

**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**TEOLOŠKA FAKULTETA**

Andrej Mehle

**ISLAMSKI FEMINIZEM**  
DIPLOMSKO SEMINARSKO DELO

Ljubljana, 2020



**UNIVERZA V LJUBLJANI**  
**TEOLOŠKA FAKULTETA**  
DVOPREDMETNI UNIVERZITETNI PROGRAM  
TEOLOŠKI ŠTUDIJI

Andrej Mehle

**ISLAMSKI FEMINIZEM**  
DIPLOMSKO SEMINARSKO DELO

Mentor: doc. dr. Jože Mari Osredkar

Ljubljana, 2020



## Kazalo

Uvod.....	1
1. Feminizem v zahodnem svetu .....	3
1.1 Opredelitev pojma <i>Feminizem</i> .....	3
1.2 Zgodovina feminizma v zahodnem svetu.....	4
1.2.1 Zаметki feminizma .....	4
1.2.2 Prvi val feminizma .....	6
1.2.3 Drugi val feminizma .....	8
1.2.4 Tretji val feminizma.....	10
1.2.5 Četrti val feminizma.....	11
1.3 Feminizem v Katoliški Cerkvi .....	12
2. Feminizem v islamskem svetu .....	14
2.1 Opredelitev pojma in zgodovina .....	14
2.1.1 Sekularni feminizem .....	14
2.1.2 Islamski feminizem .....	16
2.2 Feminizem islamskega sveta v teoriji .....	17
2.3 Feminizem islamskega sveta v praksi: vprašanje pokrivanja žensk.....	19
3. Feminizem in islamska religija – sta skladna? .....	21
3.1 Vprašanje prve dobe islama .....	21
3.2 »Patriarhalni« islam .....	22
3.3 »Feministična« eksegeza.....	25
3.4 Nekaj ključnih mest razhajanja v Koranu .....	28
3.5 Kritika islamskega feminizma.....	31
Zaključna misel.....	33
Povzetek .....	35
Summary .....	36
Seznam referenc .....	37



## Uvod

Islamski feminizem je izraz, ki se lahko na prvi pogled zdi protisloven, saj združuje islam, ki v svetu pogosto daje podobo, da so ženske manj vredne od moških in zaradi tega v mnogih primerih omejene, ter feminizem, ki je bil vzpostavljen ravno zaradi boja za enakopravnost žensk v družbi. Asma Barlas, ena izmed predstavnic islamskega feminizma je v enem izmed svojih predavanj dejala: »Spoznala sem, da so moški in ženske enakovredni, in to ne iz branja feminističnih tekstov, temveč iz branja Korana« (Barlas 2005). Takoj se postavi vprašanje, ali je ta koncept islama in feminizma mogoče združiti. Končnega odgovora na to vprašanje ni, različnih mnenj in hipotez v povezavi s tem pa ne manjka.

V tem diplomskem seminarskem delu bomo predstavili, kako se je v zahodnem in islamskem svetu razvil feministični diskurz, kakšen je v kontekstu feminizma bil odnos med Zahodom in Vzhodom ter kako se je skozi čas feminizem v islamskem svetu spreminjal. V 1. poglavju bomo v temeljnih potezah orisali feminizem v zahodnem svetu, njegove 3 oz. 4 valove, ter na kratko feminizem v kontekstu katoliške vere. V 2. poglavju bomo na kratko predstavili razvoj feminističnega diskurza v zadnjih dveh stoletjih, kateri sta glavni smeri feminizma v islamskem svetu ter kako se to kaže v praksi, kar bom na kratko predstavil na primeru pokrivanja žensk. V tretjem poglavju bomo nato predstavili nekaj pomembnejših pogledov, ki so pomembni, da pridemo vsaj malo bližje odgovoru, ali sta islamska religija in feminizem s svojimi zahtevami med seboj skladna, in če sta, do kakšne mere sta skladna.

Za izdelavo diplomskega seminarskega dela je bila uporabljena pretežno angleška literatura, v kateri se za *enakost spolov*, *enakovrednost spolov* in *enakopravnost spolov* uporablja isti izraz, in sicer *sexual equality*. Zaradi tega je potrebno te tri izraze predstaviti in jih postaviti v kontekst, v katerem se uporabljajo. *Enakost spolov* pomeni, da sta si moški in ženska v vsem enaka, k čemur teži radikalni feminizem v zahodnem svetu. Princip spolne enakosti ne pomeni le, da imata moški in ženska enake možnosti, ampak pomeni, da se tudi enako odločata ne glede na spol, kar pa na podlagi dokazov ne zdrži. *Enakopravnost spolov* pomeni, da za moškega in žensko veljajo isti zakoni ter da imata z zakonom zagotovljene enake možnosti za udejstvovanje v družbenem življenju. Ko govorimo o feminizmu v islamski družbi, govorimo o enakopravnosti spolov. *Enakovrednost spolov* predstavlja zadnjega od treh možnih prevodov, pomeni pa

predvsem to, da imata tako moški kot ženska vrednost sama na sebi ter da je ta vrednost enaka. O enakovrednosti spolov govorimo predvsem takrat, ko govorimo o temeljnih resnicah človeka, ki temeljijo na svetih spisih, v tem primeru Korana.

V diplomskem seminarskem delu smo v zadnjem poglavju med drugim navajali tudi Koran, pri tem pa je bila uporabljena slovenska izdaja iz leta 2014, ki sta jo neposredno iz arabskega jezika prevedla Mohsen Alhady in Margit P. Alhady, izdala pa jo je založba Beletrina.



# 1. Feminizem v zahodnem svetu

## 1.1 Opredelitev pojma *Feminizem*

Pojem feminizem je v današnjem svetu polemičen in močan pojem, ki ljudi pogosto deli na dva pola: na tiste, ki se opredeljujejo za feministke in feministe ali vsaj podpornike feminizma, ter tiste, ki feminizem zavračajo oz. mu nasprotujejo. Ob tem je na mestu vprašanje, kaj sploh je feminizem. Enciklopedija Britannica podaja naslednjo definicijo: »Feminizem je prepričanje, da sta spola med seboj socialno, ekonomsko in politično enakopravna. Čeprav izvira predvsem iz zahoda, je feminizem prisoten po vsem svetu, predstavljajo pa ga različne institucije, ki so aktivne na področju pravic in interesov žensk« (Britannica Encyclopaedia Inc. 2020).

Izraz *feminizem* (v francoskem izvirniku *feminisme*) je v 80. letih 19. stoletja na francosko govorečem področju skoval Charles Fourier (New world encyclopedia 2016). Beseda je sestavljena iz *femme*, kar v francoščini pomeni ženska, ter *-isme*, kar označuje socialno gibanje ali politično ideologijo. S tem je po mnenju Estelle Freedman feminizem postavljen ob bok drugim »izmom«, med drugim tudi socializmu ter komunizmu, kar predvsem sporoča, da je dilema položaja žensk v tem času bila med ključnimi vprašanji takratne spreminjajoče se družbe. (Freedman 2002, 17)

Izraz *feminizem* je do konca 19. stoletja bil znan le v Franciji ter Angliji, kmalu zatem pa tudi že v ZDA. Ljudi je izraz delil že od samega začetka svojega obstoja, ko je bil obravnavan pretežno v negativni luči. To je razvidno iz zapisa pisateljice Rebecce West leta 1913, ki je zapisala, da nikoli ni zares odkrila, kaj je feminizem, in da ji je znano le to, da jo ljudje okličejo za feministko vsakič, ko izrazi svoj pogled, ki jo kot žensko razlikuje od slabiča ali prostitutke (Walters 2005, 1). Do izraza *feminizem* je bila v svojem pisanju ostra tudi Virginia Woolf, ki je trdila, da ne more ena beseda zajeti sile, ki se je v 19. stoletju postavila proti patriarhalni državi, ter da je izraz *feminizem* že preživet, ker je bil njegov cilj že dosežen (2). V prvih letih uporabe tega izraza so nekateri avtorji vzporedno uporabljali še drug soroden izraz, in sicer *ženizem* (*womanism*), tudi ta pa je bil uporabljen v slabšalnem pomenu besede (1).

Estelle Freedman pojasnjuje, da je bil pojem *feminizem* že od začetka problematičen predvsem zaradi dveh razlogov: zaradi asociacije z radikalizmom, delno pa zaradi dejstva, da so same zagovornice feminizma to oznako zavračale (Freedman 2002, 17).

Izraz *feminizem* je bil od samega začetka nepriljubljen, ženske same so namreč uporabljale druge izraze, kot sta npr. *Žensko gibanje* ali pa *Ženska osvoboditev*, so pa vseeno preživeli politični cilji feminizma. Po mnenju Freedmanove je to predvsem zato, ker se je feminizem skozi svojo zgodovino stalno redefiniral. Sama v svojem delu o zgodovini feminizma torej navaja naslednjo definicijo le tega: »Feminizem je prepričanje, da so ženske in moški neločljivo povezani in enakovredni. Ker mnoge družbe privilegirajo moške kot skupino, so nujna socialna gibanja, ki bi dosegla enakopravnost med moškimi in ženskami z razumevanjem, da se kategorija spola (*gender*) vedno prekriva z drugimi socialnimi hierarhijami« (Freedman 2002, 21).

## **1.2 Zgodovina feminizma v zahodnem svetu**

### **1.2.1 Zаметki feminizma**

Organizirana feministična gibanja so se začela pojavljati v 19. stoletju, med strokovnjaki pa ni konsenza o tem, ali so lahko za feministke in feministe označeni tudi tisti ljudje, med njimi pretežno ženske, ki so že pred tem raziskovali in kritizirali tradicionalno vlogo, ki so jo imele ženske v takratni družbi. (New world Encyclopedia 2016) Zanimiv je npr. podatek, da so že v času antičnega Rima, natančneje v 3. st. pr. Kr., ženske v Rimu zasedle Kapitolski grič ter blokirale vse vhode na forum. Vse to so storile kot nasprotovanje konzulu Marku Porciju Katonu, ki je preprečil vse poskuse, da bi bil odpravljen zakon, ki je ženskam omejeval uporabo dragih dobrin. Kot kaže, je to iz tistega obdobja bolj kot ne osamljen primer (Britannica Encyclopaedia Inc. 2020).

Med prvimi evropskimi ženskami, ki so spregovorile v prid ženskam, je večina to počela v religijskih okvirih in z religioznim izrazoslovjem. Tako je npr. v 11. stoletju Hildegarda iz Bingna, redovnica iz samostana v Rhinelandu, bila večkrat nadlegovana zaradi svojih »ne-ženstvenih« dejanj, bila je namreč odlična pisateljica, pridigarka ter glasbenica. V njenem pisanju je bila močno izražena ženstvena, materinska izkušnja Boga. Tako je nekje zapisala, da ji je Bog izkazal milost tako kot mati nahrani svojega jokajočega otroka (Walters 2005, 6-7) V 15. stoletju je Julian iz Norwicha zapisala svoje vprašanje: »Ali moram samo zato, ker sem ženska, verjeti, da ne smem drugim pripovedovati o Božji dobroti?« Ko je v svojem pisanju opisovala Kristusa, ga je opisala, da je kot »ljubeča mati, ki prepozna, kaj njen otrok potrebuje. Mati svojega otroka nahrani z mlekom, Kristus pa nas nahrani s samim seboj ... « (7)

V času renesanse so se dvignili posamezni glasovi žensk, ki so opozorili na določene vidike, znotraj katerih so ženske bile zapostavljene. Ena izmed njih je bila Christine de Pisan, prva feministična filozofinja, ki je kritizirala odnos družbe do žensk ter izpostavila zahtevo po izobraževanju žensk. Njej je v 15. stoletju sledila Laura Cereta s svojim delom *Epistolae familiares*, kjer je v seriji pisem odgovarjala na ženske pritožbe glede nedostopnosti izobrazbe, pritiskov v zakonu, itd. (Britannica Encyclopaedia Inc. 2020)

V 16. stoletju se je število žensk, ki so govorile zase, povečevalo, prav tako so njihova prizadevanja postajala konsistentna. To je bila med drugim posledica reformacije, zaradi katere je več žensk prejelo izobrazbo. Potrebno je tudi poudariti, da je, zlasti po začetku reformacije, mnogo žensk svoje mesto našlo v sektah, kjer so ženske imele več svobode (Walters 2005, 9). V tem času se je hkrati v Angliji začela polemična »bitka« za določitev prave narave ženskosti. Znotraj te bitke je bila izdana cela serija satir, ki so zaničevale ženske, na kar so le te odgovorile. Med njimi je prav posebej izstopala Jane Anger, ki je v svojih polemikah postavila tezo, da je Eva Adamu superiorna, ustvarjena je bila namreč za njim, torej je bila izboljššan model. Poleg tega je Adam bil ustvarjen iz umazanega zemeljskega prahu, Eva pa iz rebra, zaradi česar, je trdila Anger, je Eva čistejša in boljša od Adama (9). Prej omenjena bitka se je v 17. stoletju zaostila do te mere, da je ena izmed avtoric, Mary Astell, v svojem delu *A serious Proposal to the ladies* med drugim predlagala, naj ženske opustijo poročeno in redovniško življenje in vzpostavijo sekularne samostane, kjer bi lahko živele, študirale ter učile (Britannica Encyclopaedia Inc. 2020).

