



Izabela Kończak¹

Hidżab w myśli Kasima Amina i Musy Bigijewa

Wprowadzenie

Strój kobiety muzułmańskiej determinowany jest wyznawaną przez nią religią oraz miejscową tradycją i obyczajami. Poszczególne elementy opisujące strój (jego krój, materiały z jakich powstał, wykonanie, kolorystyka) czy wreszcie sam dobór konkretnych ubrań i dodatków są zmienne (co nieuniknione nawet w niewielkich społecznościach, a co dopiero w tak szerokiej grupie jak „kobiety muzułmańskie”). Mogą się więc różnić w zależności od środowiska, z którego kobieta pochodzi, jej pozycji społecznej czy stopnia zamożności. Jednak w przypadku muzułmanów istnieje pewien religijny kanon, który wyraźnie określa minimalne wymogi odnośnie do stroju. Opierają się one na szeroko pojętych zasadach skromności i wystrzegania się nie tylko prowokujących zachowań, ale i wyglądu. Uważa się, że odpowiedni strój jest „zarówno aktem wiary, jak i pomocą w uzyskaniu pełnego szacunku i godności traktowania ze strony otoczenia. Stosowny ubiór postrzegany jest jako czynnik przyczyniający się do stworzenia wokół kobiety »aury respektu«².”

Z kwestią stroju nieodłącznie związane jest słowo hidżab. Ten arabski termin ma wiele znaczeń. Ewa Machut-Mendecka definiuje go następująco: „W podstawowym znaczeniu to rodzaj osłony, zastony, która może być wykonana z tkaniny, drewna czy innego materiału. Ten sam wyraz ma też znaczenie przenośne i symboliczne, oznaczając formę ochronną. Hidżabem może być drewniana przegroda. W Egipcie rzeczownikiem tym określa się amulet. Wreszcie stanowi on nazwę chusty kobiecej bądź całego stroju muzułmań-

¹ Uniwersytet Łódzki, Polska, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9309-7697>, e-mail: izabela.konczak@uni.lodz.pl.

² M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003, s. 134.

skiego dość szczerze zastaniającego ciała”³. Z kolei feministki arabskie, które w źródłach prawa muzułmańskiego, czyli Koranie i sunnie, szukają potwierdzenia należnych im praw, słowo hidżab analizują w kontekście zapisów świętej księgi islamu. I tak na przykład zdaniem Fatimy Mernissi to kotara, która została zawieszona, by zapewnić prywatność prorokowi Muhammadowi i jego rodzinie. Według marokańskiej socjolożki hidżab nigdy nie miał pełnić funkcji, z którą kojarzony jest dziś, czyli oddzielać kobiety od mężczyzn, czy też ukrywać je za zasłoną⁴. Z kolei Leila Ahmed uznaje wręcz, że w Koranie nie ma ani jednego wersetu, który wprost nakazywałby kobietom zasłanianie ciała. Jej zdaniem jedyne zalecenia odnoszące się do stroju dotyczą przykrycia intymnych części ciała⁵.

Zanim jednak same muzułmanki zabrały głos w kwestii własnego stroju, wcześniej to mężczyźni, reformatorzy, uznawani niekiedy za prekursorów muzułmańskiego feminizmu,⁶ pochyłili się nad tym zagadnieniem. W niniejszej publikacji zostaną przedstawione poglądy dwóch z nich – egipskiego prawnika Kasima Amina (1863–1908) i tatarskiego teologa, myśliciela i działacza politycznego Musy Bigijewa (1873–1949) – zwłaszcza w kontekście hidżabu. Autorka podejmie próbę odpowiedzi na następujące pytania: czy rzeczywiście można uznać ich rozważania za przejaw swego rodzaju walki o prawa kobiet, starań o ich „uwolnienie”, a także na ile poglądy dotyczące izolacji kobiet w świecie arabsko-muzułmańskim uległy zmianom w czasie dzielącym pojawienie się obu analizowanych tekstów; czy Musa Bigijew uwzględnił w swoich rozważaniach zmiany społeczno-polityczne, które dokonały się na Bliskim Wschodzie w latach 20. XX w. Podstawę analizy stanowią wybrane publikacje tytułowych myślicieli. Jeśli idzie o Kasima Amina, mowa tu o jego pracy opublikowanej w Kairze w 1899 roku pt.: *Tahrir al-Mara’a* (w angielskim przekładzie⁷). Z kolei w przypadku Bigijewa podstawę analizy stanowi rosyjskojęzyczna wersja tekstu opublikowanego po raz pierwszy w Berlinie w 1933 r. pt.: *Женщина в свете священных аятов благородного Корана*⁸ (Kobieta w świetle świętych ajatów

³ E. Machut-Mendecka, *Czas hidżabu. Konteksty kultury arabskiej*, Warszawa 2018, s. 45–46.

⁴ M. Eltahawy, *O potrzebie rewolucji seksualnej na Bliskim Wschodzie. Bunt*, Warszawa 2016, s. 49.

⁵ Ibidem, s. 50.

⁶ Zob. np.: E. Machut-Mendecka, op.cit., s. 77; J. Helios, W. Jedlecka, *Wpływ feminizmu na sytuację społeczno-polityczną kobiet*, Wrocław 2016, s. 139; A.A. Gafarow, *Problema emansypacji muzułmańskich żenszczyń w kontekście obszczeislamskiej modernizacji (wtor. połow. XIX–nacz. XX ww.)*, https://kpfu.ru/staff_files/F850613865/2011_Micros.pdf, s. 6.

