

Marjana Harcet

Islamski feminizem med sekularizacijo in etizacijo vere

POVZETEK: Članek, ki si v začetku zastavlja vprašanje, ali islamski feminizem sploh obstaja, s predstavitvijo prednostnih nalog in metod tistega, kar si navadno predstavljamo pod pojmom islamski feminizem, nakazuje, da v islamskem svetu obstajajo prizadevanja, da bi se položaj žensk izboljšal. To je videti tudi v konkretnih pobudah posameznic in posameznikov ter prizadevanjih nekaterih ženskih gibanj, ki so omenjena v besedilu. Na koncu sta izpostavljena problem imenovanja in sporna vsebina islamskega feminizma, če ta izhaja izključno iz vere in če je njegov cilj izboljšava položaja zgolj tistih žensk, ki so po svojem verskem prepričanju muslimanke.

KLJUČNE BESEDE: islam, ženske, feminizem, interpretacija

0 Uvod

Članek v prvi vrsti odpira vprašanje, ali islamski feminizem sploh obstaja in, če obstaja, kaj pravzaprav je. Namen članka je opredeliti naslovni pojem, osvetliti nekaj nesoglasij in dilem glede njegovega definiranja ter nakazati njegove prednostne naloge. S predstavitvijo nekaterih metod in njihovih avtoric članek ponuja določena izhodišča, na katerih je mogoče poglobljati poznavanje islamskega feminizma, obenem pa odpira vprašanje o njegovem odnosu do vere in sekularizacije. Poznavanje temeljnih izhodišč islamskega feminizma pa je danes še posebej pomembno tudi zato, ker medkulturnega dialoga ni možno graditi na temelju predsodkov, ki pogosto zaznamujejo naš pogled na islam in položaj žensk v njem.

1 Kaj je islamski feminizem?

Čeprav »zahodnjaki« na muslimanke pogosto gledamo kot na molčeče, utišane in pasivne, je dejstvo, da niso vse muslimanke omejene zgolj na dom in družino. Fatima Memissi (2002: 157) pravi: »Nekaj, česar Zahod, ki je fasciniran nad zakritimi ženskami, ne ve prav dobro, kar pa je zelo dobro znano imamom, je to, da ženske niso več zaprte v hareme, niti zakrite ali molčeče.« Poleg tega, da so posamezne muslimanke dejavne in vplivne na javnem področju in tako dejavno sooblikujejo islamsko družbo, v kateri živijo, si nekatere prizadevajo tudi za enakopravnost spolov v islamskih državah.

Za enakopravnost spolov pa si ne prizadevajo zgolj muslimanke, ki tam živijo, temveč so pogosto najglasnejše zagovornice in zagovorniki človekovih pravic žensk v islamskih državah izseljenke in izseljenci, ki se zavedajo pomena teh prizadevanj in svojega privilegirane položaja, saj se jim prav zato, ker ne živijo v islamskih državah, ni treba bati strogih šeriatskih kazni.

Ravno ta sorazmerna prednost po drugi strani omogoča očitke, da je vprašanje statusa žensk v islamu »eno najbolj zlorabljenih propagandnih orožij v rokah islamofobnega lobija po svetu« (Patel 2003: 9). Zato se na muslimanke, ki se zavzemajo za pridobitev določenih pravic, za katere so prikrajšane zaradi svojega spola, pogosto gleda kot na ženske, ki so podlegle kolonialističnim vplivom Zahoda; celo tedaj, ko so te ženske (muslimanke), ki so kritične do lastne kulture, kritične tudi do Zahoda in njegovega odnosa do Bližnjega vzhoda (Graham - Brown 2001: 30).

Pogosto prihaja do nesoglasij tudi glede definiranja teh prizadevanj. Sintagmi »islamski feminizem« nasprotujejo po eni strani islamisti, po drugi pa feministke. Islamisti zato, ker na feminizem gledajo kot na produkt Zahoda in zato tudi prizadevanja za pravice žensk v islamskem svetu razumejo kot zahodno in antiislamsko novotarijo, čeprav se je, kot bomo videli, v islamskem svetu izoblikoval avtentični feminizem, ki ima enako dolgo zgodovino kot feminizem na Zahodu. Posamezne feministke, ki nasprotujejo besedni zvezi »islamski feminizem«, pa poudarjajo, da gre za kontradiktorna pojma (v El-Gawhary 2001: 100–101; Moghadam 2002: 1158), ker naj bi to pomenilo, da islamske feministke poskušajo feminizem prilagoditi Koranu (Moghadam, p. t.). A čeprav je res, da islamske feministke verjamejo v islam kot svetovni nazor in menijo, da mora ženska osvoboditev temeljiti na njem, to ne pomeni nujno nekritičnega sprejemanja dominantnega diskurza o ženskah (v El-Gawhary 2001: 100–101). Tako na primer Heba Ra'uf Ezzat, ki sebe opredeljuje kot islamistko, izrecno poudarja, da si je treba prizadevati za reinterpretacijo Korana in sune. Po njenem mnenju bi morali *fikh* (islamsko pravno teorijo) in prispevke predhodnih generacij islamskih učenjakov vzeti zares, kar pa ne pomeni, da bi morali slepo sprejeti njihove razlage islamskih virov (v El-Gawhary 2001: 100).

A da bi ugotovili, ali sta trditvi o spornosti besedne zveze »islamski feminizem« utemeljeni in da torej ta ne obstaja, ker bodisi ni islamski ali pa ni feminizem, pogledjmo, katere so prednostne naloge in metode tistega, kar si navadno predstavljamo pod tem pojmom.

2 Prednostne naloge islamskega feminizma

Prvo uradno islamsko feministično gibanje Feministična zveza Egipta (*Egyptian Feminist Union*), ki jo je leta 1923 ustanovila Huda Shaarawi, si je prizadevalo za pridobitev volilne pravice žensk, možnost izobraževanja in spremembe šeriatskega prava, in prav to so bila večinoma primarna področja delovanja prvih aktivističnih prizadevanj v islamskih državah. Njihov trud pri prizadevanju za volilno pravico žensk je najprej obrodil sadove v Siriji (1949), v petdesetih letih pa so ji sledili še Libanon (1952), Egipt (1956) in Tunizija (1959) (Sbaity Kassem 2006: 37).

Čeprav bi lahko rekli, da je danes na področju volilne pravice dosežena sorazmerna enakopravnost žensk in moških, ki živijo v omenjenih deželah, je zanimivo, da Libanonke sicer lahko volijo, vendar le, če imajo vsaj osnovno izobrazbo, medtem ko se za moške domneva, da so na splošno dovolj izobraženi.

V drugih islamskih državah so morale ženske na pravico do udeležbe na volitvah čakati nekoliko dlje: v Južnem Jemnu do leta 1967, v Severnem do 1970, v Jordaniji do 1974 in v Iraku do leta 1980. V večini zalivskih držav so ženske pridobile volilno pravico v devetdesetih letih prejšnjega stoletja (Sbaity Kassem 2006: 37). Prebivalke Omana in Kuvajta pa so nanjo morale čakati vse do nedavnega: v Omanu so jo dobile leta 2003, v Kuvajtu pa šele leta 2005. Takrat so tudi v Kraljevini Savdski Arabiji prvič imeli lokalne volitve, ki pa so se jih lahko udeležili zgolj moški, starejši od 21 let. V Zahodni Sahari, na Brunejih in v Združenih arabskih emiratih pa volilne pravice nimajo ne ženske ne moški.