Feminizem pred dobo razsvetljenstva ni nikoli postal koherentna filozofija ali gibanje. Razsvetlenski filozofi so se posvečali socialnim neenakostim med posameznimi socialnimi skupinami, a v začetku v svoje razmišljanje niso vključili vprašanja enakopravnosti med spoloma. Jean Jacques Rousseau je o ženski pisal še kot o »trapastem in lahkomiselnem bitju, ki je bila rojena, da bi bila podrejena možu (prav tam). Med razsvetlenskimi intelektualci so bile tudi nekatere ženske, ki so izpostavile pomanjkljivosti te nove retorike. Med njimi sta izstopali zlasti dve: Olympe de Gouges in Mary Wollstonecraft. Prva je v svojem delu zlasti poudarjala, da ženska moškemu ni zgolj enakovredna, temveč je njegova partnerka. Druga je leta 1792 izdala delo *A vindication of the rights of woman*, v katerem je izrazila nestrinjanje z miselnostjo, da je ženska zgolj zato, da zadovolji moškega. Za ženske je zahtevala tudi enake možnosti za izobrazbo, delo in udejstvovanje v politiki. (prav tam)

V 19. stoletju so se zahteve žensk po enakopravnosti še razširile, a do organiziranih gibanj ni prišlo do sredine stoletja. Vidnejši zagovorniki pravic žensk so izpostavljali predvsem stanje poročenih žensk, ki so bile v odnosu do moža povsem brez pravic, slednji je namreč imel vso pravico do otrok in lastnine, pa tudi žene same (Walters 2005, 44). V tem času so se pojavila tudi za tisti čas radikalni argumenti, da je dejstvo, da je nekdo ženska, povsem združljivo z volilno pravico (43). Med glavnimi zagovorniki ženskih pravic sta bila v množici žensk med najbolj vidnimi predstavniki dva moška: William Thompson in John Stuart Mill. Zlasti slednji je v svoji karieri pomembno vplival na politične spremembe v korist žensk (47). Poleg njiju so glavne predstavnice v tem času Anna Wheeler, Harriet Taylor, Caroline Norton ter Florence Nightingale, začetnica zdravstvene nege. Nightingale je v svojem načinu od ostalih odstopala zato, ker je zavračala kakršnekoli povezave z ženskim gibanjem. Sama je dejala, da je »brutalno indiferentna do napak in pravic svojega spola« (50). V svoji mladosti je bile s strani svoje družine deležna zatiranja, kasneje pa je odšla od doma ter začela delati kot negovalka. V času Krimske vojne je odšla na Krimski polotok, kjer je skrbela za ranjene vojake, s čimer si je pridobila naziv narodne junakinje. S tem je postala za ženske model, zgled, hkrati pa je s svojim delom tudi odprla nove možnosti za ženske (52).

### 1.2.2 Prvi val feminizma

Sredi 19. stoletja so se začela prva organizirana gibanja za pravice žensk. Le ta so se organizirala znotraj širšega konteksta socialnega boja za prepoved suženjstva, pravice delavcev ter ubogih (Freedman 2002, 56). Za formalni začetek feminizma se avtorji med seboj pretežno strinjajo, da je označena prva konferenca o pravicah žensk, ki se je odvijala 19. in 20. julija 1848 v mestu Seneca Falls v ZDA, ki jo je organizirala Elizabeth Cady Stanton s krogom žensk, ki so se zbirale okrog nje. Na konferenci se je zbralo okrog 300 ljudi, med katerimi so bile večinoma ženske. Konferenca se je končala s sprejemom *Deklaracije o stališčih in sklepih*, ki je sestala iz 11 resolucij o ženskih pravicah, med katerimi je najbolj izstopala tista o volilni pravici za ženske. (History.com 2017) Tudi v Angliji se je v tem času vzpostavilo resno gibanje za pravice žensk. Oblikovalo se je okrog Barbare Leigh Smith, ki je s svojimi somišljenicami oblikovala skupino, ki je bila kasneje imenovana *The ladies of Langham place*. Te so se osredotočile na nekatere izmed glavnih problemov, npr. potrebo po boljši izobrazbi žensk, večji možnosti zaposlitve ter

izboljšanje pravnega položaja poročenih žensk. (Walters 2005, 56) Leigh je tako leta 1855 v krogu svojih somišljenic ustanovila Komite za lastnino poročenih žensk, znotraj katerega je bilo sestavljenih več peticij za spremembe zakonov na tem področju. Pri njihovem delu je pomembno vlogo igral tudi časopis *English Women's Journal*, v katerem so ženske objavljale članke, ki so vsebovali zahteve po spremembah. Preko časopisa se je krog okrog Leighove seznanil z zelo majhnimi možnostmi zaposlitve za ženske, ki so v obupu prihajale osebno na uredništvo časopisa po pomoč. Časopis je dosegel širok spekter bralcev, kar je izzvalo različne, tudi negativne odzive moških, ki so nasprotovali vstopu žensk na trgu, le ta naj bi namreč zmanjšal plače vseh, poleg tega naj bi se na ta račun povečala brezposelnost moških (59-60).

Krogu Barbare Leigh se je pridružila tudi Emily Davies, ki velja za pionirko na področju univerzitetnega izobraževanja žensk. V svojem pisanju je redno izražala zgražanje nad nedostopnostjo izobrazbe za ženske, zato je v letu 1858 ustanovila Komite za omogočanje univerzitetne izobrazbe za ženske. Posledica njene vztrajnosti je bila, da je Cambridge leta 1865 eksperimentalno ženskam omogočil opravljanje izpitov, enakih tistim, ki so jih opravljali moški. Pot do tega, da so ženskam bile na fakultetah podeljene veljavne diplome, je bila sicer še dolga, to se jo zgodilo namreč šele v 20. stoletju. (62-63)

Ob vseh že omenjenih prizadevanjih za dosego izboljšanja položaja žensk v družbi je glavno vprašanje, ki je gnalo prvi val feminizma, bilo vprašanje volilne pravice za ženske. To se je pokazalo že v omenjeni *Deklaraciji o stališčih in sklepih* iz leta 1848, boj za dosego volilne pravice pa je trajal več desetletij. Boj za volilno pravico je bil pomemben tako na simbolni ravni, pomenil je namreč pravico žensk do enakopravnega državljanstva, kot tudi na praktični ravni, ta pravica je namreč omogočala nadaljnji boj za pravice na drugih področjih (68). Pri vprašanju volilne pravice je pomembno izpostaviti dejstvo, da v tem času tudi vsi moški niso imeli volilne pravice, leta 1884 je v Angliji namreč imelo volilno pravico okrog 65% moških (69). V Angliji sta glavna protagonista volilne pravice za ženske bila Harriet Taylor ter njen mož John Stuart Mill. Slednji je napisal delo *Subjection of Women*, ki je še danes cenjena med feministkami. Kot politik si je močno prizadeval za širjenje volilne pravice, tako za moške nižjih slojev kot tudi za ženske. (Freedman 2002, 65) Organizirane skupine žena, ki so bile poimenovane sufražetke, so se oblikovale kasneje, v Angliji je izmed njih bila najbolj razširjena *Women Social and Political Union*, ki je bila ustanovljena 1903 s strani družine Pankhurst (Walters 2005, 75). V ZDA je bila prva taka zveza ustanovljena leta 1869, in sicer *National Women*

*Suffrage Movement*, njen namen pa je bil, da bi dosegla uveljavitev amandmaja zvezne ustave, ki bi zagotovil ženskam volilno pravico (History.com 2010). Delovanje teh zvez je bilo sestavljeno pretežno iz zborovanj, protestov ter podobnih akcij, s katerimi so zahtevale volilno pravico. Le to so v Angliji dobile leta 1918 (ženske nad starostjo 30 let), leta 1928 pa je sledila izenačitev volilne pravice z moškimi (Walters 2005, 85). V ZDA so ženske volilno pravico dobile leta 1920 z 19. amandmajem zvezne ustave, v katerem je zapisano: »Volilna pravica državljanu Združenih držav Amerike ne sme biti kratena ali odvzeta ne s strani Združenih držav Amerike niti s strani posamezne zvezne države na podlagi spola. Kongres mora imeti vzvode za uveljavitev tega člena s primerno zakonodajo« (History.com 2010).

### 1.2.3 Drugi val feminizma

Če je prvi val feminizma potekal vzporedno z bojem za ukinitve suženjstva ter pravice delavcev, je drugi val feminizma potekal v kontekstu boja gibanja za državljanske pravice ter mirovnega gibanja, usmerjenega zlasti proti vojni v Vietnamu. Začel se je v 60. letih in se nadaljeval tja do 90. let 20. stoletja. Gibanje je v primerjavi s prvim valom postajalo vedno bolj globalno. Iz zahodnega sveta se je razširilo po svetu in »ženski boj je postal razredni boj«, pri čemer je to bil hkrati boj proti patriarhatu, kapitalizmu in normativni heteroseksualnosti (Pacific University Oregon 2008). Vpeljan je bil tudi pojem »politike identitete«, s čimer so feministke želele poudariti, da je diskriminacija na podlagi spola, rase in razreda med seboj povezana (prav tam).

Za drugi val feminizma je značilno tudi to, da je postal bolj radikalen. Če so ženske v prvem valu predvsem v političnem prostoru iskale svoje pravice, ki bi jih naredile bolj enakopravne moškim (volilna pravica, pravica do lastnine, izobraževanja, boljše možnosti za zaposlitev), je drugi val bil zelo močen na teoretski ravni, na kateri so vodilne predstavnice povsem zavrnile predstavo in ideale, ki naj bi do tedaj veljali za ženske. Ena izmed glavnih teoretičark tega vala je bila Simone De Beauvoir s svojim glavnim delom *Second sex*, v katerem predstavi svojo tezo, da je ženski skozi zgodovino nenehno bila »kratena pravica do ustvarjanja, izumljanja, do tega, da bi šla preko meja in našla smisel življenja v širšem pogledu. Moški je oblikoval obličje zemlje, on izumlja, oblikuje prihodnost; ženska je na drugi strani vedno predpostavljena kot Druga. Videna je kot od moškega in za moškega, vedno objekt in nikoli subjekt« (Walters 2005, 98).

Feminizem drugega vala je bil vse prej kot enotno gibanje. V tem času se je znotraj feminizma vzpostavilo več tokov, npr. anarho-feminizem, individualni feminizem, feminizem Amazonk, separatistični feminizem in drugi. Na koncu so se ohranili trije glavni tokovi: liberalni feminizem, ki si je prizadeval za spremembe na zakonodajni ravni, radikalni feminizem, ki si je prizadeval preobraziti celotno družbo, ki naj bi bila povsem patriarhalna, ter kulturni feminizem, ki je bil drugačen v tem, da je izpostavljajal in pozitivno ovrednotil drugačnost moških in žensk. (Britannica Encyclopaedia Inc. 2020) Feminizmu prvega vala, ki je pripisoval veliko vrednost do tedaj izpostavljenim ženskim idealom, kot je npr. družina, materinstvo, komplementarnost med moškim in žensko, so se ženske drugega vala uprle, ker so tudi to videle kot produkt moškega pogleda na svet (Taylor Allen 2005, 3). To je nakazal tudi dogodek, katerega Martha Rampton z univerze v Oregonu označuje kot dogodek, s katerim se je drugi val feminizma zares začel, in sicer protest proti izboru za Miss Amerike v Atlantic Cityju, ki so ga protestnice označile za »parado goveda«, ki ženske poniža na raven predmeta v patriarhalni družbi (Pacific University Oregon 2008).