⁷ Q. Amin, *The Liberation of Women and The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, trans. S. Sidhom Peterson, Cairo 2000.

⁸ M.D. Bigijew, *Ženszczyzna w swietie swjaszczennych ajatow blagorodnogo Korana*, [w:] M.D. Bigijew, *Izbrannyje trudy*, t. 2, Kazań 2006.

szlachetnego Koranu). Warto dodać, że Bigijew znał poglądy Kasima Amina (co w świetle rozgłosu, z jakim przetoczyły się one przez świat muzułmański, nie powinno dziwić). Cenił nie tylko jego dorobek, ale też samego autora, uznając za godnego szacunku wybitnego myśliciela. Zbieżność poglądów, odwołania do wcześniejszych publikacji mogłyby być przedmiotem odrębnej analizy. W tym miejscu wystarczy jednak wspomnieć, że tatarski uczyony nazywa Egipcjanina „czcigodnym”, zaś wspomnianą pracę jego autorstwa „cudownym utworem”⁹.

Kasim Amin

Już pod koniec XIX w. Kasim Amin postawił tezę, zgodnie z którą miała istnieć zależność między funkcjonowaniem praktyki zasłaniania się kobiet a rozwojem społecznym. Uznał, że hidżab stanowi przeszkodę w rozwoju samych kobiet, a w konsekwencji jest jedną z przyczyn zacofania egipskiego państwa. Odwołując się do historii, twierdził, że zasłona nie była cechą charakterystyczną wyłącznie islamu i nie dotyczyła tylko jego wyznawczyń. Podkreślił, że zwyczaj ten funkcjonował w wielu krajach i religiach. Co więcej, zdaniem kairskiego prawnika, w państwach, gdzie został zaniechany, zaszły istotne zmiany społeczne i można mówić o postępie¹⁰.

W opinii uczonego prawo muzułmańskie nie nakazuje stosowania zasłony, o czym pisze wprost: „Gdyby szariat zawierał określone fragmenty opowiadające się za stosowaniem zasłony, w takiej formie, w jakiej znana jest obecnie wśród muzułmanów, nie zgłębiałbym tego tematu. Nie napisałbym ani jednej linijki wbrew tym pismom, [...] ponieważ rozkazów niebiańskich należy przestrzegać bez pytania, badań i dyskusji”¹¹. Analizując źródła prawa muzułmańskiego, dochodzi do wniosku, że z biegiem czasu sami „muzułmanie byli przekonani do używania zasłony, zaaprobowali ją, wyolbrzymiali jej stosowanie i ubrali ją w religijne szaty, podobnie do innych szkodliwych zwyczajów, które utrwaliły się w imię religii”¹². Zasłona zatem, jak wynika z przeprowadzonej przez niego analizy treści Koranu, hadisów oraz opinii przedstawicieli poszczególnych szkół prawa muzułmańskiego, nie ma podstaw w religii. Amin łączy ją z funkcjonującą w świecie arabsko-muzułmańskim tradycją. Tradycją, która doprowadziła do tego, że muzułmanie popadli w skrajność, zakrywając kobiety i zabraniając im pokazywania się bez zasłon przed obcymi mężczyznami, do

⁹ Ibidem, s. 137.

¹⁰ Q. Amin, op. cit., s. 37.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

tego stopnia, że stały się niejako przedmiotami, dobrami materialnymi, które znajdowały się w posiadaniu mężczyzn¹³.

Zwraca też uwagę na pewien paradoks. Mimo powszechności przekonania tak naprawdę zwyczaj zasłaniania się kobiet nie chroni specjalnie przed niewłaściwym zachowaniem czy to kobiet, czy mężczyzn. Jak słusznie zauważa, sam fakt zasłaniania twarzy przez kobietę nie jest w żaden sposób równoznaczny z jej religijnością lub moralnością, ani też nie oznacza prowadzenia życia w zgodzie z określonymi zasadami. Jeśli zaś mężczyzna boi się czyhających nań pokus, sam powinien odwrócić wzrok, do czego wyraźnie zachęca *święta księga islamu*¹⁴. Do godnego zachowania zarówno kobiet, jak i mężczyzn nie wystarczy uczynić, by te pierwsze stały się niewidzialne. Egipcjanin odpowiedzialnością za utrzymanie właściwego stanu czy relacji między muzułmanami obarcza obydwie płcie, a że wcześniej rolę tę przypisywano raczej kobietom, pomijając zadania mężczyzn, wyraźnie zaznacza, że na mężczyźnie również spoczywa obowiązek godnego zachowania w stosunku do kobiety. Amin słusznie uznaje, że nie można dyskryminować jednej części społeczeństwa – tu kobiet – tylko dlatego, by drugiej części było wygodniej. Stawia też interesujące pytanie, czy mężczyźni należy uznać za *słabszych w możliwości kontrowalowania swoich pragnień*?¹⁵ Jeśli tak, to kobiety należałoby uznać w tym zakresie za wyjątkowo silne, skoro są w stanie kontrolować swoje uczucia nawet w obliczu codziennych kontaktów z mężczyznami, i to mężczyznami pozbawionymi zasłony twarzy.