Sicer pa ne preseneča, da v državah, kjer primarno načelo družbene ureditve ni demokracija in kjer so volitve vpeljali šele nedavno, ženske nimajo volilne pravice. Tak primer je Kraljevina Savdska Arabija, kjer so imeli prve volitve leta 2005. Takrat je bilo opaziti prizadevanja, da bi se tudi ženskam dovolilo voliti. Neuspešnost teh prizadevanj je novinarka Badria al-Bisher ocenila kot izgubo za celotno Savdsko Arabijo, in ne le za njene prebivalke (al-Bisher, v Khalaf 2005: 7). Za razliko od Savdijk so si Kuvajtčanke že istega leta, po več spodletelih ukrepih in pobudah, volilno pravico uspele izboriti. Raziskave kažejo, da je od leta 1995 do leta 2005 prišlo do porasta odstotka zastopanosti žensk v parlamentih islamskih držav s treh na sedem odstotkov, prizadevanja za večjo zastopanost žensk pa se nadaljujejo v skladu z napotki Pekinške deklaracije (Sbaity Kassem 2006: 38).

Vzporedno z volilno pravico so ženske zahtevale tudi enakopravnost v dostopu do izobraževanja in zaposlovanja. Začetniki islamskega preporoda so se zavedali, da do prenove arabskega in islamskega sveta ne bo prišlo brez spremembe odnosa do žensk in njihove vloge v družbi. Tako je menil tudi Butrus al-Bustani, ki pa je v delu *Education of Women* v drugi polovici devetnajstega stoletja nagovarjal predvsem ženske višjih slojev. Po njegovem mnenju je izobraženost teh žensk potrebna predvsem zato, da lahko prispevajo k izobraževanju otrok (Traboulsi 2003: 15). Zato je bilo vključevanje v izobraževalne procese namenjeno predvsem vzgoji in izobraževanju v skladu s tako imenovanimi ženskam »prirojenimi darovi« (Naciri 2003: 22–23). Toda kljub temu je izobraževanje postopoma postalo sredstvo za preseganje patriarhalnih okvirov. Pripomoglo je, da so ženske postale samozavestnejše in so si želele preseči določene tradicije in običaje. A čeprav se danes tudi v najbolj tradicionalnih islamskih državah, kot je na primer Iran, ženske izobražujejo, zaposlujejo na univerzah, v vladi in vladnih ustanovah (Esposito 2003: 108), jim določenih patriarhalnih vzorcev (še) ni uspelo preseči. V islamskem svetu je še vedno močno zakoreninjeno prepričanje, da je ženska poklicana biti žena in mati in da je pravica ženske, da se bo zaposlila, odvisna od privolitve njenega moža. Velja namreč, da lahko mož, ki je po klasičnem islamskem učenju dolžan vzdrževati družino, ženi prepove delo izven doma in ji, če je neubogljiva, odreče vzdrževanje, čeprav šeriatsko pravo muslimankam zaposlitve ne prepoveduje izrecno.

Pravniki pa pravijo, da mora za ženino zaposlitev obstajati tehten razlog in da mora mož s tem soglašati (Doi 1984: 117). To pa posledično pomeni, da mož zlahka nasprotuje ženini želji po delu izven doma. Kaj to pomeni za dinamiko odnosa med ženo in možem, je na dlani. V stvarnosti je to videti takole: v Jemnu se žena ne sme zaposliti, če mož temu nasprotuje; v Siriji se sicer lahko zaposli, tudi če mož s tem ne soglaša, vendar se mora v zameno za to pravico odpovedati pravici do njegove finančne podpore. Seveda ni povsod tako kakor v Jemnu in Siriji. V Senegalu, na primer, mož nima (več) pravice preprečiti ženi, da se zaposli (vendar še vedno velja, da je mož glava družine in jo je kot tak dolžan vzdrževati). V nekaterih (islamskih) državah pa so se razmahnila prizadevanja za priznanje vzajemne odgovornosti pri vzdrževanju družine. Tako sta na primer v Maroku oba zakonca zadolžena za vzdrževanje sebe, drug drugega, otrok in doma. Podobno je tudi v Tuniziji: če ima žena dohodke, je njena dolžnost tudi finančno prispevati k blagostanju družine. Toda ob tem ne gre pozabiti, da sta Tunizija in Turčija bolj izjemi kot pravilo, saj veljata za najbolj laični med islamskimi državami. Stvarnejšo podobo islamskega sveta in pogleda na zaposlovanje žensk (in s tem njihovo finančno neodvisnost od moških) podajata ravno Jemen in Sirija.

Medtem ko sta bila volilna pravica in izobraževanje prednostni nalogi islamskega feminizma predvsem ob njegovih začetkih, je danes največji izziv, pred katerim stojijo muslimanke, prenova islamskega prava (*šeriata*). To je eno osrednjih področij, na katerem morajo danes delovati ženska gibanja (Rouhana 2003: 87). Poleg tega, da se muslimanke in nekateri muslimani vedno bolj zavedajo pomena prenove kazenskega in osebnega prava, je trenutno najbolj izpostavljena potreba po prenovi družinskega prava. Čeprav je islamsko pravo prvotno skupek pravil, ki urejajo različne vidike duhovnega in družbenega življenja muslimanov, in kot takšen pokriva različna področja prava, je danes vse več držav, kjer se ta aplicira predvsem (ali pa izključno) na področju družinskega prava. Ravno družinsko pravo, ki se je kot del šeriatskega prava ohranilo v najbolj neokrnjeni obliki, najizraziteje vpliva na ženske in njihovo vlogo v družini in družbi, vrh tega pa se na žensko v islamskem svetu gleda predvsem v okviru družine. Zato je tam najlažje opaziti, kateri patriarhalni vzorci se ohranjajo in v kakšni obliki. Omejevanje pravic žensk je najbolj očitno v razumevanju skrbništva, (ne)dopustnosti poliginije (mnogoženstva) in na področju razveze zakonske zveze oz. možnosti, ki jo ima mož, da izvensodno enostransko odslovi ženo.

2.1 Skrbništvo

Na temeljih, ki so se izoblikovali ob nastanku islama, se je utrdilo prepričanje, da je mož glava družine, in tako je z manjšimi odstopanji ostalo vse do danes.

V Koranu (4:34) beremo:

Moški so zaščitniki žensk, ker je Bog odlikoval ene nad drugimi in ker moški vzdržujejo ženske s svojim imetjem. Krepostne žene so zatorej poslušne in med moževo odsotnostjo skrbijo za vse potrebno. Zato jih varuje tudi Bog. Če katera od žena postaja nepokorna, jo sprva opomnite, nato se od nje ločite v postelji in, če je treba, jo tudi udarite. Če potem postanejo poslušne, jim ne recite več žal besede. Bog je zares vzvišen in velik!

Kot glava družine ima mož pravico izbrati kraj bivanja zakoncev in dolžnost vzdrževati družino. Obenem pa ima pravico in dolžnost varovati ženo. Dolžnost vzdrževanja družine vključuje tudi vzdrževanje žene. Mož jo mora oskrbeti s hrano, oblačili, bivališčem in žepnino. Žena mu v zameno za vzdrževanje dolguje poslušnost, skrb za dom, otroke in nenazadnje skrb za čast in ugled celotne družine. Če mož opravlja svoje zakonske dolžnosti, mu je žena dolžna biti pokorna in se vesti v skladu z določili klasičnega islamskega prava. Če pa mu brez tehtnega razloga odreka zakonske pravice, če zapusti skupni dom brez moževega dovoljenja ali če zapusti islam, upravičenost do vzdrževanja preneha. V primeru, da mož določen čas zanemarja dolžnost vzdrževanja žene, je žena na osnovi tega upravičena vložiti zahtevek za razvezo. V tem primeru je za razpad zakonske zveze kriv mož, in žena mu ni dolžna vrniti poročnih darov (*mahr*).

