



## KRITIČKI OSVRT NA AKTUELNU DEBATU O „ISLAMSKOM FEMINIZMU“ – ŠTA JE ISLAMSKO, A ŠTA FEMINISTIČKO U „ISLAMSKOM FEMINIZMU“?

### Critical review of the current debate about “Islamic feminism”

#### What is Islamic and what is feminist in “Islamic feminism”?

*APSTRAKT: Ovaj rad za cilj ima da ispita ideje, principe i zahteve islamskog feminizma. Pod terminom islamski feminizam u radu se podrazumevaju tumačenja Kurana i hadisa iz ženske pozicije, kao i prakse koje u novim tumačenjima traže uporište u borbi protiv rasprostranjenih patrijarhalnih vrednosti i normi, kako u javnoj, tako i u privatnoj sferi. U prvom delu rada autorka pruža kraći prikaz razvoja feminističkih ideja i pokreta u muslimanskim društvima kako bi kontekstualizovala nastanak islamskog feminizma. U drugom delu rada će biti predstavljeni glavni uvidi koji potiču iz novih rodno senzitivnih tumačenja Kurana, kao i aktivistički doprinosi koje su ovi uvidi potakli. Treći deo rada posvećen je ispitivanju odnosa između islamskog feminizma i drugih feminističkih pravaca.*

**KLJUČNE REČI:** islamski feminizam, postkolonijalni feminizam, rodno senzitivna interpretacija Kurana, feministički aktivizam

*ABSTRACT: This paper aims to explore ideas, principles, and demands of Islamic feminism. In this article, the term Islamic feminism includes interpretations of the Quran and the hadith in women’s perspective as well as practices based on these interpretations that are dedicated to the struggle against widespread patriarchal values and norms, in public and in private sphere. In the first part of this paper, the author presents a brief review of feminist ideas and movements in order to contextualize development of Islamic feminism. The second part provides main insights from gender-sensitive interpretations of the Quran and activist contributions induced by these interpretations. The third part is devoted to the investigation of the relationship between Islamic feminism and other feminist approaches.*

**KEY WORDS:** Islamic feminism, postcolonial feminism, gender sensitive interpretation of the Quran, feminist activism

---

1 milica\_resanovic@yahoo.com

## Uvod

Pojam islamski feminizam upotrebljen je devedesetih godina prošlog veka kako bi označio uzlet novih ženskih interpretacija Kurana i hadisa<sup>2</sup>, u čijem fokusu interesovanja je ponovno iščitavanje rodni odnosa i rodni uloga. Najznačajnije autorke rodno senzitivnih tumačenja svetih knjiga su: Fatima Mernisi (Fatema Mernissi), Asma Barlas (Asma Barlas), Rifat Hasan (Riffat Hassan), Ziba Mir Hoseini (Ziba Mir-Hosseini), Amina Vadud (Amina Wadud), Kadisija Mirza (Qudsiyya Mirza) i Aziza al-Hibri (Aziza al-Hibri) (Badran, 2002). Komunikacija u *cyber* prostoru doprinela je širenju interesovanja za ženske (re)interpretacije Kurana i drugih verskih tekstova, kao i povezivanju teoretičarki, aktivistkinja i svih onih zainteresovanih aktera za bolje razumevanje položaja žene u islamu i u muslimanskim društvima (Badran, 2005: 9). Brojne aktivistkinje su u novim interpretacijama Kurana i hadisa pronašle uporište u borbi za izmenu pravnih propisa i nadahnuće za različite aktivnosti kojima nastoje da doprinesu osporavanju patrijarhata i okončanju seksizma i ženske potčinjenosti.

Iako je termin islamski feminizam skovan još devedesetih godina dvadesetog veka i do danas postao široko rasprostranjen, živa je žustra debata o tome da li je ovaj termin adekvatan. Kritičari sa različitih pozicija ovaj termin osporavaju kao oksimoron, a istovremeno su se i neke autorke rodno senzitivnih tumačenja, poput Asme Barlas i Amine Vadud u prvoj etapi svog rada, ogradile od ove etikete. Odbacivati etiketu „feminizma“, za ove autorke znači boriti se za govor u vlastito ime, artikulirati strategije koje doprinose eliminisanju rodno uslovljenih diskriminatornih praksi i borbe protiv potlačenosti i podređenosti žena na osnovu novih tumačenja islama i čitanja vlastite istorije. Debata oko termina islamski feminizam, o kojoj će biti reči u samom radu, odražava kompleksnost odnosa između feminiz(a)ma i islama.

Namera ovog rada je da prikaže da se islamski feminizam može razumeti kao jedna feministička struja. Da bi se ova teza odbranila analiziraju se nastanak i razvoj islamskog feminizma i ispituju se njegovi idejni i aktivistički doprinosi. Ideje, principi i zahtevi islamskog feminizma će biti kontekstualno tumačeni, a sama analiza će započeti prikazom istorijskog razvoja ženskog pokreta i borbe za žensko pitanje u muslimanskim društvima. Zarad ispitivanja specifičnosti islamskog feminizma, ukazuje se na njegove veze sa pređašnjim feminističkim angažmanom u islamskim društvima, ali i na odnos sa feminističkim pokretom na Zapadu.

## Feministički diskurs(i) i pitanje ženske emancipacije u muslimanskim društvima

Analizirajući razvoj feminističke misli i ženskih pokreta u muslimanskim društvima Margot Badran (Margot Badran) izdvaja dva tipa feminizma – sekularni i islamski feminizam<sup>3</sup> (Badran, 2005, Badran, 2011). Kada se

2 Hadis – „tradicija, izjava, narativ iz života poslanika Muhameda koji se prenosi preko lanaca prenosilaca“ (Spahić-Šiljak, 2012: 261).

3 Badran pravi ovu podelu na osnovu istorijske analize razvoja feminizma prvo u Egiptu, potom i u drugim državama Bliskog istoka. Imajući navedeno u vidu, neophodno je naglasiti da ovu

govori o feminizmu na Bliskom istoku treba imati u vidu da je, iako relativno diskontinuiran, feministički angažman prisutan duže od jednog veka. U muslimanskim društvima se još krajem 19. veka budi interesovanje žena za razumevanje vlastitog položaja i sazreva ideja da je potrebno uložiti određene napore kako bi ostvarili bolji i ravnopravniji uslovi za život žena. U to doba javljaju se prvi pokušaji žena da određene institucije i prakse opišu i kritički evaluiraju se ženskog stanovišta.

Podela na sekularni i islamski feminizam nije jedini način klasifikovanja feminističkih struja u kontekstu muslimanskih društava, tako na primer Jan Hjarpe (Jan Hjärpe) razlikuje četiri tipa feminizama – islamski<sup>4</sup>, muslimanski<sup>5</sup>, sekularni i ateistički (Spahić-Šiljak, 2012: 58). Hjarpe insistira u svojoj tipologiji na razlikama u načinu pristupanja religiji u različitim feminističkim pristupima, dok Badran umesto na verskom opredeljenju insistira na kontekstualnoj uslovljenosti diskurzivnih strategija u promovisanju rodne ravnopravnosti.