Warto w tym miejscu jednak podkreślić, że pisząc o zasłonie, Egipcjanin miał na myśli woal, który zakrywa twarz kobiety. Powyższe uwagi nie dotyczą chusty zakrywającej włosy. Można nawet wnosić, że w odróżnieniu od zasłony twarzy chusta – w jego opinii – jest wręcz obligatoryjna i jest obrońcą zwyczaju jej stosowania. Łączy ją z moralnością, choć – co ważne – apeluje, by była stosowana zgodnie z nakazami religijnymi¹⁶. Nie można tych wymogów rozumieć w sposób rozszerzający. Skoro zgodnie z treścią objawienia kobieta może wystawiać na widok publiczny pewne części ciała (chodzi konkretnie o twarz i dłonie), nie sposób przenosić wymogu używania chusty zakrywającej włosy (a pozostawiającej odkrytą twarz) na inne rodzaje zasłon twarzy, które zakrywają twarz.

Amin traktuje zasłonę nie tylko jako element damskiej garderoby, która utrudnia normalne funkcjonowanie osoby w społeczeństwie, ale wręcz jako formę męskiej

¹³ Ibidem, s. 36.

¹⁴ Ibidem, s. 42.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 38.

kontroli nad życiem kobiet. Jest to część ubioru, który w jego opinii może nie uniemożliwia kobiecie podjęcie pracy, ale znacząco to utrudnia. Tym samym czyni ją całkowicie zależną w każdym aspekcie życia od mężczyzny, który dzięki ekonomicznej zależności ma nad nią pełnię władzy. W związku z tym egipski autor wiele uwagi poświęca w tekście kwestii separacji płci. Twierdzi, że istnieją dwie perspektywy oceny czy też rozważań nad tym zagadnieniem. Pierwsza, w której kobiety powinny być izolowane od niespokrewnionych mężczyzn – jego zdaniem – dotyczy wyłącznie żon proroka Muhammada. Natomiast druga, według której kobiety nie powinny być izolowane, dotyczy pozostałych muzułmanek. Wniosek taki kairski prawnik wysnuł na podstawie analizy treści wersetu 33:32¹⁷. W jego opinii, opierając się na treści ajatu, można wysnuć wniosek, że wymogi stawiane Matkom Wiernych nie powinny być stosowane do pozostałych muzułmanek. Nikt nie oczekuje od nich analogicznych zachowań i podporządkowania tym samym ograniczeniom. Dla Amina brak izolacji kobiet świadczy wręcz o mądrości mężczyzn i jest wyrazem szacunku i poważania wobec nich¹⁸.

Separacja płci jest ściśle związana z tzw. kulturą czystości – według Mony Eltahawy presją wywieraną na kobietach Bliskiego Wschodu w celu zachowania dziewictwa i skromności¹⁹. Przy czym nie będzie niczym odkrywczym stwierdzenie, że ostatecznie sprowadza się ona do nakłonienia kobiet, by dokładały wszelkich starań, aby nie kusić mężczyzn. I tak górnolotne hasło skromności czy po prostu podyktowanej zachowaniem dziewictwa wstrzemięźliwości zostaje zredukowane do wymogu samokontroli czy też samoograniczenia jednej płci w obliczu swobody drugiej płci. Kwestię czystości w swoich rozważaniach podejmuje również Kasim Amin. Píše o niej: „czystość jest najpiękniejszą cechą, jaką posiada kobieta, najwspanialszą ozdobą, która ją zdobi, ale nie zastępuje innych cech, które również powinny zdobić ducha kobiety”²⁰. Nie traktuje jej jednak jako przymiotu, którego zachowanie jest bezwzględnie nadrzędne, znosi potrzebę dbałości o inne przymioty czy potrzeby kobiet. Stawia też tezę, że nie sposób zachować czystości wyłącznie przy pomocy izolacji przedstawicieli jednej płci od drugiej. Uznaje wręcz, że odosobnienie kobiet nie jest działaniem konstruktywnym i należy je uznać za szkodliwe pod wieloma względami²¹. Na poparcie tej tezy przytacza różne argumenty dotyczące zarówno rozwoju inte-

¹⁷ Chodzi o słowa: „O żony Proroka! Wy nie jesteście takie jak inne kobiety”. Cyt. za: *Koran z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski*, Warszawa 1986, s. 504.

¹⁸ Q. Amin, op. cit., s. 44.

¹⁹ M. Eltahawy, op. cit., s. 91–92.

²⁰ Q. Amin, op. cit., s. 57.

²¹ Ibidem, s. 45.

lektualnego czy zdrowia kobiet, a także finansowych konsekwencji funkcjonowania takiego modelu społecznego.

Kairski prawnik uznaje, że odosobnienie dziewcząt w okresie, kiedy osiągają dojrzałość, jest krzywdzące zarówno dla nich, jak też dla społeczeństwa. Młoda kobieta, nawet jeśli odebrała wykształcenie, w sytuacji społecznej izolacji (do czego sprowadza się segregacja płci i ograniczenie kontaktów) nie może dalej prawidłowo się rozwijać, nie może konfrontować teorii przeczytanych w książkach z praktyką. Nie uczestniczy w *pełnym wymiarze czy to w życiu codziennym, czy też zawodowym. Nie wchodzi w szerokie spektrum relacji społecznych*, a co za tym idzie, ogromnie to ją intelektualnie ogranicza. Na poparcie tych słów przytacza przykład chrześcijanek bliskowschodnich, które odbierają podobne wykształcenie, jednak nie są izolowane od mężczyzn, dzięki czemu mają szansę nie tylko teoretycznie poznać i zrozumieć zasady otaczającego je świata, ale także skonfrontować swoją wiedzę z realiami²².