2.2 Mnogoženstvo

Tudi mnogoženstvo (poliginija), ki je značilno za islam, je utemeljeno v Koranu. Zapisano je (Koran 4:3):

Če vas je strah, da ne boste pravični do osirotelih deklet, se poročite, a le s tistimi, ki so vam dovoljene – z dvema, tremi ali štirimi. Če pa se bojite, da ne boste mogli biti vsem enako naklonjeni, se poročite le z eno ali pa s tistimi, ki jih imate v lasti. Tako se boste najlažje obvarovali nepravičnosti.

Islamski razlagalci tega besedila pravijo, da islam s tem mnogoženstva ni postavil za normo, saj pravic ni razširil, temveč jih omejil. Idealna zakonska zveza naj bi bila monogamna, mnogoženstvo pa le dopustno.

Sura, ki dovoljuje mnogoženstvo, je bila razodeta po bitki na Uhudu, v kateri je umrlo kakih deset odstotkov muslimanskih vojakov. In ker se je takrat pojavil problem vdov in sirot, naj bi bil, po mnenju razlagalcev, eden od namenov tega *ajeta* zaščita osirotelih in ovdovelih, ki jih je za seboj pustila bitka. Drugi vzrok za dopuščenost mnogoženstva naj bi bila praktična narava islama. Ker bi se moški zaradi številnih razlogov lahko znašel v položaju, da bi bil nezvest, je bolje, da se poroči (Haverić in Haverić 1991: 37). Poleg tega je k temu, da islam dopušča poliginijo, po vsej verjetnosti pripomoglo tudi dejstvo, da je lahko imel predislamski Arabec neomejeno število žena. Verjetno je, da je bilo zaradi ustaljene prakse mnogoženstvo težko povsem izkoreniniti in da sta bila omejitve števila žena in postavitev pogoja pravičnega ravnanja z vsemi ženami nekakšen kompromis, ki naj bi odražal etični duh Korana. Kljub temu pa je v Koranu zakonska zveza samo z enim partnerjem (monoandrija) ostala moralni predpis le za ženske (El Saadawi 1998: 81). Tako je islam omejil zgolj žensko spolnost, medtem ko je moška ostala promiskuitetna (mногоženstvo) in samovoljna (odslovitev) (Mernissi 1987: 47).

2.3 Razveza in odslovitev

Zakoreninjeni patriarhalni vzorci ter zapostavljanje in omejevanje pravic se vidijo tudi v tem, kakšne možnosti za razvezo imata v islamskem svetu ženska in moški. Medtem ko mora ženska, ki se želi razvezati, predložiti določene dokaze na sodišču, lahko moški ženo (žene) preprosto odslovi. Temeljna razlika med različnimi oblikami razveze je torej v tem, kateri izmed zakoncev želi razvezo – ženska ali moški.

Ko je moški pobudnik razveze, bi bilo ustrežnejše kot o razvezi govoriti o odslovlitvi. Taka razveza se tudi imenuje *talak*, kar dobesedno pomeni 'odslovljam te'; to je tudi obrazec, ki ga mora mož izreči ženi, ko se želi razvezati oziroma jo odsloviti. To pa lahko stori na tri načine.

Eden možnih načinov je ta, da mož izreče en *talak* v obdobju, ko žena nima menstruacije. Potem ko mož izreče *talak*, morajo preteči trije meseci oz. trije menstrualni ciklusi (obdobje čakanja oz. '*idda*') brez spolnih odnosov z odslovljeno ženo. Če mož po treh mesecih vztraja pri svoji odločitvi, je zakon končan. Drugi način je ta, da mož izreče *talak* po vsaki menstruaciji. Po tretji menstruaciji, ko mož tretjič izreče *talak*, je par nepreklicno razvezan. Tudi v tem primeru velja obdobje čakanja in prepoved spolnih odnosov. Za tretjo vrsto *talaka*, nepreklicno obliko, večina pravnikov meni, da je ta sicer veljaven, vendar v nasprotju z duhom šeriatskega prava. Gre za obliko razveze, ko mož odslovi ženo s tremi zapored izrečenimi *talaki* in tako postane odslovitev dokončna in nepreklicna. Kljub neustreznosti in nedovoljenosti tovrstne razveze ima ta pravno veljavne posledice in je najpogostejša oblika razveze med muslimani v Indiji.

Ko pa želi razvezo ženska, jo lahko možu »ponudi«. Taka oblika razveze se imenuje *khul'*. V tem primeru mora žena možu vrniti poročne darove. Ker se je uveljavilo prepričanje, da je to nekakšna oblika sporazumne razveze, se lahko žena v primeru, da mož z razvezo ne soglaša, obrne na sodišče in prosi zanjo. Sodna razveza je torej druga oblika razveze, za katero lahko zaprosi ženska. In čeprav lahko že v poročni pogodbi postavi pogoje, pod katerimi bo upravičena do sodne razveze, se na sodnika lahko obrne tudi, če to ni bilo storjeno, le da je v tem primeru odvisna od sodnikove presoje utemeljenosti njene vloge. Tretja, manj znana oblika razveze je *talak-i-tafvid*, ki temelji na odlomku iz Korana (33:28), ko je Mohamed svojim ženam dovolil ločitev in jim omogočil, da se razvežejo od njega: »O glasnik vere, reci svojim ženam: 'Če vas privlači življenje na tem svetu in njegov blišč, se odločite! Dal vam bom dostojno odpravnino in se prijazno poslovil od vas'.«

Iz tega *ajeta* sledi, da lahko mož ženi (ženam) omogoči, da se lahko razveže(jo) od njega na podoben način, kot se lahko on razveže od nje (njih), in sicer z odslovlitvijo (*talakom*).

2.4 Novi pogledi na skrbništvo, mnogoženstvo, odslovitev in razvezo

Omenjena področja, kjer ženske po tradicionalnem islamskem učenju v svojih pravicah niso enakopravne z moškimi, pa niso deležna kritik le z Zahoda, temveč nanje vse glasneje opozarjajo tudi modernisti oz. islamski reformisti, ki si prizadevajo za enakopravnejše odnose med muslimankami in muslimani.

