

Feminizm wobec Orientu – próba odnalezienia aksjologicznego uzasadnienia prawa w doktrynie feminizmu

Słowa kluczowe: feminizm, prawa kobiet, prawo szariatu, aksjologiczne uzasadnienie prawa

Keywords: feminism, women's rights, sharia law, axiological justification of law

Abstrakt: Autorka podejmuje próbę odnalezienia aksjologicznego uzasadnienia prawa w doktrynie feminizmu. W tym celu posługuje się przykładem uregulowania ubioru muzułmanek w przestrzeni publicznej, obowiązującego w systemie prawa szariatu w zderzeniu z regulacjami prawnymi obowiązującymi w szeroko pojętym zachodnim systemie demokratycznym. W pierwszej części artykułu wskazuje ona na stosunek feminizmu do systemu prawa, by później zadać sobie pytanie o to, jak system ten powinien wyglądać, by spełniać założenia feminizmu, a więc jakie prawo jest w tej doktrynie aksjologicznie uzasadnione. Druga część pracy stanowi zaś egzemplifikację rozwiązań prawnych z punktu widzenia feminizmu niedopuszczalnych oraz próbę sformułowania zaleceń, które pozwoliłyby stworzyć prawo akceptowane przez feministki.

Feminism and Orient – an attempt to find an axiological justification of law in the doctrine of feminism

Abstract: The author attempts to find an axiological justification of law in the doctrine of feminism. To do so, she uses an example of regulations concerning Muslim women's clothing in public space in sharia law system. She compares those regulations with law in Western democratic system (*sensu largo*). In the first part of the article the author describes relation of feminism to the system of law, to later ask how the law should look like to be considered axiologically justified by feminism. The second part of the article is an exemplification of legal regulations that would be considered unacceptable by this doctrine. It is also an attempt to formulate recommendations which will allow creation of law acceptable by the feminists.

Wstęp

Artykuł jest wstępem do badań nad rolą systemu prawa w doktrynie feminizmu. Szukając aksjologicznego uzasadnienia prawa w tym ruchu społecznym, czy też w tej ideologii, muszę sobie zadać pytanie, po pierwsze o to, jakie wartości leżą u podstaw tego systemu myślowego; w drugiej kolejności zastanawiam się nad tym, jak prawo może na ten system oddziaływać, na jakich wartościach oparte prawo dałoby pozytywną odpowiedź na postulaty ruchu feministycznego.

Jako jaskrawą egzemplifikację relacji prawa i zagadnień ideologicznych, leżących w kręgu zainteresowania feminizmu, a także *vice versa* – stosunku feministycznych badaczek do obowiązującego systemu prawnego wybrałam kwestię uregulowania ubioru muzułmanek w przestrzeni publicznej, obowiązującego w systemie prawa *szariatu* w zderzeniu z regulacjami prawnymi obowiązującymi w szeroko pojętym zachodnim systemie demokratycznym.

W procesie badawczym wykorzystywałam standardową metodologię nauk z zakresu nauk społecznych, zgadzając się z twierdzeniem, iż nie istnieją specjalne metody i techniki badawcze, które moglibyśmy nazwać specyficznymi feministycznymi, delegowanymi do badań feministycznych.¹ Artykuł, będący przyczynkiem do feministycznej debaty, jest bowiem wywodem prowadzonym na gruncie nauk społecznych.

Feminizm

Na wstępie chciałam przywołać jednolitą definicję feminizmu, niestety jednak taka definicja (np. o charakterze normatywnym) nie istnieje. Feminizm – jako żywy prąd myślowy i ruch społeczny – jest na tyle wewnętrznie zróżnicowany i zmienny, że z trudnością poddaje się kategoryzacji. Jednak nie można mieć wątpliwości co do jednej cechy, wspólnej dla wszystkich jego nurtów i etapów rozwoju: celem feminizmu jest poprawa sytuacji kobiet. Jak to ujmuje Kazimierz Ślęczka „*Syndrom ideowy feminizmu* obejmuje następujące minimum przekonań:

- (1) Kobietom jako kobietom, już na podstawie samej różnicy płci w stosunku do mężczyzn, dzieje się w społeczeństwie *krzywda*;
- (2) ten krzywdzący dla kobiety stan rzeczy *można* – w każdym razie obecnie już można – zmienić;
- (3) ten stan rzeczy *należy* zmienić;
- (4) w tym celu *kobiety muszą same* podjąć stosowne działania, nie podporządkowując własnych celów żadnym innym celom głoszonym przez inne ruchy i instytucje społeczne.”²

Niezależnie więc od nurtu czy okresu w jakim podejmiemy badania, feminizm stawia sobie za zadanie zwalczanie niekorzystnej dla kobiet sytuacji polegającej na dyskryminowaniu ich ze względu na płeć. Wartościami leżącymi u podstaw tego sposobu myślenia będą równość i sprawiedliwość. Dążyć należy bowiem do tego, by kobiety mogły czuć się w społeczeństwie tak samo pewne i silne, jak mężczyźni. Jako symboliczny początek walki o prawa kobiet przyjąć można Zjazd Kobiet w Seneca Falls, w lipcu 1848 roku. W podpisanej przez część jego uczestników deklaracji (*Declaration of Sentiments*³) znajdujemy m.in. zarzut braku prawa kobiet do uczestnictwa w życiu publicznym, niemożność zdobycia dobrego, takiego samego jak mężczyźni wykształcenia, dyskryminującego kobiety traktowania ich podczas rozwodu oraz braku praw wyborczych dla kobiet. Mogło się wówczas wydawać, że do poprawy sytuacji

¹ B. Kowalska, *O metodologii feministycznej ogólnie i osobiście* [w:] „Studia Humanistyczne”, t 11/2/12 <http://journals.bg.agh.edu.pl/STUDIA/2012.11.2/human.2012.11.2.69.pdf>, dostęp: 21.05.2018.

