

Bożena Prochwicz-Studnicka<http://orcid.org/0000-0002-1644-252X>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

bozena.prochwicz-studnicka@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2023.430401.23

Strój współczesnych muzułmanek w świetle cyberporad prawnych

STRESZCZENIE

Artykuł porusza problem kobiecego ubioru we współczesnej kulturze islamu, a jego celem jest odpowiedź na pytanie, wobec jakich dylematów stoją obecnie kobiety muzułmańskie chcące pozostać w zgodzie ze swoją religią i jakie propozycje otrzymują w wyniku konsultacji z autorytetami prawno-religijnymi w tej kwestii. Za punkt odniesienia obrano sunnickie portale internetowe oferujące porady prawne online (*e-fatwy*). Wybrano sześć najbardziej popularnych portali działających jako globalne platformy edukacji muzułmańskiej. Przeanalizowano obecne tam *fatwy* dotyczące stroju kobiecego, pochodzące z okresu ostatnich 20 lat. Z przeprowadzonych badań wynika, że zdecydowana większość cybermuftich reprezentuje nurt zachowawczy, który odrzuca możliwość reinterpretacji Koranu i nie bierze pod uwagę zmieniającego się świata i nowych sytuacji (w tym także sytuacji osobistej), w których znalazły się kobiety. Uderza przede wszystkim brak otwartości, odwagi w rozumowaniu i elastyczności. Purytańska interpretacja dotyczy zwłaszcza stron Islamweb.net, Islamqa.info i Islamway.net, które okazują się stronami sala-fickimi. Ich oddziaływanie widać także w kontekście pozostałych analizowanych stron, tzn. Dar-alifta.org, Islamqa.org, Islamonline.net, które w kwestii ubioru kobiety mają również podejście rygorystyczne.

SŁOWA KLUCZE: ubiór, muzułmanka, cyberfatwa, islam cyfrowy, salafizm

ABSTRACT

Contemporary Muslim Women's Clothing in the Light of e-Fatwas

The article deals with the issue of women's dress in contemporary Islamic culture. It aims to answer the question what of dilemmas Muslim women currently face when they wish to remain consistent with their religion, and what suggestions they receive when consulting legal and religious authorities on this issue. Sunni portals offering online legal advice (*e-fatwa*) were used as a reference point. Six of the most popular portals operating as global platforms

for Muslim education were selected. The *fatwas* on women's attire available there over the last 20 years were analyzed. The research shows that the vast majority of cybermuftis represent a conservative trend that rejects the possibility of reinterpreting the Qur'an and do not take into account the changing world and the new situations (including personal situations) in which women find themselves. Above all, there is a lack of openness, courage in argumentation and flexibility. The puritanical interpretation applies especially to Islamweb.net, Islamqa.info and Islamway.net, which turn out to be Salafi websites. Their influence can also be seen in the context of the other sites, i.e. Dar-alifta.org, Islamqa.org, Islamonline.net, which also have a strict approach in regard to women's dress.

KEYWORDS: clothing, Muslim woman, e-fatwa, digital Islam, Salafism

Wprowadzenie

Strój kobiety muzułmańskiej determinowany jest przez wiele różnych czynników, takich jak choćby przynależność etniczna, lokalne tradycje, status społeczny i ekonomiczny, a także warunki klimatyczne. Jednak najsilniejszy wpływ na niego ma islam.

Jest kilka krajów muzułmańskich, w których oficjalnie obowiązują konkretne normy dotyczące stroju kobiecego¹, jednak w większości świata islamu oraz w społecznościach muzułmańskich żyjących na Zachodzie strój kobiety uzależniony jest z reguły od wymogów męża, rodziny, lokalnej społeczności, a także od niej samej (choć w relatywnie mniejszym stopniu).

Na ulicach można dzisiaj spotkać zarówno „kobietę tradycyjną”, zwykle bez makijażu, noszącą obszerne, luźne i długie wierzchnie ubrania, jak również „kobietę nowoczesną”, preferującą modę zachodnią, której ubiór, dodatki i makijaż są z reguły zgodne z globalnymi trendami. Pomiędzy tymi dwiema skrajnościami sytuuje się kobieta starająca się łączyć „wymogi religii z potrzebą piękna i mody”, gdzie skromność ubioru i tradycja próbują iść w parze z zachodnimi rozwiązaniami i elegancją (Górak-Sosnowska, 2011, s. 202).

Zasady dotyczące stroju muzułmańskiego są regulowane przez prawo muzułmańskie (*szari'a*). Podporządkowanie się prawu wynika z obowiązku posłuszeństwa człowieka wobec Boga, który jest twórcą prawa (etymologiczne znaczenie słowa „islam” to „całkowite zawierzenie i poddanie się Bogu”). *Szari'a* ingeruje we wszystkie dziedziny życia człowieka. Jako prawo Boga jest częścią wiary muzułmańskiej, wypełnianie jego przepisów

1 Iran, Arabia Saudyjska, a także Afganistan (O'Donnell, 2022).

gwarantuje nagrodę w życiu obecnym i przyszłym, a wykroczenie przeciw niemu jest jednocześnie grzechem (Prochwicz-Studnicka, 2013)².

Fundamentalnym źródłem prawa jest Koran traktowany w całości jako Słowo Boga oraz sunna, czyli tradycja proroka Mahometa³, która często służy jako element objaśniający fragmenty Koranu (jeśli niemożliwe jest objaśnienie ich za pomocą innego fragmentu)⁴. Passusy koraniczne dotyczące stroju muzułmańskiego są nieliczne i mają charakter ogólnych wskazań, bez interpretacji pozostają mało czytelne (Koran 24:31; 24:60; 33:53; 33:55; 33:59). Hadisy nie tylko nie precyzują, jak wyglądać ma strój muzułmanki, lecz także pozostają niejednolite treściowo, ich wartość jest różnie oceniana przez autorytety religijne⁵. Istnienie czterech szkół prawa w islamie sunnickim oznacza, że prawnicy poszczególnych szkół mogą w odmienny sposób rozumieć źródła prawa, posługują się także różnymi zestawami hadisów. Różnice w rozwiązaniach widać niekiedy nawet w granicach jednej szkoły prawnej. Wszystkie one funkcjonują równolegle ze sobą, gdyż w świecie islamu nie istnieje jeden urząd nauczycielski, który miałby orzekać, co jest zgodne z prawem, a co nie. Tak dzieje się również w kontekście wyglądu i stroju muzułmanki, a brak jedynej obowiązującej wykładni prawa sprawia, że trudno mówić o istnieniu jednego, kobiecego stroju muzułmańskiego (Nalborczyk, 2008).

Z tego też względu muzułmanki przywiązane do tradycji, chcąc podążać za nakazami prawa, napotykają na trudności. Są one wzmacniane dodatkowo kontekstem współczesności, gdzie dostępność mody zachodniej, akcesoriów modowych i kosmetyków jest coraz bardziej powszechna. I tym właśnie kontekstem współczesności chciałabym się zająć w niniejszym artykule. Za cel obrałam odpowiedź na pytanie, wobec jakich dylematów najczęściej stają współczesne kobiety muzułmańskie

2 Zakres znaczeniowy wyrażenia „prawo muzułmańskie” wykracza dalece poza znaczenia, które nadaje się terminowi „prawo” na gruncie cywilizacji zachodniej.

3 Zbiór relacji obejmujących wypowiedzi Proroka i jego postawę w konkretnych sytuacjach. Początkowo relacje, czyli hadisy, były przekazywane przede wszystkim ustnie. Dopiero w IX wieku doczekały się systematycznego zebrania oraz przybrały formę uporządkowaną i skonwencjonalizowaną. Hadisy mają dwuczłonową strukturę obejmującą: łańcuch tradentów oraz właściwą treść przekazywanego hadisu.

4 Chodzi o dominujący w świecie islamu sunnickiego typ tradycyjnej egzegezy koranicznej, w której objaśnianie tekstu bazuje niemal wyłącznie na nim samym oraz na materiale przekazywanym z pokolenia na pokolenie przez autorytety muzułmańskie począwszy od Proroka (*tafsir bi-l-masur*).

5 Jedną z podstawowych metod weryfikacji prawdziwości tradycji było ustalenie wiarygodności tradentów i analiza ich łańcucha. W ten sposób powstawały klasyfikacje hadisów oparte na stopniu wiarygodności poszczególnych przekazicieli, na sposobie recepcji hadisu, liczbie poświadczających go świadków, a także ciągłości (kompletności) łańcucha tradentów (szerzej zob. Kościelniak, 2006).

chcące pozostać w zgodzie ze swoją religią w kwestii ubioru, jakie porady prawne (fatwy) otrzymują w wyniku wirtualnych konsultacji oraz jakie jest praktyczne i ideologiczne znaczenie takich porad.

W prawie muzułmańskim każdy czyn człowieka musi zostać zakwalifikowany do jednej z pięciu kategorii (Prochwicz-Studnicka, 2013). W ten sposób w prawnym uporządkowaniu rzeczywistości istnieją czyny:

- obowiązkowe (*wadżib*) – czyny, których wykonanie przynosi nagrodę, a zaniechanie karę,
- zalecane (*mandub*) – czyny, których spełnianie jest nagradzane przez Boga, ale ich zaniedbywanie nie pociąga za sobą kary,
- obojętne (*mubah*) – spełnianie takich czynów nie wiąże się z nagrodą, podobnie odstąpienie od nich nie pociąga za sobą kary,
- potępiane (*makruh*) – czyny, których popełnienie nie przynosi kary, zaś unikanie ich jest przez Boga nagradzane,
- zakazane (*haram*) – czyny, których unikanie przynosi nagrodę, a popełnienie karę.