### *Sekularni feminizam*

O sekularnom feminizmu na Bliskom istoku se ne može govoriti kao o jednom organizovanom pokretu koji je imao definisan cilj, unutrašnju strukturu i interese (Mojab, 2001: 125), već se pod pojam sekularni feminizam podvode različiti nacionalni ženski pokreti i on obuhvata lepezu različitih aktivnosti usmerenih u pravcu poboljšanja položaja žena. Sekularni feminizam se na Bliskom istoku pojavio u periodu raspada Osmanskog carstva i borbe za nezavisnost protiv kolonijalnih vlasti, te je zbog toga diskurs sekularnog feminizma bio prepleten sa diskursima islamskog modernizma i nacionalnog oslobođenja.

Centralno mesto diskursa islamskog modernizma zauzima ideja o reformi (*islah*) islamskih normi i institucija na Bliskom istoku. Islamski modernizam se može odrediti kao artikulisani i svesni napor da se u terminima moderne misli iznova formulišu islamske vrednosti i načela, odnosno da se moderna misao i savremene institucije integrišu s islamom (Rahman, 1983: 306). Glavni islamski reformatori su često zagovarali ideju da bi od Evrope trebalo uzeti sve ono od čega bi islamski svet mogao imati koristi pri svom oporavku. Istovremeno, oni su napominjali da je veoma važno reflektivno pristupiti evropskom nasleđu, a ne „slepo preslikavati“ evropske vrednosti i ideje (Kostić, 2016). Za nastanak feminizma na Bliskom istoku pojava islamskog modernizma je vrlo značajna budući da se ovaj intelektualni pokret zalagao za korenitu reformu islamskog učenja, uz pomoć racionalnog prosuđivanja, kao i reflektivno preuzimanje nekih zapadnih vrednosti, među koje spada i širenje ženskih prava.

podelu nije moguće striktno koristiti za razumevanje karakteristika određenog pojedinačnog feminističkog pokreta u specifičnom kontekstu. Budući da cilj ovog rada nije razumevanje dinamike nekog lokalnog pokreta, biće preuzeta ova podela koja je dovoljno opšta da obuhvati dinamiku feminističke misli i prakse u većem broju muslimanskih društava.

- 4 Islamski feminizam ovaj autor dovodi u vezu sa zahtevima emancipaciju unutar religijske paradigme koji se uglavnom javljaju u nacionalističkim i islamističkim pokretima (Hjarpe, 1995:28, u: Spahić-Šiljak, 2012: 58).
- 5 Pod muslimanskim feminizmom Hjarpe podrazumeva ponovna iščitavanja Kurana i hadisa iz ženske perspektive (Hjarpe, 1995:28, u: Spahić-Šiljak, 2012: 58).

Jačanje nacionalne svesti je takođe doprinelo otvaranju i širenju prostora za ženski aktivizam. Za potrebe nacionalnog oslobođenja bilo je nužno izgraditi nacionalni identitet drugačiji od religijskog, koji je predstavljao kohezivni element u Osmanskom carstvu. Budući da se feministička paradigma razvijala pod diskursom nacionalnog oslobođenja, feministički pokreti su bili prepoznati, a i od strane samih aktivistkinja doživljeni kao nacionalni ženski pokreti. „Reći sekularni feminizam je isto što i reći egipatski feminizam, iranski feminizam, turski feminizam, ili bilo koji drugi nacionalno zasnovan feminizam“ (Badran, 2005: 12). Sam termin „feminizam“ (*nisa'iyya*) na arapskom jeziku se javlja oko 1920. godine u Egiptu. Prevodom sa francuskog na arapski jezik, aktivistkinje su nastojale da označe borbu za unapređenje položaja žena kao „egipatsku“, a ne „francusku“, niti „zapadnu“ (Badran, 2011: 243).

Period od 1860. godine do kraja prve decenije 20. veka je „predfeministički“ (Mojab, 2001: 126), budući da tada nastaje ženska književnost koja predstavlja prvi pokušaj da se javno uobliči žensko iskustvo, ali ne dolazi do razvoja feminističke teorije i angažmana u užem smislu. Kao ilustrativni primer rane feminističke književnosti na Bliskom istoku navodi se knjiga „Poroci muškaraca“ (*Vices of Men*) Bibi Hanom Astarabadi (Bibi Khānoom Astarābādi) iz 1894. godine. U ovoj knjizi iranska spisateljica kritički odgovara na knjigu „Disciplinovanje žena“ (*Disciplining Women*) koja predstavlja zbirku saveta za muškarce kako da „nauče“ žene da budu dobre supruge. Umesto poziva na disciplinovanje žena Bibi Hanom afirmiše zahtev za egalitarnijim odnosom između supružnika u braku. Međutim, autorka se, kao i većina drugih autorki tog doba, ne bavi seksizmom u drugim sferama izvan braka, ne nastoji da sveobuhvatnije pristupi pitanju položaja žene u muslimanskom društvu, te ne pokreće pitanja u vezi sa genezom muške dominacije nad ženom. Ženska književnost kao vid aktivizma je bila rezervisana za žene iz viših klasa, a poruke su stizale samo do žena iz viših klasa iz urbanih sredina (Badran, 2005: 7).

Druga etapa sekularnog feminizma je „aktivistička“, od kraja prve decenije 20. veka do 1960. godine, i obeležavaju je nacionalni ženski pokreti za ostvarivanje ženskih prava. U fokusu tadašnjeg ženskog aktivizma je pitanje participacije žena u javnom životu. Zahtev za participacijom žena u javnoj sferi je uobičen u kontekstu jačanja modernizacijskih struja, koje su donele zahteve za izgradnjom novih demokratskih institucija i stvaranjem civilnog društva (Badran, 2005: 8). Najveći uspeh sekularnog feminizma ogleda se u otvaranju javnih institucija za žene kojima je do tada pristup bio zabranjen ili ograničen, a najmanje pomaka je ostvareno na planu izmena porodičnog zakona (Badran, 2005: 12). Do širenja zahteva za ravnopravnošću između žena i muškaraca i u privatnoj sferi dolazi tek sa pojavom islamskog feminizma. Slično feminizmu na Zapadu, tek je u kasnijim etapama sazrela svest o tome da je „lično političko“.

Sa političkim promenama u muslimanskim društvima sedamdesetih i osamdesetih godina u vidu „islamskog buđenja“ (Haddad, et al. 1991) – porastom uticaja fundamentalističkih struja u javnom diskursu, retradicionalizacijom društva, uvođenjem šerijatskog prava u državno zakonodavstvo u pojedinim državama, sekularni feminizam je potisnut na marginu. Ne samo da se smanjio

broj inicijativa sekularnih feministkinja za poboljšanje položaja žena, već sekularni feminizam u izmenjenom kontekstu nije više imao ideologiju, ni sredstva potrebna za feminističko delovanje (Badran, 2005: 13).

### *Islamski feminizam*

Sedamdesetih godina prošlog veka pokrenut je talas političkih promena na Bliskom istoku. Islam tada postaje sve značajniji politički faktor, budući da se sve veći broj vladara i opozicionih lidera poziva na islam kako bi ozakonili svoju politiku. Izbijanje Iranske revolucije, proterivanje šaha iz Irana, preuzimanje vlasti od strane čvrstih pobornika islamskog uređenja i, naposljetku, uspostavljanje islamističke države, izazvalo je novi talas islamizacije na celom Bliskom istoku. Zahtev za islamskim državnim uređenjem sa šerijatom kao državnim ustavom provlačio se češće u javnom diskursu u nemalom broju muslimanskih država. Pozivanje na religiju kako bi se opravdale vlastite političke odluke i stekla podrška naroda, postaje praksa za kojom su tokom ovog perioda posezali lideri i pozicije i opozicije. Stoga, poslednje decenije 20. veka, obeležava porast značaja islama kao političkog faktora<sup>6</sup> na osnovu kojeg se uređuje državna politika, i čiji principi i vrednosti ulaze kao norma u sve pore društvenog života.

