelnika może oznaczać: opuszczać, porzucać, uderzać[31]. W swym okresie „radykalnym", w książce *Inside the Gender Jihad. Women's Reforms in Islam*, Wadud proponuje kategoryczne odrzucenie wersetu *daraba* – jako sprzecznego z duchem równości i sprawiedliwości tekstu objawionego. Podobnie do Aminy Wadud, również Asma Barlas wierzy w moc wyzwalającą teologii feministycznej, która może zmienić opresyjne praktyki wobec kobiet – poprzez 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 prawnych[32]. Obie zgadzają się także, że wyzwolenie kobiet, rozpoczęte profetyczną działalnością Muhammada, nie zakończyło się wraz z jego śmiercią. W swych analizach pozostają równocześnie krytyczne zarówno wobec konserwatywnego, tradycyjnego islamu, jak również wobec postępowego feminizmu muzułmańskiego ruchu świeckiego[33].

W kontekście kontrowersji dotyczących możliwości połączenia pojęć „feminizm" i „islam", warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden nurt ideologiczny, w którym jest podejmowane analizowane zagadnienie, a mianowicie na feminizm islamistyczny. O ile feministki islamskie reprezentują ruch modernistyczny, reformatorski, nawołując do przemian społecznych, politycznych i doktrynalnych, to nurt islamistyczny nie ma charakteru postępowego. W obu nurtach zauważa się, że pierwotne przesłanie Koranu zostało zniekształcone przez tradycję i wpływy zewnętrzne, ale zarazem odmiennie pojmuje się w nich zasadę równości płci w Koranie. Feminizm nurtu radykalnego stoi na stanowisku dymorfizmu płciowego, tzn. uznaje zasadę różnych ról przypisanych kobiecie i mężczyźnie, zasadę, której stosowanie prowadzi do równowagi społecznej, ale niekoniecznie do równości. Wers Świętej Księgi, który jest często przywoływany, gdy chce się określić status kobiety, głosi „Mężczyźni stoją nad kobietami ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi, i ze względu ma to, że oni rozdają ze swojego majątku (Koran,

[31] S. L. Abdellah, *Islamic and Secular Feminisms*, wyd. cyt., s.17.
[32] R. Bahi, *Islamic and Secular Feminisms*…, wyd. cyt., s. 7.
[33] A. Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin 2002, s. 146.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

sura 4 wers 34). Z tego wersu odczytuje się nałożony na mężczyzn obowiązek opieki nad kobietą, ale też obowiązek podporządkowania się kobiety mężczyźnie. Rolę kobiety dookreślił prorok Muhammad, mówiąc: „Kobieta jest strażnikiem ogniska domowego swojego męża oraz opiekunem dzieci, i o to będzie zapytana (z tego będzie rozliczona na sądzie ostatecznym"[34]. Wokół tych głównych ról rodzinnych, wynikających z naturalnych cech płciowych, powinno, zdaniem islamistów, organizować się życie społeczeństwa muzułmańskiego – ummy. Dalsza działalność życiowa – aktywność zawodowa, publiczna, społeczna – powinny być podporządkowane życiu rodzinnemu.

W pewnym sensie można się pokusić o stwierdzenie, że feminizm islamistyczny współgra z fundamentalistyczną wizją państwa. Teza ta wydaje się o tyle zasadna, że ideologiczne podwaliny tego nurtu są związane z postacią Zaynab Al-Ghazali, działaczki politycznej, która w Egipcie w latach trzydziestych XX wieku utworzyła Stowarzyszenie Kobiet Muzułmańskich, które następnie zostało przyłączone do ugrupowania islamistycznego – Bractwa Muzułmańskiego[35]. U założeń projektu feministycznego Al-Ghazali oraz współczesnych przedstawicielek tego ruchu – Nadyi Yassine, Heby Raouf Ezzat – leży założenie, że islam wyposażył kobietę w ogół praw politycznych, społecznych, sformułowanych w ten sposób, by kobieta mogła pełnić role społeczne zgodnie ze swymi predyspozycjami biologiczno-psychicznymi. Działalność kobiet, będących zwolenniczkami koncepcji islamskiego państwa, jest związana z tzw. Ruchów Meczetów. Nazwa ta wskazuje pole działalności współczesnych aktywistek islamistycznych, które koncentrują się wokół życia religijnego, występując w sferze publicznej w rolach usankcjonowanych przez islam w ramach zasady komplementarności (uzupełniania się ról kobiecych i męskich). Podejmują się organizowania kół samopomocy, działalności misjonarskiej, charytatywnej i dydaktycznej[36].