Tako Libanonka Azizah Al-Hibri meni, da je bil prvotni namen Korana zaščititi ženske. Ker je bil Koran razodet v svetu, ki je bil in ostal izrazito patriarhalen, naj bi določila o tem, kdo sme skrbeti za žen(sk)o, prinesla omejitve in ne podelitev novih ali dodatnih pravic moškimi. Kljub temu so nekateri interpreti Koran razlagali tako, kot da ima moški zaradi telesne moči in razuma pravico do upravljanja in skrbništva nad ženo. To so med drugim opravičevali z *ajetom*, ki pravi, da imajo žene toliko pravic in dolžnosti kakor moški, le da so možje za stopnjo nad njimi (Koran 2:228). Kaže,

da je v skladu s tem tudi navedeni *ajet*, ki pravi, da so moški zaščitniki žensk, ker je Bog odlikoval ene nad drugimi. Toda Al-Hibrijeva (2000: 64) ugotavlja, da izraz, ki ga prevajamo »zaščitnik«, ne pomeni »gospodar« ali »glava gospodinjstva/hiše«, kot so menili številni razlagalci. Sama ta izraz razume kot pojem, ki označuje »svetovalec«, in meni, da je mož do te vloge upravičen le pod dvema pogojema: če ženo vzdržuje s svojimi sredstvi in/ali če poseduje več nečesa (znanja, denarja ipd.) kakor žena. Če teh pogojev ne izpolnjuje, ne more biti ženin »svetovalec«, in takrat žena postane njegova skrbnica (*vali*). Poleg tega je danes tradicionalno pojmovanje moškega kot skrbnika postavljeno pod vprašaj tudi zaradi spremenjenih družbeno-gospodarskih razmer, ki ženskam omogočajo, da se zaposlijo in so finančno neodvisne. V revnejših deželah se ne pojavlja le želja po finančni neodvisnosti žensk, ampak tudi potreba, da se ženska zaposli. To neizogibno spreminja odnose med ženskami in moškimi ter tudi dinamiko zakonske zveze. Če je bila vloga moškega kot skrbnika v zgodovini legitimna zato, ker je (in ko je) imel več možnosti za vzdrževanje družine, se danes postavlja vprašanje, kako in na kakšni osnovi tradicionalisti še vedno zagovarjajo moško pokroviteljsko vlogo. Sklicevanje tradicionalistov na biologizem je za moderniste večinoma nesprejemljivo.

Podobno nezaupljivi so modernisti tudi do mnogoženstva. Dvomijo namreč, da je to po Koranu dovoljeno. Njihov dvom temelji na citatu iz Korana (4:129), ki pravi, da enakopravno ravnanje z vsemi ženami ni možno:

Ne morete popolnoma enako ravnati z vsako od svojih žena, čeprav bi si to srčno želeli. Vendar ne bodite tako zelo pristranski, da bi katera ostala prepuščena brezupu. Poboljšajte se in Boga se bojte, pa vam bo zagotovo odpustil, saj je milosten.

Modernisti, ki se sklicujejo na ta *ajet*, sledijo tej logiki: mnogoženstvo je dovoljeno pod pogojem, da bo mož enakopravno in pravično ravnal z vsemi ženami. Z vsemi ženami ni možno enakopravno in pravično ravnati, od koder sledi, da mnogoženstvo ni dovoljeno.

Tisto, o čemer se modernisti motijo, je po mnenju Ismaila Adama Patela dejstvo, da je mnogoženstvo dovoljeno pod pogojem, da bo mož do žena pravičen v mejah svojih človeških zmožnosti. Po njegovem mnenju je povsem razumljivo, da je mož bolj naklonjen eni od žena, vendar ni s tem nič narobe vse dotlej, dokler si prizadeva enako skrbeti za vse svoje žene in pod pogojem, da svojim ženam ne da vedeti, da mu je katera od njih ljubša od druge (Patel 2003: 70–71).

Različni razlagalci še zdaleč niso enotni glede tega, ali Koran mnogoženstvo dovoljuje ali ne. Poleg dvoma o tem, da je možno z več ženami pravično ravnati, modernisti poudarjajo še eno sporno točko: ker v Koranu ni določeno, kaj je »pravično«, je mož prepuščen lastni, subjektivni presoji o tem. Na vprašanje, zakaj je kljub vsem nedorečenostim mnogoženstvo v islamu še vedno dopuščeno, Fatima Mernissi odgovarja, da se zakon o poliginiji v islamskih deželah ohranja predvsem zato, da moški dokazujejo postranskost žensk in nepomembnost njihovih potreb. Če bi pravico do mnogoženstva ukinili, bi to potrdilo vpliv žensk na ustvarjanje zakonov, tega pa po njenem mnenju moški zlepa ne bodo dovolili (Mernisi 2003: 46).

O tem, da je tudi področje razveze zakonske zveze in odslovitve potrebno prenove, se sodobni razlagalci islama večinoma strinjajo. To je vidno tudi na področju zakonodaje:

številne države so že prepovedale enostransko izvensodno razvezo (*talak*) in predpisale, da je veljavna razveza zakoncev možna le po sodni poti, ali pa so to pravico vsaj omejile z določilom, da je treba odločitev o odslovitvi v določenem roku sporočiti matičnemu uradu (vendar to še vedno ne vpliva nujno na veljavnost razveze). Ponekod, na primer v Maleziji, je za izvensodno enostransko odslovitve žene predvidena kazen, vendar zakon ne omenja neveljavnosti *talaka* (An-Na'im 2002: 271).

Nekatere države pa so izrazile svojo namero spremeniti zakon s tem, ko so podpisale Protokol k Afriški listini človekovih pravic. Ob Libiji, Nigeriji in Senegal, državah, ki so že predpisale, da je veljavna razveza zakoncev možna le po sodni poti, so se tudi ostale podpisnice tega dokumenta zavezale k temu, da sprejmejo ustrezno zakonodajo, ki bo ženskam in moškim zagotovila uveljavljanje enakih pravic v primeru razveze, ločitve ali razveljavitve zakona. V skladu s Protokolom k Afriški listini človekovih pravic bi si morali prizadevati, da se sleherna razveza, ločitev ali razveljavitev zakona izvede s sodno odločbo in da imajo ženske in moški enake pravice, da to zahtevajo (Skupščina Afriške unije, v Jalušič in Zagorac 2004: 684). To pomeni, da bi si morali prizadevati za ukinitve sleherne oblike izvensodne razveze in odslovitve. Poleg tega bi morale biti muslimanke tudi ustrezno seznanjene z možnostjo, da lahko v poročni pogodbi postavijo pogoje, ki bi jim omogočili podobno pravico do razveze, kot jo imajo moški (Al-Hibri 2000: 70).

3 Metodi islamskega feminizma

Kako doseči prenovu na področju skrbništva, mnogoženstva, odslovitve in razveze, se sprašujejo tiste reformistične muslimanke in muslimani, ki se zavedajo, da islamska družba kljub svojim ideal(ističnim) načelom ni idealna in da so pravice žensk v islamu pogosto omejene, ženske/muslimanke pa zato zapostavljene. Ker so ravno to področja, ki so najbolj potrebna prenove, sodobne islamske avtorice opozarjajo tudi na nekatere druge vidike islama, ki jih je treba prenoviti in ki bodo posledično vplivali tudi na prenovu islamskega prava ter odpravo nekaterih ustaljenih diskriminatornih praks v islamskem svetu.

3.1 Reinterpretacija Korana in sune

Tisti, ki si prizadevajo za reinterpretacijo Korana in sune, verjamejo, da neenakost med ženskami in moškimi v islamski družbi ni utemeljena v Koranu, temveč izvira iz patriarhalnih in ženskam nenaklonjenih interpretacij Korana in sune, do katerih je prišlo a) zaradi vpliva družbenih in kulturnih norm, ki so prevladovale ob nastopu islama (Amina Wadud), b) zaradi preslišanja etičnega glasu Korana (Leila Ahmed) in c) ker so bile ženske prvotno opredeljene kot spolna bitja (Fatima Mernissi).