² K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999, s. 12.

³ <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/senecafalls.asp>, dostęp 10.05.2018.

kobiet wystarczy zmiana dyskryminujących regulacji prawnych, wskutek czego nieodwołalnie nastąpi zmiana w patriarchalnych strukturach społecznych. Jednakże, w latach 60. XX wieku, gdy w większości krajów Europy zachodniej sytuacja prawna kobiet uległa zmianie, kobiety mogły już wrzucać swoje głosy do urn wyborczych i coraz częściej piastowały publiczne urzędy, okazało się, iż konieczność kontynuowania polityki zmian nadal trwa, a walka o równouprawnienie nie dobiegła końca. Mimo zmian w prawie, status kobiety w społeczeństwie był nadal niższy niż mężczyzny. W książce *Mistyka kobiecości*, której wydanie w 1963 roku uważa się za rozpoczęcie tzw. drugiej fali feminizmu, Betty Friedan odsłoniła mechanizm wytwarzania społecznie akceptowanego wizerunku kobiety. Według przyjętego schematu, kobieta by spełnić swą naturalną powinność, musi zajmować się przede wszystkim rodziną, domem, pełnić rolę społeczną żony i matki. Mimo, iż wówczas kobieta w społeczeństwie ma już prawne gwarancje i teoretyczne możliwości by żyć jak mężczyzna, społeczeństwo wpasowuje ją w inny model, delegowany specjalnie dla kobiety.

W latach emancypacji okazało się więc, że walka kobiety toczy się nadal, nie tylko o zmianę prawa, ale też o zmianę silnie ugruntowanych w społeczeństwie wzorców. Jak stwierdza Simone de Beauvoir, w wydanej nieco wcześniej (w 1949 roku) *Drugiej płci.*: „Kobiety nie da się bezpośrednio zmusić do rodzenia dzieci: wszystko, co można zrobić, to zamknąć ją w sytuacji, z której jedynym wyjściem będzie macierzyństwo, prawo lub obyczaje zmuszają ją do małżeństwa, zabraniają środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży, zakazują rozwodów.”⁴ Feminizm drugiej fali (do którego jako jego prekursorka zaliczana jest także de Beauvoir) nie koncentruje się już tylko na rozwiązaniach prawnych, lecz podejmuje krytykę stosunków społecznych. Poszukując wyjścia z niekorzystnej dla kobiet sytuacji czerpie między innymi z modelu myślowego marksizmu. Na takim podglebiu pojawia się feminizm socjalistyczny. Jest on oczywiście tylko jednym z wielu różnych nurtów feminizmu drugiej fali, jednak dla potrzeb mojego wywodu jest o tyle użyteczny, że to właśnie ten nurt przedstawia konkretne propozycje zmiany stosunków społecznych.

Feminizm socjalistyczny zauważa istniejącą analogię pomiędzy dyskryminacją kobiet w społeczeństwie a uciskiem klasy robotniczej, dostrzega, a nawet podkreśla ekonomiczną zależność kobiet od mężczyzn. Jak pisze Shulamith Firestone w książce *The Dialectic of Sex: A Case for Feminist Revolution*: „Engels zauważył, że pierwotnie podział pracy ustanowił się pomiędzy kobietą a mężczyzną w celu wychowywania potomstwa; w obrębie rodziny mąż był właścicielem, żona reprezentowała środki produkcji, a dzieci pracę.”⁵ Zarówno jednak sama Firestone, jak i inne myślicielki (de Beauvoir czy Juliet Mitchell w swoim artykule *Women: The longest revolution*⁶) zauważa, idąc w ślad za socjalistyczną krytyką niesprawiedliwości w podziale własności środków produkcji, że problemu nierówności płci nie można sprowadzić wyłącznie do kwestii ekonomicznej. Feminizm socjalistyczny zamiast skupiać się na analizie nierówności ekonomicznych pomiędzy płciami, kieruje się myślą Marksa o dezalienacji robotnika i tę właśnie teorię odnosi do sytuacji kobiet. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* opisuje on mechanizm polegający na odcięciu robotnika od istoty jego pracy, co sprawia, że staje się on niewolnikiem i sam nie może wpływać na efekt swojego wysiłku. Jego działalność nie należy do niego „jest działalnością obcą, narzuconą”⁷. Przyjmuję, iż podobnie narzucony odgórnie i zniewalający wydaje się społeczny wzorzec kobiecości. Beauvoir przyznaje, że „podział pracy według płci i ucisk, który jest jego wynikiem, rzeczywiście w niektórych punktach przypominają podział na klasy”. Jednocześnie przypomina, że prawdziwym niebezpieczeństwem grożącym kobiecie w społeczeństwie jest próba objęcia

⁴ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, Warszawa 2017, s. 88.

⁵ S. Firestone, *The Dialectic of Sex. The Case of the Feminist Revolution*, New York 1970, s. 4., tekst org.: “Engels did observe that the original division of labor was between man and woman for the purposes of childbreeding; that within the family the husband was the owner, the wife the means of production and the children the labor.” [tłum. moje].

⁶ K. Ślęczka, dz. cyt., s. 109-111.

⁷ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r. (1844 rok)*, Warszawa 2005, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks06.pdf>, dostęp: 16.05.2018.

kontrolą jej seksualności i sprowadzenie jej do obowiązku wydawania na świat potomstwa, dla męża, rodziny, społeczności czy kraju (tak się to stało np. w nazistowskich Niemczech, mimo, iż kobieta wydała się być wyzwoloną spod władzy męża, ale uciskana została przez opresyjne państwo)⁸.