Odizolowanie wpływa też na stan zdrowia kobiet. Chodzi tu zarówno o sferę fizyczną, jak i psychiczną. Segregacja sprawia, że nie mają dostępu do świeżego powietrza, bardzo mało się ruszają, a w rezultacie zmagają się z problemem otyłości i niewydolności krążenia. Także wysoka dzietność (obciążające organizm, powtarzające się wielokrotnie w ciągu życia okresy ciąży i połogu oraz za każdym razem związane z ryzykiem dla zdrowia, a nawet życia, porody) wpływa niekorzystnie na zdrowie kobiet. Sam Amin zauważył, że nawet w przypadku młodych matek nie sposób nie zauważyć, iż „jej kondycja fizyczna staje się słaba, jej ciało zapada się, a ona wygląda jak stara kobieta, kiedy w rzeczywistości jest w kwiecie wieku”²³. Separacja ma też wpływ na stan psychiczny. Zamknięcie za murami domu sprawia, że „uwięziona” nie ma żadnych wyzwań, nie może korzystać z życia²⁴.

Dodatkowo Amin podnosi kwestię finansowych konsekwencji funkcjonowania modelu społecznego, w którym dokonuje się izolacji kobiet. Wprawdzie nie podejmuje tematu ich niezależności ekonomicznej, nie mówi o ograniczeniach z tym związanych dla nich samych (co byłoby ciekawe), ale warto zauważyć, że nie pomija całkowicie sprawy kosztów w społeczeństwie funkcjonującym w taki właśnie sposób. Ogranicza się do oceny wpływu segregacji płci na stan finansów rodziny i jego wnioski nie są dla zwolenników takiego właśnie modelu zbyt przychylnie. Kairski prawnik zauważył, że na Bliskim Wschodzie utrzymanie rodziny w tradycyjnym kształcie jest bardzo kosztowne. W prak-

²² Ibidem, s. 50.

²³ Ibidem, s. 51.

²⁴ Ibidem.

tyce oznacza to potrzebę dwóch domów (w jednym przebywałyby kobiety, w drugim mężczyźni), podwójnej ilości służby, którą trzeba utrzymać i opłacać; dwóch środków lokomocji itp.²⁵

Wydawać by się mogło, że Kasim Amin był wielkim orędownikiem zmian w zakresie praw kobiet, jednak w całym wywodzie dotyczącym zastony oraz izolacji kobiet najważniejsze miejsce stanowi kwestia wychowania. Przy czym chodzi tu o wychowanie całego społeczeństwa, by mogło funkcjonować w zgodzie z religijnymi i zwyczajowymi nakazami bez środków przymusu czy ograniczania swobody jednej z płci, a nie wyłącznie wychowanie kobiet. Jak zauważa Egipcjanin: „najskuteczniejszym, naszym zdaniem, środkiem zaradczym jest wychowanie, które samo stanie się nieprzeniknioną zastoną i fortecą chroniącą kobietę przed wszelkimi formami zepsucia na każdym etapie jej wyzwolenia”²⁶. Jak widać, Amin mimo wcześniejszych uwag o współodpowiedzialności obydwu płci za wzajemne relacje, wydaje się kłaść większy ciężar jednak na barki kobiet (skoro tylko one mają być uodporniane w procesie wychowania). Dodatkowo wydaje się, że mimo wszystko nie do końca pokłada ufność w zdolność kobiet do samodzielnego radzenia sobie z wyzwaniem, jakie niesie współistnienie z mężczyznami. Kobieta musi być słaba i podatna na pokusy, skoro niezbędna jest będąca efektem wychowania „forteca”, o której mowa w powyższym wywodzie. Brak zaufania do kobiet widać też pod koniec wyводу, gdzie ku zaskoczeniu czytelników egipski autor staje się kompletnie zachowawczy, konstatuje bowiem: „przy obecnym statusie kobiet nie jestem w stanie zarekomendować całkowitego i natychmiastowego wyeliminowania odosobnienia. Powodem tego ostrożnego podejścia jest to, że tak nagła rewolucja może doprowadzić do nasilenia zachowań, które uważamy za nieobyčajne. [...] Polecam jednak przygotowanie naszych córek do tej zmiany już w dzieciństwie”²⁷. I to wszystko nawet mimo zauważonych wcześniej negatywnych skutków separacji.

Musa Bigijew

Książka Bigijewa ukazała się 34 lata po omawianej publikacji Kasima Amina i 10 lat po tym, kiedy wiosną na dworcu kolejowym w Kairze Huda Szarawi, stojąc na platformie wagonu, zerwała zakrywającą jej twarz zastonę. Zarówno pierwsza, jak i późniejsza o rok publikacja kairskiego prawnika²⁸ oraz odważny

²⁵ Ibidem, s. 59.

²⁶ Ibidem, s. 56.

²⁷ Q. Amin, op. cit., s. 60–61.