Teorije omenjenih avtoric deloma sovpadajo, kar je najbolj očitno v njihovem pozivanju k reinterpretaciji Korana in sune, v nekaterih poudarkih pa se tudi razlikujejo. Tako Amina Wadud v delu *Qur'an and Woman* (1999) pravi, da so v islamski zgodovini v odnosu do žensk patriarhalni vplivi pogosto prevladali zato, ker so bila mnenja učenjakov, sodnikov, eksegetov in različnih islamskih izvedencev pogojena s časom, v

katerem so živeli, ter običaji in navadami, ki so bili tedaj v veljavi. Svojo tezo utemeljuje na odlomku o stvarjenju, ki po njenem mnenju ne dokazuje podrejenosti ženske in njene manjvrednosti (Wadud 1999: 17–20), ter odlomku o izvirnem grehu, za katerega sta enako odgovorna ženska in moški. Čeprav oba odlomka utemeljujeta enakopravnost med ženskami in moškimi, pa je prišlo do ženskam nenaklonjenih interpretacij, ki so zaznamovale zgodovino islama, čeprav bi se po mnenju avtorice morale zgoditi ravno nasprotno. Ker Koran krivde za izvorni greh ni zvalil na Evo, so bili postavljeni temelji za to, da bi se lahko presegel dualizem grško-rimskih in biblično-judovskih implikacij: da je ženska vzrok zla in prekletstva (Wadud 1999: 25).

Poleg tega Amina Wadud pravi, da je v islamu enakopravnost med ženskami in moškimi utemeljena v posameznikovi religioznosti. Če med verniki obstaja kakšna hierarhija, ta ni odvisna od spola, temveč od vere. Pred Bogom je torej najvišji najbolj bogaboječi, kar je očitno iz odlomka v Koranu (9:71–72), kjer je zapisano:

Verniki in vernice pa so med seboj prijatelji. Zahtevajo opravljanje dobrih del, odvrčajo od zlih, molijo in delijo miloščino ter se pokoravajo Gospodu in njegovemu poslancu. Takšnih se bo On zagotovo usmilil, zakaj mogočen je in moder.

Ta vidik enakopravnosti »po veri« je torej po Amini Wadud osnova prizadevanj za reinterpretacijo in opustitev ženskam nenaklonjenih razlag, ki so se v islamskem svetu ustalile kljub drugačnim religiozno-etičnim nastavkom.

Leila Ahmed v delu *Women and gender in Islam* (1992) opozarja, da se je neenakopraven odnos med ženskami in moškimi v islamu uveljavil zato, ker se ni upošteval etični glas islama (Ahmed 1992: 84–88). Svojo tezo utemeljuje z analizo zgodovinskega in družbenega konteksta, ki jo začinja že v predislamskih časih in običajih, ki so bili tedaj v veljavi, in tako pokaže na razhajanje med pragmatičnim in etičnim islamom. In če ne moremo dvomiti o tem, da je islam institucionaliziral hierarhični tip zakonske zveze, ne moremo niti o tem, da so bili islamski pogledi na ženske, tako kot na ostalih področjih, utemeljeni in so se oblikovali na temelju novih etičnih in duhovnih postavk (Ahmed 1992: 62–63).

Kljub temu pa v zgodovini niso imeli moči tisti, ki so poudarjali etično in duhovno dimenzijo vere. Predvsem v času Abasidske vladavine so politične, verske in pravne avtoritete, čigar interpretativna in pravna zapuščina je vse odtlej definirala islam, slišale le androcentrični glas islama, vera pa je bila v službi utemeljevanja androcentričnih zakonov in androcentričnega pogleda v islamskih družbah (Ahmed 1992: 67).

In čeprav so oblastniki in zakonodajalci preslišali etični glas vere, to ne pomeni, da ta ni sestavni del islama, in mu je kot takšnemu treba prisluhniti. Ta poziv lahko beremo kot svojevrsten idealizem, vendar če upoštevamo, da je ravno etični glas imel odločilno vlogo ob nastopu islama in da sta tudi v osamosvojitvenih težnjah islamskih držav in sočasno porajajočem se islamskem feminizmu prevladala prav etični in etizacijski vidik islama, potem lahko zaključimo, da ne gre zgolj za idealizem, pač pa za zavzemanje pozicije, ki je za islam lahko produktivna in prenovitvena.

Tudi Maročanka Fatima Mernissi meni, da je do neenakosti med ženskami in moškimi v islamski družbi prišlo zaradi patriarhalnih in mizoginih interpretacij Korana in sune. Kot piše v svojem tako rekoč klasičnem delu islamskega feminizma z naslovom

Beyond the Veil (1987), je bila ženska opredeljena kot spolno bitje; in ker je bila ženska seksualnost razumljena kot moškim nevarna, destruktivna sila, ki povzroča nered in kaos (*fitna*), jo je bilo treba nadzorovati. V omenjenem delu, ki je predelava avtoričine disertacije, je Mernissijeva izpostavila teorijo islamskega teologa, mistika in verskega reformista al-Ghazalija (1058–1111), po katerem je ženska dejavna, njena spolna energija pa terja od moškega zadovoljitev. Družbeni red je zavarovan tako, da lahko ima ženska le enega moža (Mernissi 1987: 39), poleg tega pa je treba ženske nadzorovati tudi zato, da ne bi odtegovala moških od verskih in družbenih dolžnosti (Mernissi 1987: 32).

3.2 Obuditev idžtihada

Reinterpretacija Korana in sune je tesno povezana s pozivi k obuditvi prakse idžtihada – razumskega sklepanja. Termin bi lahko bil sinonim za interpretacijo, vendar je njegova posebnost v tem, da imajo (in so imeli) pravico razlagati Koran in suno zgolj kvalificirani pravniki. In čeprav so ti smeli (in bili dolžni) iskati pravo pot in si pri tem pomagati z razumskim sklepanjem, so suniti v času od 11. do 12. stoletja *idžtihad* prepovedali in s tem ukiniti možnost novih razlag. Razlog je bil v vse večjem številu razlagalcev in vse manj obvladljivem razvoju nauka, saj je v prvih stoletjih nastalo več kot sto pravnih šol, kar pomeni več kot sto izvedb islama. Ukinitve idžtihada pri sunitih je seveda vplivala tudi na položaj žensk v islamski družbi. Najprej zato, ker so bile ženske izključene iz procesov odločanja, nato pa tudi zato, ker je bila ukinjena vsakršna možnost problematiziranja in razpravljanja o določenih vprašanjih.

Čeprav so ob začetku islamske zgodovine posamezne ženske imele pomembno vlogo, je njihov vpliv sčasoma vse bolj slabel: vse bolj so bile omejene na dom in družino, v javnost pa njihov glas ni segel. Dokler je bila razlaga razodetja (*idžtihad*) dovoljena, je sodila v pristojnost moških, sodniki (moški) pa so v svojih opredelitvah »skupnega dobrega« večkrat odločali v škodo žensk, saj so njihova stališča pogosto odražala zgolj moško stališče ali celo zgolj stališče političnih oblasti (Al-Hibri 1997: 6–8). Poleg tega je prepoved idžtihada za vprašanje položaja žensk pomembna tudi zato, ker je z njegovo ukinitvijo postalo skorajda nemogoče razpravljati o določenih vprašanjih, ki so v luči novih spoznanj in okoliščin sporna predvsem z vidika pravic žensk. Vsega tega se zavedajo številne muslimanke, ki ne glede na svojo siceršnjo liberalno (kot na primer Irshad Manji) ali konzervativno usmeritev (kot na primer Heba Raouf Ezzat) pozivajo k obuditvi idžtihada (Manji 2005b: 177–207; Ezzat 2003: 63). Če pogledamo zgolj ti dve predstavnici, vidimo, da so njuni cilji kljub različnim izhodiščem podobni. Medtem ko Manjijeva pravi, da je treba izvesti *projekt idžtihad*, ki bo vključeval izobraževanje žensk in ustvarjanje pogojev za žensko podjetništvo ter popularizacijo razprav o vlogi žensk v islamu, pri čemer naj bi imeli odločilno vlogo množični mediji, Heba Raouf Ezzat (2003: 63) meni, da je potrebna prenova v smeri večje islamizacije in pravičnosti, do katere bo po njenem mnenju prišlo, če se bo pravilno razlagalo svete vire islama.