Politika identitete, ki je prišla v veljavo z drugim valom, je narekovala tudi to, da je vse, kar je osebno, hkrati tudi politično. V političnih razpravah sta zato do izraza prišli tudi vprašanja reproduktivnih pravic in spolnosti. O kontracepciji je bilo govora že v času prvega vala, ko je Margaret Sanger delala na razvoju nadzora rojstev z razvijanjem in promocijo kontracepcije, čeprav je takratni zakon to prepovedoval (Walters 2005, 91). Tudi vprašanje splava je bilo aktualno že v prvi polovici 20. stoletja, ko je leta 1936 skupina žena ustanovila *Družbo za reformo zakona o splavu*. V 50. letih so se pritiski za legalizacijo splava še povečali, nadaljevali pa so se v času drugega vala feminizma (94). Feministke drugega vala so tako kontracepcijo kot pravico do splava utemeljevale s pravico lastnega telesa ter nasprotovanjem do vmešavanja države v njihovo privatno sfero (Freedman 2002, 260).

Freedmanova v svojem delu *No turning back: The past of feminism and the future of Women* glede pojmovanja spolnosti v drugem valu feminizma pojasnjuje tudi, kako so v tem času feministke odkrile izrazito spolno vez med ženskami kot alternativo heteroseksualnim odnosom. V svojem eseju *Woman-identified Woman*, ki je izšel leta 1970, ena izmed feminističnih skupin govori o tem, da kako sta zavrnitev moške prevlade in uveljavljanje spolne ljubezni med ženskami povezana. »Ker sta sovraštvo žensk do

samih sebe in pomanjkanje pravega jaza zakoreninjena v identiteti, ki nam jo pripisujejo moški, lahko le ženske dajo druga drugi nov pomen jaza« (Freedman 2002, 103).

#### 1.2.4 Tretji val feminizma

Tretji val feminizma se je začel kazati v 90. letih 20. stoletja, v času postkolonializma ter postmodernizma. Ena bistvenih značilnosti tega vala je ta, da so bili zrahljani konstrukti, kot so telo, spol, spolnost ter heteronormativnost (Pacific University Oregon 2008). Za vprašanje spola (*gender*) je to pomenilo prepričanje, da ima vsak posameznik karakteristike in lastnosti, ki tradicionalno pripadajo moškemu ali ženskemu spolu, in ko se ta posameznik tega zaveda, si lahko posledično povsem svobodno kadarkoli izbere svojo spolno identiteto (Britannica Encyclopaedia 2020).

Za ta val je značilno, da se je odmaknil od ideala prejšnjega vala, ki je zaničeval tipične ženske attribute kot simbol moškega pogleda na svet. Sedaj so ženske prevzele nazaj visoke petke in krila, pri čemer so to jemale kot svojo pravico ter nekaj, kar delajo zase (Freedman 2002, 242). Za ta val je značilno tudi, da je tudi znotraj njega potekala globalizacija, kar pomeni, da je v zavest feministk stopal tudi položaj žensk v drugih kulturah, ki je bil v prvih dveh valovih spregledan (New World Encyclopedia 2016). V tretjem valu je raznolikost dobila svoje mesto, bila je namreč dobrodošla, saj je v gibanje prinašala dinamičnost. Tako je leta 1992 v ZDA Rebecca Walker, hči Alice Walker, ene izmed feministk drugega vala, s krogom somišljenic ustanovila organizacijo *Third Wave Direct Action Corporation*, ki se je leta 1997 preimenovala v *Third Wave Foundation*. Namenjena je bila podpori skupin in posameznikov z namenom, da bi dosegli spolno, rasno, ekonomsko in socialno pravičnost (prav tam).

S tem, ko so zaradi globalizacije ženske iz drugih koncev sveta ter njihov položaj v družbi prišli v zavest zahodnega feminizma, je le ta potreboval razširitev svojega pogleda, ki je do tedaj bil pretežno omejen na bele, zahodnjaške ženske, ki so predstavljale zanj normo. Violet K. Dixon v svojem članku o zahodnem feminizmu z globalne perspektive to problematiko predstavi na primeru Barbike. Ta je po njenem mnenju vplivala na koncept identitete deklet po celem svetu, ki so želele biti podobne Barbikam. V praksi to seveda ni bilo mogoče, saj je Barbika zaradi svojih karakteristik predstavljala nedosegljiv »ideal« (Inquiries Journal 2011). Alternativo avtorica vidi v t.i. feminizmu tretjega sveta, ki je bil vzpostavljen kot protitež zahodnemu feminizmu ter osvoboditev žensk iz ostalih koncev sveta izpod norm le tega (prav tam).



Tretji val feminizma je bil že močno prisoten v pop kulturi, ženske pa je prikazal kot samostojne in močne. Najbolj znani ikoni feminizma tega časa sta bili pevka Madonna ter igralka ter raperka Queen Latifah. Tudi v svetu risank so svoj prostor dobile take, ki so predstavile v glavni vlogi žensko, ki je samostojna in pametna, npr. Mulan in lik Violete iz Neverjetnih (Britannica Encyclopaedia Inc. 2020).

Feminizem tretjega vala se je srečal s kritikami, ki so letele predvsem na to, da je feminizem že mrtev, da kot gibanje ni več uporaben. Hkrati je bil deležen tudi kritik zaradi svoje raznolikosti, razširjen je bil namreč že po celem svetu, in to v različnih oblikah. Po mnenju kritikov feminizem kot tak ni več bil enotno gibanje ali filozofija, na kar pa so feministke same odgovorile, da je to cilj, ki bi bil nedosegljiv, hkrati pa cilj, ki sploh ni zaželen (prav tam).

### 1.2.5 Četrty val feminizma

Glede četrtega vala feminizma med strokovnjaki ni konsenza, ali sploh obstaja, ali ne. Martha Rampton z Univerze v Oregonu trdi, da je četrty val v zraku oz. da je trenutno le očarljiva silhueta (Pacific University Oregon 2008). Na drugi strani Enciklopedija Britannica o četrtem valu piše, da se je začel leta 2012, njegove glavne dileme pa so med drugim spolno nadlegovanje, sramotenje telesa ter kultura posilstva (Britannica Encyclopaedia Inc. 2020). Dogodek, s katerim naj bi se četrty val začel, je bilo brutalno skupinsko posilstvo mlade ženske v Indiji leta 2012, ki je sprožilo tako lokalne kot tudi mednarodne proteste (prav tam).

Za feminizem pomemben dogodek je bil tudi ženski protest v več mestih po Ameriki, ki je sledil izvolitvi Trumpa za predsednika ZDA, ki je bil znan po svojih provokativnih izjavah o ženskah. Protest je potekal 21. januarja 2017, na njem pa naj bi se vse skupaj zbralo okrog 4,6 milijona ljudi (prav tam).

V medijih vse bolj prisotna je tudi problematika spolnega nasilja nad ženskami. V zvezi s to problematiko je leta 2006 bilo ustanovljeno gibanje *MeToo*, ki je združevalo in opogumljalo ženske, ki so bile žrtve spolnega nadlegovanja. Leta 2017 se je to gibanje drastično razširilo zaradi razkritja spolnega nadlegovanja enega najbolj znanih iz filmske industrije, Harveya Weinsteina. To je sprožilo val pričevanj in razkritij spolnega nadlegovanja po celem svetu (prav tam).

### 1.3 Feminizem v Katoliški Cerkvi

Ob vprašanju feminizma v zahodnem svetu se je potrebno dotakniti tudi feminizma znotraj Katoliške Cerkve, ki se je razvil v kontekstu katoliške vere. Nadja Furlan piše, da se je v Cerkvi prvi premik v zvezi z ženskim vprašanjem zgodil na 2. Vatikanskem koncilu, kjer je papež Janez XXIII. leta 1963 izjavil, da je nastop ženske v javnosti eno od znamenj časa (Furlan Štante 2013, 243). Leto kasneje je papež Pavel VI. na zadnji dve koncilski srečanja povabil triindvajset žensk, kar je imelo za žensko vprašanje velik simbolni pomen, do takrat je namreč ženskam bila udeležba na koncilih prepovedana. V letih po koncilu je papež nadaljnje korake storil s tem, da je Katarino Siensko in Terezijo Avilsko razglasil za cerkveni učiteljici, ustanovljena pa je bila tudi komisija za študij o mestu ženske v družbi in v Cerkvi (244).

Boj za enakopravnost žensk znotraj Katoliške Cerkve in opozarjanje na spolne stereotipe, ki so vladali in po mnenju do določene mere še vladajo tudi v katoliški cerkvi, sta dobila svoj odmev tudi v teologiji katoliškega feminizma. Janez Pavel II. je v zvezi s feministično teologijo izjavil: »Znotraj Cerkve je že od koncila naprej čutiti prebujanje za tako imenovano feministično teologijo. Žena se je povsem upravičeno začela zanimati za priznanje svojega mesta v cerkveni skupnosti, v apostolski dejavnosti in celo novih oblikah cerkvenih služb, ki ji doslej niso bile dovoljene« (Janez Pavel II. 1989, 3).

Katoliški feminizem se v svojem bistvu močno razlikuje od sekularnega zahodnega feminizma, ki na svet gleda v kontekstu moči, torej da se morajo ženske boriti proti moški prevladi, in sicer tako, da zavrnejo koncept družine, materinstva, ker jim le to jemlje moč. Katoliški feminizem sicer prav tako želi osvoboditi družbo predsodkov in stereotipov iz preteklosti, a za svoj temelj vzame krščansko antropologijo, ki moškemu in ženski pripisuje enako vrednost v luči bogopodobnosti, za glavni princip delovanja človeka pa ima služenje drugemu. V tem kontekstu katoliški feminizem spodbuja ženske, da svobodno zaživijo svojo ženskost ter sprejmejo vlogo žene in matere (Furlan 2006, 510). Feministične teologinje na podlagi enakovrednosti med moškim in žensko, ki sta oba Božja podoba, spodbujajo refleksivno solidarnost, za katero pa je potrebno uveljaviti sodelovanje v dialogu ter se zavedati, da se moškost in ženskost dopolnjujeta ne samo v fizičnem in psihičnem, marveč tudi v ontološkem smislu (Furlan Štante 2013, 245).

Na podlagi tega se je v Cerkvi začelo iskanje smernic za boljše sodelovanje moških in žensk. Nekaj teh smernic je predlagala tudi Blanka Ambruž: 1. Jasna določitev področij v Cerkvi, kjer ženske lahko delujejo; 2. Omogočanje dostopa do odgovornejših vlog v

Cerkvi; 3. Trud za enakopravnost žensk pri pastoralnem delu ter nadaljevanje pogovorov o ženskem diakonatu; 4. Zbiranje materiala o težavah in negotovostih, s katerimi se srečujejo ženske v Cerkvi; 5. Kritično ovrednotenje feminizma in feministične teologije; 6. Razvoj ženske teološko usmerjene antropologije na izobraževalnih programih v Cerkvi (2002, 59).

## 2. Feminizem v islamskem svetu

### 2.1 Opredelitev pojma in zgodovina

Da bi lahko govorili o feminizmu v islamskem svetu, je potrebno najprej definirati, kaj je islamski svet, to je namreč področje sveta, kjer islam velja za družbeno prevladujočo religijo (Britannica Encyclopaedia Inc. 2019). Sem v grobem spadajo države Bližnjega vzhoda, Severne Afrike, območje Sahela, Osrednje Azije ter Indonezija.

V islamskem svetu je feminizem prisoten že od konca 19. stoletja, pri tem pa je pomembno prepoznati, da je feminizem na tem področju zelo heterogen, že skozi čas se je namreč razvijal v precej drugačnih okoliščinah, tako socialnih kot političnih, pa tudi znotraj istega časa obstaja več feminističnih kategorij. Tako npr. Anyta Kinsilehto v svojem delu pojasnjuje, da so v Turčiji v sodobnem času prepoznane tri feministične struje: Kemalistične feministke, t.i. »nove feministke« ter islamske ženske. Glavna razlika med njimi je v tem, da do ženskega vprašanja pristopajo vsaka na svoj način in v okviru svojega pogleda na svet (Kinsilehto 2008, 11).

Osnovna delitev feminizma v islamskem svetu je vzpostavljena na podlagi tega, v čem utemeljuje svoje zahteve. Margot Badran tako na primeru Bližnjega Vzhoda razlikuje sekularni in islamski feminizem (Badran 2009, 300). Prvi se je pojavil ob koncu 19. stoletja in je sledil prvemu valu feminizma v zahodnem svetu, drugi pa se je razširil proti koncu 20. stoletja in sovpada s tretjim valom feminizma v zahodnem svetu, za katerega je značilna globalizacija gibanja ter posebna pozornost na kulturne razlike med ženskami po svetu.