²⁸ Chodzi o publikację z 1900 roku pt.: *Al-mar'a al-džadida*.

czyn Egipcjanki obity się szerokim echem w świecie arabsko-muzułmańskim, doprowadzając do tego, że kwestia hidżabu stała się tematem szeroko dyskutowanym, o czym zresztą pisze tatarski teolog, w dodatku – jak się zdaje – z pewnym zniecierpliwieniem: „z punktu widzenia kobiet dyskusje o hidżabie dziś nie mają żadnego znaczenia i on sam w obecnej formie nie przedstawia żadnej wartości w życiu społecznym”²⁹. Niemniej jednak w publikacji *Женщина в свете священных аятов благородного Корана* poświęca hidżabowi cały rozdział, gdzie zauważa wręcz, że kwestia hidżabu jest bardzo ważna i aktualna³⁰. Dlaczego więc podejmuje ten temat? O ile – jego zdaniem – w Egipcie, Syrii i Hidżazie hidżab stracił praktyczne i ideologiczne znaczenie, a w Turcji „wielki wojownik czcigodny Mustafa Kemal swoim mieczem prawdy rozwiązał”³¹ tę kwestię, to teoretyczna strona hidżabu nie została rozpatrzona w taki sposób, by odpowiadała z jednej strony normom moralnym, życiu codziennemu, a z drugiej zasadom religijnym.

Analizując hidżab w kontekście historycznym, Bigijew przypomniał, podobnie jak przed nim Amin, że był to element stroju typowy dla reprezentantek w zasadzie każdej religii monoteistycznej. Natomiast forma, jaką przyjmował, była już uzależniona od uwarunkowań kulturowych, odmienna, czasem charakterystyczna dla różnych społeczności czy narodów. Przy czym o jego obecności decydowało za każdym razem istnienie swoiście rozumianej kategorii moralności, ochronie której służyć miał hidżab. Stwierdził na przykład, że zasłona na twarzy kobiet beduińskich czy tureckich była jednoznacznie kojarzona z ich czią, honorem, godnością, czystością³². Jednocześnie – podobnie jak Amin – zauważył, że Koran nie nałożył na kobietę obowiązku zakrywania twarzy. Zgodnie z tą interpretacją muzułmanka zobowiązana jest wersetami świętej księgi islamu do zakrywania ciała poza twarzą i dłońmi³³. Tatarski teolog uważał, że hidżab, o którym tam mowa, to nie znana powszechnie materia zasłaniająca twarz. Rozumiał i rozpatrywał go w dwojakim znaczeniu: pierwsze to zasłona, a właściwie okrycie wszystkich części ciała oprócz twarzy i rąk, a drugie – jak wzniośle ujął – to hidżab szacunku obowiązujący mężczyzn w stosunku do kobiet³⁴.

²⁹ M. Bigijew, op. cit., s. 138.

³⁰ Ibidem, s. 169.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 172.

³³ Ibidem, s. 174.

³⁴ Ibidem, s. 177.

Pierwsze znaczenie hidżabu, o którym pisał tatarski teolog, dotyczące zasłaniania przez kobietę wszystkich części ciała oprócz twarzy i rąk, przedstawiane jest nie jako wymóg czy obowiązek, ale jako cześć i prawo kobiet. Chodzi w nim o zachowanie godności i niewinności, zwłaszcza w kontaktach z postronnymi mężczyznami. Przy czym – co warto podkreślić – zasłona ma nie tylko zapewniać swobodę kobietom, eliminując potencjalne ryzyko kuszenia tych wszystkich prawych i postępujących zgodnie ze wszelkimi pryncypiami mężczyzn, ale po prostu zmniejszać ryzyko werbalnych czy fizycznych ataków. Wydaje się to zasadniczą zmianą postrzegania relacji między płciami. W swoich rozważaniach tatarski teolog dopuścił możliwość istnienia takiego rodzaju mężczyzn, którzy nie respektują praw i godności kobiet. To w kontaktach z takimi właśnie osobnikami hidżab, rozumiany jako rodzaj izolacji kobiet, staje się w jego ocenie przydatny, a nawet konieczny³⁵. Ten w komentarz jest bardzo celny, ponieważ po pierwsze zadaje kłam opiniom, jakoby to bliskowschodnie kobiety były odpowiedzialne za nadużycia, których doświadczały i niewątpliwie wciąż doświadczają, i to one muszą podejmować wszelkie starania – na przykład używając odpowiedniego stroju, by nie dopuścić do niechcianych męskich zachowań. O ile – podobnie jak egipski prawnik – Bigijew za kluczową kwestię w tych relacjach widział wychowanie (o czym dalej), to w odróżnieniu od poprzednika słusznie zauważył, że powinno ono dotyczyć całego społeczeństwa, a nie tylko kobiet. Mężczyźni nie są u niego traktowani jako grupa, co do której nie ma żadnych zastrzeżeń, nad którą nie ma potrzeby pracować. To dosyć istotne, że dostrzeżono – poza kobietami (tradycyjnie postrzeganymi jako grupa wymagająca szczególnej troski, przybierającej postać ograniczeń, nakazów, wymogu specjalnego ukształtowania) – także mężczyzn i to nie tak doskonałych, szlachetnych, hołdujących zasadom moralności, a przynajmniej nie tak jednorodnych. Uczony dopuszcza wręcz, że to mężczyźni nie potrafią panować nad sobą i swoimi emocjami i przyznaje, że to nie kobiety są winne ewentualnych niewłaściwych zachowań. Szkoda tylko, że jako remedium (choć dodam, że nie jedyne) na stłumienie pożądania mężczyzn wciąż proponuje zakrywanie kobiet³⁶.