4 Konkretna pobude

Med konkretnimi akcijami za izboljšanje položaja žensk lahko uvrstimo (a) pobude za razkrivanje in samorazkrivanje, (b) ustanavljanje ženskih združenj, ki je pripomoglo k zblizovanju in sodelovanju žensk s podobnimi cilji, in (c) pisanje, objavljane in izdajanje medijev, ki so odigrali pomembno vlogo pri ozaveščanju žensk.

4.1 Razkrivanje rute

V Koranu najdemo predpise glede oblačil tako za ženske kot za moške, vendar so predpisi, ki so namenjeni ženskam, sčasoma pridobili drugačne poudarke od tistih, zaradi katerih je tudi moškim predpisano, kako naj se oblačijo. Medtem ko tako za ženske kot moške še danes velja, da se spodobno oblačijo zato, da bi tako izkazali svojo moralno držo in vero, se je, kar zadeva ženske, uveljavilo prepričanje, da si ženske pokrivajo lase in telo tudi zato, ker na ta način odvrta moške poglede in preprečujejo, da bi moški nanje gledali kot na skušnjava, ki jih navaja k nečistovanju.

Ob tem Fatima Mernissi (1992: 180–183) opozarja, da je gledanje na oblačila kot na »sredstvo za zaščito« sporno, saj predpostavlja, da je žensko telo izziv za moške, ki jim je dovoljeno agresivno spolno vedenje do (nezaščitenih) žensk. Ženska, ki ni »primerno« oblečena in ni v spremstvu moškega, je namreč grozeča nevarnost, ki ji je treba omejiti svobodo, jo zastreti, zapreti ...

Nasprotno Ismael A. Patel meni, da *hidžab* prinaša prednosti in koristi: kot znamenje identitete omogoča prepoznavnost in vrnitev h koreninam, obenem pa obveznosti žensk omejuje na dom in družino, kar je po njegovem mnenju prednost, saj naj bi bile ženske »oprosčene« nalog in vlog, ki so predpisane moškim, in ne »prikrajšane« zanje. *Hidžab* muslimankam odvzema breme, ki ga nosijo zahodnjakinje, pravi. Če se od zahodnjakinj pričakuje, da so vedno lepe, urejene, popolne in spolno privlačne, muslimankam »ni treba« zapravljati časa in denarja za kozmetične salone, lepotilne preparate, vse mogoče losjone in dišave le zato, da bi ugajale moškim (Patel 2003: 84).

Ker pa je ta »skrb za zaščito žensk« pomenila tudi omejevanje njihovih pravic, je za začetke feminističnih gibanj v islamskih državah (bilo in ostalo) pomembno tudi vprašanje razkrivanja. Kar nekaj feministk si (je) namreč prizadevala, da ženske ne bi bile obvezane nositi *hidžab*.

V islamski družbi je razkrivanje eno najočitnejših znamenj upora proti obstoječi družbeni ureditvi in položaju žensk v njej. Zgovorno je že dejstvo, da za začetnici ženskih gibanj v islamskem svetu veljata Egipčanka Huda Shaarawi (1879–1947) in Libanonka Nazirah Zayn al-Din (1908–1975), ki sta med prvimi javno sneli pokrivala. Toda islamske feministke oz. pobudnice za uveljavljanje pravic žensk v islamskem svetu si še zdaleč niso enotne glede tega, ali naj *hidžabe* preprosto odvržejo ali pa jih, nasprotno, nosijo. Medtem ko so se nekatere odločile za prvo, druge menijo, da je nošenje tradicionalnih islamskih oblačil v določenih primerih dobro, ker ženskam omogoča vstop v javnost, v prostor, ki je sicer pridržan moškim (Mir-Hosseini 1999: 7, 96).

Razkrivanje pa nima samo političnih, javnih konotacij, temveč je močno pogojeno tudi s subjektivnim, osebnim doživetjem samega dejanja. Ko je leta 1936 šah Reza

Khan Pahlavi prepovedal nošenje ženskih pokrival v javnih prostorih, si nekatere ženske mesece niso upale iz hiše, ker so se počutile osramočene in ponižane, medtem ko je bila poznejša generacija žensk ogorčena nad ukrepi fundamentalistične vlade ajatole Ruholaha Homeinija, ki je prišla na oblast po islamski revoluciji leta 1979 in ženskam ukazala obvezno pokrivanje (Nafisi 2004: 157).

Poleg Irana, kjer poznajo celo moralno policijo, je bilo tovrstno nasilje najvidnejše, ko so v Afganistanu prišli na oblast talibani in ženskam ukazali nošenje *burk*. Toda bilo bi zgrešeno pozivati k brezpogojni ukinitvi nošenja *hidžaba* v imenu demokracije in človekovih pravic. V tem kontekstu Irshad Manji pravi, da moramo biti praktični: če želimo, da se muslimanke postavijo vsaj za nekatere od svojih pravic, ne smemo dovoliti, da bi bila cena za to odtujenost. Mlade muslimanke od demokracije pričakujejo svobodo izražanja vere, in ne sekularizem za vsako ceno (Manji 2005b: 190–191).

4.2 Ustanavljanje združenj

V kolonializiranih islamskih državah, kjer so na oblast prišli socialisti in komunisti, so se razvila številna ženska združenja. S prebujanjem narodne zavesti pa so tudi ljudske stranke začele spodbujati ženske, naj se združene pridružijo boju za neodvisnost in osvoboditev od kolonializma, tako da so določena ženska gibanja nastala prav kot posledica prizadevanj za neodvisnost. Ženske so torej pomembno prispevale k osamosvojitvi in osvoboditvi izpod jarma kolonializacije, vendar pa njihov status tedaj še ni bil postavljen pod vprašaj (Naciri 2003: 22). Mobilizirane so bile namreč zato, da bi pospešile procese osamosvojitve, in ne zato, da bi kakor koli problematizirale lastno družbeno vlogo. Temu ustrezno je bilo tudi vključevanje v izobraževalne procese namenjeno predvsem vzgoji in izobraževanju v skladu s tako imenovanimi ženskam »prirojenimi darovi«. In ker so se njihovi upi, da jim bo osvoboditev izpod kolonializma prinesla enake dobrobiti kot moškimi (Naciri 2003: 22–23), uresničili le delno, so se ženske ovedle, da si bodo morale svoje pravice izboriti drugače. Tako je izobraževanje, ki je bilo prvotno namenjeno vzgoji vzornih hčera, žena in mater v službi patriarhalizma, kmalu postalo sredstvo za preseganje patriarhalnih okvirov. Toda v poosamosvojitvenem in pokolonialnem obdobju je postalo prizadevanje za pravice žensk sopomenka za podleganje kolonialističnim vplivom in zahodni ideologiji. In takšen pogled je vse do danes ostal eden temeljnih protiarargumentov, ki ga islamski tradicionalisti in konzervativci uporabljajo za to, da utišajo zahteve muslimank, ko se te postavijo v bran svojih pravic. Tako na primer Ismael A. Patel (2003: 9) meni, da je vprašanje statusa žensk v islamu eno najbolj zlorabljenih propagandnih orožij v rokah islamofobnega lobija po svetu. To je tudi v skladu s prepričanjem, »da so zagovorniki vrnitve k islamu pravzaprav edini, ki jim [muslimankam] želijo dobro, in da jim [muslimankam] prozahodnjaki ne želijo dobrega in ne delajo za občo srečo ter dobro žensk« (El-Eškar 2002: 9).