Pierwsze cztery kategorie czynów to czyny *halal*, czyli dozwolone. Jak pisze Katarzyna Górak-Sosnowska (2011, s. 376):

Zasadniczym problemem interpretacyjnym religijnego muzułmanina jest wyznaczenie granicy między haram a niższymi kategoriami *halal*. Wierni, którzy mają wątpliwości, mogą zwrócić się o opinię prawną, czyli fatwę. Wydaje ją specjalnie do tego powołany znawca prawa muzułmańskiego – mufti.

Fatwa jest zatem rodzajem porady prawnej, która w islamie sunnickim nie ma charakteru wiążącego. Formułowanie fatwy wymaga od muftiego nie tylko znajomości klasycznego prawa, ale również współczesnych realiów społecznych i kulturowych, z których pochodzi petent (*mustatfi*) oraz szczególnej wrażliwości na kontekst sytuacyjny i możliwe implikacje fatwy (Shah, 2014; Kassem, 2014). Można ją zdefiniować zatem jako próbę implementacji *szari'a* do realiów współczesnego świata. Obecnie proces wydawania fatw stał się fundamentalną instytucją dla muzułmanów, która ma pomóc w rozwiązywaniu problemów pojawiających się w życiu codziennym w kontekście społecznym i indywidualnym, duchowym i materialnym, a mufti postrzegany jest jako pomost pomiędzy dziedzictwem klasycznej nauki prawa a współczesnym światem (Mehmood, 2015; Zabidi, 2019).

Fatwy są wydawane na zapytanie⁶ – współcześnie w krajach muzułmańskich zajmują się tym przede wszystkim urzędy państwowe, tzw. domy wydawania fatw (sing. *dar al-ifta*). Opinia może być wydana w formie

6 Na temat poszczególnych etapów formułowania opinii prawnej zob. Hassan i Wan, 2020.

pisemnej lub ustnej, może być rozbudowaną wypowiedzią albo krótkim „tak” lub „nie”. Krótsza fatwa zwykle przekazuje dobrze ugruntowaną normę prawną, rozbudowana może szczegółowo opisywać rozumowanie muftiego przy tworzeniu nowej regulacji dla bezprecedensowego przypadku (Hendrickson, 2013). Wraz z rozwojem mediów cyfrowych w Internecie pojawiło się wiele stron oferujących fatwy online. Takie poradnictwo stało się szczególnie popularne wśród muzułmanów żyjących w diasporach, gdyż daje ono możliwość kontaktu z uznanymi centrami prawnymi świata islamu. E-fatwy (cyberfatwy) wydają indywidualni mufti lub oficjalne instytucje. Są one archiwizowane online w postaci banków fatw. Takie banki pojawiają się na stronach poświęconych wyłącznie poradnictwu prawnemu lub w ramach portali tematycznych poświęconych ogólnie islamowi, mogą mieć charakter lokalny lub globalny.

1. Metoda i zakres badań

Na potrzeby artykułu wybrano sześć najbardziej popularnych, sunnickich portali internetowych oferujących fatwy online, a jednocześnie dających możliwość zwracania się z prośbą o jej wydanie. Wyboru portali dokonano spośród tych, które nie są przeznaczone dla konkretnej – lokalnej – społeczności, ale działają jako globalne platformy edukacji muzułmańskiej (Bunt, 2003). Po dokonaniu ich wyboru przeanalizowano fatwy dotyczące stroju kobiety, na części stron zebrane pod hasłem: „ubiór i ozdoby” (*al-libas wa-z-zina*), pochodzące z okresu ostatnich 20 lat (większość stron powstała na przełomie XX i XXI wieku).

1.1. Islamweb.net

Portal założony w 1989 roku pod auspicjami katarskiego Ministerstwa Waqfów (Skovgaard-Petersen, 2018), posiada 6 wersji językowych. W lipcu odnotował 36 800 000 wejść (o 10,94% więcej niż w czerwcu)⁷. W tym samym czasie najwięcej użytkowników portalu pochodziło z Egiptu, Algierii, Arabii Saudyjskiej, Maroka i Francji (razem ponad 50% wszystkich użytkowników)⁸. W sposób całościowy prezentuje islam. Portal ma

7 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamweb.net/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

8 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamweb.net/#geography> (dostęp: wrzesień 2022). Por. częstotliwość wyszukiwania strony w ciągu ostatnich 12 miesięcy: GoogleTrends, <https://trends.google.com/trends/explore?q=islamweb.net> (dostęp: wrzesień 2022).

charakter prozelityczny⁹. Jak można przeczytać na stronie, jej celem jest przede wszystkim zwiększenie świadomości muzułmanów, w tym także konwertytów, na temat szeroko pojętego islamu, z zachowaniem umiarkowania w głoszonych poglądach. Fatwy stanowią tylko jeden z jego serwisów. Są anonimowe i nieprzypisane do konkretnej szkoły.

1.2. IslamQA.info

Portal założony w 1997 roku przez hanbalitę, Muhammada al-Munadżdżida (ur. 1960, Syria), ucznia Abd al-Aziza Ibn Baza (zm. 1999), skrajnie konserwatywnego, wpływowego teologa i prawnika, wielkiego muftiego Arabii Saudyjskiej w latach 1993–1999. W 2002 roku został zarejestrowany pod adresem Al-Khobar w Arabii Saudyjskiej (Bunt, 2003). Posiada 16 wersji językowych. Za miesiąc lipiec odnotował 19 800 000 wejść (o 16,78% więcej niż w czerwcu)¹⁰. W tym samym czasie najwięcej użytkowników portalu pochodziło z Arabii Saudyjskiej, Egiptu, Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii i Algierii (razem niemal 50% wszystkich użytkowników)¹¹. Zgodnie z informacją na stronie¹² wszystkie porady prawne są nadzorowane przez Muhammada al-Munadżdżida, a celem strony jest zarówno wsparcie edukacyjne dla muzułmanów, jak i szerzenie islamu.

1.3. Islamway.net

Niewiele wiadomo o założycielach strony, prawdopodobnie działa od 1998 roku. Islamway.net propaguje islam i światopogląd muzułmański, ma ambicje dotrzeć do wiernych w każdym zakątku świata¹³. Portal ma charakter poradnikowy i edukacyjny, jego celem jest także szerzenie islamu. Aktualnie posiada dwie wersje językowe – angielską i arabską, przy czym zdecydowana większość internautów korzysta z wersji arabskojęzycznej strony. Potwierdzają to statystyki similarweb.com, zgodnie z którymi

9 Islamweb.net, <https://www.islamweb.net/en/index.php?page=aboutus> (dostęp: sierpień 2022).

10 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamqa.info/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022)

11 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamqa.info/#geography> (dostęp: wrzesień 2022). Por. częstotliwość wyszukiwania strony w ciągu ostatnich 12 miesięcy: Google Trends, <https://trends.google.com/trends/explore?q=islamqa.info> (dostęp: wrzesień 2022).

12 Islam Question & Answer, <https://islamqa.info/en/about-us> (dostęp: wrzesień 2022).

13 Islamway.net, <https://ar.islamway.net/page/101/%D9%85%D9%86-%D9%86%D8%AD%D9%86> (dostęp: wrzesień 2022).

w lipcu najwięcej użytkowników portalu pochodziło z Egiptu, Arabii Saudyjskiej, Algierii i Stanów Zjednoczonych (razem ponad 60% wszystkich użytkowników)¹⁴. W tym samym miesiącu odnotowano 6 200 000 wejść (o 4,9% więcej niż w czerwcu)¹⁵. Podobnie jak porady Islamweb.net oraz Islamqa.info, te także nie są przypisane do konkretnej szkoły. Fatwy Islamway.net są tylko jednym z serwisów. Większość porad sygnowana jest nazwiskiem muftiego. Mają formę odpowiedzi pisemnych, ustnych, a także formę wideo.

1.4. Islamqa.org

IslamQA.org to repozytorium porad prawnych. Obecnie dysponuje prawie 94 tysiącami fatw zebranych z oficjalnych pomniejszych, lokalnych stron instytucji muzułmańskich na całym świecie zajmujących się m.in. poradnictwem prawnym. Pytania i odpowiedzi pogrupowane są według klucza szkół prawnych. Odpowiedź na każde pytanie opatrzona jest nazwiskiem muftiego oraz odsyła do oryginalnej strony (z reguły o zasięgu lokalnym). Repozytorium działa od 2012 roku, niewiele wiadomo o założycielach strony oraz o jej hostingu. W lipcu odnotowano 1 900 000 wejść (o 7,55% więcej niż w czerwcu)¹⁶. W tym samym czasie najwięcej użytkowników portalu pochodziło ze Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Pakistanu, Kanady i UAE (razem ponad 60% wszystkich użytkowników)¹⁷. Strona funkcjonuje wyłącznie w wersji anglojęzycznej.

1.5. Islamonline.net

Portal został założony w 1997 roku przez Jusufa al-Qaradawiego (ur. 1926, Egipt), jednego z dobrze rozpoznawalnych współczesnych myślicieli muzułmańskich, czołowego ideologa islamizmu, propagatora ruchu *wasatiyya* (arab. *wasat* – środek, centrum) określanego jako umiarkowany islamizm (szerzej zob.: Polka, 2019). Portal funkcjonuje w arabskiej i angielskiej wersji językowej. W lipcu portal zanotował 2 400 000 odsłon (o 3,73%

14 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamway.net/#geography> (dostęp: wrzesień 2022).