U izmenjenom društvenom i političkom kontekstu formirao se novi feministički diskurs – islamski feminizam. U centru islamskog feminizma nalazi se (re)interpretacija Kurana (*tafsir*<sup>7</sup>) i hadisa iz ženske pozicije. Pod uticajem patrijarhalne kulture i zarad zaštite vlastite pozicije moći, muškarci su uobličili zvanična pravna i teološka tumačenja Kurana. Nasuprot istorijski utemeljenoj praksi da su muškarci ti koji polažu ekskluzivitet na tumačenje Kurana, islamske feministkinje preuzimaju ulogu interpretatorki svetog teksta, zalažu se za aktivno uključivanje žena u proces tumačenja i prilikom tumačenja se fokusiraju na iščitavanje rodni uloga i odnosa. Islamske feministkinje nastoje da dokažu da problemi koji prate položaj žena u muslimanskom društvu ne proizilaze iz Kurana, već da nasuprot mizoginim interpretacijama sam sveti tekst proklamuje jednakost. Ove autorke se zalažu za obnovljenu analizu kuranskog teksta i konteksta u kojem on nastaje, uz naglasak na etičkim principima i rodnoj ravnopravnosti (Spahić-Šiljak, 2012: 60).

U svojoj argumentaciji ove autorke se pozivaju na *idžtihad*<sup>8</sup>, odnosno ulaganje intelektualnog napora pri razumevanju i tumačenju svetih knjiga (Badran, 2005: 16–17, Badran, 2008: 29–30). *Idžtihad* pomaže individuama i društvu da budu istovremeno moderni i muslimanski; omogućava muslimanima

6 Analizu procesa koji određuju karakter i dinamiku transformacije političkog sistema svake pojedinačne muslimanske države treba dateljno proučavati s obzirom na osnovne strukturne faktore, kao i društveni i istorijski kontekst u kome se ona odvija, kako bi se izbegle generalizacije.

7 *Tafsir* – tumačenje Kurana, egzegeza u islamu.

8 *Idžtihad* – „proces kritičkog razmišljanja putem kojeg se dolazi do novih tumačenja zasnovanih na primarnim izvorima islama: Kuranu i hadisu“ (Spahić-Šiljak, 2012: 262). *Idžtihad* je četvrti izvor islama i predstavlja trud u formuliranju mišljenja ili formulisanju rešenja u vezi sa nekim pitanjem koje je pravne ili teološke prirode.

da oblikuju dinamiku promena u okviru islama pružajući nova tumačenja Kurana. Za muslimanke koje su pod dominacijom patrijarhalnih ograničenja proklamovanih u ime religije, izučavanje verskih tekstova je vrlo značajno kako bi se identifikovale patrijarhalne norme i vrednosti koje su infiltrirane u islam, ali ne i Kuranom proklamovane, i koje oblikuju rodne režime u muslimanskim društvima (Badran, 2008: 29).

Na osnovu rodno senzitivnih tumačenja u muslimanskim društvima aktivistkinje istovremeno zahtevaju emancipaciju žena u porodici i javnoj sferi, kao i jednakost u verskoj zajednici i verskim obredima. Aktivistički impuls islamskog feminizma najbolje se vidi u zahtevima za promenu zakona koji legalizuju diskriminaciju žena. Termin rodne „rodne džihadistkinje“<sup>9</sup> Badran koristi kako bi označila angažman koji je ne samo nadahnut teorijskim radom islamskih feministkinja, već koji svoj izvor legitimiteta pronalazi u rodno senzitivnim tumačenjima svetih tekstova. Amina Vadud je 2006. godina izdala knjigu u čijem se naslovu pominje termin „rodni džihad“ (*Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam*), upućujući na taj način direktno na vlastitu borbu i napore drugih interpretaroki Kurana i hadisa iz ženske pozicije u borbi protiv rodni predrasuda i drugih vidova rodno zasnovane nepravde kojim se poništava dostojanstvo ljudskih bića (Wadud, 2006). Autorke koje se smatraju predstavnicama islamskog feminizma svoj rad istovremeno vide kao teorijski i aktivistički, te sebe same određuju kao „naučnice-aktivistkinje“ (Badran 2005: 16).

## Idejni i aktivistički doprinosi islamskog feminizma

### *Rodno senzitivne interpretacije svetih knjiga*

Jedan od prvih savremenih pokušaja sistematičnog tumačenja ženskog pitanja iz Kurana i hadisa predstavlja knjiga Fatime Mernisi „Pokrivanje velom i muške elite: Feministička interpretacija ženskih prava u Islamu“. Okrenuvši se ispitivanju Kurana i hadisa Mernisi je prekinula tradiciju sekularnog feminizma (Rhouni, 2008: 105). U navedenoj knjizi marokanska sociološkinja je formulisala tezu da su muške elite nametnule jedno mizogino čitanje Kurana i hadisa, te da je mizogini diskurs razvijan i kasnije u drugim religijskim tekstovima. Ova autorka smatra da su mizogine interpretacije Kurana u izrazitoj suprotnosti sa samim tekstom koji proklamuje sveltjudsku jednakost i rodnu ravnopravnost. Mernisi u svom delu ne tumači samo šta kuranski ajeti i hadisi kazuju, već pokušava da odgonetne i u kom političkom kontekstu se sećanje na Muhameda oblikovalo. Ova autorka smatra da je božanska objava, budući da ju je Muhamed primio od anđela Džibrila u usmenoj formi, izazvala neposredne reakcije i sporenja u

9 Termin „rodne džihadistkinje“ Badran koristi kako bi opisala aktivističku stranu islamskih feministkinja oslanjajući se na termin „rodni džihad“, koji je osamdesetih godina prošlog veka skovao Rašid (Omar Rashid) kako bi jednim nazivom označio one aktivističke struje koje su kao centralno pitanje postavljale pitanje rodne diskriminacije. Rašid se oslanja na reč džihad (sveti rat) koja se u najširem značenju odnosi na napor usmeren ka ostvarivanju nekog cilja“ (Tanasković, 2010:171).

tadašnjem arapskom društvu u kome su vladale patrijarhalne norme. Muhamed, koga vidi kao zagovornika ravnopravnosti žena i društva jednakih, je prema njenom mišljenju bio izložen velikim pritiscima tadašnjeg socijalnog okruženja i svojih sledbenika (Mernissi, 1991, Rhouni, 2008: 106).