#### 2.1.1 Sekularni feminizem

Prvi feminizem, imenovan tudi sekularni feminizem, se je na Bližnjem Vzhodu pojavil v času, ko so se na Bližnjem Vzhodu države soočale z zahodnim imperializmom in kolonializmom in se hkrati odmikale od Otomanskega imperija. Ob tem so države doživljale tudi socio-ekonomski in tehnološki razvoj, v regiji pa se je krepil pogovor o nacionalni osvoboditvi in ustanovitvi neodvisnih držav. Tehnološki razvoj je med drugim močno pospešil tudi socialne spremembe (Ahmed 1992, 131) Razmahnil se je sekularni nacionalizem, ki je bil temelj za novo vrsto kolektivne identitete, ki je temeljila na zgodovinskih koreninah skupnega ozemlja ter kulturnemu izkustvu. Religija je v tem

kontekstu postala nekaj samoumevnega, čemur so se morale religijske skupnosti prilagoditi. (Badran 2009, 301) V Egiptu se je tako v islamu začelo modernistično gibanje, ki je iskalo odgovore na vprašanje, kako biti hkrati »moderen in musliman« (301). To gibanje je že poudarjalo, da se mora praksa *Idžtihada* v islamu znova uveljaviti, da bi lahko prenovili razumevanje islama (Badran 2008, 29).

Znotraj celotnega dogajanja so ženske na različnih lokacijah začele z vpeljevanjem »feminističnega diskurza«, znotraj katerega so bile kritične do dejstva, da so, ker so ženske, imele slabši dostop do pridobitev modernizacije. O tem piše tudi Haideh Moghissi, ki pojasnjuje, kako je koncept posameznikove svobode in suverenosti, ki je plod razsvetljenstva, veljal predvsem za moške, s čimer je položaj žensk postal naravnost paradoksalen, saj so bile še bolj izključene iz javnega življenja (Moghissi 1999, 78). Obenem so si prizadevale za napredek žensk, kar izrazito sovпада s povečanjem pismenosti med ženskami in širjenjem novih informacijskih tehnologij, npr. tiskanih medijev. (Badran 2009, 301) Na podlagi vedno boljše izobraženosti so ženske osvojile tudi globlje poznavanje svoje religije. Tako so ženske srednjega in višjega sloja s pomočjo argumentov islamskih modernistov začele z nasprotovanjem tradicionalnim islamskim razlogom za omejitve žensk na pretežno privatno sfero (20). Ženske so v svojih prizadevanjih tudi presegle okvir religijskih skupnosti ter svoje mišljenje izrazile v novih zvezah žensk. »Ženske so s stališča svojih lastnih izkušenj in opazovanj kot ženske naslovile vprašanje spola v več kot zgolj retoričnih oblikah, na katere so se omejili moški. Skozi 20. stoletje so feministke kot neodvisne voditeljice svojih lastnih socialnih gibanj pomagale ustvariti in demokratizirati nove državne in družbene institucije« (Badran 2009, 302).

Za nekatere kasnejše avtorice, ki pišejo o prvem feminizmu v islamskem svetu, je težava vpeljave feminističnega diskurza predvsem ta, da je bil vpeljan kot del širšega orientalističnega diskurza, ki je vzpostavil dihotomijo med zahodnim in islamskim svetom, pri čemer je slednji veljal za nazadnjaškega, prvi pa za »odrešujočega«. (Ahmed 1992, 128) Pri tem je pomembno dejstvo, da je to misel kasnejše avtorice, težko namreč rečemo, da spremembe za tamkajšnjo družbo v tistem času niso bile vsaj do določene mere pozitivne, zlasti na področju izobraževanja. Za primer lahko vzamemo Egipt, kjer je bila leta 1832 ustanovljena šola za zdravnice, leta 1835 pa šola za prevajalce, ki je bila ustanovljena z namenom, da bi lahko le ti pridobivali evropsko znanje. Direktor slednje

je bil mnenja, da morajo dekleta biti deležna enakih možnosti za izobrazbo kot fantje, saj je to tudi praksa močnih narodov, kot so evropejski (Ahmed 1992, 133).

### 2.1.2 Islamski feminizem

V 90. letih 20. stoletja se je v feminizmu spričo sprememb v družbi pojavila nova oblika diskurza. To je bil čas poznega postkolonializma in razočaranja spričo dejstva, da nacionalne države niso zmogle zares vpeljati demokracije in spodbuditi ekonomske rasti. To razočaranje je bilo razlog za obrat od sekularnega nacionalizma nazaj k islamu, pri čemer sta si politika in religija podali roki. Tako se je vzpel islamizem oz. politični islam. Sprva se je pojavil v Egiptu in Iranu, v slednjem z islamsko revolucijo leta 1979 (Badran 2009, 302). Religija je v teh državah postala ideološko in politično orodje za rešitev le teh. Tako je na podlagi kombinacije nacionalistične in islamistične retorike prevladala miselnost, da se naj tudi ženske vrnejo k bolj »čistemu« in »avtentičnemu« načinu življenja in se torej umaknejo v privatno sfero. Težava je bila v tem, da je sekularni feminizem uspel postopoma spremeniti položaj ženske predvsem v javni sferi, v privatni sferi, ki jo je določalo družinsko pravo, pa je vse ostalo po starem (Badran 2008, 30). Tako se je med ženskami, med katerimi je sedaj bilo tudi veliko visoko izobraženih, tudi na področju religijske znanosti, uveljavil ta novi diskurz, poimenovan islamski feminizem. Tako so ga poimenovalle sekularne feministke, ki so prepoznale, da se znotraj feminizma uveljavlja nova pot, ki do islamske religije ni več izključevalna, ampak želi iskati pravice žensk ravno znotraj konteksta islama (Badran 2008, 28). Islamski feminizem je za razliko od sekularnega, ki je presegal religijske okvire, zakoreninjen v Koranu in utemeljen na ponovnem branju in interpretaciji le tega.

Časovno se islamski feminizem ujema s tretjim valom feminizma v zahodnem svetu, ki je bil predvsem pod vplivom postmodernizma, predvsem pa si je prizadeval za globalizacijo feminizma, torej, da prepozna različen položaj žensk v različnih kulturah po svetu. Pri tem je vsem feminizmom skupni imenovalec boj za pravice žensk ter razširitev njihovih možnosti v družbi. V islamskem feminizmu je eno izmed pomembnih vprašanj npr. vloga žensk v verskem življenju. Amina Wadud, doktorica znanosti in ena izmed vidnejših predstavnic islamskega feminizma, je leta 1994 povzročila nemalo polemik, ko je pridigala na eni izmed petkovih molitev. Leta 2005 je petkovo molitev tudi vodila, s čimer je prekršila islamsko pravo, ki je le moškim dovoljevalo vodenje petkove molitve (Wadud 2006, 162-171).

Islamski feminizem je bil plod sprememb v družbi, ki se je obračala nazaj k islamu. Zanimiva je ugotovitev Margot Badran, ki v svoji knjigi z naslovom *Feminism in Islam: Secular and religious Convergences* ugotavlja, da je »sekularni feminizem prodrl v pretežno "religijskem času", medtem ko je islamski feminizem izšel iz "sekularnega časa"« (Badran 2009, 304). To po našem mnenju kaže na to, da je feministična paradigma v obeh primerih bila neke vrste odgovor oz. upor prevladujočemu miselnemu toku družbe, ki je vključeval tudi svoj pogled na žensko vprašanje.

## 2.2 Feminizem islamskega sveta v teoriji

»Feminizem ima, tako kot ostala ideološka in socialna gibanja, skupinsko naravo. Prevezma različne oblike glede na to, v kakšnem socialnem, ekonomskem in kulturnem sistemu je izražen ter do kakšne mere je ta sistem razvit« (Moghissi 1999, 93). To povsem velja tudi za feminizem v islamskem svetu, ki še zdaleč ni enotno gibanje, ki bi delovalo usklajeno za dosego istih ciljev. To raznolikost feminizma glede na čas in prostor zelo dobro povzema zgodba Azar Nafsi iz Irana, ki govori o družbenih spremembah v odnosu do ženskega vprašanja. Tako pojasnjuje, da je njena babica v 40. letih prejšnjega stoletja bila prisiljena se odkriti, ona sama pa je nekaj deset let kasneje bila prisiljena se pokriti (Harcet 2007, 67).

Zaradi velikih razlik med zagovornicami pravic žensk je tudi sam izraz feminizem pretežno neprijeten. Asma Barlas, ena izmed avtoric islamskega feminizma, pojasnjuje, zakaj se sama brani naziva feministke. Kot glavni razlog navaja svoje razumevanje izraza feminizem, ki po njenem mnenju označuje monolitno gibanje belih, zahodnih žensk, pri čemer so glasovi žensk z drugih koncev sveta utišani (Barlas 2008, 17). S problemom, ki ga izpostavlja Barlasova, se je na zahodu soočil feminizem tretjega vala, ki je v svojo zavest vključil feministke iz različnih kulturnih okolij. Tudi Barlas sama prepozna, da med teorijo in prakso ni vedno skladnosti, ter da je v teoriji sama zvesta temeljnemu feminističnemu konceptu, ki je koncept spolne enakovrednosti. O problemu kompleksnosti vprašanja žensk piše tudi Ana Frank v svojem delu *Feminizem in Islam*, kjer opozarja na to, da vprašanja položaja žensk v islamski kulturi ne smemo poenostaviti le na boj med sekularisti in islamisti za prevlado, pri čemer bi se njihovi pogledi izključevali. S takim pogledom bi zanemarili kompleksno realnost odnosov, v kateri se mnogokrat posamezni pogledi in mnenja med seboj bolj ali manj prekrivajo (Frank 2014, 8).

Kljub temu moramo prepoznati dva glavna tokova feminizma v islamskem svetu, ki sta sekularni in islamski feminizem (Badran 2009, 300). Prvi je v 19. stoletju želel ženske osvoboditi izpod moške tiranije, pri čemer je islam veljal za orodje moške tiranije. Poleg tega je bil vzpostavljen po zgledu zahoda, kjer je feminizem bil sekularen, vzniknil je namreč v času sekularizma. Ana Frank pojasnjuje, kako je na vzpostavitev sekularnega feminizma v islamskem svetu vplival orientalizem, katerega glavne 4 značilnosti so: vzpostavljanje razlike med zahodom in vzhodom, pri čemer ima vzhod negativno konotacijo; pripisovanje abstraktnosti Orientu; predpostavka, da se Orient ni zmožen samo-definirati; vzpostavljanje strahu pred Vzhodom (Frank 2014, 10). Ta težnja je rezultirala v tem, da se je Vzhod vsaj do neke mere vesterniziral, vsaj v javni sferi. Privatna sfera je bila v domeni družinskega prava, ki pa ga takratni režim v teh državah ni uspel spremeniti (Badran 2008, 30). Ženske v islamskem svetu so se tako znašle v paradoksalni situaciji, kjer je v družbi islamska identiteta zaradi sekularnosti zamrla, zlasti v državnih institucijah, hkrati pa so v religioznem delu družbe, vključno s privatno sfero, bile še vedno nemalokrat podvržene verski tradiciji, znotraj katere so bile še vedno nemalokrat zapostavljene. Kritika te situacije se je zgodila v 80. in 90. letih 20. stoletja, ko se je postopoma vzpostavil islamski feminizem. Njegove vidnejše predstavnice so akademičarke, ki so odgovor na to paradoksalno situacijo našle v tem, da so uravnobile na eni strani sekularni pritisk, ki je svobodo žensk priznaval le izven religijskih okvirjev, na drugi strani pa islamizem, ki je izšel iz nasprotovanja sekularizaciji in se je vrnil k islamski tradiciji. Predstavnice islamskega feminizma stojijo na stališču, da islam v svojem bistvu ni zatiralen do žensk ter da zatiranje le teh izhaja iz interpretacij islama samega (Wadud 1999, ix)

Na podlage te teze so ženske v islamu bile opogumljene, da lahko kljub precej negativni podobi islama v svetu najdejo svojo enakovrednost tudi znotraj konteksta islama. To se kaže tudi v tem, kar poudarja Margot Badran in sicer, da je islamski feminizem postal globalni fenomen, ki ni produkt Vzhoda ali Zahoda, pridružujejo pa se mu ženske iz Afrike, Azije pa tudi spreobrnjenke z zahoda. Po njenem mnenju je islamski feminizem tako pomemben ravno zato, ker presega stara nasprotja med »vzhodom« in »zahodom« ter »religijskim« in »sekularnim«. (Badran 2009, 245)



### 2.3 Feminizem islamskega sveta v praksi: vprašanje pokrivanja žensk

V kontekstu vprašanja ženskih pravic ter spolne enakopravnosti, ki sta v temelju feminističnega delovanja, so v ospredju predvsem vprašanja izobrazbe žensk, njihovih pravic znotraj zakonske zveze, vprašanje ločitve, poligamije, zapuščine, političnega udejstvovanja žensk ter vprašanje vloge žensk v religijskih službah. Med vsemi vprašanji pa še najbolj izstopa vprašanje pokrivanja žensk, praktično vsi avtorji med konkretnimi problemi v praksi namreč posebej izpostavljajo ta problem ter se ob tem sprašujejo, ali je to simbol osvoboditve ženske ali zatiranja le te.