Nekateri muslimani gledajo na boj za ženske pravice kot na podleganje zahodnim normam tudi tedaj, ko so ženske (muslimanke), ki so kritične do lastne kulture, kritične tudi do Zahoda in njegovega odnosa do Bližnjega vzhoda (Graham - Brown 2001: 30). Tako se naposled zdi, da v prvi vrsti sploh ni sporno to, za kaj in kakšne pravice si muslimanke prizadevajo, marveč to, da ima pojem človekovih pravic zahodne korenine.

Zato so se nekatera združenja pragmatično odločila, da se bodo raje kot z aktivizmom ukvarjala z dobrotelostjo in se tako izognila kritikam, da so njihove dejavnosti v nasprotju s tradicijo in običaji, ta strateški kompromis pa jim je zagotovil obstoj.

4.3 Medijska prisotnost

Pri razvoju feminističnega gibanja imajo pomembno vlogo tudi mediji. Še bolj kot sama prisotnost žensk v medijih je bilo pomembno, da so se ženske same angažirale pri ustvarjanju medijev. Že pred prvo svetovno vojno so posameznice v Egiptu pisale, izdajale in objavljale v več kot 25 revijah. Posvečale so se predvsem ženski literaturi ter pravicam in prihodnosti žensk (Shaaban 2003: 10). Med prvimi, ki so začele izdajati svoje revije, sta bili tudi Sirijka Hind Nawfal, ki je že leta 1892 začela izdajati *Al-Fatat*, in Libanonka Rosa Antoun, ki je leta 1903 izdala *Majallat al-Sayyidat wa-l-Fatayat* (Traboulsi 2003: 16).

Vse odtlej so ženske prisotne v medijih in njihova dejavnost pomembno prispeva k dvigovanju samozavesti, ozaveščanju in spodbujanju žensk k spremembam, ki lahko vplivajo k izboljšanju položaja žensk v islamskem svetu. Tako je tudi v primeru sodobne iranske revije *Zanan* (ime v prevodu pomeni Ženska), ki kljub zavestni (samo)cenzuri urednic in avtoric pomeni prostor, kjer se ženske lahko izrazijo ter zagovarjajo svoja stališča in pravice. Ustvarjalke Zanana se zavedajo kompleksnosti svojega položaja in svojih pogojenosti v iranskem družbenem kontekstu, vendar pravijo, da je prav samocenzura del strategije, ki omogoča, da sploh obstanejo, in da tako ženske vsaj delno sooblikujejo sodobni iranski medijski prostor.

Danes igra pomembno vlogo pri krepitvi samozavesti muslimank, ki živijo v islamskem svetu, tudi internet. Kljub nekaterim omejitvam, ki jih ponekod uvajajo, internet ponuja široko paleto možnosti. To je izkoristila tudi Irshad Manji, avtorica kontroverzne knjige *The Trouble with Islam Today* (2005). Na prošnjo številnih žensk, ki knjige v svoji deželi ne morejo kupiti, ker se ta tam ne distribuira, ali pa je niso mogle brati, ker ni bila napisana v njim razumljivem jeziku, je priskrbela prevod v arabski, urdu in perzijski jezik ter omogočila, da si knjigo brezplačno snamejo z interneta. To sta le dva od primerov, kako lahko danes mediji vplivajo na ozaveščanje žensk v islamskem svetu. Kot je že bilo omenjeno, spada Irshad Manji med tiste progresivne muslimanke in muslimane, ki pozivajo k obuditvi idžtihada in s tem spremembi določenih obstoječih praks in prava v islamskem svetu.

5 Primarna naloga islamskega feminizma

Sporna besedna zveza »islamski feminizem« odpira vprašanje, kaj je njegova primarna naloga: je to apologija islama v luči »ženskega vprašanja« ali je primarna naloga izboljšanje položaja žensk v islamskem svetu? Jasno je, da zagovarjanje vere ne pomeni zagovarjanja človekovih pravic žensk. Toda številne islamske feministke verjamejo v islam kot svetovni nazor in menijo, da mora ženska osvoboditev temeljiti na njem (El-Gawhary 2001: 100–101); vprašanje je samo, ali so pri svoji umestitvi feminizma v islam bolj zveste islamu ali ženskam. Dejstvo je, da se islamski feminizem islamu

ne more izogniti, ker sicer ne bi bil islamski feminizem. Toda islamske feministke niso samo tiste muslimanke, ki svojo vero živijo, ampak tudi tiste, ki se približujejo bolj sekularističnemu pogledu in gledajo na religijo kot na oviro pri doseganju pravic žensk. In če slednje lahko brez večjega zadržka primerjamo z zahodnimi feministkami, lahko prve primerjamo z zahodnimi feminističnimi teologinjami. V vsakem primeru se njihova prizadevanja po enakopravnosti tako ali drugače dotikajo islama.

Pogosto je poudarjeno med strokovnjaki dokaj soglasno sprejeto stališče, da je glede na predislamske čase islam prinesel izboljšave za ženske. Res je, da je bil z islamom prepovedan femicid, ki je bil običajen pri predislamskih Arabcih; ženskam je bilo omogočeno, da dedujejo, kar jim je bilo prej prepovedano; mnogoženstvo je bilo omejeno; predpisani so bili obvezni poročni darovi, ki so pripadli neposredno ženski, in ne njeni primarni družini, kot je bilo to v navadi prej; ženska je lahko prosila za razvezo; predpisano je bilo obdobje čakanja (*iddah*) pred dokončno razvezo zakonske zveze. Res pa je tudi, da so se v islamskem svetu ohranile tudi določene predislamske prakse, ki ženskam niso naklonjene (mногоženstvo ni bilo prepovedano, izvensodna enostranska odslovitev je ostala dovoljena, ženska je ostala omejena na dom, v družbi velja spolna segregacija ipd.). Zato v središču islamskega feminizma ne sme in ne more biti vera, temveč ženske. Ob tem pa ne smemo zanemariti opozorila številnih islamskih feministk, ki pravijo, da bodo muslimanke emancipacijo lahko dosegle le, če bo feminizem v islamskih deželah izviral iz islama.

