

Izabela Kończak
Uniwersytet Łódzki

Kasim Amin i Musa Bigijew o małżeństwie w islamie

Abstrakt

Kwestia emancypacji kobiet w drugiej połowie XIX wieku zaczęła wyrastać na istotny i wyraźny problem społeczny, głęboko nurtujący bliskowschodnie społeczeństwa. Jednostki i grupy określane mianem „postępowych” podnosiły „kwestię kobiecą”, opowiadając się za emancypacją mieszkanek regionu. Interesującym w tej sytuacji zdaje się fakt, że pierwszymi, którzy zwrócili uwagę na konieczność uwolnienia kobiety, byli mężczyźni. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie poglądów dwóch myślicieli – Egipcjanina – Kasima Amina oraz Tatara – Musy Bigijewa na kwestie związane z prawami kobiet w islamie dotyczącymi małżeństwa. Podstawę analizy stanowią rozważania zawarte w wybranych do analizy publikacjach obu autorów. Autorka postara się udzielić odpowiedzi na następujące pytania: na ile opinie Bigijewa na temat konieczności przyznania kobietom praw związanych z małżeństwem są zbieżne z sądami Kasima Amina; czy rozważania Bigijewa są radykalne, czy też jednak w pewnym sensie jawią się jako odtwórcze i zachowawcze.

Słowa kluczowe: Kasim Amin, Musa Bogijew, małżeństwo, islam, prawa kobiet

Abstract

In the second half of the 19th century the issue of women's emancipation grew into the essential and crucial social problem deeply troubling Middle Eastern societies. Individuals and groups named as "progressives" take the "women's issue", advocating the emancipation of the women inhabiting the region. This what seems to be interesting in this situation is the fact that the first who noticed the necessity to change the position of women were men. The aim of this article is to present the views of two thinkers – the Egyptian – Qasim Amin and the Tatar – Musa Bigiev on issues related to women's rights in Islamic marriages. The basis for the analysis are the considerations of both authors that are parts of their selected publications. The author of the article will try to answer the following questions: to what extent Bigiev's opinions on the necessity to grant women rights in marriages coincide with the views of Qasim Amin; whether Bigiev's views are radical, or whether they seem to be reproductive and conservative.

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

Kwestia emancypacji kobiet w drugiej połowie XIX wieku zaczęła wyrastać na istotny i wyraźny problem społeczny, głęboko nurtujący bliskowschodnie społeczeństwa. Jednostki i grupy określane mianem „postępowych” podnosiły „kwestię kobiecą”, opowiadając się za emancypacją mieszkanki regionu. Interesującym w tej sytuacji zdaje się fakt, że pierwszymi, którzy zwrócili uwagę na konieczność uwolnienia kobiety, byli mężczyźni. W tym miejscu warto wspomnieć wystąpienie Butrusa al-Bustaniego (1819–1883), urodzonego w maronickiej rodzinie pisarza uważanego za pierwszego syryjskiego nacjonalistę. Jego mowa wygłoszona 14 grudnia 1849 roku, podczas posiedzenia Syryjskiego Towarzystwa Naukowo-Literackiego, była apelem o zagwarantowanie kobiecie godnej roli w arabskim życiu społecznym. Głównym czynnikiem zmian miała być edukacja. Jednak działania Al-Bustaniego czy podążającego tą samą drogą koptyjskiego prawnika Murkusa Fahmiego (1870–1955), którego wystąpienie w Egipcie w 1894 roku dzieliło od apelu Al-Bustaniego ponad 50 lat, nie mogły i nie przyniosły pożądanego efektu. Obydwaj byli chrześcijanami – świat muzułmański się z nimi nie liczył. Dopiero – zdaniem Kławdii Ode-Wasiljewy – głośny krzyk i podniesienie sprawy przez muzułmanina – Kasima Amina (1863–1908) – swoistego „trybuna kobiet”, usłyszano we wszystkich zakątkach świata arabsko-muzułmańskiego¹.

Sytuacją muzułmanek zainteresowano się również w imperium rosyjskim, które w swoich granicach miało poddanych wyznających islam. W drugiej połowie XIX wieku w literaturze oraz publicystyce wielu przedstawicieli narodów turkijskich zamieszkujących państwo carów można było dostrzec motywy feministyczne. Wśród literatów, którzy podnosili w swych utworach kwestię zniewolenia kobiet, warto wymienić choćby Mirzę Fatalego Achundowa² czy Abdrahmana Iljasiego³. Należy też wspomnieć o Ajazie Ishakim, dla którego brak praw kobiet stał się bardzo ważną kwestią stojącą na przeszkodzie narodowej emancypacji Tatarów⁴.

¹ К. Оде-Васильева, *Отражение быта современной арабской женщины в новелле*, [w:] *Записки Коллегии Востоковедов*, Ленинград 1930, т. 5, s. 293–306. Reprint: *Ислам: политика, экономика, право, культура (сборник студенческих работ)*, ред. Р. Беккин (вып. 1), Москва–Санкт-Петербург 1999, s. 66–77.

² Więcej na temat autora i idei feministycznej w jego twórczości zob. np. Ш. Мирзоева, *Эстетические взгляды М. Ф. Ахундова*, Баку 1969, s. 24–25.