Feministki nurtu islamistycznego reprezentują podejście konserwatywne i działają na rzecz restauracji państwa islamskiego. Wsparcie przez kobiety idei powrotu do czasów ummy pierwszych wieków islamu, zgodnie z wizją islamistyczną, nasuwa pytanie o relację „kobieta – islam" oraz o rolę kobiety w budowaniu fundamentalistycznego państwa, którego, w tym przypadku, kobiety są protagonistkami, orędow-

[34] M. G. Paciello, *Zaynab al-Gazali ab-Gabili, militante islamica egiziana: un modello islamico di emancipazione femminile?*, „Oriente Moderno" 2002, nr 21 (2), s. 302.

[35] Tamże, s. 315.

[36] S. Mahmood, *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 128.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

niczkami, a nie – jak zwykło się określać – „potencjalnymi ofiarami". Zagadnienie to wybiega jednak poza ramy niniejszego opracowania i wymaga potraktowania w odrębnym artykule.

Międzynarodowy ruch feminizmu islamskiego

Ruch feminizmu islamskiego, z gruntu nastawiony na intelektualny dyskurs o małym politycznym i społecznym odziaływaniu, z czasem przybrał formę ruchu światowego.

Badania i krytyczna interpretacja tekstów dokonywana przez teologów wyczulonych na kwestie płci, stały się podstawą dla aktywistek dążących do przekształcenia prawa i instytucji patriarchalnych we współczesnych społecznościach muzułmańskich. Przejście od refleksji teoretycznej do aktywności i działań praktycznych z jednej strony oraz synergia pomiędzy działaniami lokalnymi i światowymi z drugiej, doprowadził do powstania światowego ruchu feminizmu islamskiego, przekraczającego granice poszczególnych państw. Powstawanie transnarodowej sieci feminizmu obserwuje się od lat 80. ubiegłego wieku.

Pierwsza z organizacji, *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML), zostaje powołana w 1984 roku przez Marieme Helie-Lucas, Francuzkę algierskiego pochodzenia. Celem ruchu, w pierwszym etapie jego funkcjonowania, było zwrócenie uwagi opinii publicznej na dyskryminujące zapisy wprowadzone w Algierii (1983) do kodeksu rodzinnego. Zapisy te, między innymi, ustanawiały kuratelę prawną mężczyzny nad kobietą, co w aspekcie praktycznym oznaczało ograniczenie jej praw obywatelskich oraz utrzymanie w mocy nierównych zasad prawa do dziedziczenia. Inicjatywa, skierowana do kobiet algierskich, stała się w rzeczywistości ruchem, który swym zasięgiem objął również inne kraje, w tym kraje niemuzułmańskie. Działaczki WLUML, koncentrując się na kwestiach prawnych, dążyły do promowania zmian w kodeksach rodzinnych o modyfikacji tych przepisów, które powołując się na prawo szarijatu, przeczą zasadzie równości płci[37]. W roku 2001 działaczki ruchu opracowują zbiór kodeksów rodzinnych, regulujących pozycję kobiety w rodzinie i społeczeństwie w ponad dwudziestu krajach kultury muzułmańskiej (ostatnia aktualizacja opracowania nastąpiła w roku 2009). Stanowiąca rezultat dociekań naukowych publikacja *Knowing our Rights: Women, Family, Laws and Customs in the Third World* dowodzi różnorodności ob-