Drugie znaczenie słowa hidżab, według tatarskiego teologa, dotyczy mężczyzn. Analizując część wersetu 53 z sury 33, a konkretnie słowa: „a kiedy prosicie je o jakiś przedmiot, to proście je spoza zasłony”³⁷, dochodzi do przekonania, że treść całego ajatu stanowią zakazy i nakazy skierowane wyłącznie

³⁵ Ibidem, s. 175.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Cyt. za: *Koran z arabskiego przetłumaczony...*, s. 508.

do mężczyzn. Pyta zatem: „jak można w takim razie mówić o tym, że hidżab jest dla kobiet obowiązkowy?”³⁸, skoro słowa o nim odnoszą się do mężczyzn. Wyraźnie podkreśla też fakt, że sytuacja kobiet w relacjach między płciami jest po prostu zła. Winą za to wprost obarcza mężczyzn, którzy nie mogą powstrzymać się od nieprzystojnych spojrzeń czy od niewłaściwych kontaktów z kobietami. Krytykuje tych, którzy są zdania, że to zasłona na twarzy kobiety jest wyłącznym warunkiem przetrwania rodziny. Dla niego przetrwanie rodziny zależy bardziej od wychowania – i to nie tyle samych kobiet, ale wręcz mężczyzn. Uznaje koniecznym potrzebę pracy nad mężczyznami, które powinno przyczynić się na przykład do ograniczenia liczby aktów agresji słownej wobec kobiet. O zachowaniu mężczyzn w stosunku do kobiet pisał wprost: „to jest wina samych mężczyzn, którym należy na oczy założyć nikab, a serca ich potrzebują dobrego wychowania, a języki potrzebują kary”³⁹. Konkludując tę kwestię, podkreślił z całą mocą: „Hidżab nie może oznaczać wyłącznie zasłonę na twarz. Nie może być przeszkodą, która chroni przed rozruchami. Może być jedynie znakiem i sposobem wyrażania szacunku i czci”⁴⁰.

Nie uchronił się jednak Bigijew przed tendencyjnością swego wyводу, porównując kobietę do drogocennego przedmiotu, który powinien być ukryty i zabezpieczony. Takie spojrzenie, poza całą gamą konsekwencji uznania kogoś w przedmiotowy, bezosobowy sposób, sugeruje, że kobieta powinna (jak ten przedmiot) pozostać schowana, dobrze byłoby zatem, gdyby jednak się zaślaniała⁴¹. W tym podejściu umyka to, co oczywiste. Kobieta nie jest rzeczą, nawet tak cenną jak perły, złoto czy srebro. Jest po prostu kobietą, osobą, która ma lub powinna mieć takie same prawa i obowiązki jak mężczyzna. O tym zdaje się w pewnych momentach swych rozważań tatarski teolog zapominać. Warto na marginesie dodać, że taka retoryka, w której kobiety porównuje się do cennych rzeczy, jest nawet współcześnie obecna na całym Bliskim Wschodzie⁴². Nadal służy jednemu celowi, by w grzeczny sposób przekonać kobiety do zaślania się.

W analizowanym tekście Bigijew odniósł się także do sytuacji w Turcji. Jak wiadomo, tatarski teolog był wielkim zwolennikiem Mustafy Kemala oraz

³⁸ M.D. Bigijew, op. cit., s. 176.

³⁹ Ibidem, s. 179.

⁴⁰ Ibidem, s. 182.

⁴¹ Ibidem, s. 180.

⁴² Na przykład hasło głoszone w Islamskiej Republice Iranu: „Czador jest dla kobiety niczym muszla dla perły”. Zob.: I. Kończak, „Czador jest dla kobiety niczym muszla dla perły”. *Nakazy religijne a rzeczywistość irańska na początku XXI wieku*, [w:] *Kobiety Bliskiego Wschodu*, red. M.M. Dziekan, I. Kończak, Łódź 2005, s. 193–208.

zmian, które twórca republiki wprowadzał. Według niego Turcja powinna stać się liderem i wzorem do naśladowania dla innych krajów muzułmańskich⁴³. Samą rewolucję nazywa przepiękną, a fakt, że na mocy uchwalonej w 1925 r. tzw. „ustawy kapeluszonej”, która nawoływała także do europeizacji stroju kobiecego, i zgodnie z którą kobiety mogły dokonać wyboru w tej kwestii, jak najbardziej pochwała. Wspomniany akt prawny był wezwaniem nie tylko do zmiany sposobu ubierania się, lecz przede wszystkim do zmiany obyczajów. Bigijew twierdził, że zmiany, które zaszły w republikańskiej Turcji, przyczyniły się do wzrostu szacunku wobec kobiet. Choć nie negował czy krytykował ani tradycyjnych postaw, ani tych kobiet, które nie zdecydowały się skorzystać z nowych praw i starały się postępować według zasad Koranu (jak kurtuazyjnie zauważył, dzięki czemu osiągnęły hidżab szacunku ze strony otoczenia), jest orędownikiem zmian. Uważa, że gdyby tureckie kobiety zdecydowały się jednak nie zasłaniać twarzy, to mogłyby stać się przykładem dla innych muzułmanek Bliskiego Wschodu⁴⁴.