Juliet Mitchell, za francuską myślicielką, przywołuje cztery strefy życia społecznego determinujące położenie kobiety. Są to produkcja, reprodukcja, życie płciowe i socjalizacja dzieci⁹. Według Kazimierza Ślęczki, do najważniejszych postulatów Mitchell należy umożliwienie kobietom wykonywania wszystkich zawodów, czy równość w dostępie do edukacji, ale najistotniejszym z nich jest przemiana obecnie obowiązującego standardowego wzorca rodziny, który powoduje „połączenie funkcji reprodukcyjnych, seksualnych i socjalizacyjnych”. Wobec czego Mitchell postuluje „swobodę jej [rodziny] zróżnicowania i swobodę w sposobach realizowania jej różnych funkcji” poprzez zrównanie praw ślubnych i nieślubnych dzieci, powszechny dostęp do antykoncepcji, uznanie praw homoseksualistów czy dopuszczenie różnych sposobów samego „życia w rodzinie”.¹⁰ Wolność może bowiem kobieta uzyskać tylko nie będąc zmuszona do pełnienia narzuconych jej przez społeczeństwo ról. Firestone mówi o tym, że „przejęcie kontroli nad ludzką płodnością” i „odzyskanie przez kobiety władzy nad swoimi ciałami” umożliwiłoby zniesienie różnicy płciowej w ogóle. A więc nie tylko różnicy prawnej między kobietami a mężczyznami, lecz różnicy w ich społecznym wizerunku – przyczyny także formalnej dyskryminacji kobiet.¹¹

Podsumowując myśl feminizmu drugiej fali Joanna Bator zauważa, że jej przedstawicielki „mówią [...] o zupełnie nowym społeczeństwie i totalnej zmianie stosunków międzyludzkich”¹². „Feminizm wielkich opowieści”, jak go określa, korzystając z dorobku psychoanalizy, uczy krytycznie patrzeć na kulturę, która podtrzymuje opresyjny system wyobrażeń o tym czym jest kobiecość i męskość w oderwaniu od pierwotnego, fizjologicznego znaczenia tej różnicy. W jej miejsce zaś wskazuje się szereg powinności i społecznie akceptowalnych zachowań, tym samym zniewalając kobiety, bo pozbawiając symbolicznie władzy nad własnym losem. Wydaje się, że – mimo otrzymania w wielu dziedzinach równych praw, kobiety muszą walczyć o zmianę świadomości. „Zadaniem feminizmu jest więc odsłonięcie ukrytych podstaw epistemologii i ewentualnie wskazanie odpowiedniej postawy wobec jej opresywnego i wykluczającego działania”¹³.

W tym miejscu nasuwa się pytanie, jaka jest i jaka powinna być rola prawa w tym systemie? Prawo nie zabrania już kobietom kształcić się, uczestniczyć w życiu publicznym i głosować w wyborach. Jednak, jak podkreślają takie myślicielki jak Julia Kristeva, Luce Irigaray, Helene Cixous czy Judith Butler, język prawa nadal przynależy do świata mężczyzn i przez samą konieczność użycia go by funkcjonować w społeczeństwie, narzuca kobietom ich punkt widzenia, czyli ich władzę. Tę formę władzy Joanna Bator określa za Helene Cixous jako „fallogocentryzm” (od *fallus* i *logos*). Cixous podkreśla, że by wejść w świat i historię na własnych zasadach, kobieta musi wytworzyć własny język.¹⁴ Sama daje temu przykład, w swoich tekstach używając języka odmiennego od standardowego dyskursu filozoficznego.

Dla niniejszego wywodu ważniejsze od eksperymentów literackich jest jednak funkcjonowanie w systemie językowym prawa stanowionego. Używając twierdzenia „język prawa” mam na myśli nie tylko system środków stylistycznych, ale również cały arsenał znaczeń. W tym miejscu odwołać się należy do feministycznej jurysprudencej, której główną tezę przywołuje Lidia Rodak. „Głosi [ona], że prawo jako fenomen męski pomija i trywializuje sprawy kobiece”, „regulacje prawne tworzone są przez mężczyzn i reprezentują męski punkt

⁸ S. de Beauvoir, dz. cyt., s. 86.

⁹ K. Ślęczka, dz. cyt., s. 109.

¹⁰ Tamże, s. 111.

¹¹ S. Firestone, dz. cyt., s. 11.

¹² J. Bator, *Feminizm, postmodernizm i psychoanaliza*, Gdańsk 2001, s. 120-121.

¹³ Tamże, s. 67.

¹⁴ Tamże, s. 214.

widzenia”¹⁵. By wskazać „w jaki sposób dokonuje się wykluczenie poprzez maskulinizację podmiotu w dyskursie prawniczym”, autorka proponuje „analizę stosowania klauzuli racjonalnego podmiotu”¹⁶, z pozoru neutralnej kategorii, która jednak kryje fallogocentryczne przekonanie o istnieniu jednego, możliwego, racjonalnego wzorca prawidłowego myślenia, co w efekcie prowadzi do strukturalnego wykluczenia kobiet.¹⁷ Feministyczna teoria prawa, której reprezentantką jest Lidia Rodak, stawia sobie za cel obalenie „mitu o neutralności prawa” oraz doprowadzenie do zmian politycznych i prawnych, które zagwarantują „pełną równość”, jak pisze Hilaire Barnett.¹⁸

Feministyczna jurysprudencja a system prawa

Niezwykle ważnym dla feministycznej jurysprudencji jest jej stosunek do tradycyjnego systemu prawa. Margaret Davies opisuje różnicę pomiędzy radykalnym a liberalnym feminizmem w odniesieniu do tego systemu. „Liberalny feminizm nie uwzględnia zasadniczej krytyki instytucji państwa czy prawa, postrzegając nierówności społeczne raczej jako spowodowane irracjonalną dyskryminacją niż systemowe i strukturalne. Neutralność prawa nie jest poddawana w wątpliwość (...)” Podczas gdy feminizm radykalny widzi nierówności „nie jako niesprawiedliwą dyskryminację, w którą zaangażowane są poszczególne jednostki, ale jako działanie instytucjonalne i systemowe. Instytucje prawa i państwa odzwierciedlają i umacniają męską dominację i – w związku z tym – nie mogą być uznawane za neutralne sposoby walki z dyskryminacją.”¹⁹