15 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamway.net/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

16 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamqa.org/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

17 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamqa.org/#geography> (dostęp: wrzesień 2022). Por. częstotliwość wyszukiwania strony w ciągu ostatnich 12 miesięcy: Google Trends, <https://trends.google.com/trends/explore?q=islamqa.org> (dostęp: wrzesień 2022).

więcej niż w czerwcu)¹⁸. W tym samym czasie najwięcej użytkowników portalu pochodziło z Egiptu, Arabii Saudyjskiej, Algierii, Stanów Zjednoczonych i Maroka (razem niemal 50% wszystkich użytkowników)¹⁹. Islamonline.net został zarejestrowany w Chicago, w Stanach Zjednoczonych. Przeznaczony jest przede wszystkim dla muzułmanów, ale zainteresowani islamem także mogą znaleźć coś dla siebie. Zamieszcza sporo artykułów o tematyce islamskiej, zachęca czytelników do współtworzenia strony poprzez przysyłanie własnych propozycji artykułów. Odpowiedzi na pytania mają formę dłuższych wypowiedzi, przypominających bardziej poradnictwo rodzinne, wychowawcze czy psychologiczne niż fatwę (choć zawsze oparte są na przepisach prawa). Portal przyjął metodę przysyłania zapytań do muftich pochodzących z kraju petenta tak, by w odpowiedzi można było uwzględnić kontekst lokalny (Skovgaard-Petersen, 2018). Spora część porad to wypowiedzi uznanych i wyspecjalizowanych w zakresie prawa muzułmańskiego uczonych, głównie z USA, Kanady i Wielkiej Brytanii. Islamonline.net cieszy się szczególnym zainteresowaniem wśród muzułmanów w Stanach Zjednoczonych (Zaman, 2008), a jego charakter można określić jako „oświecony konserwatyzm” (Cesari, 2004).

1.6. Dar-alifta.org

Dar al-Ifta al-Missrijja jest jedną z najważniejszych, obok Uniwersytetu Al-Azhar, państwowych instytucji religijnych, założony w 1895 roku jako egipska fundacja religijna. Przewodzi jej Wielki Mufti Egiptu, od 2013 roku jest nim cieszący się ogromnym autorytetem Szawqi Allam (ur. 1961). Dar al-Ifta al-Missrijja prowadzi działalność naukową, edukacyjną i konsultacyjną w zakresie prawa muzułmańskiego²⁰. Wydawanie fatw stanowi tylko jeden z obszarów jej aktywności. Rada ds. fatw działająca w ramach Dar al-Ifta al-Missrijja jest ważnym punktem odniesienia w życiu religijnym społeczeństwa egipskiego i jego codziennych wyborach, ale jej wpływ ma także zasięg międzynarodowy. Instytucja posiada ogromne archiwum, z którego część doczekała się publikacji²¹ oraz została zamieszczona na

18 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamonline.net/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

19 Similarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamonline.net/#geography> (dostęp: wrzesień 2022).

20 Egypt's Dar Al-Ifta, <https://www.dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=aboutdar> (dostęp: wrzesień 2022).

21 *Al-Fatawa al-islamiyya min Dar al-ifta al-misriyya*. (1980/1400-1997/1418). Al-Qahira: Matabi'at al-Ahram at-Tidzarjja, t. 1-20.

stronie. Trudno o dokładne dane, kiedy została założona strona internetowa instytucji. Obecnie portal posiada fatwy w 5 wersjach językowych. Ponad 55% internautów w lipcu pochodziło z Egiptu, USA, Wielkiej Brytanii, UAE i Kanady²². Portal zanotował wówczas 536 500 odsłon, co stanowi liczbę większą o 2,85% w stosunku do miesiąca czerwca²³. Fatwy wydawane są w siedzibie Dar al-Ifta, mailowo, faksem, a także telefonicznie (w językach arabskim, angielskim, francuskim i niemieckim).

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, kim są internauci korzystający z wirtualnych porad prawnych, w tym także tych dotyczących kobiecych ubiorów. Mogą być nimi zarówno muzułmanie z krajów z większością muzułmańską, gdzie dostęp do mediów cyfrowych jest obecnie relatywnie wysoki²⁴, jak i muzułmanie z diaspory. Dzięki narzędziom wykorzystanym w niniejszym artykule (oferującym m.in. informacje dotyczące ruchu internetowego) oraz analizie opisów własnej sytuacji przez internautki zwracające się z prośbą o poradę do cybermuftich udało się ustalić, że większość muzułmanów odwiedzających portale z fatwami pochodzi z Europy i Stanów Zjednoczonych. Potwierdzają to także inni badacze tematu (Cesari 2004; Zaman, 2008).

Reasumując, uzyskany obraz dotyczący kobiecych ubiorów odnosi się przede wszystkim do młodych muzułmanek w wieku pomiędzy 18. a 34. rokiem życia²⁵, pochodzących z diaspory (głównie ze Stanów Zjednoczonych, Kanady i Wielkiej Brytanii) oraz w dużo mniejszym stopniu arabskich muzułmanek z Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej.

Muzułmanie z diaspory wykorzystują media cyfrowe, by pogłębić swoją wiedzę o islamie, o konkretnych praktykach religijnych, chcą rozwiązać swoje wątpliwości w zakresie norm, którymi powinni się kierować

22 Similiarweb, <https://www.similarweb.com/website/dar-alifta.org/#geography> (dostęp: wrzesień 2022).

23 Similiarweb, <https://www.similarweb.com/website/dar-alifta.org/#ranking> (dostęp: wrzesień 2022).

24 Na podstawie danych statystycznych dotyczących światowego korzystania z Internetu, można powiedzieć, że w tym momencie dostęp świata islamu do mediów cyfrowych sięga m.in. na Bliskim Wschodzie 77%, w krajach Afryki Północnej oraz w krajach muzułmańskich Afryki Subsaharyjskiej 42%, Azerbejdżanie 85%, Afganistanie 22,9%, Pakistanie 50,9%, Bangladeszu 77,2%, Indonezji 76,3%, Malezji 93,8%. Trzeba pamiętać, że dostęp do Internetu waha się znacznie w poszczególnych regionach i krajach, na przykład od Libii z 94,8-procentowym dostępem, po Somalię z wartością 12,8%. Internet World Stats (stan na 31 grudnia 2021), www.internetworldstats.com (dostęp: czerwiec 2022).

25 Zob. Similiarweb, <https://www.similarweb.com/website/islamweb.net/#demographics>; <https://www.similarweb.com/website/islamonline.net/#demographics>; <https://www.similarweb.com/website/islamqa.info/#demographics>; <https://www.similarweb.com/website/islamqa.org/#demographics>; <https://www.similarweb.com/website/dar-alifta.org/#demographics> (dostęp: wrzesień 2022).

w codziennym życiu – zwłaszcza że mniejszość muzułmańska nie zawsze posiada odpowiednio wykształconych muftich znających jednocześnie język i realia kraju (Górak-Sosnowska, 2011). Stąd też tak duża popularność serwisów z fatwami. Wirtualny islam pomaga także społecznościom muzułmańskim zintegrować się mimo geograficznych odległości i stworzyć poczucie wspólnoty (Cesari, 2004).

2. Strój współczesnych muzułmanek w świetle cyberporad prawnych

System społeczny islamu odrzuca swobodę seksualną oraz zwalcza zachowania i postawy, które mogłyby do niej prowadzić. Islam wyraźnie podkreśla istnienie różnic biologicznych między płciami (z czego z kolei mają wynikać odmienne funkcje społeczne kobiet i mężczyzn). Z tej perspektywy mężczyzna ma naturę bardziej popędliwą i łatwo ulega namiętnościom, kobieta z kolei ma słabość do podobania się mężczyznom i do zwracania swoją osobą uwagi.

Wpływ kobiety na mężczyznę jest silniejszy i dlatego relacje te muszą być otoczone pewnymi regułami moralnych zachowań. Prorok powiedział „Nie ma bardziej szkodliwej pokusy dla mężczyzny niż pokusa ze strony kobiet” (Abu-Rub i Zabza, 2002, s. 146–147).

Ograniczenie pokusy w kontaktach obu płci następuje między innymi poprzez wprowadzenie zasad dotyczących ubioru muzułmanina i muzułmanki. Z punktu widzenia islamu strój kobiety nie jest formą jej dyskryminacji i ucisku, ale czymś, co pozwala jej na zachowanie godności i chroni przed zaczepkami i napastliwością mężczyzn. Jest on rozumiany jako rodzaj zasady, nazywanej zasadą *hidżabu*²⁶, która ma obowiązywać przy kontaktach kobiet z mężczyznami. W szerszym kontekście jest manifestacją wierności Bogu, stwarza odpowiednie warunki do rozwoju wiary na poziomie jednostkowym i zbiorowym, zapewnia spójność i siłę społeczeństwu (Abu-Rub i Zabza, 2002). Same kobiety coraz częściej decydują się na ubiór zgodny z zasadą *hidżabu*, traktując to zwłaszcza jako element samoidentyfikacji, manifestacji własnych poglądów, wyrażenia

26 Arabskie słowo *hidżab* oznacza m.in. rzecz, która uniemożliwia coś, utrudnia, powstrzymuje lub wyklucza; rzecz, która zasłania, ukrywa, zakrywa lub chroni coś lub kogoś; przegrodę, barierę, zasłonę (Lane, 2003, s.v.). W kontekście ubioru *hidżab* jest także określeniem na konkretne nakrycie głowy zakrywające włosy, uszy i szyję, które może być zakładane na rozmaite sposoby.

swojej tożsamości społecznej, a niekiedy także jako formę prozelityzmu (*da'wa*²⁷).

Rzut oka na fatwy z działu poświęconego ubiorowi kobiety oraz ozdobom pokazuje, że najczęściej powracające dylematy w obszarze ubioru dotyczą kwestii zasłaniania lub odkrywania twarzy i dłoni w rozmaitych sytuacjach, zakładania spodni, noszenia butów na obcasie, sandałów, stosowania makijażu, w tym lakieru do paznokci, eksponowania biżuterii, noszenia tzw. muzułmańskich strojów kąpielowych, noszenia elementów stroju z myślą o mężczyźnie (głównie bielizny), noszenia ubrań z wizerunkami ludzi i zwierząt, ubrań zachodnich lub z logo zachodnich marek (głównie bielizny), a także ubioru domowego.