³ Więcej na temat autora i idei feministycznej w jego twórczości zob. np. А.А. Фаттакова, *Женские образы в татарской просветительской литературе*, Тобольск 2012.

⁴ Więcej na temat autora i idei feministycznej w jego twórczości zob. np. А.А. Каримова, *Идейно-эстетическая эволюция проблемы феминизма в творчестве Гаяза Исхаки*, Казань 2000.

Ta kwestia była obecna także w środowisku muzułmańskich działaczy społeczno-politycznych imperium rosyjskiego, którzy na przełomie XIX i XX wieku pozycję i rolę wyznawczyń islamu potraktowali jako ważne wyzwanie ideologiczne. Wśród przedstawicieli tatarskiej inteligencji tych czasów, próbujących zrównać (przynajmniej na gruncie prawnym) kobiety i mężczyzn, w pierwszej kolejności należy wymienić Musę Bigijewa (1873–1949). Choć wielu myślicieli tatarskich podnosiło tę kwestię w swoich pracach, to jednak poglądy wyrażone przez Bigijewa należy uznać za najbardziej pełne i wyraziste. Warto zauważyć, że prawa kobiet postrzegał on jako nie mniej ważne niż reformę muzułmańskiej edukacji. O wadze, jaką przykładał do poprawienia statusu muzułmańskich kobiet, może świadczyć liczba prac, które poświęcił temu zagadnieniu⁵. Nie tylko pozostawił po sobie obszerną spuściznę publikacyjną na ten temat, ale żywo propagował swoje poglądy jak w maju 1917 roku podczas obrad V Wszechrosyjskiego Zjazdu Muzułmanów w Moskwie, gdzie jego wykład na temat praw kobiet w islamie przyczynił się do szerokiej dyskusji⁶.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie poglądów Kasima Amina oraz Musy Bigijewa na kwestie związane z prawami kobiet w islamie dotyczącymi małżeństwa a także próba udzielenia odpowiedzi na następujące pytania: czy rozważania Bigijewa są rzeczywiście – jak uznaje wielu zwłaszcza rosyjskich badaczy⁷ – radykalne, czy też jednak w pewnym sensie były one odtwórcze i zachowawcze; na ile opinie Bigijewa na temat konieczności przyznania kobietom praw związanych z małżeństwem są zbieżne z sądami Kasima Amina. Podstawę analizy poglądów obu myślicieli na sytuację muzułmanek stanowią ich publikacje. W przypadku Kasima Amina chodzi o pracę wydaną w Kairze w 1899 roku *Tahrir al-Mara'a* (w przekładzie angielskim)⁸. Jeśli zaś idzie o Musę Bigijewa, źródłem jest rosyjska wersja opublikowanego

⁵ Na przykład: *Пост в длинные дни*, 1911; *Несколько вопросов вниманию народа*, 1912; *Размышление*, 1914; *Женщина в свете священных аятов благородного Корана*, 1916; *Воззвание к мусульманским народам*, 1920 (artykuły 122–159, tytułując tę część *Почтительное отношение к женщине и ее права*).

⁶ М. Гермез, *Муса Джаруллах Бигиев*, Казань 2009, s. 27, 107; С. Фаизов, *Женский вопрос на московском съезде*, <http://www.idmedina.ru/books/regions/?1565>, data odczytu 10 września 2019.

⁷ Д.В. Мухетдинов, *Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи*, „Minbar. Islamic Studies” 2019, t. 12, nr 2, s. 514.

⁸ Q. Amin, *The Liberation of Women and The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, trans. S. Sidhom Peterson, Cairo 2000.

po raz pierwszy w 1933 roku w Berlinie tekstu *Женищина в свете священных аятов благородного Корана*⁹. Zawarto w nim także fragmenty rozważań autora na temat sytuacji muzułmanek zamieszczone w jego wcześniejszych publikacjach. Zatem stanowi najpełniejsze odzwierciedlenie poglądów uczonego na sytuację wyznawczyń islamu. Warto w tym miejscu dodać, że Bigijew oczywiście znał poglądy Kasima Amina (co w świetle rozgłosu, z jakim przetoczyły się one przez świat muzułmański, nie powinno dziwić). Cenił nie tylko jego dorobek, ale okazywał szacunek jako wybitnemu myślicielowi. Nawet bez podejmowania próby wnikliwszej analizy zbieżności ich poglądów, należy wspomnieć, że samego Egipcjanina tatarski uczoney nazywa „czcigodnym”, zaś jego wspomnianą pracę „cudownym utworem”¹⁰.