Podsumowanie

Podsumowując, należy zauważyć, że choć obie analizowane prace prezentują męski punkt widzenia na prawa i obowiązki kobiet, ich miejsce w muzułmańskiej społeczności, i obaj autorzy próbują przedstawić swoją wizję na lepsze życie kobiet, to w kwestii analizy źródeł prawa muzułmańskiego i oceny zasadności formułowanych na jego podstawie konkretnych zaleceń (co kobieta powinna robić, jak się ubierać) zasadniczo stoją na podobnym stanowisku jak współczesne muzułmańskie feministki. Dla jednych i drugich to Koran stanowi źródło ucisku, lecz jego mylne interpretacje dokonywane przez mężczyzn, których celem jest utrzymanie patriarchy. Analizując treść obu rozdziałów poświęconych zagadnieniu hidżabu, można zauważyć pewne podobieństwo sądów obydwu myślicieli. Zarówno Egipcjanin, jak i Tatar uznawali, że zasłona na twarzy kobiety nie jest konieczna i nie świadczy ani o religijności, ani o moralności osoby, która jej używa. Obaj proponowali zmiany, ale ich zakres był mniej lub bardziej ograniczony. Zwłaszcza jeśli punktem odniesienia miałyby być postulaty współczesnych feministek muzułmańskich. Należy tu pamiętać o różnicy 100 lat między światem Amina i Bigijewa a światem dzisiejszych kobiet. To swoiste samoograniczenie w formułowaniu dalej idących postula-

⁴³ M.D. Bigijew, *Wozzwaniye k musulmanskim nacijam*, [w:] M.D. Bigijew, *Izbrannyje trudy*, t. 2, Kazań 2006, s. 48.

⁴⁴ M.D. Bigijew, *Żenszczina w swiecie...*, op.cit., s. 183.

tów bardzo dobrze oddaje cytat z Kasima Amina: „moim zamiarem jest jednak wspieranie akceptowalnego kontekstu życia kobiet, który zakłada akceptowalny kontekst także dla mężczyzn”⁴⁵. Jak wynika z powyższego Egipcjanin pisze o prawach kobiet, jakie skłonni są im nadać mężczyźni. Nie traktuje kobiet jako pełnoprawnych członków społeczeństwa przez sam fakt, że podobnie jak mężczyźni są one ludźmi, tylko przez rolę, jaką wyznaczono im do spełnienia.

Jeśli zaś idzie o poglądy Bigijewa, to w rozdziale dotyczącym hidżabu są one bardziej innowacyjne. Wydaje się, że wpływ na to mogło mieć kilka kwestii. Po pierwsze Bigijew urodził się i żył przez kilkadziesiąt lat (do momentu emigracji) w imperium rosyjskim, a potem Rosji Radzieckiej, gdzie wymogi stawiane kobietom – chociażby w zakresie stroju – nie były tak restrykcyjne jak na Bliskim Wschodzie. I tak – zdaniem niektórych badaczy – Tatarów w przeszłości w ogóle nie nosiły hidżabów, lecz kałfaki – nakrycie głowy, które tylko częściowo zasłaniało włosy. Jeśli zaś nosiły chustę, to wiązywały ją z tyłu głowy. O tym nakryciu głowy kobiet z dezaprobatą pisał chociażby XIX-wieczny tatarski teolog – Szihabuddin Mardżani: „Teraz, niestety, kobiety zaczęły nosić kałfaki i noszą je nawet po zamążpójściu”⁴⁶. Po drugie zaś, jego tekst dzieli od publikacji Amina – jak wspomniano wcześniej – 34 lata. Nie jest to być może wiele, jednak należy zauważyć, że w tym czasie na Bliskim Wschodzie zaszły bardzo istotne zmiany. Zaczęły kształtować się ruchy feministyczne, których ikoną pozostała Huda Szarawi. Uczony uwzględnia zmiany społeczno-polityczne, jakie w latach 20. XX wieku dokonały się w świecie arabsko-muzułmańskim, pochwała reformy wprowadzone przez Mustafę Kemala. Bardzo istotną kwestią wartą podkreślenia jest fakt, że tatarski teolog uznaje, że do dokonania zmian w mentalności bliskowschodniego społeczeństwa potrzebne jest wychowanie, które rozumie jako wychowanie całego społeczeństwa, czyli zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Dodatkowo zdaje się zauważać odpowiedzialność mężczyzn za niewłaściwe kontakty z kobietami, czy nieprzystojne wobec nich zachowania. To chyba największa jakościowa różnica między obydwoma autorami. U tatarskiego myśliciela ciężarem winy za wszelkie nieodpowiednie sytuacje, wcześniej niejako automatycznie przypisane kobietom, obdziela także mężczyzn.

Relacje między płciami, w tym prawa kobietom przysługujące, wszystko to, co mieści się pod ogólnymi hasłami upodmiotowienia, emancypacji – czy po prostu, jak to współcześnie rozumiemy, równości między kobietami a mężczy-

⁴⁵ Q. Amin, op. cit., s. 46.