Kroz opise i kritičku analizu društveno-istorijskog, kulturnog i političkog okvira u kojem su predanja sakupljana i kodifikovana<sup>10</sup>, Mernisi otkriva značenja koja su se ugrađivala u hadise pod uticajem tadašnjih rasprostranjenih patrijarhalnih vrednosti ili zbog interesa određenih društvenih grupa ili pojedinaca. Ona dovodi u pitanje verodostojnost nekih predanja, budući da smatra da su „hadisi (...) zapravo odraz svakodnevnog života u sedmom veku, živopisni, heterogeni prikaz, budući da postoji više verzija istog događaja“ (Mernissi, 1991: 34–35). Većina mizoginih hadisa kojima je Mernisi posvetila pažnju se nalaze u Buharijevoj zbirki hadisa, a njihov prenosilac je Ebu Hurejra. Smatra se da je Ebu Hurejra inkorporirao mizoginiju u hadise zarad političke borbe protiv poslanikove žene Aiše, koja je bila jedna od najobrazovanijih žena tog vremena, i koja je imala značajnu političku ulogu u prvoj muslimanskoj zajednici (Mernissi 1992: 70, Spahić-Šiljak, 2007: 130–131). Usredsređenost Mernisi na el Buharijevu zbirku je podvrgnuta kritici. Raja Rouni (Raja Rhouni) smatra da ova zbirka ima značaj samo kod sunita, a da je muška dominacija koja svoje uporište pronalazi u verskim tekstovima rasprostranjena širom muslimanskog sveta, ne samo među sunitskim zajednicama (Rhouni, 2008: 107).

Amina Vadud i Asma Barlas bitno oštrije kritikuju zapadni feminizam u poređenju s Mernisi i naglašavaju da iščitavanju Kurana pristupaju iz pozicije verujućih žena. Napetost između nametnute etikete i vlastitog identitetskog određenja Barlas izražava u pitanju: „Kako ljudi mogu da me zovu feministkinjom kad sama sebe smatram vernicom?“ (Barlas, 2008: 16). Tokom svoje karijere Amina Vadud je promenila svoj stav po pitanju termina islamski feminizam, dok se u prvim etapama svog rada autorka ograđivala od etikete feminizam, za svoju poziciju će sredinom dvehiljaditih reći da je karakteriše što je „za veru i za feminizam“ (Wadud, 2006: 79), a danas autorka smatra da terminom muslimanski feminizam može opisati njen rad na poboljšanju i promovisanju društvene pravde.

Amina Vadud primenjuje hermeneutički model prilikom tumačenja kuranskog teksta kako bi ponudila holističku interpretaciju (tefsir) položaja žene. Ova autorka je zagovornica holističke interpretacije Kurana, nasuprot „tradicionalnim“ čitanjima u kojima se atomistički interpretiraju pojedini segmenti, te se ne traže i ne povezuju međusobno slične ideje, sintaksičke strukture, principi i teme (Wadud 1992: 3, u: Kostić, 2016). Barlas je analizi podvrgla ne samo Kuran, koji smatra polisemičnim tekstom otvorenim za različita čitanja, već i hadise, postojeće intrpretacije Kurana i korpus versko-

---

10 U 9. veku su sakupljana predanja širom muslimanskog sveta, pa je na temelju toga kodifikovano šest kanonski zbirki hadisa koje se smatraju istinitim i autentičnim. Posle toga se napravljene druge zbirke, ali nisu zadobile autoritet kakav ima prvih šest zbirki hadisa. Treba napomenuti da različite pravno-teološke škole na različiti način prihvataju i interpretiraju hadise (Spahić-Šiljak, 2007: 20).

pravnih tekstova. Opisujući svoju usmerenost na izučavanje različitih tekstova, Barlas navodi da se ne može gledati samo u tekst kako bi se objasnilo zašto su ljudi tekst na određeni način čitali i zašto se jedno čitanje favorizuje u poređenju sa drugim“ (Barlas, 2002: 4). U svojoj analizi ova autorka razdvaja božije reči i uverenja koja se upisuju u Boga, te primećuje kako generacije muslimana veruju u Boga koji zlo (*zulm*) nikad ne čini, a istovremeno iz Božijih reči iščitavaju nasilje i diskriminaciju žena zbog tumačenja Kurana u patrijarhalnom ključu (Barlas, 2002: 93–112). Ona tvrdi da u Kuranu ne postoji koncept „seksualnih razlika“ na osnovu kojih se žene diskriminišu, šta više da je rodna ravnopravnost ontološka činjenica (Barlas, 2002: 204).

U radu Barlas i Vadud značajno mesto zauzima analiza kuranskih priča o stvaranju muškarca i žene. Biblijski koncept „krivog rebra“<sup>11</sup> se ne pominje u kuranskim pričama o stvaranju, ali je on u islamsku tradiciju ušao preko hadisa i kasnije je učvršćivan tefsirskom tradicijom velikih islamskih autoriteta (Spahić-Šiljak, 2007, 2012, Barlas, 2002: 139). U hadisima, prema predanjima koje prenosi Ebu Hurujera, pojavljuje se koncept krivog rebra, a konsekvantno tome i problematične vizije prirode žene i opravdanja neegalitarnog odnosa između muškarca i žene. „Oporučujem vam da prema ženama budete pažljivi, budući da je žena stvorena od krivog rebra, čiji je vrh najiskrivljeniji (odnosno da je osjetljive, emotivne naravi). Ako ga pokušaš ispraviti, slomićeš ga, a ako ga ne budeš ispravljao, ostaće savijeno. Stoga, budite pažljivi prema ženama“ (Memić, 1985: 87–88, u: Spahić-Šiljak, 2007: 100). Zbog ovog predanja brojni tumači su prvenstvo nastanka Adema interpretirali kao izraz muške superiornosti (Barlas, 2002: 135). U rodno senzitivnoj egzegezi prekida se sa mizoginim interpretacijama koje se oslanjaju na hadise koji svedoče o grešnosti i nepokornosti žene, već se naglašava da su u Kuranu „muškarac i žena dve kategorije ljudske vrste iste ili jednake sposobnosti razmišljanja, koji su obdareni istim ili jednakim potencijalima“ (Wadud, 1999: 15, u: Barlas, 2002: 136). Iako su Adem i Hava prema Kuranu zajedno zgrešili uzevši voće i zbog toga su zajedno izbačeni iz Dženneta (raja) (Wadud, 1999: 25, u: Barlas, 2002: 138, Spahić-Šiljak, 2007: 98), neki komentatori Kurana, poput Al-Taberia, koriste biblijska predanja kako bi prikazali Havinu odgovornost za proterivanje na zemlju. Barlas dodaje da komentatori Kurana koji okrivljuju Havu i smatraju je odgovornom za izbacivanje iz raja, neretko menstruaciju i porođaj vide kao kazne za Havinu krivicu (Barlas, 2002).

Važno je napomenuti da ove autorke svoj rad ne ograničavaju samo na akademsko polje. Po svom angažmanu van akademske sfere, posebno se ističe Amina Vadud po svojoj borbi za uključivanje žena na pozicije imama na temelju univerzalnih principa ravnopravnosti žena i muškaraca koje iščitava iz Kurana. Vadud je prvi put bila imam džematu muškaraca i žena za vreme džume-namaza, glavne nedeljne molitve petkom, 2005. godine u Njujorku, i na taj način

11 U Knjizi postanka u Bibliji sadržana su priče o postanku muškarca i žene, prema kojoj je prvo stvoren muškarac, Adam, a potom iz njegovog rebra žena, Eva, i o istinskom grehu koji je Eva počinila popustivši pred izazovima zmije. Biblijske priča o nastanku muškarca i žene često je tumačena kao prirodni božji poredak prema kome muškarac dolazi prvi, a žena druga (Spahić-Šiljak, 2012: 38).



se suprotstavila tradicionalistima koji ne žele da menjaju viševekovnu praksu (Spahić-Šiljak, 2007: 135). Tom prilikom ona nije dobila dozvolu da molitvu obavi ni u jednoj džamiji, što svedoči o kontroverznosti njene emancipatorske borbe u verskoj zajednici. Međutim, u muslimanskim zajednicama se postepeno otvara prostor ženama da se obrazuju za ženske imame (da rade poslove koje obavljaju imami, a odnose se na obrazovanje članova zajednice, učestvovanje u verskim obredima kao što je, sklapanje braka i davanje imena).