[37] F. Shaheed, *Networking for Change: The Role of Woman's Groups in Initiating Dialogue on Women's Issues*, [w:] *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, red. M. Afkhami, Syracuse University Press, Syracuse 1995, s. 51–60.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

owiązujących w dwudziestu krajach reguł. Szukając teoretycznego uzasadnienia dla braku jednorodnych norm prawa rodzinnego, wspomniane działaczki wykazują, że odmienne interpretacje wzgl. tradycje interpretacyjne *fikh* uzasadniają obowiązujące prawo, często dyskryminujące kobiety. Podkreślając, że istnieją określone tradycje interpretacji wskazują, że w powstawaniu takich tradycji swój udział mają określone czynniki zewnętrzne, czynniki ludzkie, niesakralne. Opierając się na dowodach wysuwanych przez Aminę Wadud – co do braku proweniencji boskiej pewnych zapisów prawnych, w tym zapisów stawiających kobietę na gorszej pozycji – zachęcają i poniekąd legitymizują promowane zmiany w zakresie kodeksów prawa rodzinnego. Tendencja do internacjonalizacji oraz promocji ideologii ruchu zaowocowała zwołaniem międzynarodowej konferencji, której celem było zapoznanie się z pracami kobiet-filozofów muzułmańskich nad egzegezą tekstów koranicznych. W 1988 roku w Karaczi miały miejsce warsztaty *Qur'anic interpretation by women.* Podczas spotkania prezentowane były wykładnie tekstów wskazujące na fakt błędnego odczytywania z posłannictwa Muhammada poglądu o podrzędnej roli kobiety w społeczeństwie muzułmańskim. Potrzeba upowszechniania nowej myśli z teologii feministycznej owocuje organizacją cyklicznych spotkań[38].

Druga instytucja *Sisterhood Is Global Institute* (SIGI) zostaje założona, podobnie jak organizacja wcześniejsza, w roku 1984, z inicjatywy nawróconej na islam Amerykanki Robin Morgan. Na początku lat dziewięćdziesiątych aktywistki skupione w tej organizacji podejmują się redakcji podręcznika dla kobiet pochodzących z różnych kręgów kulturowych świata islamu, a zatytułowanego *Claiming our Rights: A Mannual for Women's Human Rights Education in Muslim Societies.* Publikacja ostatecznie została ukończona w 1996 roku i od tego czasu była kilkunastokrotnie wznawiana. Jej głównym celem jest wzmocnienie świadomości kobiet co do ich prawa do bycia traktowanym jako integralna część społeczeństwa, na równi z mężczyznami[39]. Co więcej, wzbogacona licznymi cytatami z Koranu i przytaczanymi hadisami, publikacja ta udowadnia, że dążenie do przekształcenia islamskich tradycji patriarchalnych pozostaje w zgodzie z doktryną islamu.

Nośność polityczna haseł wysuwanych przez aktywistkę z ruchu *Sisterhood* przynosi pierwsze skutki w roku 2004 w postaci zmiany prawa

[38] Zob. więcej na stronie organizacji: http://www.wluml.org/, dostęp 13 sierpnia 2013.

[39] V. M. Moghadam, *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*, The John Hopkins University Press, Baltimore 2005, s. 125.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

rodzinnego w Maroku. Aktywność tej organizacji podczas debaty nad reformą kodeksu rodzinnego *Mudawana*[40], doprowadziła do usunięcia dyskredytującego płeć żeńską zapisu o przywódczej roli mężczyzny w rodzinie, przyznała prawo do rozwodu kobietom, dała też możliwość, by dziecko mogło dziedziczyć narodowość po matce[41].

Impet rozwojowy ruchu *Sisterhood Is Global Institute* przyczynia się w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku do utworzenia dwóch kolejnych organizacji. Ruch *Musawah* (równość) powstał w roku 2009, w wyniku uzgodnień konferencji feministycznej, która w tym samym roku miała miejsce w Kuala Lumpur[42]. Ugrupowanie stanowi aktualnie jeden z najbardziej prężnych ośrodków myśli feminizmu islamskiego. Jego praktyczne działania sprowadzają się do organizowania międzynarodowych forów dyskusyjnych. Ugrupowanie stanowi również centrum szkoleniowe służące propagowaniu informacji na temat podmiotowych praw kobiet w islamie. Na wzór organizacji wcześniejszych, ruch optuje za wprowadzaniem zmian w kodeksach rodzinnych krajów muzułmańskich, polegających na usunięciu zapisów dyskryminujących kobiety. Aktualne działania organizacji skupiają się na doprowadzeniu do reformy przepisów określających status jednostki w Malezji, których poprawki w roku 1994 oraz 2005 umożliwiły poligamię[43].