Prawo a ubiór kobiety

W Europie każda kobieta ma zagwarantowane prawo do swobody wyboru ubrania. Wspólny dla Europy aksjologiczny system wartości judeochrześcijańskich nie stoi w opozycji do niekwestionowanego, ugruntowanego i opartego o wspólny mianownik prawa każdego człowieka na terenie UE (a zatem i każdej kobiety) do równości w zakresie podejmowania decyzji co do wyglądu zewnętrznego. Feminizm niewątpliwie doprowadził w tej kwestii do poprawy położenia kobiet, poprzez ich pełne równouprawnienie, zagwarantowanie autonomii decyzji co do wyglądu. Natomiast w ostatnich latach na teren Europy napłynęła grupa mieszkańców Orientu, niosąc za sobą odmienny stosunek do wolności kobiet w tym zakresie. Przykładem jest sytuacja nagłośniona w Szwecji, w której rzecznik ds. dyskryminacji został zmuszony by pochylić się nad sprawą muzułmanki, która, pracując jako pielęgniarka w sztokholmskim szpitalu, odmawiała, ze względów religijnych, noszenia krótkich rękawów w stroju służbowym. W pierwszym dniu pracy otrzymała informację, że zgodnie z przepisami z zakresu bezpieczeństwa i higieny nie może nosić podczas wykonywania pracy długich

¹⁵L. Rodak, *Dekonstrukcja podmiotu według feministycznej jurysprudencji* [w:] „Przegląd prawa i administracji”, tom CII, red. M. Jabłoński, M. Paździora, Wrocław 2015, s. 134.

¹⁶ Tamże, s. 143.

¹⁷ Tamże, s. 148.

¹⁸ H. Barnett, *Introduction to feminist jurisprudence*, Londyn 1998, s. 19-27.

¹⁹ M. Davies, *Unity and Diversity in Feminist Legal Theory*, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1747-9991.2007.00091.x/full>, dostęp: 31.01.2018, tekst org.: „ (...) liberal feminism does not involve a fundamental critique of the state or of the institution of law, seeing inequality as the result of irrational discrimination rather than systemic and structural. The neutrality of the law is not called into question (...)” oraz „ (...) unfair discrimination practiced by some individuals against other individuals, but rather as institutional and systemic. The institutions of law and state reflect and reinforce male power and cannot therefore be regarded as a neutral means of resolving inequalities.” [tłum. moje].

rękawów. Wyjaśniła, że z powodów aksjologicznych nie może wypełnić nakazów prawa stanowionego przez Szwecję, ponieważ z racji swojej wiary musi przykrywać przedramiona²⁰.

Islam

Opisując jedną z prac czołowych teoretyczek feminizmu drugiej fali, *Sexual Politics* Kate Millet, Kazimierz Ślęczka przywołuje wymienioną przez nią „udrękę zasłon na twarzy” jako przykład okrucieństwa stosowanego przez mężczyzn wobec kobiet,²¹ (co ciekawe, w jej wyliczeniu znajduje się również pornografia). Zarówno więc ukrywanie seksualności, jak i hiperseksualizację wizerunku kobiety nazwać można formą ucisku. Regulacje prawne dotyczące stroju muzułmanki mogą stanowić pretekst do zastanowienia się nad tym, jak powinna wyglądać prawna regulacja stroju kobiety, by była zgodna z aksjologią doktryny feminizmu. Z europejskiego punktu widzenia prawo szariatu regulujące kwestię jest dla kobiet krzywdzące, pozbawia je godności. Jednak w islamskim systemie wartości regulacje te znajdują swoje uzasadnienie.

Prawo szariatu i jego aksjologiczne uzasadnienie

Zanim przejdę do omówienia regulacji normatywnych, dotyczących stroju muzułmanki, niezwykle istotnym jest omówienie charakteru systemu prawnego, w jakim te regulacje funkcjonują. Krajem, na którego regulacje będę się powoływać jest Islamska Republika Iranu. Już w samej jej oficjalnej nazwie można dostrzec kluczowy charakter religii dla państwowości Iranu. Potwierdza to Konstytucja tego państwa, która w artykule 1. stanowi, że systemem politycznym obowiązującym w Iranie jest islamska republika, który to system zakłada rządy oparte na prawdzie i koranistycznej sprawiedliwości²². Artykuł 2. reguluje podstawy, na których system ów się opiera. Najważniejsze są te, które wynikają z religijnego systemu wartości, a więc oparte o wartości niematerialne, czyli o wiarę:

- „1) w jednego Boga (...)
2) w objawienie boskie i jego fundamentalną rolę w powstawaniu prawa; (...)
4) w boską sprawiedliwość w stworzeniu świata i tworzeniu prawa;”²³

Irańskie prawo stanowione swoje źródło wywodzi bezpośrednio z religii. Za Mirosławem Sadowskim należy przywołać „dwie współzależne cechy prawa muzułmańskiego”:

²⁰ A. Nowacka-Isaksson, *Dyskryminacja muzułmanki, która odmówiła noszenia krótkich rękawów w pracy*, www.rp.pl/Kadry/310159997-Dyskryminacja-muzlumanki-ktora-odmowila-noszenia-krotkich-rekawow-w-pracy.html dostęp na dzień 31.01.2018. Szwedzki rzecznik ds. dyskryminacji przyznał rację muzułmance, która ze względów religijnych odmawiała noszenia krótkich rękawów w pracy w szpitalu. Z wykładni prawa UE wynika, że pracownik niekoniecznie musi udowodnić, że dana reguła jest dla niego niekorzystna. Wystarczy samo istnienie takiego ryzyka – podkreślił rzecznik. Dlatego może istnieć ryzyko niekorzystnych reguł dla grupy muzułmanki, które chcą przykrywać ramiona ze względów religijnych. Według rzecznika takie reguły można zaaprobować w miejscu pracy jedynie pod warunkiem „zasadności celu”. Ani przepisy Szwedzkiego Zarządu Zdrowia i Opieki Społecznej, ani organów samorządów regionalnych nie przewidują jednak zakazu używania jednorazowych ubiorów ochronnych, które zakrywają ramiona, jako uzupełnienia strojów roboczych.