### *Feministička borba za promenu zakona*

Imajući u vidu da „pravni sistem predstavlja simbol muškog autoriteta“ (Rifkin, 1993:417, u: Mojab, 2001: 125), feminističko delovanje usmereno u pravcu izmene zakonskih okvira od začetka je pratilo feminizam. Posmatrano istorijski, još se feminizam prvog talasa orijentisao na izmenu pravnog okvira, stavljajući akcenat na pitanje ženskog prava na glas. Nešto kasnije su feministkinje prvog talasa proširile polje svoje borbe zalažući se za pravo žena na razvod braka, za slobodan pristup žena školovanju, kao i prava žena u vezi sa posedovanjem i nasleđivanjem imovine (Walby, 1999: 33).

Islamske feministkinje su svojim radom podstakle borbu za izmenu pravnih odredbi kojima se ugrožavaju ženska prava i putem kojih se obezbeđuje ozakonjenje nejednakosti zasnovane na rodnoj osnovi. U državama u kojima se pozitivno pravo ili deo pravnih propisa (najčešće porodični zakon) zasniva na šerijatu<sup>12</sup>, borba za izmenu pravnog okvira koja se temelji na tumačenjima Kurana delotvornija je od borbe artikulisane u terminima sekularnog feminizma. Pravni sistemi pod uticajem šerijata sadrže različite pravne propise kojima je ozakonjen deprivilegovani položaj žena, a koji se pozivaju na Kuran i hadise i legitimišu preko njih. Neki od oblika nasilja, ugnjetavanja i marginalizacije žena koje je, ili je doskora bilo, pravno legitimisano u pojedinim muslimanskim zemljama obuhvata: obrezivanje devojčica (sakaćenje ženskih genitalija)<sup>13</sup>, delegiranje ženskog prava glasa<sup>14</sup>, kažnjavanje nezakonitih seksualnih odnosa (*zinā*) poput preljube i predbračnih seksualnih odnosa<sup>15</sup>, kažnjavanje žena

12 Šerijat predstavlja normativni izraz islama, koji su kreirali muslimanski pravници na temelju Kurana i hadisa kroz pravničko prosuđivanje. Kao sveobuhvatni moralni i pravni sistem, šerijat teži da uredi sve aspekte čovekovog života, kako bi se osigurali standardi i kriterijumi za sprovođenje ciljeva Božije objave (Karčić, 2011: 180). U pravnim pravilima sadržanim u zakonima i drugim pravnim propisima savremenih muslimanskih zemalja mogu se naći uticaji različitih pravnih ideologija. Intenzitet kojim će šerijat uticati na pravni sistem jedne muslimanske države zavisi od društveno-istorijskih prilika koje u njoj vladaju. Sa jačanjem islamskog fundamentalizma, kao npr. u državama u kojim je došlo do porasta islamizacije društva nakon revolucionarnog preobražaja (Iran) ili tokom vladavine vojnih režima (Pakistan, Mauritanija, Sudan, Libija) šerijat je proglašen za jedini ili glavni izvor prava (Karčić, 2011: 180).

13 Procedura koja se odnosi na delimično ili potpuno uklanjanje klitoris djevojčicama i predstavlja obred inicijacije kojima se djevojčica uvodi u zajednicu odraslih.

14 Poslednja muslimanska država koja je uvela žensko pravo glasa je Saudijska Arabija, dozvolivši ženama da glasaju na lokalnim izborima 2015. godine.

15 Brutalan oblik kažnjavanja nezakonitih seksualnih odnosa predstavljaju javna kamenovanja (*rajm*). Zakoni u Iranu i Nigeriji propisuju da javno kamenovanje kao oblik kazne za

zbog „neislamskog ponašanja, prisilnu kontracepciju, abortus i sterilizaciju i ograničavanje slobodnog kretanja žena<sup>16</sup> (Petričević, 2008: 131–132).

Na primeru ženskog obrezivanja može se prikazati kako različita tumečenja Kurana i hadisa utiču na uspostavljanje različitih pravnih normi, te kako se posredstvom delovanja različitih aktera u specifičnom kontekstu date norme mogu menjati. Različite škole islamske pravne nauke (*fikh*) su zauzimale različiti odnos prema ovoj praksi. Najizrazitiji zagovornici obrezivanja devojčica među muslimanima su predstavnici dve sunitske pravne škole (šafijski i hanbelijski mezheb). Oni se pozivaju na zbirku hadisa Abu Davuda, prema čijim rečima su se žene u Medini obrezivale, a Prorok je kazivao da sečenje ne treba da bude suviše ozbiljno, jer je to bolje za ženu, kao i poželjnije za muškarca (Translation of Sunan Abu-Dawud, 41: 5251). Rasprostranjenost ovih učenja za posledicu je imala visoke stope obrezivanja devojčica u severnim i centralnim afričkim državama<sup>17</sup>. Glavni argument koji je doprineo uspostavljanju zabrane ove prakse se upravo odnosio na to da Kuran ne propagira ovu praksu, te da ona u svojoj biti nije deo izvornog islamskog nasleđa.

Navedeni i drugi pravni propisi putem kojih se diskriminišu žene su kritikovani još pre pojave islamskog feminizma. Inicijative za izmenu zakona, nastaju još u okviru sekularnog feminizma. Na osnovu ovih inicijativa, 1984. godina je nastala internacionalna organizacija „Žene koje žive pod muslimanskim zakonima“<sup>18</sup>, koja pruža informacije, podršku i radi na izmeni zakonskih okvira koji onemogućavaju ili otežavaju ženama da ostvare svoja prava. Badran zapaža da su dokumenti ove organizacije bili ograničeni, budući da je po osnivanju organizacije argumentacija u borbi za ostvarivanje ženskih prava bila utemeljena na principima sekularnog feminizma (Badran, 2005).

Islamski feminizam je doneo novinu argumentaciji – na osnovu obnovljene analize kuranskog teksta, zahteva pravo i pravdu za žene promenom postojećih zakona za koje se smatra da odstupaju, štaviše, da su u suprotnosti u odnosu na Kuran koji promoviše jednakost svih živih bića i rodnu ravnopravnost. Jedna od glavnih organizacija koje zagovaraju promenu porodičnih zakona<sup>19</sup> oslanjajući

nezakonite seksualne odnose, dok je u drugim muslimanskim državama javno kamenovanje zabranjeno (Terman, Fijabi, 2010: 5). Uprkos brisanju ovog oblika kažnjavanja iz krivičnih zakonodavstava drugih država, ono se i dalje praktikuje, kao npr. u Iraku ili Somaliji. Na kriminalizaciju javnog kamenovanja značajno su uticali feminističke inicijative, među kojima su najzapaženije bile one koje su tvrdile da je ovo neislamski čin i da Kuran ne poziva na ovaj vid kažnjavanja.