Małżeństwo

Ponieważ „małżeństwo należało do podstawowych celów mężczyzny”¹¹, zarówno Kasim Amin, jak i Musa Bigijew poświęcają tej kwestii wiele uwagi. Obaj autorzy zgodnie uważali, że to nie islam jest odpowiedzialny za niższy status kobiet w społeczeństwie. Twierdzili, że Koran nie sankcjonuje ucisku, ale raczej broni praw kobiet, wzywając w poszczególnych wersetach do wyrównania statusu przedstawicieli obu płci. Na potwierdzenie swych opinii cytowali stosowne fragmenty świętej księgi muzułmanów¹². Byli świadomi, że tradycyjne postrzeganie kobiety i jej roli w społeczeństwie muzułmańskim jest inne. Przyczyn takiego stanu rzeczy obaj upatrywali w ignorancji i uprzedzeniach funkcjonujących wśród samych muzułmanów¹³. Odpowiedzialnością za niski status kobiet obarczali wpływowych muzułmańskich uczonych – alimów, których opinie były zachowawcze i którzy nie dążyli do zmiany tradycyjnych poglądów na rolę kobiety – tak silnie zakorzenionych w społeczeństwie patriarchalnym. Zarówno Amin, jak i Bigijew na kartach swoich prac wykazali się znajomością ich treści, często cytowali lub

⁹ М.Д. Бигиев, *Женищина в свете священных аятов благородного Корана*, [w:] М.Д. Бигиев, *Избранные труды*, т. 2, Казань 2006.

¹⁰ *Ibidem*, s. 137.

¹¹ E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2001, s. 32.

¹² М.Д. Бигиев, *Женищина в свете...*, s. 139.

¹³ Л. Чубукчиева, *Женский вопрос в идеологии джадидизма*, „Гасырлар авазы” 2014, nr 1–2, s. 45.

odwoływali się do konkretnych opinii wygłaszanych przez tych konserwatywnych uczonych, prowadząc z nimi swoistą polemikę¹⁴.

Mimo że – jak zauważyła Ewa Machut-Mendecka – zgodnie z Koranem wszyscy muzułmanie – w tym także kobiety i mężczyźni są sobie równi, to jednak na mężczyznę spoczywają te bardziej znaczące zadania¹⁵. Choć takie podejście z dzisiejszej perspektywy może powodować pewien dysonans i budzić podejrzenia dyskryminacji kobiet, to z drugiej strony przy umiejętnym doborze i interpretacji odpowiednich fragmentów świętej księgi muzułmanów można budować wywód o równościowym charakterze, emancypujący kobiety, nie negując przytoczonej wcześniej różnicy. Zwłaszcza jeśli celem takiego wywodu będzie nie tyle podważenie różnic między zadaniami kobiet i mężczyzn, ale uderzenie w dyskryminujące kobiety praktyki życia codziennego w realiach przełomu XIX i XX wieku. I tak zdaniem Amina – Koran zawiera najdoskonalszą definicję małżeństwa. Kairski prawnik cytuje następujący ajat: „I z jego znaków jest to, iż On stworzył dla was żony z was samych, abyście mogli odpocząć przy nich; i ustanowił między wami miłość i miłosierdzie” (XXX:21) i konfrontuje ten zapis z definicją małżeństwa, stworzoną przez muzułmańskich uczonych, w której jest ono nazwane kontraktem, dającym mężczyźnie prawo do współżycia z kobietą¹⁶.

Amin uznawał, że idea małżeństwa, o której mowa w Koranie, została przez muzułmańskich uczonych sprowadzona do zwykłej transakcji, a przez to wypaczona, ponieważ – w jego opinii – „Boski plan, przewidziany dla tej wspaniałej instytucji, opierał się na miłości i zrozumieniu między żoną i mężem”¹⁷. Również tatarski teolog krytykował znajdującą się w literaturze z zakresu *fiqh*, tj. muzułmańskiej jurysprudence, definicję małżeństwa, która sprowadza się do prawa mężczyzny do korzystania z organów płciowych kobiety. Uznał ją za „poważne nieporozumienie”. Zwrócił uwagę, że takie rozumienie małżeństwa poniża samych małżonków, niszczy bezcenną i wielką moc związku. Powtórzył za poprzednikiem, iż instytucja ta „jest zbudowana na podstawie miłości i wzajemnego szacunku”¹⁸. Jego definicja małżeństwa akcentuje partnerstwo i współdziałanie, a związek dwojga ludzi „w oceanie życia,

¹⁴ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 146–148.

¹⁵ E. Machut-Mendecka, *Współczesna rodzina muzułmańska*, [w:] *Oblicza współczesnego islamu*, red. E. Machut-Mendecka, Warszawa 2003, s. 65.

¹⁶ Q. Amin, *op. cit.*, s. 76.

¹⁷ *Ibidem*, s. 77.

¹⁸ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 195.

to obustronna zgoda na wieczną przyjaźń¹⁹. Dla obu autorów aspekt uczuciowy jest niezwykle istotny. Małżeństwo zawarte w oparciu o wzajemną miłość i szacunek będzie w stanie pokonać różne problemy życia codziennego. Jak obydwaj zauważają, w takiej sytuacji wspólne życie jest łatwiejsze. Nawet dla par z problemami finansowymi może być „rajem na ziemi”²⁰.