Po prebranih različnih interpretacijah različnih avtorjev je jasno, da preprostega odgovora, ki bi veljal za vse ženske, ni. Skozi oči povprečnega pripadnika zahodne družbe je pokrita ženska pogosto videna kot zatirana ter nesvobodna. Zelo verjetno taka misel izhaja iz orientalističnega pogleda, podobnega tistemu, ki ga je v islamski svet prinesel sekularni feminizem. V tem kontekstu je npr. v Turčiji v tem času kemalistična vlada v želji po strogo sekularni državi omejila nošenje pokrival za ženske, kar je trajalo vse do nekaj let nazaj (Frank 2014, 70). Na tem mestu se lahko vprašamo, kakšne razloge za pokrivanje imajo muslimanke same danes. Ana Frank kot najbolj razširjen razlog omenja upor modernizaciji in vesternizaciji ter iskanje islamskega načina modernosti (Frank 2014, 70). Leila Ahmed v svojem delu *Women and gender in Islam* današnje pokrivanje žensk opredeljuje kot »ponovno pokrivanje«, pri čemer poudarja, da to ni le vrnitev k staremu načinu življenja, ampak svobodna odločitev, ki vključuje lastno interpretacijo pokrivanja in oblačenja (Ahmed 1992, 220-226). To je ključen dejavnik, saj ustvarja avtonomijo žensk, čeprav je njihov zunanji izgled lahko zelo podoben nekdanjemu izgledu žensk, ki so znotraj tradicionalnega islama imele nemalo omejitev.

Poenostavljeni interpretaciji pokrivanja kot načina zatiranja žensk se zoperstavlja tudi Špela Kalčič v svojem delu *Nisem jaz Barbika: oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*, ki potrjuje to, da pokrivanje pri ženskah ima verske osnove. Do takšne ugotovitve je prišla tudi raziskava TESEV iz leta 2006, ki je pokazala, da se 72% anketirank pokriva zaradi religije (Frank 2014, 73). Kalčič nadalje poudarja, da različne interpretacije islamskih virov, tudi glede vprašanja pokrivanja, pomenijo, da sporočila pokrivanja ne moremo omejiti zgolj na versko konotacijo. Sama je celo mnenja, da je pokrivanje v večinsko nemuslimanskem okolju lahko celo v nasprotju z naukom, ki uči, da naj bi ženska s svojo obleko izpostavila svojo osebnost bolj kot telo, tovrstna praksa namreč naredi ravno obratno (Kalčič 2007, 269).

Pomemben faktor za razumevanje pokrivanja žensk je tudi pogled moških na ženske, Pokrivanje v javnosti naj bi namreč ženske do neke mere zaščitilo pred pogledi moških ter jim v očeh le teh prineslo spoštovanje in dostojanstvo. Mnogi avtorji so nasprotnega mnenja, da ravno s pokrivanjem v javnosti ženske pritrjujejo islamističnemu razumevanju tradicionalne vloge ženske, ki je predstavljena kot seksualno izzivalna (Frank 2014, 71). Tu je na mestu vprašanje: V čem je torej glavni problem vprašanja pokrivanja žensk? Marjana Harcet v svojem razmišljanju na to temu ponuja možen odgovor. Sama vidi težavo takrat, ko nekdo vsili svojo izbiro drugemu: »Prisilna in popolna opustitev tradicije torej ni nič manjše nasilje kot vsiljevanje enega samega, obvezujočega, za vse enakega načina oblačenja. Trditi, da je primeren le en način oblačenja, vsi drugi pa so nespodobni in nesprejemljivi, je samo po sebi nasilno dejanje« (Harcet 2007, 68). Takoj zatem pa še dodaja: »Očitno je torej, da enostavnih odgovorov ni, vendar brez poznavanja in razumevanja tega, kaj je del patriarhalne kulturne dediščine in kaj je verska praksa, ne moremo utemeljeno govoriti ne o enem ne o drugem« (69).

### 3. Feminizem in islamska religija – sta skladna?

To je ključno vprašanje, kjer je islamski feminizem prinesel svežino v diskurz. Sekularni feminizem iz 19. stoletja je z orientalističnim diskurzom demoniziral islam ter ženske prepričeval, da so zares svobodne lahko le zunaj religijske skupnosti. Islamski feminizem je ubral drugačno pot, saj je enakopravnost žensk iskal znotraj konteksta islama, pri čemer je razvil temeljno tezo, da ni islam tisti, ki je izključevalen in nepravičen do žensk, temveč je za to kriva patriarhalna interpretacija islamskih svetih spisov. Zato avtorice islamskega feminizma v svojih delih pogosto analizirajo prvo dobo islama, t.j. čas preroka Mohameda, ki ima nezanemarljiv vpliv na vrednotenje njihove osnovne teze.

#### 3.1 Vprašanje prve dobe islama

De La Fuente pojasnjuje, da islamski učenjaki obtožbe o zatiralnosti islama do žensk upravičujejo z idealizacijo neenakovrednosti. Značilnost tega pogleda je izrazita časovna dihotomija med »prej« in »potem«, in sicer na način, da je islam izrazito izboljšal položaj žensk v primerjavi s predhodnim časom. (De la Fuente 2015, 41) V resnici so mnenja glede sprememb, ki jih je v arabski prostor prinesel islam, zelo deljena in ne morejo ponuditi enovitega zaključka, lahko pa v posameznih segmentih prepoznamo, da islam je prinesel nekaj prelomnih sprememb: prepovedal je detomore, ki so v predislamski dobi bili nekaj običajnega; prepovedal je spolne zlorabe deklet, ki so bile sužnje, in dedovanje žensk, hkrati pa je ukinil prepoved dedovanja za ženske; omejil je tudi poligamijo, saj Koran moškimi predpisuje največ štiri žene, pa še to le, če jih je zmožen preživeti in če je z vsemi enako pravičen; prepovedal je možem, da bi z ženo ravnali kot z lastnino, ob poroki pa so ji morali izročiti darove (arabsko *mehr*), ki so bili izključno njena last, ki jo je lahko uporabila v popolnoma svoje namene. S temi spremembami je islam vpeljal ključno novost: ženska v družbi ni bila več obravnavana kot lastnina. (Harcet 2007, 12) Zakaj je tako pomembno, kaj se je spremenilo s prihodom islama? Ker je začetek islama še kako pomemben za utemeljitev lastnega pogleda na vprašanje položaja žensk v islamu. Islamizem oz. politični islam, ki je bil v vzponu v 70. letih prejšnjega stoletja, je tako prvo islamsko skupnost, t.j. Mohamedovo skupnost v Medini, vzela za model moderne države v 21. stoletju. (Schneider 2014, x) Pri tem jo je retrospektivno idealiziral, s tem pa po mnenju islamskih feministk (Sonbol 2001, 109) idealiziral tudi neenakovrednost med spoloma, kot je vladala v začetku islama, ter jo napravil za nekaj nespremenljivega

in dokončnega. Leila Ahmed na drugi strani oporeka dejstvu, da je ženska v islamskem svetu bila v boljšem položaju kot pred islamom. Za podkrepitev svoje teze podaja primer Mohamedovih žena Khadije in Aishe kot dveh nasprotij. Khadija, s katero se je Mohamed poročil pred božjim razodetjem, in do njene smrti ni imel druge žene, je bila uspešna ženska, ki je bila Mohamedu v finančno, duhovno in psihološko podporo, Aisha pa je na drugi strani bila Mohamedu dana za ženo, ko se je še igrala s punčkami. (Schneider 2014, 32) Tudi ta pogled se zdi preveč poenostavljen ob dejstvu, da je Aisha posredovala več kot 2000 hadisov, z njo pa so se glede različnih pravnih vprašanj posvetovali velikani njenega časa. (Harcet 2007, 25) Kar lahko s precejšnjo gotovostjo trdimo, je to, da so ženske tudi po prihodu islama pretežno ostale omejene na privatno sfero, torej dom. Razlog za to je tudi dejstvo, kot opozarja Leila Ahmed, da se je že v času Abasidov od 8. stoletja naprej v nasprotju s Koranom pojavil odnos lastništva, kjer je trgovanje z ženskami postalo spet sprejemljivo. (Harcet 2007, 25)

Ob vseh teh interpretacijah začetnega obdobja islama, ki je po literaturi sodeč kompleksno in ne povsem jasno izpričano, je zelo tehten pomislek ene izmed islamskih feministk, Amire El-Azhary Sonbol, ki stališča glede začetka islama v 7. stoletju postavlja v nasprotje, pri vseh pa izpostavi problem, da za evolucijo islamske družbe in njeno temeljno razumevanje spolov kot izhodišče jemljejo predislamsko beduinsko kulturo. To privede do tega, da plemenske navade in tradicije ostajajo socialni model do danes, ko je islam navzoč v urbanizirani družbi. Ta stališča tako tudi vplivajo na oblikovanje reform s strani vlade, posameznikov ter islamističnih skupin. (Sonbol 2001, 110)

### **3.2 »Patriarhalni« islam**

Krivdo za situacijo žensk v odnosu do moških, kakršna je prisotna danes, avtorice islamskega feminizma pripisujejo predvsem patriarhalni družbi in njeni strukturi, ki je odgovorna za razlaganje svetih spisov in implementacijo le teh v življenje. Amira Sonbol težavo vidi v celotnem znanju te družbe, strukturi tega znanja ter njegovi zgodovini, ki so jo vsakič znova sprejele politične in religijske avtoritete. Sama trdi, da bi morala bolj kot vsi teksti in izročila veljati življenja danes živečih žensk. (Sonbol 2001, 111)

Kako se sploh je zgradilo znanje, ki je po njenem mnenju ključen razlog za to, da je položaj žensk v družbi takšen kot je? Izhodišče tega znanja je Koran, temu pa sledijo hadisi (izreki preroka Mohameda), ki pa ponekod že prihajajo v protislovje s koranom,

npr. pri stvarjenju človeka, kjer hadis dodaja, da je Eva bila narejena iz Adamovega rebra ter da je za zlo na svetu kriva Eva. Ker so hadisi prišli v veljavo le, če so islamski učenjaki presodili, da so v skladu s koranom, lahko sklepamo, da so le ti presodili, da Evina krivda izhaja iz Korana. (Harcet 2007, 26)

Koran sam vsebuje približno dvesto prepisov, ki jih je možno brati neposredno, zato so sunitski učenjaki kot drugi vir islamskega pravnega sistema določili suno, ki pomeni Mohamedov zgled. Ker ima Mohamedovo vrednotenje reči status trajnega in nadčasovnega, je suna Božjega izvora. Ker suna predstavlja celotno Mohamedovo življenje, hadisi pa le njegove izreke, velja suna za bolj splošen pojem. (32)

Vse te pravne temelje islama, ki so po verovanju muslimanov Božjega izvora in v njih temelji šeriat, je potrebno pojasnjevati s človeškim razumom, zaradi česar se je izoblikovala pravna veda (arabsko *fikh*). Ta je povsod drugačna glede na pravno šolo, območje ter razumevanje hadisov. (Harcet 2007, 35) Ženske niso bile nikoli vključene v teološke interpretacije, a Sonbol poudarja, da se je potrebno zavedati, da so vedno bile del vzpostavljanja družbenih odnosov, kar pravna veda zanika. Tako so ženske bile v interpretacijah prikazane kot objekti in žrtve, nikoli kot aktivne soudeleženke. (Sonbol 2001, 111)