⁴⁶ R. Batrow, *Hidżab i buduszczeje Rossii*, http://islam-today.ru/islam_v_rossii/xidzhab_i_budushhee_rossii/.

znami, nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od kontekstu historycznego i kulturowego. Ocena poszczególnych zjawisk, postaw i sądów musi uwzględniać realia epoki i otoczenia⁴⁷. W świecie arabsko-muzułmańskim hasła równouprawnienia pojawiły się już w drugiej połowie XIX, więc w tej kwestii trudno mówić o „zacofaniu” względem świata zachodniego. Miały też swój lokalny, religijny kontekst (jak choćby zagadnienie zasłaniania twarzy, nieobecne w zachodnim dyskursie). Z upływem lat i zachodzącymi zmianami w rzeczywistości społeczno-politycznej ewoluowały też idee – czego przykładem może być niniejsze porównanie prac obydwu myślicieli. A jednocześnie z dzisiejszej perspektywy te rozważania pozostawiają pewien niedosyt (co zresztą jest najlepszym dowodem na to, jak bardzo współczesne postrzeganie równouprawnienia odbiega od tamtych realiów). Choć w tekście pokazano odmiennosc, albo też inaczej położone akcenty w ich podejściu do praw kobiet, to przecież trudno uznać, by Bigijew różnił się od Amina aż tak bardzo, by traktować jego poglądy jako nad wyraz rewolucyjne. Z pewnością obydwaj byli postępowi w ówczesnym zachowawczym świecie, ale jednocześnie – zwłaszcza oceniając ich współczesnymi kategoriami – można mówić o pewnej zachowawczości głoszonych przez nich haseł.

Bibliografia

- Amin Q., *The Liberation of Women and The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, trans. S. Sidhom Peterson, Cairo 2000.
- Batrow R., *Hidżab i buduszczeje Rossii*, http://islam-today.ru/islam_v_rossii/xidzhab_i_budushee_rossii/.
- Bigijew M.D., *Wozzwanije k musulmanskim nacijam*, [w:] M.D. Bigijew, *Izbrannyje trudy*, t. 2, Kazań 2006.
- Bigijew M.D., *Żenszczina w swiecie swjaszczennych ajatów blagorodnogo Korana*, [w:] M.D. Bigijew, *Izbrannyje trudy*, t. 2, Kazań 2006.
- Eltahawy M., *O potrzebie rewolucji seksualnej na Bliskim Wschodzie*. Bunt, Warszawa 2016. Gafarow A.A., *Problema emansipacji musulmanskich żenszczin w kontekście obszczeislamskoj modernizacji (wtor. połow. XIX–nacz. XX ww.)*, https://kpfu.ru/staff_files/F850613865/2011_Micros.pdf.
- Helios J., Jedlecka W., *Wpływ feminizmu na sytuację społeczno-polityczną kobiet*, Wrocław 2016.
- Kończak I., „Czador jest dla kobiety niczym muszla dla perły”. *Nakazy religijne a rzeczywistość irańska na początku XXI wieku*, [w:] *Kobiety Bliskiego Wschodu*, pod red. M.M. Dziekana, I. Kończak, Łódź 2005.
- Koran z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski*, Warszawa 1986.
- Machut-Mendecka E., *Czas hidżabu. Konteksty kultury arabskiej*, Warszawa 2018.

⁴⁷ M. Widy-Behiesse, *Feministki muzułmańskie na Zachodzie*, Warszawa 2021, s. 249.

Widy-Behiesse M., *Feministki muzułmańskie na Zachodzie*, Warszawa 2021.
Zyzik M., *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003.

A Hijab in Considerations of Qasim Amin and Musa Bigiev

Summary

In the Western world, a hijab is seen as a special form of oppression of women who are hidden and fully controlled by men. In this context, it seems to be interesting what Muslim men thought about the veil, how they interpreted Islamic law, its Koranic verses and hadiths that refer to the title issue to justify that it is not necessary to apply it. The article's purpose is to present the views of two Muslim modernists – the Egyptian: Kasim Amin and Tatar, and Musa Bigijew – on issues related to women's rights in Islam regarding the obligation to cover up women. The author tries to answer the following questions: is it really possible to consider their thoughts as a manifestation of a kind of struggle for women's rights and efforts to "liberate" them? To what extent the views on the isolation of women in the Arab-Muslim world have changed in the time between the publishing of both analysed texts; and whether Musa Bigijew considered the socio-political changes that took place in the Middle East in the 1920s?

Keywords: Hijab, Qasim Amin, Musa Bigiev, Islam, emancipation, women's rights

Проблема хиджаба в осмыслении Касима Амина и Мусы Бигиева

Резюме

В западном мире хиджаб рассматривается как особая форма угнетения женщин, которые скрыты, находятся под полным контролем мужчин. В этом контексте кажется интересным, что сами мужчины мусульмане думали на тему покрывала, как они интерпретировали источники мусульманского права, то есть коранические стихи и хадисы, касающиеся вуали, чтобы в данном случае обосновать, что в ней нет необходимости. Цель данной публикации – представить взгляды двух мусульманских модернистов – египтянина – Касима Амина и татарина – Мусы Бигиева на вопросы, связанные с правами женщин в исламе относительно обязанности прикрывать женщин. Автор постарается ответить на следующие вопросы: действительно ли можно рассматривать их как проявление своеобразной борьбы за права женщин, попытки их «освободить»; насколько изменились взгляды на изоляцию женщин в арабо-мусульманском мире за время между появлением двух ана-

лизируемых текстов; учитывал ли Муса Бигиев в своих рассуждениях социально-политические изменения, произошедшие на Ближнем Востоке в 1920-е гг.

Ключевые слова: хиджаб, Касим Амин, Муса Бигиев, ислам, эмансипация, права женщин