Mając na uwadze cel artykułu, analizę treściową ograniczono do pytań i odpowiedzi poruszających kwestie stroju w wyraźnym kontekście współczesności, czyli takich, które w klasycznym prawie muzułmańskim nie mogły mieć precedensu (a zatem pominięto np. kwestię biżuterii czy zasłaniania twarzy i dłoni). W ten sposób wydzielono pięć najczęściej pojawiających się, choć niejedynych dylematów:

- zasada *hidżabu* a wymogi środowiska lokalnego i wykonywanej pracy,
- spodnie (zwłaszcza džinsy) noszone w obecności mężczyzn nienależących do *maharim*,
- nadruki z wizerunkami ludzi i zwierząt na odzieży,
- *burkini*,
- lakier do paznokci (jako element dopełniający strój kobiety) a modlitwa kanoniczna.

2.1. Zasada *hidżabu* a wymogi środowiska lokalnego i wykonywanej pracy

Problem stroju doczekał się szczegółowego omówienia w prawie muzułmańskim. Podstawowym wymogiem, jaki powinien stawiać sobie wierny w doborze stroju, jest skromność. W kontekście kobiety, zgodnie z zasadą *hidżabu*, będzie to ubiór luźny, długi i z nieprzeźroczystego materiału, którym kobieta nie zwróci uwagi mężczyzny, nie wzbudzi jego zainteresowania i nie stanie się obiektem seksualnego pożądania, co – jak była już

27 *Da'wa* (dosł. wezwanie, zaproszenie, agitacja) – koncepcja „zapraszania do islamu” niemuzułmanów; w perspektywie teologicznej *da'wa* rozumiana jest jako głoszenie i rozpowszechnianie islamu wynikające z metahistorycznego postrzegania każdego człowieka jako muzułmanina (tzn. mającego w swojej naturze zaszczerpiony islam). Obowiązek *da'wa* spoczywa na każdym muzułmaninie.

o tym mowa – w konsekwencji mogłoby doprowadzić do zburzenia ładu i harmonii nie tylko na poziomie rodziny, ale także całego społeczeństwa. Zasada *hidżabu* uwzględnia także *awrę*²⁸ kobiety, czyli te części ciała, które powinny być zakryte.

Granica kobiecej *awry* różni się w zależności od stopnia pokrewieństwa z osobą, w obecności której się znajduje. Mężczyzną najbliższym kobiecie jest jej mąż i kobiece *awra* nie ma tu racji bytu. Z kolei mężczyźni określane jako *maharim* (sing. *mahram*), czyli ci, z którymi kobieta nie może wejść w związek małżeński (ojciec, ojciec męża, bracia, synowie, synowie męża, synowie braci, siostry) mogą zobaczyć głowę, szyję, dekolt, łydki i stopy²⁹. *Aura* kobiety wobec obcych mężczyzn obejmuje całe ciało oraz włosy, natomiast przynależność do niej twarzy i dłoni jest przedmiotem dyskusji.

Z analizy treściowej cyberporad wynika, że w kontekście współczesnych problemów, z jakimi stykają się kobiety, powtarzają się pytania o pogodzenie wymogów środowiska lokalnego i wykonywanej pracy (lub pracy potencjalnie wykonywanej w przyszłości) z zasadą *hidżabu*. Stanowisko muftich jest następujące: zasada *hidżabu* jest obowiązkiem kobiety, należy do kategorii *wadżib*³⁰. Jeśli edukacja lub praca z tytułu jej charakteru lub wymogów pracodawcy w jakimkolwiek stopniu wymaga odrzucenia zasady *hidżabu* (na przykład zdjęcia nakrycia głowy lub odsłonięcia rąk), wówczas kobieta może zrezygnować z tego obowiązku tylko w jednym przypadku – gdy jej praca stanowi jedyne źródło utrzymania. Mufti wykorzystują tutaj znane w prawie muzułmańskim pojęcie konieczności (*darura*)³¹. W takiej sytuacji kobieta musi ograniczyć kontynuację pracy do minimum koniecznego do znalezienia innego zajęcia³². Poza tą sytuacją

28 Arab. *awra* – pudendum kobiety i mężczyzny; wszystko, co człowiek zasłania ze względu na wstyd i skromność (Lane, 2003, s.v.).

29 Tak twierdzą hanafici. Sytuacja kształtuje się nieco odmiennie w przypadku pozostałych szkół prawnych, gdzie problematyczny staje się temat dekoltu, ramion i stóp (Abu-Rub i Zabza, 2002).

30 DI_ang 6146, 10669; IO_arab *Amr az-zaudż bi-adam al-hidżab, At-Ta'arud bajna-t-talim wal-hidżab*; IW_arab 69889, 79624, 13545, 43884; IWay_arab *Judżbarna ala chul' al-hidżab fi-l-madrasa, Huḳm chul' al-hidżab ta'atan li-r-ra'is fi-l-amal, Hal tarḳ al-hidżab min al-ḳaba'ir?, Naz' al-hidżab min adżli-l-amal*; QAI_arab 131775, 93145 (objaśnienie zastosowanych skrótów znajduje się na końcu artykułu).

31 Pojęcie konieczności (*darura*) wskazuje na pewne okoliczności faktyczne, które zwalniają jednostkę z nakazów i zakazów nałożonych przez Boga (np. widmo śmierci głodowej zwalnia muzułmanina z zakazu spożywania wieprzowiny). W szerszym znaczeniu *darura* nie oznacza stricte przymusu, ale bardziej praktyczną konieczność, wymogi życia społecznego i ekonomicznego. *Darura* może być uzasadnieniem dla decyzji prawnych (Linant de Bellefonds, 1991).

32 DI_ang, 6865; DI_arab 13887; IW_ang 404956, 381333; IW_arab 120802; QAI_arab 176738; QAI_ang 152061; QAO 88490, 19346.

żadna inna nie może być usprawiedliwieniem dla zdjęcia *hidżabu*. Cyberporady przypominają także, że według prawa muzułmańskiego utrzymanie kobiety jest obowiązkiem mężczyzny *mahram*, czyli na przykład obowiązek utrzymania żony i dzieci spoczywa na mężu. Miejsce kobiety powinno zatem znajdować się w domu³³.

Egzemplifikacją może być casus muzułmanki, która będąc na studiach medycznych, planuje specjalizację ginekologiczną. Zwraca uwagę na konieczność podwijania podczas pracy rękawów uniformu do łokci oraz na konieczność ściągania *niqabu* (zasłony na twarzy, którą nosi w pozostałych sytuacjach) podczas przyjmowania pacjentów. Wydaje się, że kobieta chciałaby znaleźć potwierdzenie dla takiej możliwości, zastrzegając, że wyjazd i studia medyczne w kraju muzułmańskim są dla niej nieosiągalne ze względu na brak zgody rodziców na wspólny wyjazd, brak *mahrama*, który jako opiekun prawny byłby chętny jej towarzyszyć, oraz barierę językową. Punktem wyjścia w poradzie prawnej, jaką otrzymuje, jest przypomnienie, że jeśli kobieta nie musi pracować zarobkowo, bo wystarcza jej utrzymanie męża, ojca lub kogokolwiek, kto jest zobowiązany do jej utrzymania, to – jeśli skutkowało by zdjęciem *hidżabu* – nie wolno jej iść do pracy:

Jeśli nie musisz pracować (...), a twoja praca będzie skutkowała mieszaniną się z mężczyznami nienależącymi do *maharim* oraz z niewiernymi, a także podleganiem prawu niemuzułmańskiemu, które nie zwraca uwagi na orzeczenia *szari'a*, co spowoduje, że będziesz musiała robić rzeczy, które są sprzeczne z nakazami Boga i Jego Proroka³⁴, tzn. nie zakrywać się i nie przestrzegać [zasady] *hidżabu*, będzie to prowadziło do pokus i narażania się na gniew i karę Boga. To, co radzimy, to nie podejmować się tego zawodu i szukać innych rodzajów pracy, w których będziesz mogła przynieść korzyść muzułmanom³⁵.

Według muftiego najlepszym rozwiązaniem byłoby powstanie dzięki współpracy i hojności wiernych szpitala muzułmańskiego, w którym obowiązywałyby normy *szari'a*: „w tym przypadku mogłabyś tam pracować, zachowując swoją skromność oraz *hidżab*, i nie musiałabyś występować przeciwko żadnemu z nakazów Boga i Jego Proroka”³⁶.

33 IO_ang *Can a Muslim Lady Abandon Hijab to Work?*; IW_ang 84834, 435553, 381333; IW_arab 23057; IWay_arab *Fi bad al-buldan kađ tudżbar al-muslima ala chul' al-hidżab*; QAI_arab 93145.

34 W tłumaczeniach pominięto utrwalone w języku i kulturze formuły pochwalne i wyrażające szacunek, stosowane po każdorazowym wypowiedzeniu imienia Boga i Mahometa.

35 QAI_ang 217968.

36 QAI_ang 217968.

Bojaźń bożą, cierpliwość, odwagę oraz wytrwałość w noszeniu *hidżabu* cybermufti zalecają w przypadku, gdy kobiety (te przebywające czasowo lub na stałe na Zachodzie) doświadczają osobiście obecności nastrojów antymuzułmańskich i dlatego chciałyby z niego zrezygnować. W sytuacji zagrożenia życia powinny pozostać w domu, a nawet rozważyć powrót do swojej ojczyzny³⁷. Jednym z wielu przykładów może być casus młodej muzułmanki noszącej *hidżab* (tu jako nakrycie głowy) w zachodniej szkole, w której styka się z problemem stygmatyzowania i deprecjonowania. Matka zwraca się retorycznie do muftiego – „Co pozostaje? Utrata twarzy w *hidżabie* czy kontynuacja nauki bez *hidżabu*?” W opinii widnieje przypomnienie o bezwzględnym obowiązku zakrywania głowy: „Korzyść z zachowania religii ma pierwszeństwo przed każdą inną korzyścią”³⁸.