Na drugi strani so se spremembe v pravu lahko zgodile tudi z druge strani, in sicer s strani vsakega muslimana, ki se je lahko ob nejasnosti obrnil na svojega muftija. Ta je lahko s svojim sklepanjem rešil negotovost. To sklepanje se imenuje *Idžtihad*. Na tem mestu so skozi čas ženske izgubljale svoj vpliv pri tem sklepanju in Idžtihad je postal vedno bolj domena moških, ki pa so večkrat nato odločali v škodo žensk. (Harcet 2007, 35)

Sunitski muslimani so možnost Idžtihada okrog 11.-12. stoletja odpravili, ker so se posamezni nauki preveč namnožili. V tem času so učiteljsko avtoriteto pridobile štiri sunitske šole, po katerih se je takratni korpus formuliranih pravnih mnenj priznal za dokončnega, s tem pa so suniti opustili Idžtihad in se začeli posluževati prakse posnemanja predhodnikov. S tem se je v islamu začela oblikovati nekritičnost. (Harcet 2007, 37) Wheeler takole razlaga ta t.i. »historicistični koncept«: »Mnenje avtoritet iz drugega stoletja gradi interpretacije tretje generacije, ki so interpretacije druge generacije, ki so interpretacije prerokovih sodobnikov, ki so interpretacija prerokove prakse, ki so interpretacija razodetja, ki je vsebovano v Koranu« (Wheeler 1996, 88) V šiitskem islamu

se opustitev idžtihada ni zgodila, saj so že prej Koran in suno smeli razlagati le kvalificirani pravniki z učiteljsko avtoriteto. (Harcet 2007, 34)

S prakso posnemanja je prišlo do tega, da je vsaka naslednja generacija postopoma začela interpretacijo učenjakov iz prejšnje generacije jemati kot sinonim božje volje, ki se izraža preko svetih knjig. Največji problem te projekcije je, da je tudi življenje žensk v sodobnosti določalo zgodnejše obdobje islama, ne pa trenutna realnost. (Sonbol 2001, 117)

Do velikih sprememb v družbi, predvsem pa tudi za ženske, je prišlo v začetku moderne dobe, ko je prišlo do nastanka moderne države in s tem uvedbe modernega prava. Z reformami je bilo na novo uvedeno družinsko pravo. S tem so ženske pridobile pravice, kot je npr. boljši dostop do javnih storitev, predvsem izobraževalnih ter zdravstvenih. Pridobile so tudi politične pravice. Na drugi strani pa se je v primerjavi z moškimi zmanjšala njihova možnost za ločitev, poleg tega so se v zakonih posameznih držav, kot so Tunizija in Egipt, pojavili tudi členi, ki so možem omogočili, da so svojim ženam prepovedali izhod iz doma. Prisilna segregacija in zakrivanje žensk sta bila uvedena kot generalno nasprotovanje vplivom z zahoda, kjer je meja med privatno in javno sfero začela bledeti, nimata pa realnega izhodišča v islamski zgodovini, viri namreč jasno kažejo, da so ženske bile pomemben člen islamske družbe pred 19. stoletjem. Redno so bile prisotne na sodiščih, kjer so same urejale svoje zadeve. Prav tako so ženske hodile po nakupih in v službo. V Otomanskem imperiju so tako ženske imele pomembno vlogo v industriji svile in tkanju. Pojavljale so se tudi kot trgovke na tržnicah, kjer so bile po virih sodeč zelo dejavne, obstaja namreč več zapisov, kjer so ženske bile udeležene v pretep za dobro pozicijo na tržnici, npr. v enem izmed zapisov piše, da je ženska bila na tržnici pretepena, zaradi česar je imela spontan splav. Ob teh dejstvih postanejo sklepanja, da so bile ženske že v času pred modernim časom omejeno na domače okolje, postavljena na laž. A ta sklepanja so močno vplivala na razvoj patriarhalnega diskurza, v katerega spadajo vse te problematike: zapiranje žensk v privatno sfero, delo žensk, zakrivanje, vloga moških kot moralni vodiči žensk, moževa ekskluzivna pravica do ločitve ter poligamija. (Sonbol 2001, 114-116)

Do 20. stoletja se je tako vzpostavilo stanje, kjer žensk niso omejevali zgolj zakoni, ki izhajajo iz svetih spisov, ampak predvsem to, kako je družba razumela svojo predhodno generacijo. Pri tem se avtoritete niso zares posvetile temu, da bi raziskali zgodovinski in krajevni kontekst zakonov, ki so jih sprejemali. (Sonbol 2001, 117) Tako Sonbol podaja

primer dveh znanih pridigarjev iz Egipta, ki v svojih pridigah stalno pozivata vernike k moralnosti, iz česar bi lahko sklepali, da je Egiptovska družba bila pokvarjena, za kar Sonbol trdi, da ne drži, saj da je egiptovska družba precej konservativna in pobožna. (118) V zgodnjem 20. stoletju so muslimanske ženske prišle do tega, da je družba postala naklonjena njihovemu izobraževanju, prevzemanju javnih vlog in liberalnejši interpretaciji islamskega prava. To je bil čas, v katerem je gradnja nacionalne države veljala za optimistično prizadevanje. Kasneje se je izkazalo nasprotno. Po tem, ko so se pojavile težave, tako politične kot tudi ekonomske, je v državah zavladalo konservativno ozračje, kar je pomenilo, da so tudi ženske bile z zakoni zopet bolj omejene na privatno sfero. (118)

Dilema, s katero se islamska družba tudi danes sooča v okvirih različnih diskurzov, je ta, v kakšnem odnosu sta islam in pravice žensk, časovno gledano od 19. stoletja naprej, ko so se pojavili vplivi vesternizacije, ki so prinesli velike spremembe v številne muslimanske države. Znotraj tega se je pojavila zahteva po ponovni vzpostavitvi Idžtihada znotraj muslimanskih skupnosti, ki bi le tem omogočil, da bi se držale temeljev islama in hkrati doživele spremembe, ki jih prinaša čas. Nasproti temu stališču se je v konservativnih skupinah pojavila zahteva po vpeljavi konservativne interpretacije, ki je veljala nekdaj. Zanimiva je ugotovitev, da je v času vzpona prevladoval liberalnejši pogled, v času težav pa konservativnejši pogled. Sonbol na koncu dodaja, da pri vprašanju žensk tako liberalna kot konservativna stran ostajata pri izrazito patriarhalni interpretaciji. (119)

### **3.3 »Feministična« eksegeza**

Bistvo delovanja ljudi, zlasti žensk, ki so označeni kot predstavniki islamskega feminizma, je v tem, da bi pokazali, da kljub situaciji v islamskem svetu, kjer so v veljavi do žensk nepravilni zakoni, islam s svojim temeljem, Koranom, zagovarja načelo enakovrednosti in enakopravnosti spolov ter da je za tako stanje razloge potrebno iskati med drugimi islamskimi teksti ter muslimani, ki so odgovorni za prevladujoč patriarhalni diskurz. Tako Asma Barlas, ena izmed glavnih predstavnic islamskega feminizma pojasnjuje, da mnogo muslimanov »bodisi ni prebralo Korana ali pa so brali le njegovo patriarhalno eksegezo in to brez kritične presoje. Kakorkoli, kot so že številni učenjaki izpostavili, neenakovrednost in diskriminacija ne izhajata iz Korana temveč iz

sekundarnih verskih tekstov, Tafsirja (koranske eksegeze) ter Hadisov (izrekov preroka Mohameda)« (Barlas 2019, 3).

Islamski feminizem v prizadevanju za vzpostavitev spoznavne pravičnosti izpostavlja temeljne etične in kozmološke principe, ki so utemeljeni v Koranu (De La Fuente 2015, 50):

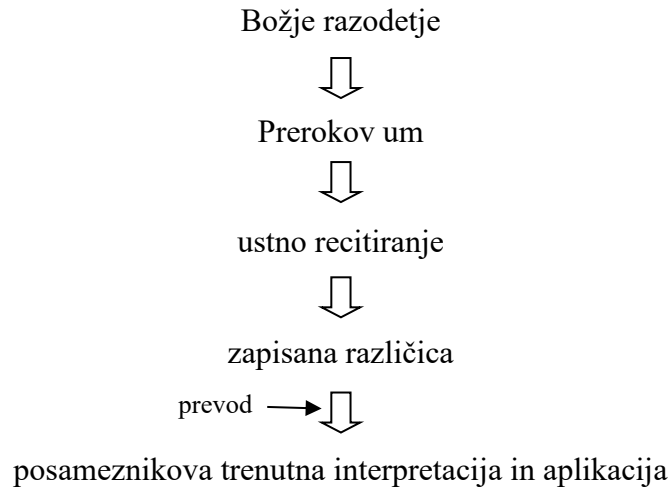
1. *Tawhid*: enost celotnega stvarstva v kontekstu komplementarnosti
2. *Tawqa*: pobožnost in zavedanje Boga, ki razločuje ljudi med seboj; v kontekstu tega principa je nemogoče utemeljiti večvrednost moških
3. *Adl*: pravičnost, koncept, ki se vzpostavlja med komplementarnimi atributi, med drugim tudi med moškim in žensko
4. *Kalifat*: posameznikova odgovornost do Boga in stvarstva
5. *Wilayat*: vzajemno sodelovanje med moškimi in ženskami
6. *Shura*: soglasje; moški in ženske naj bi drug drugemu svetovali tako, da bi soglasno sprejemali odločitve
7. *Zulm*: princip nezatiranja; Alah nikogar ne zatira niti drugim ne dovoljuje zatiranja
8. *Idžtihad*: intelektualni napor; že prej omenjeni princip, ki spodbuja vernike k meditaciji besedila in uporabi razuma

Omembo teh temeljnih principov lahko opazimo pri vseh vodilnih predstavnicah islamskega feminizma, predvsem pri Amini Wadud in Asmi Barlas. Slednja se je v svoji knjigi *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur`an* temeljito lotila iskanja teoretičnih razlogov za patriarhalno branje Korana, pri čemer poudarja pomembnost koranske hermenevtike, saj le ta ključno vpliva na to, kako posameznik in družba v kontekstu islama rešujeta eksistencialna vprašanja, med katera spada tudi »žensko vprašanje«. Ob tem postavi tezo, da je za odpravo zlorabe in degradacije žensk potrebno vzpostaviti legitimacijo osvobodilnega branja. (Barlas 2019, 3) Kako po njenem priti do te točke?

Prva stvar je pravilno razumevanje božjega razodetja. Zmotno je prepričanje, da je Koran kot knjiga popolni odsev božjega razodetja. Od samega razodetja Mohamedu do uradne recenzije napisanega Korana, imenovane *mushaf*, sta minili dve desetletji. Zaradi te zmede, kot piše Mohammed Arkoun, »je zapisani Koran pridobil status Korana, kot je bil narekovan, torej direktne emanacije arhetipa knjige. Vsenavzočnost mushafa je tista, ki je posvetila zapisano besedo v kolektivni zavesti, kar je postalo zelo učinkovit inštrument



moči« (Arkoun 1994, 36) Barlas (2019, 37) tako izpostavlja, da muslimanska teologija zaradi tega loči med božjim govorom in njegovo zemeljsko izvedbo. Proces razodetja tako opisuje v več stopnjah, ki so:



S tem pojasnjuje, da je človeški razum omejen, hkrati pa kaže na »interpretativno naravo« svetih spisov. Tako po njenem mnenju kritika spricho stanja v svetu ne more biti naslovljena na svete spise, ampak na interpretativni proces, ki pa je podvržen kritiki in historizaciji. (Barlas 2019, 36-37)

Barlas dalje razlaga, da je pomembno tudi to, da je interpretacija vedno odprt proces. To dejstvo je pomembno zaradi več razlogov, med drugim zaradi kompleksnosti razumevanja posameznih ajetov, ki niso tako jasni, pa tudi zaradi številčnosti in subjektivnosti pomenov v originalnem arabskem tekstu. Ko ob tem pride še do tega, da si posamezni ajeti nasprotujejo, postane jasno, zakaj obstaja več različnih možnosti za interpretacijo Korana. (Barlas 2019, 38)