²¹ K. Ślęczka, dz. cyt., s. 137.

²² Art.1 Konstytucji Islamskiej Republiki Iranu, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>, dostęp: 28.01.2018.

²³ Art. 2 Konstytucji Islamskiej Republiki Iranu, tamże.

Tekst org.: “The Islamic Republic is a system based on belief in:

1.the One God (as stated in the phrase "There is no god except Allah"), His exclusive sovereignty and the right to legislate, and the necessity of submission to His commands;
2.Divine revelation and its fundamental role in setting forth the laws;(…)
4.the justice of God in creation and legislation;” [tłum. własne].

jego religijne pochodzenie oraz ścisłą więź przepisów prawa z przepisami kultu i normami islamu w ogóle²⁴. Porządkowi islamskiemu w zasadzie obca jest pozytywistyczna teoria państwa i prawa. „Muzułmanie nie uważają prawa za wytwór rozumu ludzkiego, przystosowany każdorazowo do zmieniających się potrzeb i wzorców społecznych, prawo jest natchnieniem boskim, a więc czymś niezmiennym, ponieważ kryterium prawa stanowi Koran i tradycja proroków, które są stałe.”²⁵ Islamska doktryna, wynikająca z takiego pojmowania prawa zakłada więc nie tylko, iż „Bóg jest źródłem wszelkiej władzy i sprawiedliwości”, ale także iż „tylko On posiada znajomość prawa doskonałego”, które „współistniało z Bogiem od zawsze”, a prawo zostało ludziom jedynie „odkryte za pośrednictwem Mahometa”²⁶. Bezsprzecznie uzasadniona wydaje się więc konstatacja autora dotycząca prawno-naturalnego charakteru tej doktryny. Abu al-Fazl Ezzati odnosi się do kwestii pojmowania norm prawa islamskiego przez człowieka pisząc, iż: „oficjalnie natura ludzka nie jest rekomendowana jako źródło poznania prawa, chyba że wywodzi się z naturalnych, logicznych ludzkich rozważań, które zgodne są z *'aql'*”²⁷ czyli poprawnym religijnie rozumowaniem mającym na celu rozpoznanie boskiego prawa.

Zatem, doktryna prawa islamskiego pozostawia dużo mniej miejsca na indywidualną interpretację reguł, które w Europie uznajemy za naczelne źródła prawa w nurcie prawno-naturalnym.

Strój kobiety a regulacje prawno-religijne

Koran nie jest jedyną księgą, na której opiera się islam, regulujący całe życie wiernego według ideału określonego w nauce głoszonej przez Muhammada. Przeciwnie, to tylko 14% tekstów stanowiących i opisujących doktrynę islamu, poznawany winien być także poprzez lekturę siry i hadisów²⁸. Józef Bielawski²⁹ uważa, że w religii chrześcijańskiej wola boska przejawia się poprzez moralne i duchowe nakazy od Boga, natomiast prawo stanowi człowiek. Podczas gdy w islamie ucieleśnienie woli boskiej stanowi nie tylko zestaw ogólnych nauk, wskazówek, lecz obejmuje konkretne zalecenia, regulujące całe życie wyznawcy, zarówno w sferze publicznej i prywatnej. Chronione są one jednak konkretną sankcją prawną, gwarantowaną przez państwo. Kolejna różnica zawiera się w tym, że w islamie nie ma praktycznie żadnej różnicy między normą religijną a normą prawną, czyli także pomiędzy przestępstwem a grzechem.

System judeo-chrześcijański zrównał kobietę z mężczyzną, ponieważ człowiek (kobieta i mężczyzna) pochodzą od tego samego Boga, obdarzeni są takimi samymi prawami, przywilejami i godnością, wskutek czego kobieta ma taki sam status prawny jak mężczyzna. Natomiast kobieta w islamie ma pozycję niższą. O ile w Europie rola i sytuacja prawna kobiety podlegała opisanym powyżej ewolucjom, o tyle nienaruszalne i niepodlegające żadnym zmianom zasady zawarte w Koranie oraz hadisach (przekazach dotyczących życia Mahometa) i wynikające z nich nakazy i zakazy nie uległy zmianie od 1400 lat. Choć nadal budzą one liczne wątpliwości interpretacyjne, co do zasady, zgodnej z przyjętym w islamie systemem wartości: „mężczyźni są opiekunami niewiast” i mają prawo napominać je i stosować wobec nich kary, mają więc bezsprzecznie wyższy od nich status.³⁰

²⁴ M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, s. 163.

²⁵ Tamże, s. 165.

²⁶ Tamże, s. 166-167.

²⁷ A. Ezzati, *Islam and Natural Law*, Londyn 2002, s. 89.

²⁸ M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa VII – IX w.* [w:] „Przegląd Prawa i administracji”, nr LV, Wrocław 2003, s. 3-31.

²⁹ J. Bielawski, *Islam-religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 125-126.

³⁰ *Święty Koran. Tekst Arabski I Tłumaczenie Polskie*, (4:34), Tilford 1990, <https://www.alislam.org/quran/tafseer/?page=-3®ion=PL>, dostęp: 21.05.2018.

W toku naukowego dyskursu na temat aksjologicznego uzasadnienia prawa regulującego kobiecego stroju w islamie wkraczamy w obcą nam kulturę, przesiąkniętą wielowiekową tradycją i religią, często bez zrozumienia, za to z pokładami lęków i uprzedzeń. Jak pisze Izabela Kończak, w nakazach dotyczących stroju, zbyt często widzimy jedynie formę dyskryminacji i ucisku kobiet, a znacznie rzadziej wyraz poddania się normom religijnym³¹. Punktem wyjścia do wszelkich rozważań dotyczących stroju kobiet w islamie jest stanowcza konstatacja o wszechogarniającej roli religii w prawie, co skutkuje koniecznością powołania się bezpośrednio na Koran.