- 16 Za ilustraciju ograničavanja prava kretanja ženama navešću primer Saudijske Arabije, u kojoj žena nema pravo da napusti zemlju bez pismene dozvole svojih očeva/muževa (Petričević, 2008: 132).
- 17 Od 2000. godine najveće stope obrezivanja devojčica identifikovane su u Egiptu, Somaliji i Sudanu. Od 2008. godine u Egiptu i Sudanu praksa je pravno zabranjena, a u Somaliji je zabrana nastupila 2016. godine.
- 18 Women Living Under Muslim Law (WLUML), više o organizaciji na: <http://www.wluml.org/node/5408> (pristupljeno 1.12.2017).
- 19 U domenu izmena porodičnog zakona, dosta pažnje se posvećuje propisima kojima se uređuju razvod i starateljstvo nad decom, budući da su neki od propisa u ovoj sferi diskriminatorni prema ženama.

se na interpretacije Kurana iz ženske pozicije je „Jednakost“<sup>20</sup> (*Musawah*), koja uključuje veliki broj žena iz celog sveta koje se zalažu za uspostavljanje egalitarnosti u muslimanskoj porodici. Dakle, „borba“ oko ispravnog tumačenja svetih tekstova, nije samo teološki sukob, već i politički, jer se krajnje konsekvence borbe odražavaju u političkom polju, promeni zakonodavstva i rekonfiguraciji političke moći.

## Feminizmi i islam

Termin islamski feminizam su skovali autori i autorke iz muslimanskih društava devedesetih godina 20. veka kako bi označili uzlet interesovanja za rodno senzitivnu egzistenciju. Sredinom devedesetih godina termin se javlja u iranskom časopisu „Zanan“, posvećenom ženskom pitanju kako bi se opisala nova feministička paradigma u Iranu, a istovremeno u Turskoj; teoretičarke Arat (Yeşim Arat) i Akar (Feride Acar) upotrebljavaju ovaj termin kako bi opisale novu feminističku struju u ovoj državi (Badran, 2011: 243). Međutim, postoje brojne nevolje u vezi sa upotrebom ovog termina. Sa različitih pozicija ovaj termin se osporava kao oksimoron. S jedne strane, kritika da islamski feminizam oksimoron dolazi „iznutra“, od desno orijentisanih islamističkih grupacija, koje se zalažu za izrazito anti-feminističke vrednosti i održavanje rodnih hijerarhija. Sa druge strane, pak kritika dolazi „spolja“, iz neislamskih društava od levo i liberalno orijentisanih feministkinja koje smatraju da su religija, posebno islam, nespojivi sa ženskom emancipacijom (Tohidi, 2003: 136).

Ne samo da ovaj termin osporavaju neke feministkinje na Zapadu ili desno orijentisane grupe u muslimanskom kontekstu, već se neke autorke označene kao islamske feministkinje, poput Asme Barlas, ograđuju od ove etikete jer feminizam smatraju teorijsko-političkim pravcem povezanim sa kolonijalnom i imperijalističkom politikom Zapada. Još je sredinom osamdesetih godina u okviru postkolonijalnog feminizma artikulisana snažna kritika zapadnog feminizma. Postkolonijalni feminizam nastaje kao reakcija na tzv. drugi talas<sup>21</sup> feminizma, koji je obeležila težnja za jedinstvenom ideologijom i neosetljivost na pitanja razlika. Postkolonijalna kritika inkorporirana je i u rad teoretičarki koje se u literaturi označavaju kao islamske feministkinje, te otuda proizilazi njihova težnja da se one same i njihov rad ne označavaju kao feministički. Prema njihovom mišljenju takav (zapadni) feminizam, shvaćen bilo kao pokret, ideologija, lično uverenje, teorijska pozicija, ili pak skup aktivnosti čiji je cilj pospešenje položaja

20 Organizacija pod nazivom „Musawah“, što u prevodu sa arapskog znači jednakost, je osnovana 2009. godine u Kuala Lumpuru, a njen glavni cilj je „razvoj jednakosti i uvođenje pravde u muslimanske porodice“ (više o organizaciji na: <http://www.musawah.org/about-musawah>, pristupljeno 1.12.2017).

21 U drugom talasu feminizma, pod uticajem distinkcije roda i pola, odnosno spoznaje da uloge koje se pripisuju ženama i norme nisu „prirodne“, „biološke datosti“, već da su društveno i kulturno konstruisane, dolazi do heterogenizacije zahteva. Period od druge polovine 1960ih do druge polovine 1980ih bio je obeležen feminističkom borbom za pravo na sopstveno telo (pravo abortusa i druga reproduktivna prava), zahtevima da se zaštite žene i dece od nasilja, da se zakonski reguliše silovanje u braku, itd.

u kojem se žene nalaze (Zaharijević, 2008: 384), senzibilisan je samo za potrebe bele, srednjeklasne žene sa Zapada. Posledično, takav feminizam je nepodoban za razumevanje položaja drugih žena koji je određen različitim specifičnim lokalnim i kulturnim zahtevima i ne pruža adekvatne strategije za poboljšanje položaja žena u drugim društvenim i kulturnim uslovima. Svojim radom ove autorke pokušavaju da artikulišu *govor u svoje ime*, a to znači nasuprot lokalnoj patrijarhalnoj naraciji, ali i nasuprot svim onim feminističkim naracijama u kojima se iskustvo bele, srednjeklasne žene univerzalizuje, u kojima se kulturne razlike poništavaju, a imperijalna politika previđa (Salem, 2013). Proizvodnja svakog znanja, pa tako i feminističkog znanja, neraskidivo je povezana sa društvenom moći. Budući da zapadni feminizam nastaje u centru kolonijalne moći, feminističko znanje „diskurzivno kolonizuje“ (Mohanty, 1988 u: Salem, 2013) proizvodeći kolektivnog drugog – „ženu Trećeg sveta“, koja je siromašna, neobrazovana, viktimizovana, potpuno obespravljena, nasuprot obrazovane i moderne žene koja uživa u tekovinama demokratske tradicije i dotadašnje feminističke borbe. Posledice ove diskurzivne strategije su homogenizacija iskustava različitih žena (žena koje pripadaju različitim klasama, različitih su rasa, etničke pripadnosti, uzrasta, seksualnih identiteta) i mistifikacija realnih rodni uloga u različitim društvima periferije.

Devedesetih godina prošlog veka nastao je treći talas feminizma. Zajednička nit različitih pozicija koje se podvode pod treći talas feminizma je kritički odnos prema nasleđu drugog talasa, jedinstvenom ideologijom i univerzalističkim pristupom. Kada se govori o današnjem feminizmu on se uglavnom smatra feminizmom trećeg talasa, međutim u literaturi se sve češće pominje i termin „četvrti talas“ feminizma. Pitija Pej (Pythia Peay) kao glavnu odliku novog, četvrtog, talasa feminizma navodi spajanje koncepta pravde, rodne ravnopravnosti i religioznosti (Peay, 2005). Ova autorica pojavu islamskog feminizma, kao i porast interesovanja za emancipaciju žena među predstavnicama drugih religijskih grupa, vidi kao novinu u razvoju feminističke teorije i pokreta. Prema ovom određenju četvrtog talasa feminizma, islamski feminizam nesumnjivo predstavlja feministički pravac budući da se autorke u religijskim terminima bore za poboljšanje položaja žena u muslimanskim društvima i ostvarivanje rodne ravnopravnosti.