To misel razvija tudi Amina Wadud, danes upokojena predavateljica islamskih študij na univerza v Virginii, ki je prav tako za eno od svojih glavnih izhodišč vzela strogo razlikovanje med tekstom in kontekstom, »med tem, kar je mišljeno v Koranu in tem, kar je v resnici prakticirano v islamski družbi« (Abugideiri 2001, 91). Z razlikovanjem teh dveh je nato možno razbrati, kje je kontekst muslimanov zgrešil namen Korana, pri čemer se je Wadud osredotočila zlasti na področje enakopravnosti spolov. Tako je izzvala islamsko miselnost, ki daje moškimi primat nad ženskami. Bistveno krivico, ki se je v zgodovini dogajala ženskam, je opisala takole: »Na koncu so osnovne paradigme, skozi katere presojamo in govorimo o Koranu in njegovih interpretacijah, bile ustvarjene brez

sodelovanja ali zastopstva žensk. To, da so ženske bile brez glasu v kritičnih obdobjih razvoja koranskih interpretacij, ni ostalo neopaženo, je pa zmotno enačeno s tem, da so ženske brez glasu v tekstu samem.« (Wadud 1999, 2) Pri tem opozarja, da tudi »ni dovolj za moderne koranske eksegete, da žensko kot subjekt preprosto dodajo v interpretacije, pri tem pa ignorirajo njeno posredništvo« (Abugideiri 2001, 92). Wadud stoji na stališču, da je, izhajajoč iz Korana, ženska polnopravna, od Boga postavljena oskrbnica (*Khalifa*), kar jo vklaplja dejavneje tudi v proces interpretacije svetih spisov. (92)

Wadud in Barlas opozarjata v svojem delu tudi na že omenjeni etični princip, in sicer *Tawhid*, enost Boga in celotnega stvarstva. Wadud je na tej predpostavki razvila nov hermenevtični pristop, pri katerem ženske ne obravnava kot zgolj ene izmed tematik Korana, ločene od ostalih delov Korana, temveč jo umešča v večji, holistični okvir Koranove skladnosti. (Abugideiri 2001, 90) Barlas temu dodaja, da je branje Korana kot enovitega, celostnega teksta zapovedano v samem Koranu:

*In reci: »Jaz sem odkriti svarilec.«*

*Tako kakor smo poslali razdeljevalcem,*

*tistim, ki so Koran razdelili na dele.*

*Pri tvojem Gospodarju, Nam bodo vsi odgovarjali za to,*

*kar so počeli!*

*(K 15, 89-93)*

Ob tem opozarja, da pa nas Koranova skladnost in konsistentnost ne moreta odvracati od večpomenskosti samega besedila, vključno s tistimi pomeni, ki niso pravi. (Barlas 2019, 17)

### **3.4 Nekaj ključnih mest razhajanja v Koranu**

Islamski feminizem je v svojem novem hermenevtičnem pristopu k interpretaciji Korana osredotočen na celotno branje. Kljub temu pa to ne izključuje, da bi posamezne verzje iz Korana različni avtorji in avtorice posebej izpostavili kot tista, v katerih Koran bodisi, vzpostavlja enakopravnost spolov bodisi daje moškemu pravico nad žensko.

Eden takih primerov je prvi verz iz četrte sure, ki ima naslov *Ženske (An-Nisa)*:

*O ljudje, bojte se svojega Gospodarja, ki vas je ustvaril iz enega  
človeka! Iz njega je ustvaril ženo in iz njiju je razsejal mnogo  
moških in žensk. Bojte se Allaha, pri katerem prisegate, in varujte  
svoje rodbinske vezi, Allah zares bedi nad vami!*

*(K 4, 1)*

Amina Wadud ob tem ajetu razlaga, da besedica iz (v izvorniku *min*) kaže na ekstrakcijo nečesa iz nečesa drugega, lahko pa tudi pomeni »iste narave kot«. Beseda človek (*nafs*) ni spolno zaznamovana, izraz *Zawj*, ki je preveden kot žena, pa pomeni družabnika, soproga ali skupino. (Harcet 2007, 21) Ob takem razumevanju besed je stvarjenje možno razlagati tako, da je Eva bila ustvarjena iz iste duše kot Adam in je tako postala njegova družabnica. S tako razlago postane tudi hadis, ki govori o »ukrivljenem rebbru«, iz katerega je bila ustvarjena ženska, in ki so ga tradicionalni eksegeti razlagali kot znak, da je Eva v svojem bistvu do določene mere izprijena, v nasprotju s sporočilom Korana. (Abugidieri 2001, 91) V skladu s svojim celostnim pogledom na Koran Wadud v prid svoji interpretaciji dodaja verz iz 53. sure:

*...In da je On ustvaril par, moškega in žensko, ...*

*(K 53, 46)*

Še eden izmed verzov, katerim so avtorice islamskega feminizma namenile v svojih interpretacijah posebno pozornost, je tretji verz četrte sure:

*Če se bojite, da z ženskami sirotami ne bi pravično ravnali,  
se raje oženite s tistimi, s katerimi vam je dovoljeno, z dvema,  
tremi ali štirimi. Če pa se bojite, da z njimi ne bi ravnali pravično,  
pa samo z eno ali s sužnjami, ki si jih lastite, kajti tako se boste  
najlaže izognili krivic.*

*(K 4, 3)*

Glede tega verza je med islamskimi učenjaki splošno soglasje, da ga je Mohamed prejel po bitki pri Uhudu, kjer so muslimani izgubili veliko število mož. Vseeno je ta ajet dajal izven zgodovinskega konteksta v preteklosti pravno podlago, da je bilo moškimi

dovoljeno imeti največ štiri žene hkrati. Ob tem so morali biti previdni, da so z njimi ravnali pravično, kot je od njih terjal Koran, saj naj bi to imelo veljavo ob dnevu sodbe. (Sonbol 2001, 132)

Amira Sonbol v svoji interpretaciji tega ajeta poudarja, da je potrebno razumeti zgodovinski kontekst ajeta, poleg tega pa ga umestiti tudi v celotno suro o ženskah. Po njenem mnenju je dovoljenje poligamije izhajalo iz trenutne situacije, ob tem pa tudi ovrže več patriarhalnih teorij, med drugim tisto, da je monogamija produkt zahoda in tisto, ki zagovarja, da je mož v času pred islamom lahko imel še več žena. Sonbol izpostavi dejstvo, da v zgodovini pogled žensk na to prakso nikoli ni veljal za pomembnega. Tudi v interpretacijah, ki so želele prakso poligamije prikazati kot ženskam prijazno, niso imele besede. (Sonbol 2001, 140) Kar Sonbol izpostavi kot glavno sporočilo tega ajeta, je odgovornost moških. Če so v strahu, da bi z ženami ravnali krivično, bi jim to moralo dati odgovor na to, kako se odločiti. (144)

Temeljni ajet glede vprašanja žensk v Koranu, ki je sprožil največ interpretacij o tem, kakšno mesto imajo ženske v islamski družbi, je 34. ajet te iste, četrte sure:

*Moški so ženskam skrbniki, kajti Allah je dal prednost enim pred drugimi, in moški zanje porabljajo svoje imetje. Zato so dobre ženske tiste, ki so predane, zveste v odsotnosti svojih mož, zaradi pravic, ki jim jih zagotavlja Allah. Tisti pa, katerih neposlušnosti se bojite, Najprej svetujte, nato z njimi ne delite več zakonske postelje in nazadnje jih udarite. Če pa vas ubogajo, ne ukrepajte več proti njim, kajti Allah je zares vzvišen in velik!*

(K 4, 34)

Ta ajet je po mnenju nekaterih eksegetov razumljen narobe, če ga razumemo kot poziv k nasilju in podreditvi ženske. Moški je po naravi glava družine in kot tak odgovoren za služenje denarja in vzdrževanje doma. V skladu s tako delitvijo vlog ima moški to odgovornost, žena pa je oproščena skrbi, kar bi pomenilo, da je v resnici moški služabnik svoje žene. (Harcet 2007, 40)

Deljene obveznosti so po mnenju Amire Sonbol posledica telesne narave moškega in ženske, a so enako pomembne in neizpolnjevanje le teh ima enake posledice za oboje.

Žal so različne vloge postale izhodišče za moško prevlado v družbi, kjer je bila ekstremno poudarjena odvisnost žensk od moških. Sonbol trdi, da to ni v skladu z božjim razodetjem v Koranu. (Sonbol 2001, 126)

Izraz skrbnik (v izvorniku *qawwamun*) ima več različnih pomenov. Lahko pomeni zaščitnik in vzdrževalec, lahko pa tudi pomeni nekoga, ki ima oblast nad kom. Ta razlaga je pripeljala do interpretacij, da ima moški vlogo odločevalca o usodi žena. Eden od eksegetov, Ibn al-Jawzi, je takole interpretiral: »Ženska se mora zavedati, da je možu kot sužnja. Brez njegovega dovoljenja ne sme početi nič in tudi ne zapravljati njegovega denarja, njegovo dobro in dobro družine mora postaviti pred svoje dobro in biti moža vedno pripravljena zadovoljiti. Ne sme mu zakrivati svoje lepote ali pa omenjati katere od njegovih napak. Ženska mora biti v odgovor na moževo krutost potrpežljiva tako kot je potrpežljiv suženj« (Ibn al-Jawzi 1984, 80). Eksegeti, ki so zavzeli to stališče, ne razlagajo, kako se ta razlaga ujema z verovanjem v dan sodbe, ko bo vsak odgovarjal za svoja dejanja pred Bogom. Amira Sonbol ta ajet razlaga v luči deljenih obveznosti, torej kot verz ravnotežja. Moški so torej odgovorni za zaščito žensk pred fizičnim nasiljem, za zagotavljanje hrane in strehe nad glavo, žene pa morajo v zameno ostati zveste možu fizično, čustveno in materialno. (Sonbol 2001, 127)

### **3.5 Kritika islamskega feminizma**

Islamski feminizem in njegova osnovna teza, da islam temelji na egalitarnih načelih in da se mora predrugačiti njegova interpretacija, sta bila deležna nemalo kritike. Zlasti v Iranu se je glede islamskega feminizma precej polemiziralo. Največ kritik je prišlo s strani leve politične opcije, ki islamskemu feminizmu očita, da s svojimi idejami in koncepti podpira obstoječo politično ureditev, ki pa po njihovem mnenju ženskam ni naklonjena. Najbolj izpostavljena izmed kritikov je Haideh Moghissi, ki poudarja, da islam v Iranu ni le osebna duhovna odločitev posameznika, temveč politični sistem, ki ni kompatibilen s kulturnim pluralizmom. Ta je po njenem mnenju predpogoj za posameznikovo svobodno odločitev (Moghadan 2002, 1148). Prav tako trdi, da islamske feministke verjamejo v legitimnost šeriatskega prava in njegove predpise, ki jasno določajo vloge in pravice spolov, ter da poudarjanje njihovih dosežkov v javnosti zastira napore socialistov, demokratov in feministk, ki si prizadevajo za postopno sekularizacijo države (1149). To izpostavlja tudi Hammed Shahidian, pri čemer opozarja še na to, da iskanje pravic žensk v kontekstu Korana daje moč tradicionalni, fundamentalistični interpretaciji, pravu ter

institucijam (1150). Prav tako je tudi skeptičen do upravičevanja pokrivanja žensk, ki naj bi bilo posledica avtonomne odločitve. Zaključuje, da »islamski feminizem ni samo oksimoron, ampak ima širše posledice, ki presegajo iransko levico in iransko družbo« (1150). Kritiko s strani leveice povzema Shahrzad Mojab, ki pojasnjuje, da ima reinterpretacija islamskih tekstov zelo omejen doseg ter da bo resnična demokratizacija morala priti izven religijskih okvirov (1151).

Razprava o islamskem feminizmu ter njegovih pomanjkljivostih je našla mesto tudi med iranskimi izseljenci. Leta 1994 je tako v *Iran Bulletinu*, ki izhaja v Angliji, izšel članek, ki je postavil trditev, da znotraj islamskega pravnega in političnega sistema ni mogoča nobena reforma, saj v strukturi moči popolnoma prevladujejo moški, to pa je podprto z ustavo, kleriškim sistemom in šeriatskim pravom. Avtorica članka pojasnjuje tudi, da islamska reformna gibanja ne morejo biti del teologije osvoboditve, saj izhajajo iz religije, kjer je vloge ženske jasno določena (1151).

V primeru Irana kritika islamskega feminizma prihaja pretežno s strani levičarjev, tako doma kot v izseljenstvu, ni pa omejena le na njih. Ena izmed kritičark, ki ne prihaja iz vrst leve politične opcije, je Mahnaz Afkhami, liberalka in feministka, ki živi v Ameriki. Pred revolucijo leta 1979 je v Iranu vodila *Žensko organizacijo*, tudi po revoluciji pa je ostala aktivna v feminističnih krogih. Njena največja kritika islamskega feminizma je bila ta, da skuša pravice žensk uokviriti v Koran. Afkhami je na drugi strani prepričana, da imajo ženske nekatere neodtujljive pravice, ki so nasprotne epistemologiji islama. Zato je zase rekla, da je »muslimanka in feministka, ni pa islamska feministka, to je namreč čisto protislovje« (1152).