Reasumując, zasada *hidżabu* jest indywidualnym obowiązkiem każdej muzułmanki i poza sytuacją absolutnej konieczności życiowej ani praca zawodowa, ani edukacja, własny komfort czy poczucie bezpieczeństwa nie mogą stanowić wystarczającego powodu dla jej porzucenia.

2.2. Spodnie (zwłaszcza džinsy) noszone w obecności mężczyzn nie należących do *maharim*

Westernizacja strojów męskich i kobiecych w świecie arabskim i szerzej islamu rozpoczęła się w XIX wieku wraz z coraz bardziej intensywnymi i bezpośrednimi kontaktami z Zachodem rozszerzającym swe posiadłości kolonialne. Początkowo westernizacja strojów objęła tylko kręgi wojskowe, wysokich urzędników i nową elitę intelektualną (stanowiącą głównie wykształconych w Europie arabskich studentów), nie zyskując aprobaty w środowiskach uboższych i religijnych³⁹. Zachodnie ubrania symbolizowały wówczas nowoczesność i wykształcenie, ale przez cały XIX wiek stanowiły mniejszość (Stillman, 2003).

Ogólnie rzecz biorąc, to muzułmańscy mężczyźni porzucali tradycyjny strój szybciej niż muzułmańskie kobiety, a proces ten przyspieszył po I wojnie światowej. Coraz bardziej powszechne stawały się tak rozwiązania modowe oparte na zachodnim stylu, jak i zachodnie techniki produkcyjne. Jednak do dzisiaj kraje arabskie i szerzej muzułmańskie mimo

37 IW_ang 33755; IW_arab 3894; QAI_arab 69432; QAO 42722, 20475, 169402, 169353.

38 IW_ang 440626, zob. także IW_arab 30735.

39 Chodzi o środowisko *alimów* – uczonych muzułmańskich, znawców prawa, teologii, interpretatorów Koranu, sunny itp., pełniących funkcję lokalnych sędziów, kaznodziejów, muftich, ekspertów w dziedzinie nauk prawno-religijnych, nauczycieli i wykładowców w muzułmańskich szkołach i uczelniach wyższych.

trendów globalizacyjnych zachowały tradycyjną odzież i w wielu środowiskach wciąż pozostaje ona normą (Stillman, 2003).

Stąd nie dziwią wątpliwości dotyczące noszenia spodni przez kobiety, a zwłaszcza džinsów. Częściej padają pytania o spodnie noszone poza domem, wobec mężczyzn nienależących do *maharim*⁴⁰. W tym zakresie mufti różnią się w swojej opinii.

W przeanalizowanych tutaj opiniach część muftich zwraca uwagę na to, że jeśli kobieta chce nosić spodnie, ich wygląd musi być zgodny z ustalonym kanonem prawnym w tej kwestii, a więc długie, sięgające za kostkę, szerokie, luźne – nieopinające sylwetki oraz z nieprzeźroczystego materiału⁴¹. Część muftich idzie jeszcze dalej, zezwalając na noszenie spodni tylko pod tuniką o długości przynajmniej do kolan lub pod sukienką. Noszenie spodni tylko z koszulą, podkoszulkiem, kurtką itp. jest zakazane⁴² (same te elementy ubioru nie spełniają zasady *hidżabu*).

Znaleźć można także opinie, które biorą pod uwagę intencję, z jaką kobieta chce nosić spodnie⁴³. Jeśli intencją kobiety jest naśladowanie mężczyzn (gdyż początkowo spodnie przeznaczone były tylko dla nich), a zgodnie z zasadą właściwego ubioru żaden z jego elementów nie może przypominać ubioru płci przeciwnej⁴⁴, wówczas spodnie nie są dozwolonym elementem stroju. Podobnie jeśli intencją jest naśladowanie stroju niemuzułmanów⁴⁵ (noszenie zwłaszcza džinsów przez dziewczęta i młode kobiety postrzegane jest jako moda związana wyraźnie z kulturą zachodnią), wówczas także noszenie spodni jest klasyfikowane jako czyn zakazany⁴⁶.

Przyjmowania obcych kanonów piękna/mody za swoje zdaniem tylko jednej muftini nie należy klasyfikować jako czynu zakazanego, lecz potępianego (*makruh*), który ma negatywny wpływ na tożsamość religijną

40 Na pytania dotyczące możliwości noszenia džinsów z t-shirtem czy bluzką/koszulą wobec mężczyzn *maharim*, a więc zwykle w domu, fatwy udzielają odpowiedzi negatywnej, np. QAO 169674, 83984, 124079, zob. także IW_ang 373312.

41 DI_arab 15272; 4800; IO_ang *Can women wear pants outside?*; IW_ang 174133; IWay_arab *Libas al-mara al-bantalun*; QAO 45081, 21800, 34148.

42 IO_arab *Lubs al-bantalun li-l- mara*; IW_ang 113595, 81209, 5521; IWay_arab *Hukm lubs an-nisa li-l-bantalun*; QAO 52509.

43 Takie podejście uzasadniane jest zazwyczaj hadisem: „Zaprawdę działania są [osądzane] na podstawie intencji” (*Dżami as-sahih li-l-Buchari*, 1400AH, t. 1, s. 13, hadis nr 1).

44 Często cytowaną wypowiedzią Mahometa na ten temat jest hadis: „Wysłannik Boga przeklął te spośród kobiet, które naśladowują mężczyzn, oraz tych spośród mężczyzn, którzy naśladowują kobiety” (*Al-Dżami al-kašbir li-t-Tirmizi*, 1996, t. 4, s. 486, hadis nr 2784).

45 Zakaz naśladowania innowierców potwierdzać ma m.in. hadis: „Ktokolwiek upodabnia się do jakichś ludzi [w tym, co robi], jest jednym z nich” (*Sunan Abi Dawud*, 2009AD/1430AH, t. 6, s. 144, hadis 4031).

46 IW_ang 113595; QAO 52509, 525616, 9784.

wiernych, przyczyniając się do „stopniowego poddawania się kulturowemu kolonializmowi, który rozładnia islam i kultury muzułmańskie”⁴⁷.

Wreszcie ostatnią grupę fatw stanowią opinie traktujące dosłownie cytowane przez mnie relacje z tradycji Proroka o zakazie naśladownictwa⁴⁸ i zabraniające na ich podstawie noszenia spodni, a zwłaszcza dżin-sów⁴⁹, np.:

Pytanie: Moja córka ma 9 lat i uczy się w klasie IV. Chciałaby nosić spodnie i koszulę. Sprzeciwiamy się tego typu dress code’owi. Córka twierdzi, że jej koleżanki z klasy są również muzułmankami i noszą takie stroje. Co w tym złego? Idąc do szkoły, zakłada abaję. Jaka jest twoja rada?

Odpowiedź: (...) To źle, że twoja córka naśladuje swoje koleżanki ze szkoły, nie ubierając się skromnie i nie będąc posłuszną Bogu. Wkrótce stanie się dojrzałą kobietą, którą mogą pożądać mężczyźni. Mężczyźni mogą chcieć ją poślubić lub znajdować przyjemność, patrząc na nią lub ją dotykając. Prorok poślubił Aiszę, gdy ta miała 9 lat. Dlatego nie wolno pozwolić córce nosić koszuli i spodni, takie zachowanie może przynieść szkodę.

Taki ubiór pokazuje kształt jej ciała, może skusić mężczyzn. Jest on również uważany za naśladowanie mężczyzn, a Prorok przeklinał kobiety, które to robią. Twoim obowiązkiem jest zabronić córce ubierania się w ten sposób i poinformować ją o dobru wynikającym z noszenia *hidżabu* – ochronie, czystości kobiet i dodatkowo posłuszeństwie wobec Boga. To jest nasza rada. Radzimy też, abyś wybrała jej dobre przyjaciółki, które będą ją prowadzić do postawy posłuszeństwa wobec Boga i pomagać jej w tym, a trzymała ją z dala od złych przyjaciółek, które nie ubierają się skromnie. Mogłyby one wpłynąć [źle] na jej zachowanie i wiarę⁵⁰.

Z kolei Muhammad al-Usajmin (zm. 2001), znany saudyjski egzegeta koraniczny, teolog i prawnik, zakaz noszenia spodni (bez względu na ich materiał i krój) wyprowadził z faktu, że nogawki spodni ukazują każdą

47 QAO 169674.

48 Tylko jeden mufti traktuje zakaz noszenia spodni przez kobiety wyprowadzony z zakazu naśladowania mężczyzn jako anachroniczny. We współczesnym świecie, także w świecie islamu, noszenie spodni nie jest według niego wyłączną domeną mężczyzn, ale również kobiet. Stąd *hadis* zakazujący naśladowania mężczyzn przez kobiety, choć wciąż aktualny, nie może być obecnie brany pod uwagę w kontekście noszenia spodni, gdyż nie ma tu mowy o naśladowaniu. Zgadza się natomiast z opinią, że muszą one być wystarczająco luźne, by kształt nóg nie był widoczny, QAO 455.

49 IW_ang 85748; IWay_arab *Ma huḳm lubs al-bantalun li-l-maraʿa?, Lubs al-bantalun bi-n-nisba li-n-nisa; Lubs al-mara li-l-bantalun*; 16745.; QAI_ang 23329; QAI_arab 218388, 60131; QAO 18476, 1546, 23172.

50 IW_ang 88156.

nozę oddzielnie, a owo „rozdzielenie” łamie obowiązek pełnego zasłaniania się kobiety ukazującego jedynie ogólny zarys sylwetki⁵¹.