Ne ograđuju se sve islamske feministkinje od feminizma, neke autorke su svesne da je došlo do porasta heterogenosti idejnih pozicija unutar feminizma. Pišući o vlastitoj poziciji Sadija Šeih (Sa'diyya Shaikh) ističe „ja ne nameravam samo da se ideološki i personalno pozicioniram, već time i da istaknem značaj koncepta pluraliteta“ (Shaikh, 2003, u: Pepicelli 2008: 93). Odnosno, priznajući heterogenost i pluralizam idejnih pozicija unutar onoga što se naziva „feminizmom“, ističe se zajednička karakteristika različitih, nekad čak suprotstavljenih teorija, ideja i oblika društvenog i političkog angažmana, posvećenost borbi protiv seksizma, eksploatacije, potčinjenosti i patrijarhata. Američka teoretičarka bel huks [sic] (bell hooks<sup>22</sup>) smatra da su okončanje seksizma, seksističke eksploatacije i potčinjenosti, glavni ciljevi feminizma kao pluralnog pokreta (hooks, 2015). Teoretičarke i aktivistkinje označene kao

22 Huks svoje ime i prezime piše malim slovom.

islamske feministkinje ispunjavaju sve ove uslove koje huks izdvaja prilikom određenja feminizma, jer one jesu posvećene ovim ciljevima i svojim radom doprinese osporavanju patrijarhata.

Ne postoje sporenja samo u vezi sa odnosom između islamskog feminizma i *mainstream* feminizma na Zapadu, već i kada je u pitanju odnos između islamskog feminizma i sekularnog feminizma koji je ranijih decenija bio dominantan feministički diskurs u islamskim društvima. Jedna linija argumentacije tvrdi da je hibrid islama i feminizma nemoguć pošto se tradicionalni islam zalaže za rodnu hijerarhiju, a feminizam za rodnu ravnopravnost (Moghissi, 1999: 126, u: Spahić-Šiljak, 2012: 58). U tom ključu, tradicija sekularnog feminizma se predstavlja kao jedini suštinski emancipatorski i feministički diskurs. Prema drugoj liniji argumentacije, postoje značajne sličnosti između islamskog i sekularnog feminizma. Analizirajući sekularni i islamski feminizam, Badran smatra da je u kontekstu muslimanskih društava potrebno govoriti o jednoj borbi za rodnu ravnopravnost koja ima dva diskurzivna modela, oblikovana spram specifičnih društvenih uslova u različitim istorijskim trenucima (Badran, 2005). U prilog argumentaciji Badran da „sekularni feminizam je islamski i islamski feminizam je sekularan“ (Badran, 2005: 12), ide i činjenica da su prve interpretacije Kurana iz ženske pozicije nastale još u prvoj polovini 20. veka<sup>23</sup>, ali da do naglog porasta interesovanja za ženske interpretacije iz kojih se crpi legitimitet za feminističku borbu dolazi tek u izmenjenom političkom i društvenom kontekstu. Ženska interpretacija Kurana postaje „pozicija iz koje se govori“ (Cook, 2001, u: Badran, 2005: 15), koja omogućava artikulaciju vlastitog iskustva, distanciranje od ograničenja ranije feminističke borbe i način da se efikasno lobira za promenu zakona, i to upravo u islamskim terminima (Mojab, 2001). U uslovima u kojima se država služi religijskom terminologijom za uređenje zakonodavstva, islam(sko) postaje identitetsko uporište za artikulaciju zahteva za rodnom ravnopravnošću. Ne postoji stroga distinkcija između sekularnog i islamskog feminizma, kao i da su identitetska određenja pojedinca pluralna – svedoči Magadam (Valentine Moghadam) koja opisujući svoju poziciju kaže: „iako su me svrstavale Moghissi i Mojab u tabor islamskih feministkinja, sama sebe pozicioniram između islamskog i sekularnog feminizma, takođe, bila sam u studentskom pokretu i ostala sam marksistička feministkinja“ (Moghadam, 2005, u: Pepicelli, 2008: 95).

## Zaključak

Odnos između islama i feminizma sasvim sigurno predstavlja jedno od kontroverznijih pitanja današnjice, kako među muslimanima/kama, tako i među nemuslimanima/kama. Iako u javnom diskursu nemuslimanskih društava istorija borbe za unapređenje položaja žena i ostvarivanje njihovih prava u

23 Libanka Nazira Zain al-Din 1928. godine piše knjigu „Otkivanje maramom ili pokrivanje“ (*Unveiling and Veiling: Lectures and Views on the Liberation of the Women and Social renewal in the Arab World*) u kojoj tvrdi da je svaka žena slobodna da interpretira verski tekst. U ovoj knjizi autorka je odbacila tadašnju normu da žena treba da bude u kući i otvoreno kritički pristupila obavezi nošenja vela (Badran, 2005: 18, Mojab, 2001: 127).

muslimanskim društvima nije vidljiva, ni poznata, ona nesumnjivo ima dugu tradiciju i vrlo je dinamična. Tokom različitih istorijskih perioda i spram specifičnih lokalnih prilika, varirali su argumenti i oblici aktivnosti feminističkih pokreta u islamskim društvima. Društveni i politički kontekst uvek uslovljava raspoloživa diskurzivna sredstva borbe za rodnu ravnopravnost i određuje koji tip feminističke argumentacije će imati veću mogućnost da utiče na izmene u političkom polju. Tako se u periodu nacionalno oslobodilačkih pokreta i snažnih reformističkih struja, krajem 19. i u prvoj polovini 20. veka, borba za ženska prava u islamskim društvima zasnivala na sekularnim argumentima, a sa porastom islamizacije društva sekularnu feminističku struju zamenjuje islamski feminizam, koji u centar svog interesovanja stavlja tumačenje rodni uloga i odnosa iz svetih knjiga. Iako se u značajnoj meri razlikuje argumentacija sekularnog i islamskog feminizma, oni dele saglasnost oko glavnih ciljeva, a to su promocija ženskih prava u privatnoj i javnoj sferi, rodne ravnopravnosti i društvene pravde.

Uprkos osporavanjima termina islamski feminizam iz različitih pozicija u ovom radu se zagovara teza da pokret koji želi da pristupi razmatranju postulata islama iz ženske perspektive, muslimanski feminizam kako ga određuje Hjarpe, odnosno, čitav onaj diskurs koji Badran označava islamskim feminizmom, jeste jedan feministički pravac. Ukoliko se karakter islamskog feminizma posmatra kroz prizmu definicije feminizma koju pruža bel huks, da je feminizam pokret koji ima za cilj okončanje seksizma, seksističke eksploatacije i potčinjenosti, sledi zaključak da je islamski feminizam jedna feministička struja. Naravno, postoje brojni drugi pokušaji da se definiše feminizam, a prema nekima od njih islamski feminizam se ne bi mogao svrstati u feminizam. Međutim, ovde je odabrana upravo ona definicija koja obuhvata širok spektar teorijskih i aktivističkih pozicija, te omogućava da se feminizam tretira kao polje otvoreno za nove uvide. Ova definicija nije odabrana samo zato što je ona širokog obuhvata, već zato što akcenat stavlja na *političko*. Odnosno, tvrdi da ma koliko različite, čak i suprotstavljene idejne pozicije u okviru feminizma bile, njima je zajedničko to da je njihova krajnja konsekvencija politički zahtev za promenom patrijarhata.