W obyczajowości i w prawie islamu pojawia się zasłona na włosy, nazwana *hidżab*. Słowo to pochodzi z języka arabskiego (arab. *hijaab* czyli zasłona) i przypisuje mu się szereg różnych znaczeń.³² Istnieje szereg koranicznych wersetów, które odnoszą się do kwestii wyglądu muzułmanki. W tekście Koranu bezpośrednio i wprost można się doczytać jedynie nakazu okrywania piersi. Nakaz zakrywania łona wywodzi się już z *hadisów*, które są odrębnym źródłem prawa, funkcjonującym obok tekstu koranicznego (*hadisy* stanowią zbiór, wywodzących się z tradycji ustnego przekazu, opowieści o życiu Proroka, stanowiących zapis jego słów i czynów). Koran odnosi się także do ozdób, jakich może używać kobieta, sposobu, w jaki powinna się poruszać, a nawet używania perfum. Trzeba jednak – za autorką artykułu – zaznaczyć, iż z tekstu Koranu „nie wynika (...) wprost, jakie części ciała – jeśli już – należy zakrywać” oraz że „nie można (...) się zgodzić, iż nakaz zakrywania włosów czy ciała wywodzi się bezpośrednio z Koranu, co dominuje w powszechnej opinii”³³. Święta księga islamu nakazuje swoim wyznawcom (obojsza płci) wygląd skromny i schludny, zaś *hadisy* wyszczególniają kilka bardziej specyficznych reguł. Według nich kobieta powinna nosić ubranie z nieprzezroczystego, grubego materiału, które nie opina ciała, nie przypomina stroju męskiego, nie jest zbyt strojne i kosztowe, ale też nie jest celowo zbyt skromne. Powyższe regulacje mogą być, jak podkreśla autorka, podstawą do samodzielnej interpretacji. Jednak, jak wiadomo, takie indywidualne podejście jest przywilejem kobiet mieszkających w krajach bardziej niż Iran demokratycznych. Agnieszka Kuriata przywołuje bowiem regulacje prawa w Sudanie, Iranie i Indonezji, na podstawie których noszenie ubioru niezgodnego z wymaganiami religijnymi skutkuje sankcją kary cielesnej. Należy podkreślić, iż regulacje, dające podstawę do wymierzania kar posługują się szerokimi, dającymi wielką swobodę interpretacyjną klauzulami generalnymi, takimi jak „działania sprzeczne z moralnością publiczną” czy „właściwy ubiór”³⁴. Trudno jest oczekiwać, by sądy orzekały tam odstępianie od kary, wobec kobiety, której osobista interpretacja pojęcia odpowiedni *hidżab* może odbiegać od męskiej, sędziowskiej interpretacji tego pojęcia.

Regulacje ubioru w prawie stanowionym

Ze względu na ograniczoną objętość niniejszej pracy, chciałabym jako przykład regulacji dotyczących stroju kobiety w krajach muzułmańskich przywołać jedynie prawo w Iranie. Odwołam się do dwóch istotnych historycznie momentów. Pierwszym z nich jest rok 1936, kiedy pod rządami szacha Rezy Pahlawiego zabronione zostaje w Iranie noszenie *hidżabu*³⁵. Chcąc, by irańskie kobiety upodobniły się do Europejki, szach pragnął uczynić swój kraj równym państwom zachodnim, które od czasów kolonialnych uznawały odmienny od

³¹ I. Kończak, *Czador jest dla kobiety niczym muszla dla perły. Nakazy religijne a rzeczywistość irańska na początku XXI wieku*, [w:] M. M. Dziekan, I. Kończyk (red.), *Kobiety Bliskiego Wschodu*, Łódź 2005, s. 202.

³² A. Kuriata, *Źródła prawa muzułmańskiego wobec stroju kobiety muzułmanki*, „Acta Erasmiana VII: Z badań nad prawem i administracją”, Wrocław 2014, s. 144.

³³ Tamże, s. 149.

³⁴ Tamże, s. 161-162.

³⁵ H. Afshar, *Behind the veil. The public and private faces of Khomeini's policies on Iranian woman* [w:] *Women and islam*, New York 2005, s. 71.