Reasumując, noszenie spodni – jeśli jest uznawane za czyn dozwolony, obarczone jest wieloma zastrzeżeniami. Równolegle uznawane jest także za czyn zakazany.

2.3. Nadruki z wizerunkami ludzi i zwierząt na odzieży

Zakaz przedstawiania postaci ludzi i zwierząt zrodził się najprawdopodobniej na przełomie VII i VIII wieku na pograniczu bizantyjsko-muzułmańskim. W Koranie nie ma ani jednego fragmentu zakazującego tworzenia przedstawień figuralnych, toteż anikoniczność musiała znaleźć oparcie w sunnie Proroka. Istnieje około 200 hadisów (Danecki, 2003), które na kilka różnych sposobów wyrażają zakaz przedstawiania istot żywych – posiadających tchnienie życia (arab. *zawat al-arwah*).

Tchnienie życia jest prerogatywą wyłącznie Boga, stąd jakiegokolwiek przedstawianie postaci ludzi i zwierząt zostało uznane za naśladowanie Boga w dziele stworzenia. Zakaz wypływał także z obawy, iż przedstawione postaci mogą stać się przedmiotem kultu. Zarówno argument pierwszy (podmiotowy), jak i drugi (przedmiotowy) miał swoje źródło w najważniejszym fundamencie islamu głoszącym absolutną jedność Boga.

Jak zauważa Jamal J. Elias (2012), obecność samego przedstawienia figuratywnego nie zawsze budzi zastrzeżenia Mahometa, a postawa wobec takiego obrazu jest determinowana zarówno jego treścią, jak i kontekstem, w którym się pojawił⁵². Inaczej mówiąc, mimo niewątpliwie negatywnego stosunku do wizerunków ludzi i zwierząt, islamowi przez całą jego historię towarzyszyła ambiwalencja w tym zakresie. Możliwa była taka interpretacja tradycji Proroka, która dopuszczała obecność przedmiotów z przedstawieniami figuralnymi w codziennym użytkowaniu – na przykład dywanów, zasłon, naczyń, a także zabawek dla dzieci (tj. przedmiotów, które niszczą się poprzez ich użytkowanie, po których się chodzi, na których się siedzi itp.). Praktykowano także rozwiązanie polegające na przedstawianiu (na przykład na niektórych miniaturach) ludzi i zwierząt

51 IW_arab 19791.

52 J.J. Elias (2012, s. 9) przytacza hadis relacjonowany przez Aiszę: „Posłaniec Boży wrócił z podróży, kiedy ja umieściłam zasłonę z obrazami nad moim pokojem. Kiedy Posłaniec Boga to zobaczył, zerwał ją i powiedział: Ludzie, którzy otrzymają najsurowszą karę w Dniu Zmartwychwstania to ci, którzy próbują stwarzać tak jak Bóg! Przerobiliśmy więc [zasłonę] w jedną lub dwie poduszki”.

pozbawionych głów lub twarzy jako części ciała wskazujących na obecność życia (posiadanie tchnienia życia) (Danecki, 2003; Elias, 2012).

Analiza fatw poświęconych ubiorowi pokazuje spore zainteresowanie internautek (i internautów) kwestią odzieży z nadrukami ludzi i zwierząt. Tylko portal Islamonline.net w jednej opinii dotyczącej fotografii wspominał o nadrukach na odzieży jako czymś dozwolonym:

Jeśli chodzi o rysunek na tablicach [reklamowych], papierze lub ubraniach, nie należy on do kategorii *haram*, chyba że przedmiot rysunku sam w sobie jest zabroniony⁵³.

Na pozostałych stronach kwestia noszenia ubrań posiadających jakiegokolwiek wizerunki ludzi i zwierząt jest dużo szerzej dyskutowana, a w argumentacji pojawiają się odwołania do klasycznego dyskursu prawa dotyczącego przedstawięń. Cyberporady zakazują noszenia odzieży, w tym także bielizny, z nadrukami, podciągając to pod zakaz tworzenia, posiadania, a także handlowania czymkolwiek, co przypomina (ożywione) postaci ludzi i zwierząt⁵⁴. Opierają się na dosłownym rozumieniu wybranych tradycji Proroka, na przykład: „Aniołowie nie wchodzą ani do domu, w którym (...) są obrazy (*tasawir*)⁵⁵”, „Autorzy obrazów zostaną ukarani w Dniu Zmartwychwstania, gdyż powie się im: Dajcie życie temu, co stworzyliście” (*Dżami as-sahih li-l-Buchari*, 1400AH, t. 4, s. 81, *hadis* 5949 i 5950). Tylko jeden mufti (hanaficki) kwalifikuje noszenie ubrań z wizerunkiem twarzy jako czyn potępiany (*makruh*)⁵⁶.

Jednocześnie większość porad dopuszcza, również na bazie sunny Mahometa, noszenie odzieży, na której wizerunki są tak małe, że nierozpoznawalne, są pozbawione nosa, oczu, ust lub też zmienione poprzez ich przeszycie tak, iż oryginalne przedstawienia tracą swój wygląd i nie mogą być uznane za istoty żywe (pl. *zawat al-arwah*)⁵⁷.

53 IO_arab *Hukm at-taswir al-futughrafi*.

54 DI_arab, 7238; IW_arab 16711, 4371; QAO 17101, 52528.

55 Arab. *taswir* pl. *tasawir* – obraz, posąg, obrazek; wszystko, co jest uformowane, ukształtowane na podobieństwo któregośkolwiek ze stworzeń Bożych, ożywionych lub nieożywionych (Lane, 2003, s.v.).

56 QAO 176409.

57 IW_ang 4549; IW_arab 100299; IWay_arab *Ma hukm al-malabis allati fiha suwar ridzal aw hajawan?*; *Hukm al-malabis allati fiha suwar*; *Hukm al-malabis allati alajha suwar zawat al-arwah*; QAI_arab 83154, 3332, 226090, 143709; QAO 45140, 176409, 33507, 80313; por. IW_ang 84440, gdzie noszenie koszulki z niewielkim logo Lacoste nie zyskało zgody.

2.4. Burkini

Osobną kategorię strojów, o którą z pytaniem do cybermuftich zwracają się internautki, stanowią stroje kąpielowe. Basenów, a zwłaszcza plaż przeznaczonych wyłącznie dla kobiet jest niewiele. Jednak w niektórych miastach, także na Zachodzie, gdzie populacja muzułmanów jest względnie duża, niektóre baseny organizują godziny wejść jedynie dla kobiet⁵⁸. Na plażach większość muzułmanek nie zdejmuje ubrań, brodząc tylko po wodzie, niekiedy zdarza się, że muzułmanka decyduje się wykąpać w pełnym ubraniu. Niemniej jednak moda kąpielowa dla muzułmanek rozwija się i od pewnego czasu na rynku istnieją specjalnie przeznaczone dla nich stroje kąpielowe. Jednym z bardziej popularnych jest *burkini*. Zaprojektowała je australijska muzułmanka pochodząca z Libanu, Aheda Zanetti (Górak-Sosnowska, 2011). Nazwa stroju pochodzi ze złożenia dwóch słów: burka oraz bikini. *Burkini* jest dwuczęściowe, obejmuje spodnie do kostek przypominające legginsy oraz sukienkę/tunikę do połowy uda lub nawet do kolan z długimi rękawami i kapturem. Oryginalne *burkini* powinno być uszyte z szybkoschnącego i minimalnie nasiąkającego poliestru (Górak-Sosnowska, 2011).

Zasadniczo *burkini* nie spotyka się z przychylnością cybermuftich. Okazuje się, że problem, który dostrzegają niektórzy, nie dotyczy tylko noszenia *burkini* jako ryzyka łamania zasady skromności, ale także samej formy rekreacji, nawet jeśli ma służyć ona celom zdrowotnym (np. samo pływanie na basenie może być wystarczającym czynnikiem odciążającym kobietę od jej codziennych obowiązków oraz od wiary i na tej podstawie powinno zostać zakazane)⁵⁹. Niewielka część fatw zezwala na noszenie *burkini* w towarzystwie innych kobiet i mężczyzn *maharim* pod warunkiem, że nie podkreśla kształtów⁶⁰, choć trudno obiektywnie wyznaczyć granicę, po przekroczeniu której strój już nie będzie podkreślał kształtów. Niektórzy mufti są zdania, że każde *burkini* pokazuje kobiece kształty, a po wyjściu z wody przylega do ciała jeszcze bardziej. Tym samym zakładanie *burkini* nawet w towarzystwie samych kobiet lub mężczyzn *maharim* jest zabronione⁶¹. Z przeanalizowanych tu fatw tylko jedna zezwalała

58 M.in. Londyn, Marsylia, Malmö, Bruksela, Nowy Jork, San Diego, Melbourne.

59 QAI_arab 159926; QAI_ang 159926, 23464.

60 IO_ang *Permissibility of Wearing Swimming Suits, Can a Muslim Woman Go to Public Swimming Pools?*; QAO 31546.

61 IW_ang 131471; QAI_ang 1075; QAO 95090, zob. także fatwy na temat pływania kobiet w ogóle w towarzystwie kobiet lub mężczyzn *maharim*, np. IW_arab 51090, 56245, 139470; IWay_arab *Hukm as-sibaha li-l-mara, Zahab al-mara ila hammam as-sibaha ma' taghtijjat al-aura*.

na noszenie *burkini* na plaży pod warunkiem, że spodnie będą luźne, a góra będzie miała formę tuniki do kolan, zaś dodatkowo wychodząc z wody, kobieta owinie się ręcznikiem⁶². Kryteria pozwalające na noszenie stroju kąpielowego w pozostałych przypadkach są dokładnie takie same jak dla kobiecego stroju w ogóle, a więc powinien sięgać do ziemi, być luźny i z grubszego oraz nieprześwitującego materiału. Stąd zrozumiałe jest, że żadna z przeanalizowanych fatw nie daje zgody na *burkini*, które tego kryterium spełnić nie może.