Govoriti o islamskom feminizmu kao feminizmu znači iznova ukazivati na sve one tenzije koje prožimaju odnos između islama i feminizama. Te tenzije su konstitutivni činilac savremenog feminizma u islamskom kontekstu, ali i *mainstream* feminizma na Zapadu u kojem je sazrela, ali se i dalje razvija, svest oko statusa pojma razlike. Nadalje, to znači promovisati shvatanje feminizama kao pluralnog i heterogenog političko-teorijskog pravca. Od samog nastanka feminizma u njemu je odnos između teorijskog i aktivističkog, a ni i unutar pojedinačno teorijskog i aktivističkog, nije bio ni u jednom trenutku jednoznačan i lišen spora. Stoga, islamski feminizam upućuje na to da treba negovati kritičku, reflektivnu i autorefleksivnu dimenziju feminizma, kao mreže različitih teorijskih pozicija i skupa aktivnosti, koji su međusobno izrazito diverzifikovani i čiji su odnosi sporni, ali koji dele zajednički cilj – poboljšanje položaja u kome se žene nalaze.

## Literatura

- Badran, Margot. 2002. Islamic feminism: what's in a name? Al-Ahram Weekly Online, Issue No.569 (dostupno na: <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2002/569/cu1.htm>, pristupljeno 1.12.2017)
- Badran, Margot. 2005. Between Secular and Islamic Feminism/s – Reflections on the Middle East and Beyond. *Journal of Middle East Women's Studies*, god. 1, br. 1: 6–28.
- Badran, Margot. 2006. Islamic Feminism Revisited (dostupno na: <https://www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm>, pristupljeno 1.12.2017)
- Badran, Margot. 2008. „Engaging Islamic Feminism“, u: Kynsilehto, Anitta (ur). *Islamic feminism: current perspectives*. Tampere: Tampere Peace Research Institute, 25–36.
- Badran, Margot. 2011. *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld Publications.
- Barlas, Asma. 2008. „Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative“, u: Kynsilehto, Anitta (ur). *Islamic feminism: current perspectives*. Tampere: Tampere Peace Research Institute, 15–23.
- Barlas, Asma. 2002. *“Believing Women“ in Islam – Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin: University of Texas Press.
- Brakus, Bruno. 2016. Irska revolucija. *Rostra*, god. 7, br. 7: 183–192.
- Haddad, Yvonne, et al. 1991. *The contemporary Islamic revival: a critical survey and bibliography*. New York: Greenwood Press.
- hooks, bell. 2015. Feminism Is Fun! (dostupno na: <http://www.bellhooksinstitute.com/blog/2015/12/12/feminism-is-fun-by-bell-hooks>, pristupljeno 1.12.2017)
- Karčić, Fikret. 2011. *Studije o šerijatskom pravu i institucijama*. Sarajevo: El-Kalem, Centar za napredne studije.
- Kostić, Ejub, Ivan. 2016. Islam i feminizam u postkolonijalnom dobu. *Kom*, god. 5, br. 3: 95–119.
- Mernissi, Fatima. 1991. *The Veil and the male elite a feminist interpretation of women's rights in Islam*. New York: BASIC BOOKS.
- Moghadam, Valentine. 2001. Feminism and Islamic Fundamentalism: A Secularist Approach. *Journal of Women's History*, god. 13, br. 1: 42–45.
- Mojab, Shahrzad. 2001. Theorizing the Politics of ‘Islamic Feminism’. *Feminist Review*, god. 69, br. 1: 124–146.
- Peay, Pythia. 2005. Feminism's Fourth Wave (dostupno na: <http://www.utne.com/community/feminisms-fourth-wave?pageid=1#PageContent1>, pristupljeno 1.12.2017)
- Pepicelli, Renata. 2008. „Islamic Feminism: Identities and Positionalities“, u: Kynsilehto, Anitta (ur). *Islamic feminism: current perspectives*. Tampere: Tampere Peace Research Institute, 91–102.
- Petričević, Paula. 2008. „Jedan Bog – jedan rod: odnos monoteističkih vjerskih zajednica prema ženskim ljudskim pravima“, u: Zaharijević, Andriana

- (ur). *Neko je rekao feminizam? Kako je feminizam uticao na žene XXI veka*. Beograd: Regionalna kancelarija za Jugoistočnu Evropu.
- Rhouni, Raja. 2008. „Rethinking Islamic Feminist Hermeneutics: The Case of Fatima Mernissi“, u: Kynsilehto, Anitta (ur). *Islamic feminism: current perspectives*. Tampere: Tampere Peace Research Institute.
- Rinaldo, Rachel. 2015. Islam i feminizam nisu u sukobu (dostupno na: <https://www.libela.org/prozor-u-svijet/5940-islam-i-feminizam-nisu-u-sukobu/>, pristupljeno 1.12.2017)
- Salem, Sara. 2013. Feminist critique and Islamic feminism: The question of intersectionality. *The Postcolonialist*, god. 1, br. 1 (dostupno na: <http://postcolonialist.com/civil-discourse/feminist-critique-and-islamic-feminism-the-question-of-intersectionality/>, pristupljeno 1.12.2017)
- Spahić-Šiljak, Zilka. 2007. *Žene, religija i politika: analiza utjecaja interpretativnog religijskog naslijeđa judaizma, kršćanstva i islama na angažman žene u javnom životu i politici u BiH*. Sarajevo: Internacionalni multireligijski i interkulturalni centar IMIC Zajedno.
- Spahić-Šiljak, Zilka. 2012. *Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta; postsocijalistički kontekst u Bosni i Hercegovini i na Kosovu*. Sarajevo: Centar za interdisciplinarnu postdiplomske studije, Univerzitet u Sarajevu.
- Tanasković, Darko. 2010. *Islam – dogma i život*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Terman, Rochelle, Fijabi, Mufuliat. 2010. Stoning is not our culture: a comparative analysis of human rights and religious discourses in Iran and Nigeria, Report, The Global Campaign to Stop Killing and Stoning Women and Women Living under Muslim Laws (dostupno na: [http://www.wluml.org/sites/wluml.org/files/SKSW%20Policy%20Briefing%20Series%201\\_Stoning%20is%20not%20our%20Culture\\_Terman%20&%20Fijabi.pdf](http://www.wluml.org/sites/wluml.org/files/SKSW%20Policy%20Briefing%20Series%201_Stoning%20is%20not%20our%20Culture_Terman%20&%20Fijabi.pdf), pristupljeno 1.12.2017.)
- Tohidi, Nayereh. 2003. „Islamic Feminism” Perils and Promises, u: *Middle Eastern women on the move: openings for and the constraints on women’s political participation in the Middle East*, Washington, DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 135–147.
- Translation of Sunan Abu-Dawud (dostupno na: <http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/abudawud/041-sat.php#041.5251>, pristupljeno 1.12.2017.)
- Wadud, Amina. 2008. *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Wadud, Amina. 1992. *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Walby, Sylvia. 1990. *Theorizing Patriarchy*. London: Blackwell.
- Zaharijević, Adriana. 2008. „Kratka istorija sporova: šta je feminizam?“, u: Zaharijević, Andriana (ur). *Neko je rekao feminizam? Kako je feminizam uticao na žene XXI veka*. Beograd: Regionalna kancelarija za Jugoistočnu Evropu.
- Zirojević, Olga. 2010. Islam i reforme. Pešćanik (dostupno na: <http://pecanik.net/islam-i-reforme/>, 1.12.2017)