Jednak, według Amina, aby między dwojgiem ludzi powstało uczucie, muszą mieć możliwość poznania się jeszcze przed ślubem. Ostro krytykuje funkcjonujące zwyczaje, zgodnie z którymi przyszli małżonkowie wyrażają zgodę na zawarcie związku małżeńskiego wyłącznie na podstawie opisu kandydata i to przedstawionego im przez osoby trzecie – kobiety z rodziny lub też profesjonalne swatki. Z pewnością prawnik musiał słyszeć różne historie, w których swatki okrutnie oszukiwały swych klientów, oferując propozycje, które bardzo miały się z rzeczywistością. Jak choćby te, o których wspomina Wiebke Walther, gdzie mężczyzna chcący poślubić kobietę młodą i piękną, był swatany ze starą i brzydką, by odkryć, jak niecznie został oszukany, dopiero po ślubie²¹. Nawet gdyby pominąć przypadki tego rodzaju praktyk, to – zdaniem Amina – oczywistym jest, iż na podstawie informacji przekazanych przez osoby trzecie nie sposób wyrobić sobie opinii o kimś, z kim miałyby się dzielić resztę życia. Słusznie zauważa, że ludzie różnią się, jeśli chodzi o konkretne doznania. To, co atrakcyjne dla jednych, inni mogą odebrać jako nic nadzwyczajnego²².

Z kolei Bigijew w swojej pracy nie stawia tak jednoznacznego warunku – nie oczekuje, by panna młoda i pan młody koniecznie widzieli się przed ślubem. Być może uczony uznawał, że miłość, która jest – według niego – niezbędnym warunkiem małżeństwa, może dojść do głosu dopiero później²³. Z drugiej strony wydaje się, że wcześniejszą znajomość przyszłych małżonków – jeśli nie popierał – to chociaż akceptował. Echo tej cichej akceptacji pobrzmiwa przy okazji krytyki innych praktyk, kiedy uczony zajmuje stanowisko wobec konfliktu między zakochaną córką a niechętnym udzieleniu zgody na ślub ojcem²⁴. Dopuszcza więc wcześniejszą znajomość przyszłych małżonków, bo prze-

¹⁹ *Ibidem*, s. 203.

²⁰ Q. Amin, *op. cit.*, s. 80; M.Д. Бигиев, *Женищина в свете...*, s. 204.

²¹ W. Walther, *Kobieta w islamie*, Warszawa 1982, s. 43–44.

²² Q. Amin, *op. cit.*, s. 77–78.

²³ E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, Warszawa 2003, s. 114.

²⁴ M.Д. Бигиев, *Женищина в свете...*, s. 208.

cież, by móc obdarzyć kogoś uczuciem, nazywać ukochanym – jak się wydaje – trzeba tę osobę przynajmniej zobaczyć. Jest rzeczą oczywistą, że nieznanego nie można kochać, a uczucia, by mogły dojść do głosu, musi wystąpić jakiś impuls, choćby krótkie spojrzenie. Jeśli go nie ma, nie może być też mowy o miłości.

Prawo wyboru przyszłego partnera życiowego (a przynajmniej możliwość wyrażenia swego zdania na ten temat) w opinii obu autorów jest bardzo ważną kwestią. Myśliciel kairski zauważył:

Każda prawdziwie wrażliwa osoba rozumie, że równie ważne jest, aby kobieta miała coś do powiedzenia przy wyborze męża [...]. W istocie, jej opinia jest ważniejsza niż opinia jej krewnych. Niedopuszczalne jest, by kobieta nie miała prawa głosu w sprawie swego małżeństwa i ograniczała się do decyzji swoich opiekunów²⁵.

Odnosząc się do istniejącej praktyki, Amin po raz kolejny wszystkie wypaczenia złożył na karb funkcjonujących w społeczeństwie zwyczajowych praktyk. Uznał, że gdyby społeczeństwo muzułmańskie przestrzegało zapisów Koranu, stosownych nauk proroka oraz – jego zdaniem – istniejącego systemu prawnego, to kobiety osiągnęłyby szczęście małżeńskie²⁶. Za wzór stawiał proroka Muhammada, powoływał się na jego czyny i słowa dotyczące praw kobiet. Z analizy hadisów wyciągnął wnioski, że „tradycja muzułmańska domaga się szacunku wobec kobiet, poszanowania ich praw oraz życzliwości i uprzejmości wobec nich”²⁷. Co ciekawe, kwestię autonomii przy podejmowaniu decyzji dotyczącej małżeństwa Amin podnosi także w przypadku mężczyzn. Dla kairskiego prawnika niepewność, kim będzie – a przede wszystkim, jaka będzie przyszła żona, w obliczu zachodzących zmian społecznych, miała destrukcyjny wpływ na samą instytucję małżeństwa, jej poszanowanie czy atrakcyjność. Współcześni mu młodzi mężczyźni mieli przedkładać stan wolny nad ożenek m.in. dlatego, że wymagano od nich poślubienia osoby, której nigdy wcześniej nie spotkali. W takich okolicznościach nie mogło być mowy, by małżeństwo sprostało ich oczekiwaniom, w których wiodą życie u boku przyjaciółki, którą będą kochać i która obdarzy ich takim samym uczuciem²⁸. Inaczej niż kobiety, mieli możliwość ograniczonego (ale jednak) wyboru, który

²⁵ Q. Amin, *op. cit.*, s. 79.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 80.