Inną światową organizacją jest *Women's Islamic Spirituality and Equality* (WISE). która powstała w 2006 roku na podstawie ustaleń międzynarodowej konferencji (*Amerykańskie społeczeństwo na rzecz postępu w świecie muzułmańskim*), zorganizowanej w Nowym Jorku. Jednym z ważniejszych przedsięwzięć ugrupowania jest doprowadzenie do wzrostu autorytetu kobiet w społeczeństwach muzułmańskim poprzez utworzenie Światowej Rady Szury Kobiet (Global Women's Shura Council), skupia-

[40] Mudawana: kodeks prawa rodzinnego w Maroku. Po raz pierwszy skodyfikowany w 1958 r. Poprawki wniesione do Kodeksu w 2004 r. prze króla Muhammada VI znacznie polepszyły status kobiety marokańskiej. Wśród nowych zapisów znajdują się między innymi: równouprawnienie kobiety i mężczyzny w rodzinie, ograniczenie wielożeństwa (od tej pory zgoda pierwszej małżonki jest wymagana), zwiększenie praw rozwodowych kobiet. Zob. więcej: O. Mounir, *La Moudawana, le nouveau droit de la famille au Maroc: Présentation et analyse*, Marsam, Casablanca 2005.

[41] Tamże oraz na stronie internetowej organizacji: http://sigi.org/, dostęp 19 sierpnia 2013.

[42] Zob. więcej na stronie organizacji: http://www.musawah.org/about-musawah, dostęp 19 sierpnia 2013.

[43] R. Pepicelli, Robert, *Les femmes et l'engagement associative dans un cadre islamique*. [w:] A. Bozzo, P.-J. Luizard, *Les sociétés civiles dans le monde musulman*, La Découverte, Paris 2011, s. 190.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

jącej wybitne prawniczki z kręgu kultury islamu[44]. Rada obrała sobie za cel kształcenie kadry liderów wyspecjalizowanych w kwestiach „genderowych", stworzenie funduszu na rzec kształcenia teologicznego kobiet, promocję szerszej aktywności publicznej kobiet – również w sferach, które do tej pory były tradycyjnie zarezerwowane dla mężczyzn, takich jak przewodzenie modlitwom czy dokonywanie wykładni prawa muzułmańskiego[45].

Uwagi końcowe

W rozwoju feminizmu islamskiego można zaobserwować zacieranie się granic pomiędzy jego nurtem laickim i religijnym. Kobiety intelektualistki, zajmujące się do tej pory niemal wyłącznie refleksją teologiczną, coraz częściej podejmują się aktywnych działań społecznych na rzecz promocji wyników badań naukowych. Aktywistki laickie posługują się zaś już dokonanymi na nowo interpretacjami świętych tekstów w celu teoretycznego wsparcia swoich postulatów. Tym samym traci na sile paradygmat prowadzenia refleksji nad feminizmem islamu w dwóch odrębnych kategoriach: 1) laickiej – modernistycznej, skupionej na działaniach praktycznych oraz 2) reformistycznej, opierającej się na poszukiwaniach teoretycznego wsparcia dla feministycznego dyskursu w łonie islamu. Współpraca w ramach sieci internetowej i organizacji międzynarodowych, gdzie podbudowa ideologiczna charakterystyczna dla feministek nurtu islamskiego oraz aktywność na rzecz zmian (specjalność aktywistek laickich) uzupełniają się wzajemnie, tworząc (by przywołać stwierdzenie Margot Badran) feminizm muzułmański typu holistycznego – Muslim Holistic Feminism[46]. Obu nurtom przyświeca jeden cel, tj. zmiana tradycyjnego, patriarchalnego dyskursu dotyczącego kobiety muzułmańskiej. Nie zostanie on osiągnięty bez *synergii* działań obu ruchów oraz ich aktywności w promowaniu idei równości jako zasady transcendentnej, co według Aminy Wadud „wydaje się być niemożliwe bez przemiany gruntownej wewnątrz islamu" [47].

[44]Szura, arabskie słowo oznaczające konsultację, naradę. W pierwszych wiekach islamu „instytucja" składała się ze starszyzny plemiennej, która decydowała o najważniejszych dla wspólnoty wiernych kwestiach. Uważana za prototyp przedstawicielskiej formy rządów wśród plemion arabskich.

[45] Zob. więcej na stronie organizacji: http://www.wisemuslimwomen.org/about/, dostęp 19 sierpnia 2013.