6 Sklep

Videli smo, da kljub nesoglasjem glede definiranja prizadevanj za pravice žensk v islamskem svetu takšna prizadevanja obstajajo in da jih lahko s pravico imenujemo islamska in feministična, čeprav ni vedno povsem jasno, h kateremu polu (veri ali ženskam) se bolj nagibajo. Ko pa se ta prizadevanja vendar združijo tako, da si muslimanke (in tisti, ki jih zanima položaj žensk v islamskem svetu) začnejo prizadevati za lastne pravice v okviru islama, potem se zdi uporaba termina »islamski feminizem« povsem korektna. Poleg tega se zdi, da je priznavanje islama kot temelja feminizma v islamskih državah produktivno, ker gre za upoštevanje določene (verske) identitete žensk, ki tam živijo, na upoštevanje islama pa lahko gledamo tudi kot na taktično potezo, saj prizadevanja za pravice žensk tako dobijo večjo legitimnost v svetu, ki ni (pretirano) naklonjen reformam.

Na žalost je treba povedati, da »islamski feminizem« ne vključuje vseh žensk, ki živijo v islamskih državah. Prizadevanje za emancipacijo v okviru vere ne zajema tistih, ki niso verni, tistih, ki so drugače verni, in tistih, ki dvomijo. Toda to je vprašanje, ki ga je treba obravnavati predvsem v okviru analize razmerja med vero in politiko v islamskih državah.

Ob obravnavi feminizma v islamskih državah je pomembno poudariti predvsem to, da se »islamski feminizem« kot tak ne bi smel omejevati samo na muslimanke in da je zato treba podpirati tudi tiste sekularistične težnje in gibanja, ki jih islamisti sicer opredeljujejo kot sovražna islamu, ker ne izhajajo (izključno) iz islama, vendar pa v

prvi plan postavljajo ženske. Kot ugotavlja Irshad Manji (2005a), si takrat, ko si prizadevamo za človekove pravice v islamu, pravzaprav prizadevamo za malega, običajnega, preprostega človeka, ki mu je storjeno nasilje znotraj njegove (islamske) skupnosti. Njena teza je torej, da se mora za posameznika, ki znotraj svoje skupnosti ni deležen enakopravne obravnave in dostojanstva, potegniti nekdo od zunaj.

Literatura

- Ahmed, Leila (1992): *Women and gender in Islam: Historical roots of the modern debate*. New Haven, London: Yale University Press.
- Al-Hibri, Azizah Y. (1997): Islam, law and custom. Redefining Muslim Women's Rights. *American University Journal of International Law and Policy*, 12 (1): 1–44.
- Al-Hibri, Azizah Y. (2000): An Introduction to Muslim Women's Rights. V G. Webb (ur.): *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*: 51–71. New York: Syracuse University Press.
- Al-Najjar, Sabika Muhammad (2003): The Feminist Movement in the Gulf. *Al-Raida*, 20 (100): 29–36.
- An-Na'im, Abdullahi A. (ur.) (2002): *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*. London, New York: Zed Books Ltd.
- Asad, Muhammad (2002): *Islam na raspuću*. Sarajevo: El-Kalem.
- CIA The World Factbook Dostopno prek: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook> (9. 1. 2006).
- Doi, 'Abdur Rahman I. (1984): *Shari'ah: The Islamic Law*. London: Ta Ha Publishers.
- El Muzafar, Muhammed Riza (1994): *Akaid ši'itskog mazheba*. Zagreb: Mehišat islamske zajednice Hrvatske.
- El Saadawi, Nawal (1998): *The Nawal El Saadawi Reader*. London, New York: Zed Books.
- El-Eškar, Omer Sulejman (2002): Žena između islamista i modernista. V S. O. El-Eškar idr.: *Podvale emancipacije*: 9–50. Zenica: Senaid Zajimović.
- El-Gawhary, Karim (2001): An Interview with Heba Ra'uf Ezzat. V S. Joseph in S. Slyomovics (ur.): *Women and Power in the Middle East*: 99–102. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Esposito, John L. (2003): Što bi svatko trebao znati o islamu. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Ezzat, Heba Raouf (2003): Email Interviews on Current Challenges Facing the Arab Women's Movements. *Al-Raida*, 20 (100): 63–64.
- Graham - Brown, Sarah (2001): Women's Activism in the Middle East: A Historical Perspective. V S. Joseph in S. Slyomovics (ur.): *Women and Power in the Middle East*: 23–33. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Harcet, Marjana (2005): Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu. *Bogoslovni vestnik*, 65 (4): 559–569.
- Haverić, Ismail H. in Haverić, Izeta A. (1991): *Islamski brak i porodica*. Sarajevo: Haver.
- Khalaf, Roula (2005): Women press for right to vote: Saudi Elections. *Financial Times* (12. februar 2005). 7.

- Koran (2005). Tržič: Učila.
- Kur'an (1984). Zagreb: Stvarnost.
- Manji, Irshad (2005a): The official website of Irshad Manji. Dostopno prek: <http://www.muslim-refusenik.com/letters.html> (9. 1. 2006).
- Manji, Irshad (2005b): *The Trouble with Islam Today: A Wake-up Call for hnesty and change*. Edinburgh, London: Mainstream Publishing.
- Mernisi, Fatima (2003): *Snovi o zabranjenom voću: Priče o djetinstvu u haremu*. Beograd: Laguna.
- Mernissi, Fatima (1987): *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Mernissi, Fatima (1992): *The Veil and the Male Elite*. New York: Basic Books Group.
- Mernissi, Fatima (2002): *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Cambridge: Persues Publishing.
- Mir-Hosseini, Ziba (1999): *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. New Jersey: Princeton University Press.
- Moghadam, Valentine M. (2002): *Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate*. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 27 (4): 1135–1171.
- Naciri, Rebéa (2003): *The Women's Movement in the Maghreb: with emphasis on Tunisia, Morocco and Algeria*. *Al-Raida*, 20 (100): 20–28.
- Nafisi, Azar (2004): *Prebiranje Lolite v Teheranu*. Mengeš: Ciceron.
- Patel, Ismail Adam (2003): *Islam opredeljenje mislećih žena*. Sarajevo: El-Kalem.
- Rippin, Andrew (2000): *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London, New York: Routledge.
- Roald, Anne Sofie (2002): *Women in Islam: The Western Experience*. London, New York: Routledge.
- Rodinson, Maxsime (2005): *Mohamed*. Ljubljana: Družina.
- Rouhana, Zoya (2003): *Email Interviews on Current Challenges Facing the Arab Women's Movements*. *Al-Raida*, 20 (100): 87–88.
- Sbaity Kassem, Fatima (2006): *Where are Iraqi Women? International Instruments for the Protection Against Discrimination*. V *Gender Justice and Women's Rights in Iraq*: 27–44. Chicago: International Human Rights Law Institute.
- Shaaban, Bouthaina (2003): *Preparing the Way: Early Arab Women Feminist Writers*. *Al-Raida*, 20 (100): 10–14.
- Skupščina Afriške unije (2004): *Protokol k Afriški listini človekovih pravic in pravic ljudstev o pravicah žensk v Afriki*. V V. Jalušič in D. Zagorac (ur.): *Človekove pravice žensk: Uvodna pojasnila in dokumenti*: 673–701. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije in Mirovni Inštitut.
- Traboulsi, Fawwaz (2003): *An Intelligent Man's Guide to Modern Arab Feminism*. *Al-Raida*, 20 (100): 15–19.
- Wadud, Amina (1999): *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Women in Politics: A World Chronology of the Recognition of Women's Rights to Vote and to Stand for Election*. Dostopno prek: <http://www.ipu.org/wmn-e/suffrage.htm# Note3> (9. 1. 2006).

Naslov avtorice:

Marjana Harcet
Kozlovičeva ulica 13, SI-6000 Koper
e-mail: *marjana.harcet@gmail.com*