²⁸ *Ibidem*, s. 81–82.

sprowadzał się do unikania, odkładania w czasie małżeńskich planów, co niewątpliwie miało niekorzystny wpływ na samą tę instytucję, tak hołubioną przez obydwu uczonych.

Jeśli chodzi o możliwość wyboru małżonka, Bigijew był bezkompromisowy. Uznawał wręcz, że z punktu widzenia prawa zgoda kobiety na zawarcie małżeństwa stanowi o ważności lub nieważności związku: „Jeśli dziewczyna nie wyrazi zgody na małżeństwo, ustalenia ojca tracą ważność”²⁹. Decyzje ojców o wyborze partnera życiowego dla dziecka powinny być traktowane jako rekomendacja, a nie głos ostateczny i mieć zastosowanie tylko jeśli są zgodne z wolą, szeroko pojętym interesem czy też dobrem samych dzieci. Jeśli natomiast miałyby przynieść im uszczerbek, to nie można oczekiwać, że będą wcielane w życie. Oczywiście tatarski uczoney zdawał sobie sprawę, że realia nierzadko wyglądały zupełnie inaczej i odbiegały nie tylko od powyższej interpretacji prawa, ale wprost ignorowały najbardziej podstawowe więzy spajające rodzinę. Wspomina o przypadkach, w których ojcowie wydawali córki bez uzyskania ich zgody za znacznie starszych lub wręcz starych mężczyzn, by dzięki temu osiągnąć korzyści materialne. Takie postępowanie Bigijew ostro krytykuje, postrzega je wręcz jako stręczycielstwo³⁰.

Monogamia

Zarówno Amin, jak i Bigijew byli orędownikami związków monogamicznych. Pierwszy uznawał, że „fundament małżeństwa będą stanowiły dwie osoby, które kochają się wzajemnie – ciałem, sercem i umysłem”³¹. Podkreślał, że ten rodzaj związku „jest naturalny zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet”³². W jego opinii „bez wątpienia najlepszą rzeczą, jaką może zrobić mężczyzna, to mieć tylko jedną żonę”³³. Bigijew z kolei znacznie rozwinął tę kwestię. Po lekturze pracy tatarskiego myśliciela nie sposób nie odnieść wrażenia, że sprawa małżeństw monogamicznych była jednym z najważniejszych zagadnień w kręgu zainteresowań jej autora. Poświęcił jej dwa rozdziały, zatytułowane *W małżeństwie fundamentem jest jedność dwojga małżonków* oraz *Fundament rodziny – monogamia*, w których napisał wprost, że najlepszą formą małżeństwa jest rodzina składająca się z jednej żony i jednego męża.

²⁹ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 207.

³⁰ *Ibidem*, s. 208.

³¹ Q. Amin, *op. cit.*, s. 80.

³² *Ibidem*, s. 83.

³³ *Ibidem*.

Wątek monogamii poza wspomnianymi rozdziałami przewija się praktycznie w całej pracy. Od pierwszych stron opinia autora na temat tego rodzaju związku nie budzi żadnych wątpliwości, zwłaszcza, kiedy pisze: „podstawową, a zarazem najprostszą i najpiękniejszą formą rodziny jest kombinacja »jeden mąż z jedną żoną«³⁴. Zaś kilka stron później dodaje: „Rodzina zaczyna się od dwóch podstawowych filarów: żony i męża”³⁵. Natomiast w innym miejscu zauważa, że „serce mężczyzny jest jak tron, na którym powinna zasiadać jedyna kobieta, która jest światła i czysta”³⁶.

Obaj autorzy, prezentując swe poglądy na temat wyższości monogamii nad poligamią, odwołują się wybranych – tych samych – wersetów Koranu. Wiele uwagi poświęcają analizie następujących słów: „Lecz jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi, tożeńcie się tylko z jedną”³⁷ (IV:3), które uważają za jawne ostrzeżenie przed związkami poligamicznymi. Amin interpretuje ten cytat jako zakaz wielożeństwa, uznając, że skoro sam Bóg poddał pod wątpliwość możliwość osiągnięcia sprawiedliwości, tym bardziej człowiek nie powinien dążyć do osiągnięcia nieosiągalnego³⁸. Bigijew zaś dla potwierdzenia tezy, wedle której fundamentalnym kanonem w islamie są związki monogamiczne³⁹, odwołuje się do postaci samego proroka Muhammada, korzystając z faktu, że jego postępowanie stanowi wzór do naśladowania dla muzułmanów. Opisuje jego małżeństwo z pierwszą żoną Chadidżą bint Chuwajlid. Tatarski teolog argumentuje, iż związek monogamiczny był wyborem samego proroka islamu, który w ten sposób dał przykład swoim współwyznawcom. Jednak opinia ta wydaje się być dyskusyjna, zwłaszcza biorąc pod uwagę ówczesne warunki społeczne. Pierwsza żona Muhammada była kobietą zamożną i wpływową, co miało niebagatelne znaczenie. Można uznać, że to właśnie małżeństwo uczyniło z przyszłego proroka islamu pełnoprawnego członka mekkańskiego społeczeństwa i zrównało jego status z najbogatszymi obywatelami miasta. Jego sytuacja uległa radykalnej zmianie. Majątek żony pozwolił mu na samodzielne zajęcie się kupiectwem, dzięki czemu skończyły

³⁴ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 130.