[46] M. Badran, *From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism*, „IDS Bulletin" 2001, vol. 42, nr 1, s. 78.

[47] A. Wadud, *Inside the Gender Jihad*…, wyd. cyt., s. 188.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

Kolejnym zjawiskiem, które charakteryzuje aktualną debatę nad kondycją prawną i społeczną kobiet w świecie islamu, jest międzynarodowy wymiar feminizmu, który przekracza granice poszczególnych państw świata muzułmańskiego, przyciągając działaczy i sympatyków z innych kultur. Propagowanie idei feministycznych w świecie islamu staje się łatwiejsze dzięki rozwojowi nowoczesnych technologii informacyjnych. Internet, a w szczególności blogosfera to narzędzia, po które coraz śmielej sięgają aktywistki, które za obszar działania wybierają Internet, tworząc globalną wspólnotę na rzecz praw kobiet muzułmańskich. Nowe technologie demokratyzują społeczeństwa, ich działalność w sieci jest trudna do kontrolowania przez poszczególne niedemokratyczne reżimy, w większości nieprzychylne ruchom reformatorskim. Rozszerzając pole i zasięg dyskusji, aktywistki islamskie uczestniczą w tworzeniu światowej, muzułmańskiej opinii publicznej, do niedawna w tym kręgu kulturowym nieistniejącej[48].

Bibliografia

- Abdallah S. L., *Féminismes decoloniaux, genre et développement. Féminismes islamiques et postcolonialité au début du XXI siècle*,„Revue Tiers Monde" 2012, nr 209, s. 9–23 ;
- Badran M. *Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections on the Middle East and Beyond*, „Journal of Middle East Women's Studies" 2005, Winter, s. 128–146;
- Badran M. *Ou en est le féminisme islamique*, „Critique Internationale" 2010, Presse de Sciences Po, nr 46, s. 25–44;
- Badran M. *From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism*, „IDS Bulletin" 2011, vol. 42, nr 1, s. 60–78;
- Bahi R., *Islamic and Secular Feminisms: Two Discourses Mobilized for Gender Justice*, EUI Working Papers, Robert Schuman Center for Advanced Studies (2010): http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/17294/RSCAS_2011_25_rev.pdf?sequence=3/ dostęp 23 czerwca 2014;
- Barlas A., *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin 2002;

[48] R. Papicelli, wyd. cyt. s. 193.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

- Bayes J., Eshaflani T. N., *Globalization Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, Palgrave New York 2001;
- Chiffoleau S. *Sociétés arabes en mouvements. Trois décennies de changements,* l'Harmattan, Paris 2012.
- Haideh M. O., *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, Zed Books, New York 1999.
- *Koran,* tłum. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986;
- Laacher S. *Insurrection arabes. Utopie révolutionnaire et impensé démocratique*, Buchet-Chastel, Paris 2013;
- Mahmood S. *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University, Press, Princeton 2004.
- Mernissi F. *Arab Women's Rights and Muslim State in the Twenty-first Century: Reflections on Islam as Religion and State*, [w:] *Faith and Freedom*, red. M. Afhhami, s. 223–264, Syracuse University Press, New York 1995, s. 223–264;
- Mernissi F., *Women's Rebellion and Islamic Memory*, Atlantic Highlands, Zed Books, New York 1996;
- Mir-Hosseini Z., *Stretching the Limits : a Feminist Regarding of the Shari'a in Post-Khomeini Iran*, [w:] M. Yamaini, *Feminism and Islam. Legal and Literacy Perspectives*, Ithaca Press, London 1996, s. 274–285.
- Moghadam V. M., *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*, The John Hopkins University Press, Baltimore 2005;
- Mounir O., *Moudawana, le nouveau droit de la famille au Maroc: Présentation et analyse*, Marsam, Casablanka 2005;
- Paciello M. G., *Zaynab al-Gazali ab-Gabili, militante islamica egiziana: un modello islamico di emancipazione femminile*?,„Oriente Moderno" 2002, nr 21 (2), s. 275–319;
- Pepicelli R., *Les femmes et l'engagement associative dans un cadre islamique*, [w :] A. Bozzo, P-J. Luizard, *Les sociétés civiles dans le monde musulman,* La Découverte, Paris 2011, s. 181–221;
- Shaheed F., *Networking for Change: The Role of Women's Groups in Initiating Dialogue on Women's Issues*, [w:] *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, red. M. Afkhami, Syracuse University Press, Syracuse 1995, s. 51–60;
- Sherkat S., *Zenân. Le journal de l'autre*, Iran, CNRS Editions, Paris 2009;
- Szczepankiewicz E., *Ewolucja statusu prawnego kobiety muzułmańskiej na przykładzie państw Maghrebu,* [w:] *Kobiety wobec polityki-kobiety w*