zachodniego wygląd muzułmańskich kobiet za symbol islamskiego „zacofania”³⁶. Irańska reforma kobiecego stroju polegała wówczas nie tyle na zniesieniu nakazu noszenia *hidżabu*, co na zakazie jego noszenia. Jak pisze Leila Ahmed: „Policja otrzymała instrukcje, by surowo obchodzić się z kobietami, które nosiłyby na głowie cokolwiek innego niż kapelusz w europejskim stylu, wiele kobiet decydowało się na pozostanie w domu i niewychodzenie na zewnątrz, gdzie ryzykowałyby, że ich *hidżab* zostanie siłą zerwany przez policję.”³⁷ I tak prawo stanowione zdecydowało o stroju kobiety bez względu na jej wolę. Nakrycie głowy irańskiej kobiety, choć wcześniej naznaczone negatywnie przez paternalistyczne spojrzenie kolonizatora, zaczęło w takiej sytuacji nabierać nowego znaczenia. W latach 70. *hidżab* chcą nosić nie tylko przestraszone nową sytuacją tradycjonalistki, ale młode kobiety, które w ten sposób świadomie przeciwstawiały się nieakceptowanemu reżimowi szacha³⁸. Niedługo potem nastąpił jednak moment zwrotny w historii Iranu – rewolucja islamska. Jej duchowy przywódca Ruhollah Chomeini kierując się przesłankami religijnymi zmienił powyższą regulację prawną i wydał nakaz noszenia *hidżabu* przez kobiety - najpierw w miejscu pracy (1979 roku), który to zakaz szybko został rozszerzony na sklepy, restauracje, kina i inne miejsca publiczne³⁹. W świetle nowych regulacji, kobieta niewystarczająco okryta mogła zostać skazana na bardzo surową karę 74 batów chłosty, wymierzaną publicznie. Od nowelizacji irańskiej konstytucji w 1992 roku, przepis ten funkcjonuje w złagodzonej wersji. Kwestia prawnego uregulowania wyglądu kobiety stała się więc sprawą polityczną, a wręcz narzędziem propagandy. Chomeini podkreślał w ten sposób zerwanie z niemoralnymi, sprzecznymi z islamskim systemem wartości – w rozumieniu nowej władzy – standardami poprzedniego ustroju, obwieszczając powrót do tradycyjnej islamskiej ideologii, która – zdaniem nowego reżimu – zakładała konieczność całkowitego zakrywania ciała kobiety. Wywodził zaś ten zakaz z interpretacji Koranu, zapewniając, że pochodzi ona od Boga. „Każdego lata – jak pisała Haleh Afshar – kobiety znów dążą do rozluźnienia nakazu noszenia *hidżabu* na rzecz mniej zakrywających ciało ubrań, lecz ich protesty spotykają się z zamieszkami organizowanymi przez zwolenników Hezbollahu, którzy znajdują przyjemność w <<spontanicznych>> demonstracjach przeciwko bezwstydnym kobiecej nagości.”⁴⁰

Importowane wzorce myśli feministycznej i komentarze

Za symboliczny początek muzułmańskiej myśli feministycznej uznawany jest rok 1899, w którym wydana została praca Quassima Amina *The liberation of women*. Autor, egipski prawnik, postulował w niej reformę prawa, która miałaby na celu polepszenie sytuacji kobiet w jego kraju. Praca ta wpisuje się w dogmat feminizmu w ten sposób, że autor walczył w niej o polepszenie sytuacji prawnej kobiet w islamie. Postulował wprowadzenie obowiązku szkolnego dla kobiet (na poziomie szkoły podstawowej) oraz zmianę prawa rozwodowego i dotyczącego poligamii. Jednak to nie postulaty o charakterze politycznym i prawnym, ale postulat zakazu noszenia *hidżabu* okazał się najbardziej kontrowersyjny i szeroko komentowany⁴¹. Wyszukując tę propozycję Amin proponował przeprowadzenie szeroko zakrojonej kulturowej rewolucji w swojej ojczyźnie. W wyniku debaty nad wspomnianą publikacją, kwestia kobiecego ubioru nabrała dużo szerszego znaczenia społecznego, nie ograniczającego się już tylko do określania statusu kobiety w świecie muzułmańskim. „Skojarzenia z nim [*hidżabem*] obejmowały także kwestie klasowe i kulturowe – poszerzający się rozdzźwięk pomiędzy klasami społecznymi oraz

³⁶ L. Ahmed, *Woman and gender in islam*, 1992, Yale, s. 152.

³⁷ Tamże, s. 165.

³⁸ H. Afshar, dz. cyt., s. 72.

³⁹ Tamże, s. 77.

⁴⁰ Tamże [org: “Every summer there is an attempt by woman to lighten the burden of the veil to wear less enveloping garments, and each time their resistance is met by the riots organised by the *Hezbollahi*, who indulge in spontaneous demonstrations against the shameful nudity of woman.”, tłum. własne].

⁴¹ L. Ahmed, dz. cyt., s. 144-145.

związany z nim konflikt pomiędzy kulturą kolonizatorów i kolonizowanych⁴². Prawne regulacje dotyczące stroju kobiety od samego początku stanowiły więc jedynie narzędzie w rękach mężczyzn rządzących krajem. Tworzony przez ich legislację (lub legislacyjne postulaty) wizerunek kobiety miał być symbolem, oddawać pożądany przez nich charakter kultury kraju. Kobieta zakryta, nosząca *hidżab* oznaczała wierność islamskiej tradycji, a kobieta ubrana na modłę europejską kojarzyła się z chęcią reform, modernizacji a w konsekwencji upodobnieniem się do państw zachodnich. Taką samą grę intencji związanych ze znaczeniem kobiecego stroju oddają opisane powyżej zmiany w regulacjach prawnych jego dotyczących w przełomowych momentach w historii Iranu. Uprzedmiotawiający i opresyjny wobec kobiet (dotkliwe kary zarówno w przypadku złamania zakazu, jak i nakazu noszenia *hidżabu*) charakter regulacji prawa islamskiego nie wynikał jedynie z politycznych ambicji rządzących w krajach islamskich przywódców. Jak podkreśla Leila Ahmed – już od czasów kolonialnych państwa europejskie zaczęły Orientowi narzucać swoje przekonanie o tym, jaki wygląd kobiety uznać można za poprawny, cywilizowany. Było to, jej zdaniem, podejście „błędne w jego szerokim założeniu, jakoby w celu poprawienia swojego statusu muzułmanki powinny porzucić tradycyjny sposób ubierania się na rzecz stylu europejskiego”⁴³. Podobny argument podnosi Kecia Ali w publikacji *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Przedstawia ona „zachodni dyskurs poczynając od ery kolonialnej” jako sprowadzający muzułmańskie kobiety do roli ofiar w przeciwieństwie do „poważanych i (niekiedy) wyzwolonych kobiet zachodnich”⁴⁴. Tym samym zachodni komentatorzy ustawiają się w pozycji dominującej jako specjaliści, którzy uprawnieni są do wygłaszania sądów na temat „podmiotu badań”, jakim czynią muzułmańską kobietę. Jest to typ myślenia, jakie opisuje Edward Said w swojej kanonicznej pozycji *Orientalism*. Pisał on o badaczach Orientu to, co – jak się wydaje – można by także powiedzieć o komentatorach narzucających muzułmańskim kobietom europejski wygląd. Aby wypowiadać się na temat Orientu, muszą sprowadzić go – Orient (lub też je – kobiety Orientu) do poziomu przedmiotu badawczego. „Otóż posiadać taką wiedzę, o takim przedmiocie, jest dokładnie tym samym, co panować nad nim. Panowanie oznacza w tym przypadku także, że <<my>> odmawiamy <<przedmiotowi>> – krajowi orientalnemu, autonomii.”⁴⁵ Muzułmanki zostały w ten sposób sprowadzone do roli przedmiotu i tym samym pozbawione prawa wyboru przez rodzimych polityków, ale zostały także uprzedmiotowione jako obiekt zachodnich badań i refleksji. Margaret Davies odnosząc się do zachodniej krytyki noszenia *hidżabu* uznaje, że jest ona rezultatem „internalizacji patriarchalnej kultury muzułmańskiej”, podczas gdy muzułmanki „podkreślają, że ograniczający i seksualizujący kobietę zachodni sposób ubierania się, który preferuje wiele kobiet Europy może być z kolei symbolem wciąż obecnego w zachodniej kulturze patriarchy, wbrew jej liberalnej retoryce równości.”⁴⁶