## **Zaključna misel**

Pričujoče diplomsko seminarsko delo ne ponuja končnega odgovora na vprašanje, ali sta feminizem in islam združljiva koncepta, temveč nakazuje le temeljne poteze feminizma ter kako se je le ta obnesel v islamskem svetu. Kar lahko zanesljivo rečemo, je to, da je gibanje feminizma v islamskem svetu zapleteno, kompleksno vprašanje, ki ne omogoča lahkih odgovorov, sproža pa še več vprašanj. Ob poglobljanju v to, kako se je islam spreminjal v odvisnosti od odnosov znotraj družbe, se nam pojavlja širše vprašanje, kako dovzetna je in kako dovzetna bi morala biti religija za spremembe, kot je npr. napredek žensk. Ugotavljamo, da ni lahko presoditi, kaj znotraj religije je konstitutivni element, brez katerega bo religija razpadla, kaj pa je tisto, kar se lahko in se tudi mora spreminjati, da religija ostaja živa. V primeru islama in feminizma ocenjujemo, da se je tradicionalni islam do določene mere premalo pripravljen reformirati glede vprašanja vloge ženske v družbi. Zahteva islamskega feminizma po reinterpretaciji Korana se nam zdi povsem legitimna, zato bi se tradicionalni islam moral bolj odzivati na te zahteve, in sicer s konkretnim dialogom. Pri tem je potrebno poudariti še to, da islamski feminizem ni homogen pojav, saj so razmere v različnih islamskih državah zelo različne. S tem razlogom o islamskem feminizmu ne moremo zares govoriti na splošno, ker je preveč kompleksen pojav.

Na drugi strani smo mnenja, da je potrebno do feminizma v splošnem biti kritičen. Feminizem, zlasti začetek feminizma, se nam zdi v osnovi pozitiven, saj je v zavest zahodnega sveta vnesel nov koncept, in sicer da so tudi ženske v večjem številu lahko dejaven člen družbe. Zlasti se je to videlo v prizadevanju za pridobitev volilne pravice, pravne spremembe, boljši dostop do izobrazbe ter zaposlitve. Zelo pomenljivo je tudi to, da so se protagonistke teh prizadevanj večinoma izogibale oznaki, da so feministke. Težavo vidimo v tem, da je feminizem od drugega vala naprej prevzel marksistični koncept razrednega boja, ki temelji na politiki identitete. Tako so feministke vse, kar so poznale od prej, kategorično pripisale tiraniji patriarhata. Zato so zavrgle zakon, družino, tudi samo predstavo o ženski, ki je bila v veljavi do takrat.

Takšen feminizem je prodril tudi v islamski svet, pretežno v kontekstu sekularnega feminizma, ki je v islamu videl tiranijo patriarhata. Na tem tudi temelji kritika islamskega feminizma s strani levičarjev.

Če na stvar pogledamo s tega vidika, se nam zdi, da je religija v današnjem svetu lahko nekakšen branik pred radikalnim, postmodernim relativizmom, katerega deli tudi sodobni

feminizem, saj ima kljub svojim omejitvam pred seboj globlji smisel življenja. Pri tem mora biti in ostati do določene mere tudi sama dovzetna za spremembe, da lahko v družbi ostane živa.



## **Povzetek**

Feminizem se je sprva pojavil v zahodnem svetu, od tam pa se je razširil po celem svetu, med drugim tudi v islamskem svetu. Najprej se je pojavil ob koncu 19. stoletju, ko se je v družbi uveljavljal sekularizem, čemur je sledila tudi politika. Tako je tudi prva oblika feminizma bila sekularna, le ta je namreč želel preseči religijske okvire, saj je v religiji videl enega izmed virov zatiranja žensk. V drugi polovici 20. stoletja so se v islamski družbi zopet zgodile velike spremembe, sekularni nacionalizem namreč ni prinesel želenih sprememb, zato se je zgodil v več državah vzpon političnega islama. Posledično se je tudi znotraj feminizma uveljavila nova oblika le tega, in sicer islamski feminizem. Ta spada v tretji val feminizma, ki je poudarjal globalnost in s tem raznolikost feminizma, kar je ženske v islamskem svetu opogumile, da lahko enakopravnost moškim najdejo v kontekstu njihove lastne vere in kulture. Islamski feminizem tako temelji na prepričanju, da islam s svojo sveto knjigo Koranom temelji na egalitarnih načelih ter da je vzrok za zatiranje žensk v patriarhalnem načinu interpretacije le tega. Predstavnice islamskega feminizma so med drugim akademičarke, ki ponujajo nove interpretacije Korana, ki utemeljujejo enakovrednost moškega in ženske in tako pod vprašaj postavljajo tradicionalne razlage Korana.

**Ključne besede:** feminizem, islam, sekularnost, Koran, enakost, enakopravnost, enakovrednost, patriarhat, islamski feminizem.

## Summary

Feminism first appeared in western world and from there spreaded around the globe, among other also in islamic world. At first it appeared there at the end of nineteenth century, when secularism was enforced in society and also in politics. So the first form of feminism was secular, because it wanted to exceed religious frames, which were seen as a source of women oppresion. At the second half of twentieth century in islamic society great changes happened. Secular nationalism did not bring desired changes, therefore political islam rose at that point. As a consequence a new form of feminism was formed: islamic feminism. It belongs to the third wave of feminism, which emphasised globality and diversity of feminism. This encouraged women in islamic world, that the sexual equality can be found within the context of their own faith and culture. Islamic feminism is founded on belief that islam and it's holy book Quran is based on egalitarian principles and that the reason for oppresing women is patriarchal intepretation of it. Representatives of islamic feminism are among others academicians, who offer new interpretations of Quran, that establish equality between men and women and so they question traditional interpretations of Quran.

**Keywords:** feminism, secularity, Quran, equality, patriarchy, islamic feminism.

## Seznam referenc

- Abugideiri, Hibba. 2001. Hagar: a historical model for »gender jihad«. V: Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito, ur. *Daughters of Abraham: feminist thought in judaism, christianity and islam*. 81-107. Gainesville: University Press of Florida.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and gender in islam: historical roots of a modern debate*. New Haven in London: Yale University Press.
- Ambruž, Blanka. 2002. Ženska v katoliški Cerkvi. *Tretji dan*, št. 6/7:54-60. Navaja Nadja Furlan Štante. 2013. »Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvi po 2. Vatikanskem koncilu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2: 241-249. 247-248, op. 3.
- Arkoun, Mohammed. 1994. *Rethinking islam: common questions, uncommon answers*. Prev. Robert D. Lee. Boulder, CO: Westview, 36. Navaja Asma Barlas, *Believing women in islam: unreading patriarchal interpretation of the Qur`an*, Kraj ni podan: SAQI Books, 36.
- Badran, Margot. 2008. Engaging islamic feminism. V: Anyta Kinsilehto, ur. *Islamic feminism: current perspectives*, 25-36. Tampere: Juvenes Print.
- Badran, Margot. 2009. *Feminism in islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld.
- Barlas, Asma. 2005. *Quranic hermeneutics and women`s liberation*. Govor na mednarodnem kongresu islamskega feminizma v Barceloni, Španija. Navaja Liv Tonnessen. *Islamic feminism*. 2014. CMI Sudan Working Paper SW 1. Bergen: Chr. Michelsen Institute, 2, op. 1.
- Barlas, Asma. 2008. Engaging islamic feminism: provincializing feminism as a master narrative. V: Anyta Kinsilehto, ur. *Islamic feminism: current perspectives*, 15-24. Tampere: Juvenes Print.
- Barlas, Asma. 2019. *Believing women in islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur`an*. Kraj ni podan: SAQI Books.
- Britannica Encyclopaedia Inc. 2019. Islamic world. 21. avgusta. <https://www.britannica.com/topic/Islamic-world> (pridobljeno 18. 5. 2020).
- Britannica Encyclopaedia Inc. 2020. Feminism. 5. marca. <https://www.britannica.com/topic/feminism> (pridobljeno 18. 4. 2020).

- De la Fuente, Vanessa Rivera. 2015. Feminist hermeneutics of the Quran and epistemic justice. *Analyze – journal of gender and feminist studies*, 4: 39-57.
- Frank, Ana. 2014. *Feminizem in islam: turške ženske med orientom in zahodom*. Ljubljana: Mirovni inštitut, Inštitut za sodobne družbene in politične študije.
- Freedman, Estelle. 2002. *No turning back: The history of feminism and the future of women*. New York: Ballantine Books.
- Furlan, Nadja. 2006. Spolni stereotipi in položaj žensk v katoliški Cerkvi. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 4: 499-513.
- Furlan Štante, Nadja. 2013. »Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvi po 2. Vatikanskem koncilu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2: 241-249.
- Harcet, Marjana. 2007. *Alahove neveste: med podrejenostjo in avtonomijo*. Ljubljana: Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- History.com. 2010. 19th Amendment. 5. marca. <https://www.history.com/topics/womens-history/19th-amendment-1> (pridobljeno 29. aprila 2020).
- History.com. 2017. Seneca Falls Convention. 10. novembra. <https://www.history.com/topics/womens-rights/seneca-falls-convention> (pridobljeno 29. aprila 2020).
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj. 1984. *Ahkam al-Nisa`*. Prev. Amira El-Azhary Sonbol. Cairo: Maktabat al-Turath al-Islami. Navaja Amira El-Azhary Sonbol, Rethinking women in islam. V: Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito, ur. *Daughters of Abraham: feminist thought in judaism, christianity and islam*. 108-146. Gainesville: University Press of Florida, 127, op. 17.
- Inquiries Journal. 2018. Western feminism in a global perspective. 20. novembra. <http://www.inquiriesjournal.com/articles/395/western-feminism-in-a-global-perspective> (pridobljeno 18. 4. 2020).
- Janez Pavel II. 1989. *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene; Mulieris Dignitatem*. CD 40. Ljubljana: Družina. Navaja Nadja Furlan Štante. 2013. »Opolnomočenje« žensk v katoliški Cerkvi po 2. Vatikanskem koncilu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2: 241-249. 245, ni št. op.
- Kalčič, Špela. 2007. *Nisem jaz Barbika: oblačilne prakse, islam in identitetni procesi med Bošnjaki v Sloveniji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.

- Kinsilehto, Anyta. 2008. Islamic feminism: Current perspectives. Introductory notes. V: *Islamic feminism: current perspectives*, 9-14. Tampere: Juvenes Print.
- Koran. 2014. Prev. Mohsen Alhady in Margit P. Alhady. Ljubljana: Beletrina.
- Moghadam, Valentine M. 2002. Islamic feminism and its discontents: Toward a resolution of the debate. *Journal of women in culture and society* 27, št. 4: 1135-1171.
- Moghissi, Haideh. 1999. *Feminism and islamic fundamentalism: the limits of postmodern analysis*. London in New York: Zed Books.
- New World Encyclopedia. 2016. Feminism. 25. marca. <https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Feminism> (pridobljeno 18. 4. 2020).
- Pacific University Oregon. 2015. Four waves of feminism. 25. oktobra. <https://www.pacificu.edu/magazine/four-waves-feminism> (pridobljeno 18. 4. 2020).
- Schneider, Irene. 2014. *Women in islamic world: from earliest times to the Arab spring*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Sonbol, Amira El-azhary. 2001. Rethinking women and islam. V: Yvonne Yazbeck Haddad in John L. Esposito, ur. *Daughters of Abraham: feminist thought in judaism, christianity and islam*. 108-146. Gainesville: University Press of Florida.
- Taylor Allen, Ann. 2005. *Feminism and motherhood in Western Europe 1890-1970*. New York: Palgrave Macmillan.
- Wadud, Amina. 1999. *Quran and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York in Oxford: Oxford University Press.
- Wadud, Amina. 2006. *Inside the gender jihad: Women's reform in islam*. Oxford: OneWorld.
- Walters, Margaret. 2005. *Feminism: A very short introduction*. New York: Oxford University Press Inc.
- Wheeler, Brannon M. 1996. *Applying the Canon in islam: The authorization and maintenance of interpretive reasoning in Hanafi scholarship*. Albany: State University of New York Press, 88. Navaja Asma Barlas. 2019. *Believing women in islam: unreading patriarchal interpretation of the Qur`an*. Kraj ni podan: SAQI Books, 248.