³⁵ *Ibidem*, s. 135.

³⁶ *Ibidem*, s. 147.

³⁷ Cyt. za: *Koran* z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986, s. 92.

³⁸ Q. Amin, *op. cit.*, s. 85–86.

³⁹ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 211.

się problemy materialne, z którymi borykał się w przeszłości. Tym samym przestał być nic nieznaczącym członkiem upadającego rodu. Warto nadmienić, że jak wynika ze źródeł historycznych, to Chadidża przekazała przyszłemu mężowi własne pieniądze, by mógł opłacić *mahr* – dar ślubny niezbędny przy zawarciu związku małżeńskiego⁴⁰. Skoro tak, to niewykluczone, że narzuciła mu także warunki funkcjonowania w związku, zastrzegając jego monogamiczną formułę.

Na afirmację związków monogamicznych w przypadku Bigijewa zapewne wpłynęły lokalne uwarunkowania. Z jednej strony mowa o praktyce i doświadczeniu miejscowych muzułmanów. W Rosji do rewolucji październikowej rodziny poligamiczne istniały legalnie w regionach zamieszkałych przez wyznawców islamu. Stanowiły jednak zdecydowaną mniejszość. Ponadto nie we wszystkich muzułmańskich regionach wielożeństwo było rozpowszechnione w takim samym stopniu. Zdaniem kazańskiego islamoznawcy – Raisa Sulejmanowa – na przykład Tatarski rzadko godziły się, by dzielić męża z inną kobietą⁴¹. Nie dziwi zatem, że dla Bigijewa to monogamia była stanem naturalnym. Sam zresztą miał tylko jedną żonę. Z drugiej zaś strony – jak się wydaje – niebagatelne znaczenie miał stan prawny, który wszedł w życie po rewolucji październikowej, likwidujący to, co wcześniej było wyjątkiem, dopuszczający jedynie to, co wcześniej i tak stanowiło powszechniejszą praktykę. W 1928 roku do kodeksu karnego z 1926 roku wprowadzono poprawkę, w myśl której zabroniono małżeństw osobom znajdującym się już w innym zarejestrowanym związku. Za złamanie tego zakazu groziły sankcje w postaci kary więzienia lub pracy poprawczej przez okres do jednego roku lub grzywny do tysiąca rubli⁴².

Poligynia

Obaj uczeni krytycznie odnosili się do praktyk poligamicznych. Egipcjanin w swojej pracy jednoznacznie je potępiał. Uznawał, że praktykowanie wielożeństwa jest swego rodzaju miernikiem statusu kobiet

⁴⁰ Ibn Sa'd, *Al-Tabakat al-Kubra*, ed. H. Sachau and others, vol. I, Leiden 1905–1940, s. 84, za: A. Grzegorzczak, *Żony i córki Proroka – ich wpływ na życie osobiste i działalność społeczno-polityczną Muhammada*, praca magisterska napisana w Instytucie Orientalistycznym UW pod kierunkiem prof. Józefa Bielawskiego w 1989 roku, s. 11.

⁴¹ Н. Федорова, *Делят любовь. SmartNews узнал, как живет жителям в полигамных браках*, <http://smartnews.ru/regions/kazan/18054.html>, data odczytu 10 stycznia 2021.

⁴² Ст. 88 Уголовный кодекс РСФСР 1926 года, <http://avkrasn.ru/article-683.html>, data odczytu 10 września 2019; zob. А.В. Наумов, *Российское уголовное право*, Москва 2011, т. 2, s. 243.

w społeczeństwie. Przy czym rosnąca liczba związków tego rodzaju, powinna być odczytywana jako obniżenie statusu kobiet, natomiast ich stosunkowo niewielka liczba lub malejąca popularność miała oznaczać wyższy status płci żeńskiej. Zauważył, że „poligamia oznacza głęboką pogardę dla kobiet, ponieważ żadna kobieta nie chce dzielić męża z inną”⁴³. Podkreślał uczucia towarzyszące kobietom postawionym w takiej sytuacji. Pisał o niepokoju, zranieniu, zazdrości i torturach psychicznych, które są ich udziałem. Amin polemizuje też z przeciwnymi opiniami. Nie widzi możliwości, by kobieta była zadowolona z trwania w związku poligynicznym. Tego typu głosy uznaje za swoisty wyjątek potwierdzający mimo wszystko regułę, według której w związkach tych występują konflikty: między samymi żonami, między żonami a mężem, a także nierzadko dochodzi do aktów przemocy, czy nawet przestępstw popełnianych na członkach rodziny⁴⁴.