Reasumując, na publicznej plaży lub basenie *burkini* nie jest praktycznym rozwiązaniem dla muzułmanek.

2.5. Lakier do paznokci a modlitwa

Sporo pytań zadawanych przez współczesne kobiety dotyczy lakieru do paznokci. Nie chodzi o to, czy malowanie paznokci jest dozwoloną formą dopełniania stroju kobiety, choć takie pytania również padają, ale o to, czy kobieta może mieć pomalowane paznokcie w sytuacji przystępowania do modlitwy. Modlitwa kanoniczna wymaga stanu czystości rytualnej (*tahara*), którą można osiągnąć poprzez rytualne obmycie się – małe (*wudu*) lub duże (*ghusl*) polegające na obmyciu całego ciała. Rodzaj ablucji zależy od typu nieczystości. Małe ablucje wymagane są m.in. po wizycie w toalecie, dotykaniu intymnych części ciała, dotknięciu osoby innej płci (z wyjątkiem współmałżonka), a także po przebudzeniu⁶³. Małe ablucje wymagają m.in. przemycia wodą dłoni i stóp. Jeśli paznokcie są pomalowane, woda nie dociera do nich i z prawnego punktu widzenia ablucje takie są nieważne. Dla tradycyjnych muzułmanek oznacza to w praktyce konieczność rezygnacji z malowania paznokci, biorąc pod uwagę, iż kanoniczna modlitwa w islamie sunnickim odprawiana jest pięciokrotnie w ciągu dnia.

W 2012 roku polska firma *Inglot* wypuściła na rynek linię oddychających lakierów O2M, które przepuszczają tlen i parę wodną. W 2013 roku Mustafa Umar (obecnie dyrektor ds. edukacji w Islamskim Instytucie w hrabstwie Orange w Kalifornii, założyciel i dyrektor Kalifornijskiego Uniwersytetu Islamskiego, a także członek wykonawczy Rady Ameryki Północnej ds. Fiqhu) zamieścił na swojej stronie internetowej sugestię, że istnieją solidne podstawy, aby wierzyć, że woda (w postaci pary) przesiąka do paznokci podczas noszenia tego lakieru. Tym samym obecność lakieru

62 QAO 169739.

63 Współcześnie w niektórych środowiskach nie zawsze dokonuje się małych ablucji przed każdą z pięciu modlitw, uzależnione jest to od indywidualnej decyzji wiernego.

na paznokciach nie unieważniałaby ablucji, a jego noszenie w tym kontekście byłoby dozwolone (*halal*) (Umar, 2012).

Na stronach internetowych pojawiła się wówczas ogromna liczba pytań do muftich, czy paznokcie malowane oddychającym lakierem *Inglot* nie unieważniają ablucji przed modlitwą (z czasem kolejne firmy wypuszczały linie oddychających lakierów, stąd obok pytań o *Inglot* pojawiały się pytania o dopuszczalność stosowania lakierów innych marek).

Cybermufti do dzisiaj bardzo ostrożnie podchodzą do tego tematu i udzielają negatywnej odpowiedzi⁶⁴. Jej podstawą jest z jednej strony brak badań nad przepuszczalnością wody przeprowadzonych osobiście lub zleconych przez zespoły wydające fatwy⁶⁵, z drugiej strony jest to kwestia postaci, w jakiej woda potencjalnie styka się z paznokciem. Podczas ablucji woda musi przemyć każdy paznokieć. Według niektórych klasycznych prawników (*faqihów*) „mycie” oznacza przepływ wody w taki sposób, „aby woda kapiała, przy czym minimalna ilość kropli to dwie”⁶⁶. W przypadku lakierów „oddychających” woda ma postać pary wodnej, a to – według muftich – jest absolutnie niewystarczające⁶⁷.

Pojawia się także zalecenie, by nie brać za wiążącą opinii firmy produkującej lakier, że muzułmanka nie musi go usuwać przed wykonywaniem ablucji: „Uważamy bowiem, że właściciele firmy są najprawdopodobniej w większości niemuzułmanami, a oświadczenia niemuzułmanów w odniesieniu do kwestii *szari’a* nie mogą być akceptowane (...)”⁶⁸.

Wnioski

Szczególnie we współczesnym świecie przywiązane do tradycji muzułmanki mają potrzebę afirmowania swojej religii także poprzez strój. Jednocześnie wymogi codziennego dnia, współczesne trendy modowe, a także potrzeba i chęć dbałości o wygląd sprawiają, że muzułmanka, zwłaszcza na Zachodzie, napotyka w tym względzie szereg wątpliwości w życiu zawodowym, rodzinnym i osobistym, które każą jej dokonywać wyborów. Jako kobieta chcąca pozostać w zgodzie z zasadami islamu zwraca się o poradę do autorytetu prawnego, nierzadko opisując szczegółowo swoją sytuację.

64 IW_ang 264721; QAO 134180, 102547.

65 IW_ang 206266.

66 QAO 85859.

67 IO_ang *Wiping over Nail Polish in Wudu*; QAI_ang 202971; QAI_arab 202971; QAO 134324.

68 IW_ang 206266.

Fatwy dotyczące ubioru, być może z wyjątkiem spodni⁶⁹, mają względnie zbliżone odpowiedzi. Niestety zazwyczaj nie biorą one pod uwagę sytuacji osobistej, w jakiej znajduje się kobieta, ani kontekstu społecznego czy realiów zmieniającego się świata. Proponują czasem wręcz naiwne rozwiązania, których realizacja jest po prostu niemożliwa. Wśród większości muftich uderza przede wszystkim brak otwartości, odwagi w rozumowaniu i elastyczności (zob. także Shah, 2014). Mimo wykorzystywania elektronicznego medium, nowoczesnego layoutu stron, prezentowane treści nie są progresywne. Jak ujmuje to Zulfıqar Ali Shah (2014, s. 2):

muzułmańscy juryści próbują rozwiązywać skomplikowane współczesne problemy za pomocą dawnych narzędzi, mglistej analogii, naśladownictwa i przestarzałych, związanych z klasycznymi szkołami prawa metodologii, a jednocześnie zamykają praktycznie drzwi idżtihadu (innowacyjnego analitycznego rozumowania), starając się chronić tradycję (...).

Nawet na stronie Islamonline.org Jusufa al-Qaradawiego, który – mimo stania na stanowisku uniwersalności *fiqhu* – popiera wprowadzenie *fiqh al-aqallijjat* (prawa mniejszości)⁷⁰, a więc na wprowadzenie wyjątkowych rozwiązań dla muzułmanów żyjących w mniejszości w krajach niemuzułmańskich, w przypadku strojów kobiecych takich rozwiązań po prostu brak (z wyjątkiem jednozdaniowej wypowiedzi na temat odzieży z wizerunkami ludzi i zwierząt, ukrytej w długim wykładzie na temat fotografii).

Zdecydowana większość muftich reprezentuje nurt zachowawczy, który odrzuca możliwość reinterpretacji Koranu i nie bierze pod uwagę zmieniającego się świata i nowych sytuacji, w których znalazły się kobiety ze swoim ubiorem. Można odnieść wrażenie, że zasady określające właściwy ubiór kobiety są absolutne i nie można ich zakwestionować (zob. także Cesari, 2004). Purytańska interpretacja dotyczy zwłaszcza stron Islamweb.net, Islamqa.info czy Islamway.net, pod względem popularności plasujących się na pierwszych trzech miejscach. Są to strony salafickie,

69 Dla części wiernych różnorodność opinii może być zachętą do pójścia w kierunku samodzielności i wyboru rozwiązania, które najbardziej im odpowiada, które jest zgodne z ich sumieniem. Jednak dla niektórych taka sytuacja może wywołać poczucie dezorientacji i zagubienia.

70 *Fiqh al-aqallijjat* jest dyskursem prawniczym, rozwiniętym w latach 90. XX wieku, którego celem jest przezwyciężenie przez muzułmanów żyjących na Zachodzie problemów natury prawno-moralnej pojawiających się w sferze publicznej i prywatnej oraz troska o utrzymanie relacji społecznych na Zachodzie między muzułmanami i niemuzułmanami. *Fiqh al-aqallijjat* uwzględnia dziedzictwo klasycznego prawa muzułmańskiego, ale bierze pod uwagę także społeczną kondycję mniejszości muzułmańskich na Zachodzie i ich prawne zobowiązania wobec zachodnich społeczeństw (szerzej zob. Belhaj, 2014).

które – jak się wydaje – zdominowały muzułmańską scenę internetowych fatw. Ich oddziaływanie widać także w kontekście stron tradycjonalistycznych – Dar-alifita.org, Islamqa.org, Islamonline.net, które w kwestii ubioru kobiety reprezentują podejście rygorystyczne, tak że ich wymowa w dużej mierze ma również rys salaficki (wyjątkiem mogą być wspomniane wyżej pojedyncze sytuacje klasyfikowania czynów jako *makruh*).

Termin salaficki użyty jest tutaj w znaczeniu nurtu zainteresowanego powrotem do zasad „czystego”, pierwotnego islamu oraz odtworzeniem gminy muzułmańskiej z najwcześniejszego okresu obejmującego pierwsze trzy generacje muzułmanów (arab. *salaf* – przodkowie), jednak nie poprzez polityczny aktywizm czy dżihadyzm, ale poprzez wielopłaszczyznowe nauczanie, poradnictwo, publikacje, inaczej mówiąc: szeroko pojętą edukację oraz działania prozelityczne (Abu Rumman, 2014).