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

polityce. Historia, realia, perspektywy, red. A. Frątczak, Krakowska Akademia im. A. Frycza Modrzewskiego, Kraków 2009, s. 90–100;
- Thoroval Y., *Słownik cywilizacji muzułmańskiej*, Larousse, Słowniki Encyklopedyczne „Książnicy", Katowice 2002;
- Wadud A., *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective,* Oxford University Press, Oxford 1999;
- Wadud A., *Inside the Gender Jihad, Women's Reforms in Islam*, Oneworld, Oxford 2006;
- Webb G., 2000, *Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse University Press, Syracuse 2000.

Źródła internetowe

- Strona organizacji *Musawah*: musawah.org/about-musawah, dostęp 19 sierpnia 2013;
- Strona organizacji *WISE*: wisemuslimwomen.org/about/, dostęp 19 sierpnia 2013;
- Strona organizacji *Sisterhood Is Global Institute*: sigi.org, dostęp 19 sierpnia 2013;
- Strona organizacji *Women Living Under Muslim Laws*: wluml.org, dostęp 13 sierpnia 2013.

Summary

Different Dimensions of Feminism in the Muslim World

The phenomenon of feminism, generally associated with the Western world, has its equivalent in the Muslim culture. The beginnings of the feminist ideology in the world of Islam – An- Nisayat date back to the end of the 19th century. Three main streams could be distinguished within the above movement. The first one, called "invisible feminism", occurred in the period between 1860 and 1920. The second period of the movement took place till the 1970s. It is characterised by the secular and liberal approach to the women's rights and often tends to be referred to as a copy of the model of the Western society. The third period of the movement –Islamic feminism, as opposed to the earlier incarnation of the phenomenon, looks for its ideological bases in Islam. The article presents the three streams of the Muslim feminism as outlined above. The last part of the article discusses several international organisations which form the global, transnational movement of Islamic feminism.

Key words: Islam, feminist movements, feminism in Islam, status of the woman in Islam.

Pobrane z czasopisma **http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl**
Data: 03/11/2026 06:01:28

Zusammenfassung

An-Nisayat – Unterschiedliche Dimensionen des Feminismus in islamischer Welt

Das Phänomen des Feminismus wird normalerweise mit der westlichen Welt assoziiert, besitzt jedoch seine Entsprechung im Kreis der islamischen Kultur. Die Anfänge der feministischen Ideologie in der islamischen Welt - An-Nisayat, reichen ins ausgehende 19. Jahrhunderts zurück. Innerhalb dieser Bewegung können wir einige Strömungen unterscheiden. Die erste Strömung wird manchmal als unsichtbarer Feminismus bezeichnet und fällt auf die Jahre 1860-1920. Die zweite Etappe der Entwicklung findet bis in die 1970er Jahre statt und fällt mit dem Aufbau unabhängiger, moderner Staaten in der arabischen Welt zusammen. Sie zeichnet sich durch eine säkulare, liberale Einstellung zu den Rechten der Frauen aus und wird häufig als eine Kopie des westlichen Gesellschaftsmodells betrachtet. Die dritte Periode - der islamische Feminismus - sucht im Gegensatz zur früheren Etappe ideologische Fundierung in muslimischer Religion. Der Artikel stellt die drei obengenannten Strömungen im islamischen Feminismus dar. Der Schlussteil des Artikels wurde der Charakteristik einiger wichtigster internationaler Organisationen gewidmet, die die Weltbewegung des islamischen Feminismus bilden.

Schlüsselworte: Islam, feministische Bewegung, islamischer Feminismus, Stellung der Frau im Islam

EWA SZCZEPANKIEWICZ-RUDZKA, doctor, Institute of Political Studies and International Relations, Jagiellonian University in Kraków. Email: ewa.szczepankiewicz@uj.edu.pl.

(cc) BY-NC-ND