Kairski prawnik rozważa też kwestię wpływu, jaki życie w małżeństwach poligynicznych może mieć na wychowujące się w nich dzieci, a w konsekwencji na kondycję przyszłych pokoleń. Dostrzega w tej sytuacji same problemy: życie w nieustannie skonfliktowanej rodzinie, niedostateczne skupienie uwagi matek na potomstwie. Kobiety – jego zdaniem – w obliczu rywalizacji koncentrują się przede wszystkim na utrzymaniu związku małżeńskiego, zaniedbując a przynajmniej odkładając na drugi plan wychowanie dzieci. Dzieci z kolei zmuszone do ciągłych starań o uwagę ojca, dzielenia jego uczuć nie tylko między sobą i najbliższym rodzeństwem, ale także dziećmi innych kobiet, nie są w stanie zbudować właściwych relacji spajających później całą rodzinę. Niedostateczne więzi braterskie między rodzeństwem uderzają w tak podstawową komórkę społeczną jak muzułmańska rodzina⁴⁵.

Bigijew natomiast uważał, że poligynia „w zasadzie jest zakazana”⁴⁶. Analizując treść świętej księgi islamu, doszedł do przekonania, że w całym Koranie nie ma ani jednego fragmentu, który traktowałby o przyzwoleniu na związki poligyniczne. By to wykazać, uczony poddał interpretacji dwa wersety, w których, wydawać by się mogło, wybrzmiała dopuszczalność praktykowania poligynii przez muzułmanów, czyli:

⁴³ Q. Amin, *op. cit.*, s. 83.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 84.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 212.

A jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi względem sierot... Żeńcie się zatem z kobietami, które są dla was przyjemne – z dwoma, trzema lub czterema. Lecz jeśli się obawiacie, że nie będziecie sprawiedliwi, to żeńcie się tylko z jedną (4:3)⁴⁷

oraz

Oni będą cię pytać w sprawie kobiet. Powiedz: „Bóg daje wam pouczenie o nich – to, co wam się recytuje w Księdze: w sprawie osieroconych dziewcząt, którym nie dajecie tego, co im zostało przypisane, kiedy pragniecie je poślubić: i pouczenie w sprawie słabowitych dzieci; i abyście byli dla sierot sprawiedliwi” (4:127)⁴⁸.

Doszedł do przekonania, że są one w zasadzie zaleceniem dla praktykowania związków monogamicznych. Wielożeństwo, o którym w nich mowa, może być wprowadzone w życie w sytuacjach ostatecznych, na przykład wówczas, gdy trzeba zapewnić godny poziom życia kobietom owdowiałym⁴⁹. Szczęście kobiety w poligamicznym małżeństwie jest, zdaniem myśliciela, niezwykle rzadkie. Może się zdarzyć raz na milion przypadków⁵⁰.

Obaj autorzy uważają poligynię przede wszystkim za formę małżeństwa, która ma zastosowanie i może być pomocna w rozwiązywaniu problemów w zasadzie wyłącznie w indywidualnych przypadkach, ale nie jako powszechny i preferowany rodzaj związku. Egipski feminista dopuścił jedynie dwie sytuacje, w których mąż może ponownie się ożenić: kiedy pierwsza żona cierpi na przewlekłą chorobę oraz kiedy jest bezpłodna. I choć obydwie przesłanki – w jego opinii – pozwalały poślubić kolejną kobietę, to nie traktował ich równorzędnie. Oceniał je odmiennie, pierwszą z nich traktując jako dopuszczalną, ale nieetyczną. Drugiej nie krytykował. Autor słusznie twierdził, że nie można obarczać kobiety winą za towarzyszące jej dolegliwości fizyczne. Mężczyzna zaś, poślubiając ją, powinien znosić rycersko wszystkie dolegliwości, które dotknęły partnerkę⁵¹. Choć z drugiej strony można by dziś zapytać, czemu z katalogu rozmaitych wad czy chorób wyłączył bezpłodność, nie oceniając już tak surowo ponownego ożenku z tego właśnie powodu. Praktykowanie poligynii z innych przyczyn uznawał za „nic innego jak prawny trik służący zaspokojeniu zwierzęcego pragnienia”⁵².

⁴⁷ Cyt. za: *Koran*, s. 92.

⁴⁸ Cyt. za: *ibidem*, s. 116.

⁴⁹ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 214.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 212.

⁵¹ Q. Amin, *op. cit.*, s. 85.

⁵² *Ibidem*.

Bigijew zaś dopuszcza stosowanie wielożeństwa aż w pięciu następujących przypadkach: jeśli liczba kobiet w społeczeństwie przewyższa liczbę mężczyzn, jeśli kobieta jest bezpłodna lub chora, jeśli mąż zmienia miejsce zamieszkania, a żona nie chce mu towarzyszyć w przeprowadzce, w przypadku gdy mężczyzna (choćby z przyczyn zawodowych) przebywa w dwóch krajach czy wreszcie, gdy istnieje możliwość popełnienia grzechu cudzołóstwa lub celem zapobieżenia rozwiązości⁵³. Jak wynika z powyższego, tatarski myśliciel dopuszczał znacznie więcej możliwości zawierania związków poligynicznych niż jego poprzednik. W zasadzie jest ich nawet sześć, bo wyliczając poszczególne przypadki, chorobę oraz bezpłodność ujął jako jedną przyczynę, zaś Amin rozdzielił te dwie kategorie. Zdaniem wspomnianego wyżej Raisa Sulejmanowa, wśród Tatarów druga żona zwykle pojawiała się, gdy pierwsza nie rodziła⁵⁴. Wydaje się, że Bigijew wspominał o większej liczbie sytuacji, które pozwalają na ponowne małżeństwo, ponieważ uwzględniał rozmaite sytuacje życiowe, z którymi musieli się mierzyć muzułmanie na początku XX wieku – takie jak na przykład emigracja (która stała się udziałem samego autora od 1930 roku). Pomimo dopuszczalności tak licznych wyjątków, mogących uzasadniać praktykowanie poligynii, tatarski teolog – podobnie jak kairski prawnik – mówił o tym zjawisku niezwykle negatywnie, uznając je za niemoralne. Wyraźnie twierdził, że „wielożeństwo może być praktykowane wyłącznie w sytuacji skrajnej konieczności, jednak jeśli miałyby ono zaszkodzić szczęściu rodzinnemu, wówczas jest zakazane”⁵⁵.