Salaficki rys w cyberporadnictwie widoczny jest przede wszystkim poprzez dosłowne odczytanie Koranu i sunny, nadanie tym fundacyjnym tekstom nadrzędnej roli wobec ludzkiego rozumu, uznanie ich za jedyny akceptowalny wzorzec postępowania, a tym samym preferowanie w sytuacjach współczesnego życia tzw. naśladownictwa (rozumianego jako podążanie drogą ustaloną przez Proroka i autorytety pierwszych generacji muzułmanów). Podążanie za tradycją Proroka przejawia się na przykład w postaci wezwania do noszenia tradycyjnych arabskich strojów przez kobiety (relatywnie najwięcej cybermuftich jest zwolennikami całkowitego zasłaniania się kobiet, łącznie z twarzą i dłońmi). Wreszcie, ponieważ salafici postrzegają rzeczywistość w kategoriach zerojedynkowych, gdzie chrześcijanie, Żydzi, czy ogólnie Zachód uznawany jest za wroga, którego celem jest zniszczenie islamu poprzez zanieczyszczenie go własnymi koncepcjami i wartościami, dlatego też na poziomie stroju muzułmańskiego konsekwentnie odrzucają wszelkie zachodnie rozwiązania modyfikujące strój muzułmański, jak na przykład spodnie czy burkini⁷¹. Dla salafitów nie jest istotna przynależność do konkretnej szkoły prawnej, stąd porady na ich stronach internetowych kierowane są do wszystkich wiernych (Cesari, 2004)⁷².

Fatwa jest muzułmańską praktyką religijną, która pomaga kształtować myśli i działania danej społeczności lub osoby. Powszechność treści salafickich w cyberporadnictwie prowadzi do sytuacji, w której nawet muzułmanki niebędące salafitkami oceniają swoje praktyki w zakresie ubioru (a także dalej, roli i statusu społecznego) według tego klucza.

71 Mimo że używane jest określenie „niemuzułmanin” (arab. *ghajr muslim*, ang. *non-Muslim*), stosowanie określenia „niewierny” (*kaafir* pl. *kuffar*) jest powszechne.

72 Więcej na temat kryteriów klasyfikujących nurt jako salaficki zob. Abu Rumman, 2014, s. 39–41.

Lista stosowanych skrótów w przypisach uwzględniająca arabsko- i anglojęzyczną wersję strony (w artykule po skrótce następuje numer fatwy lub – w przypadku braku numeru – jej tytuł):

<https://www.islamweb.net/ar/> = IW_arab
<https://www.islamweb.net/en/> = IW_ang
<https://islamqa.info/ar> = QAI_arab
<https://islamqa.info/en> = QAI_ang
<https://islamqa.org/> = QAO
<https://islamonline.net/> = IO_arab
<https://islamonline.net/en/home/> = IO_ang
<https://www.dar-alifta.org/> = DI_arab
<https://www.dar-alifta.org/Foreign/default.aspx?LangID=2&Home=1> = DI_ang
<https://ar.islamway.net/> = IWay_arab
<https://en.islamway.net/> = IWay_ang

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Rub, H. i Zabza, B. (2002). *Status kobiety w islamie*. Wrocław: Wydawnictwo Triada.
- Abu Rumman, M. (2014). *I am a Salafi. A Study of the Actual and Imagined Identities of Salafis*. Amman: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Al-Arna'ut, Szu'ajb (red.) (2009AD/1430AH). *Sunan Abi Dawud*. Bajrut: Dar ar-Risala al-Alamijja, t. 6.
- Belhaj, A. (2014). W: Z. Ali Shah (red.), *Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West*. London–Washington: The International Institute of Islamic Thought, 49–72.
- Bunt, G.R. (2003). *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London–Sterling–Virginia: Pluto Press.
- Cesari, J. (2004). *When Islam and Democracy Meet. Muslim in Europe and the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Al-Chatib, Muhib ad-Din i in. (red.) (1400AH). *Al-Dżami as-sahih li-l-Buchari*, t. 1 i 4. Al-Qahira: Al-Matba'a as-Salafijja wa-Maktabuha.
- Danecki, J. (2003). *Kultura i sztuka islamu*. Warszawa: Elipsa.
- دار الإفتاء المصرية, <https://www.dar-alifta.org/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Egypt's Dar al-Ifta, <https://www.dar-alifta.org/Foreign/default.aspx?LangID=2&Home=1> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Elias, J.J. (2012). *Aisha's Cushion. Religious Art, Perception, and Practice in Islam*. Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press.

- Al-Fatawa al-islamijja min Dar al-ifta al-misrijja* (1980/1400-1997/1418). Al-Qahira: Matabi'a al-Ahram at-Tidżarijja, t. 1–20.
- Google Trends, <https://trends.google.com> (dostęp: wrzesień 2022).
- Górak-Sosnowska, K. (2011). *Muzułmańska kultura konsumpcyjna*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Hassan, Sh.A. i Wan, W.M.K.F. (2020). Research Design Based on Fatwa Making Process: An Exploratory Study. *International Journal of Higher Education*, 9(6), 241–246. DOI: 10.5430/ijhe.v9n6p241.
- Hendrickson, J. (2013). Fatwa. W: G. Bowering i in. (red.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 173–174.
- Internet World Stats (stan na 31 grudnia 2021), www.internetworldstats.com (dostęp: czerwiec 2022).
- إسلام أون لاين, <https://islamonline.net/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Islam Online, <https://islamonline.net/en/home/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- إسلام ويب, <https://www.islamweb.net/ar/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Islamweb.net, <https://www.islamweb.net/en/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- IslamQA, <https://islamqa.org/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- إسلام سؤال وجواب, <https://islamqa.info/ar> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Islam Question & Answer, <https://islamqa.info/en> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Islamway, <https://en.islamway.net/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Kassem, M. (2014). Fatwa and the Era of Globalization. W: Z. Ali Shah, *Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West*. London–Washington: The International Institute of Islamic Thought, 89–104.
- Koran (1986), przeł. i oprac. J. Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kościelniak, K. (2006). *Sunna, hadisy i tradycjoniści*. Kraków: Wydawnictwo UNUM.
- Lane E.W. (2003). *Arabic-English Lexicon*. CD-ROM ed. Vadus, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Linant de Bellefonds, Y. (1991). *Ḍarūra*. W: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. 2. Leiden: Brill, 163–164.
- Maruf, Baszszar Awwad (red.) (1996). *Al-Dżami al-ķabir li-t-Tirmizi*, t. 4. Bajrut: Dar al-Gharb al-Islamijj.
- Mehmood, M.I. (2015). Fatwa in Islamic Law, Institutional Comparison of Fatwa in Malaysia and Pakistan: The Relevance of Malaysian Fatwa Model for Legal System of Pakistan. *Arts and Social Sciences Journal*, 6(3), 1–3. DOI: 10.4172/2151-6200.1000118.

- Nalborczyk, A. (2008). Czy istnieje strój kobiety muzułmańskiej? W: J. Jurewicz i J. Rogala (red.), *Szata oddaje ludzkie obyczaje, czyli o strojach ludów Azji i Afryki*. Warszawa: Wydział Orientalistyczny UW, 61–71.
- O'Donnell, L. (2022, 9 maja). *The Taliban Have Made the Burqa Mandatory Again*. Pozyskano z: <https://foreignpolicy.com/2022/05/09/taliban-women-burqa-afghanistan-control/> (dostęp: czerwiec 2022).
- Polka, S. (2019). *Shaykh Yusuf al-Qaradawi. Spiritual Mentor of Wasati Salafism*. New York: Syracuse University Press.
- Prochwicz-Studnicka, B. (2013). *Usul al-fiqh*. Czym są klasyczne sunnickie „korzenie/podstawy wiedzy o prawie”? *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 65(1), 11–51. DOI: 10.14746/cph.2013.65.1.0.
- Shah, Ali Z. (2014). Introduction. W: Z. Ali Shah (red.), *Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West*. London–Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1–10.
- Similarweb, <https://www.similarweb.com> (dostęp: wrzesień 2022).
- Skovgaard-Petersen, J. (2018). Historical Retrospective on Muftiship: Muftis, State Muftis and Official Muftis. W: E. Raciuc i A. Zhelyazkova (red.), *Islamic Leadership in the European Lands of the Former Ottoman and Russian Empires*. Leiden: Brill, 12–27.
- Stillman, Y.K. (2003). *Arab Dress. A Short History from the Dawn of Islam to Modern Times*. Leiden–Boston: Brill.
- طريق الإسلام, <https://ar.islamway.net/> (dostęp: czerwiec–wrzesień 2022).
- Umar, Mustafa (2012). *Is Breathable Nail Polish Sufficient for Wuḍūʿ?* Pozyskano z: <https://mustafaumar.com/2012/11/is-breathable-nail-polish-sufficient-for-wu%E1%B8%8Du/> (dostęp: lipiec 2022).
- Zabidi, T. (2019). Analytical Review of Contemporary Fatwas in Resolving Biomedical Issues Over Gender Ambiguity. *Journal of Religion and Health*, 58, 153–167. DOI: 10.1007/s10943-018-0616-0.
- Zaman, S. (2008). From Imam to Cyber-Mufti. Consuming Identity in Muslim America. *The Muslim World*, 98, 465–474. DOI: 10.1111/j.1478-1913.2008.00240.x.

Bożena Prochwicz-Studnicka – arabista, adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Jej zainteresowania badawcze oscylują wokół klasycznego okresu kultury i cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, obejmują między innymi prawne aspekty klasycznej kultury islamu, krajobraz kulturowy tradycyjnego miasta arabsko-muzułmańskiego oraz interpretację kultury arabskiej z perspektyw teorii piśmienności. Członek Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego oraz Stowarzyszenia Bezkresy Kultury. Zastępca redaktora naczelnego czasopisma *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*.