Zakończenie

Podsumowując, należy zaznaczyć, że do końca lat 30. XX wieku wielu intelektualistów muzułmańskich w swoich pracach starało się poruszać kwestie związane z prawami kobiet, łącząc przy tym myśl muzułmańską z filozofią Zachodu. Do tej grupy niewątpliwie należy zaliczyć Kasima Amina oraz Musę Bigijewa. Ostatni jest niejako spadkobiercą kairskiego prawnika. Warto jednak podkreślić, że omawiane w niniejszym artykule prace prezentują treści życzeniowe ich autorów. Nie stały się dokumentami realizującymi politykę poszczególnych państw. Siłą rzeczy, prezentują męski punkt widzenia na temat tego, jakie powinno być lepsze życie kobiet. Analizując treść obu prac, a dokładniej rozdziałów poświęconych kwestii małżeństwa, można zauważyć znaczące

⁵³ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 217–218.

⁵⁴ Н. Федорова, *op. cit.*

⁵⁵ М.Д. Бигиев, *Женщина в свете...*, s. 116.

podobieństwo sądów. Obaj, choć propagowali monogamię, to jednak związki poligyniczne także dopuszczali. Zatem z analizy jasno wynika, że zakres proponowanych zmian jest ograniczony.

Interpretacja przedstawiona przez Bigijewa, mimo że późniejsza o ponad trzydzieści lat od pracy Amina, zdaje się raczej zachowawcza. Trudno określić prezentowane opinie tatarskiego myśliciela jako niezwykle radykalne, tym bardziej że przy całej krytyce instytucji poligynii dopuścił więcej możliwości do jej zastosowania. Nie wyartykułował też jasno – jak przed nim zrobił to Amin, że mężczyzna i kobieta powinni się przed ślubem poznać lub przynajmniej zobaczyć. Z kolei jego jednoznacznie pozytywne stanowisko wobec związków monogamicznych mogło mieć związek z zachodzącymi w latach 20. XX wieku na Bliskim Wschodzie zmianami społeczno-politycznymi, których był świadkiem. W miejsce imperium osmańskiego pojawiła się republikańska Turcja, w której w 1926 roku wprowadzono kodeks cywilny, oparty na kodeksie szwajcarskim. W dokumencie tym usankcjonowano monogamię jako jedyną dopuszczalną formę związku. Wprowadzono obowiązek zawarcia małżeństwa w obecności osoby upoważnionej, a dane o stanie cywilnym zapisywano w rejestrach oraz dowodach osobistych⁵⁶. Wynika z tego, że w analizowanej pracy Bigijew nie wymaga głębszych zmian w zakresie praw kobiet, ale opisuje obecny system prawny Republiki Tureckiej. Nie powinno to dziwić, biorąc pod uwagę opinię tatarskiego myśliciela na temat roli Turcji w świecie muzułmańskim. Według niego Turcja powinna stać się liderem i wzorem do naśladowania dla innych krajów muzułmańskich⁵⁷.

Warto dodać, że publikacja Musy Bigijewa ukazała się w latach 30. XX wieku, czyli już w momencie, gdy na Bliskim Wschodzie same kobiety nie tylko uświadomiły sobie poczucie krzywdy wynikające z różnego od mężczyzn traktowania w społeczeństwie, ale także zaczęły podnosić kwestię przynależnych im praw i dążyły do wprowadzenia zmian. W Egipcie był to moment, na który przypadła pierwsza fala feminizmu, której ikoną stała się Huda Sza'rawi, założycielka i przewodnicząca pierwszej organizacji kobiecej w Kairze – Egipskiej Unii Feministycznej⁵⁸. O tym jednak tatarski teolog nawet nie wspominał.

⁵⁶ D. Chmielowska, A. Kiliç-Eryilmaz, *Spółeczna i rodzinna sytuacja kobiety tureckiej w zarysie historycznym*, [w:] *Być kobietą w Orientie...*, s. 54.

⁵⁷ М.Д. Бигиев, *Воззвание к мусульманским нациям*, [w:] М.Д. Бигиев, *Избранные труды*, т. 2, Казань 2006, s. 48.

⁵⁸ Zob. np. J. Brzezińska, *Islam i feminizm? – Ruch kobiecy w Egipcie na rzecz równoprawnienia płci*, „Acta Universitatis Lodzensis” Folia Sociologica 2011, nr 39, s. 133–136.