Afsaneh Najmabadi w swoim tekście *(Un)veiling feminism* traktuje islamskie kobiety podmiotowo. Zwraca ona uwagę nie tylko na oficjalne stanowisko polityków i prawników dotyczące kobiecego stroju, które ustawia kobiety w roli bezwolnych ofiar, lecz wreszcie mówi o stanowisku samych zainteresowanych, kobiet: „W latach 30. XX wieku stanowiska irańskich kobiet były podzielone nie tylko jeśli chodzi o stosunek do coraz bardziej autokratycznych

⁴² Tamże, s. 145, tekst org.: „Its connotations now encompassed issues of class and culture - the widening cultural gulf between the different classes in the society and the interconnected conflict between the culture of the colonizers and of that of the colonized.” [tłum. moje].

⁴³ Tamże, s. 166, tekst org.: „It was incorrect in its broad assumptions that Muslim women needed to abandon native ways and adopt those of the West to improve their status.” [tłum. własne].

⁴⁴ K. Ali, *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, s. XIV, Oxford 2006, tekst org.: „To generalize, Western discourse from the colonial era onward portrays the basic condition of the Muslim woman as downtrodden, in contrast to the respected and (sometimes) liberated Western woman.” [tłum. własne].

⁴⁵ E. Said, *Orientalism*, Warszawa 1991, s. 63.

⁴⁶ M. Davies, dz. cyt., tekst org.: „critics of a Muslim woman's decision to wear a hijab often see it as an internalization of the patriarchy of Muslim cultures, while Muslim women may point to the constraining and sexualizing fashions chosen by many Western women as evidence of a continuing patriarchy in the West, despite its liberal rhetoric of equality.” [tłum. własne].

rządów szacha, ale także w kwestii odrzucenia *hidżabu*, wobec której – w odróżnieniu od edukacji kobiet i reform prawa dotyczącego małżeństw i rozwodów – nastąpił głęboki podział pomiędzy samymi Irankami.”⁴⁷ W swoim artykule Najmabadi wymienia także współcześnie (data publikacji 2005 rok) działające irańskie periodyki o feministycznym charakterze, pisze o studenckich organizacjach i kobietach działających na rzecz swoich praw. Co istotne działalność na rzecz tych praw zdaniem autorki niekoniecznie musi zakładać postulowanie zakazu noszenia *hidżabu*. Podkreśla jednoznacznie, iż próby narzucenia wszystkim kobietom islamu jednego z dwóch skrajnych poglądów na ten temat, zawsze będą przez nie odbierane jako działania opresyjne. Zarówno islamscy ekstremiści, jak i importowani z Zachodu feminizm próbują bowiem narzucić muzułmankom swój punkt widzenia, podczas gdy one same nie są przecież pozbawione własnego zdania⁴⁸. Co więcej, ich refleksje na temat *hidżabu* mają pełne prawo pozostać odmiennymi.

Podsumowanie

Przystępując do oceny regulacji prawnych w zakresie ubioru muzułmanek, z punktu widzenia doktryny feminizmu, należy pamiętać, że punktem wyjścia do tego rodzaju postawy ocennej winna być przede wszystkim aksjologia, wywodząca się z idei równości i sprawiedliwości. Feminizm wyczuła nas na to, by równość i sprawiedliwość nie były rozumiane jednostronnie (jak racjonalność męskiego podmiotu prawa, o której pisze Rodak⁴⁹). Komentując więc opisaną sytuację prawno-kulturową, trzeba po pierwsze, tak jak Afsaneh Najmabadi – oddać głos samym zainteresowanym wierząc, że to do nich należeć powinna autonomiczna decyzja o swoim wyglądzie, gdyż kobiety mają intelektualną możliwość podjęcia takiej decyzji. Nie sposób nie dostrzec zakorzenionej w zachodniej polityce pewności o słuszności przekonania, że *hidżab* równa się zniewoleniu kobiety. Przekonanie to jednak – nie wierząc w jego neutralność – oceniam jako wyrosłe z patriarchalnej postawy oraz z kolonialnych stosunków społecznych ubiegłej epoki. Rozpowszechnianie tego przekonania uważać można za skierowane na destabilizację muzułmańskich wzorców kulturowych w celach politycznych⁵⁰. Przyjmowanie takiego poglądu automatycznie i bezrefleksyjnie, bywa krzywdzące dla muzułmanek. Warto przypomnieć choćby opisane powyżej różne etapy i różne oceny nakazu noszenia *hidżabu* w Iranie, by stwierdzić, że to kwestia bardziej złożona. Muzułmanki, także te, mieszkające na Zachodzie nie powinny być skazane na wybór pomiędzy „równością kulturową a równością płci”⁵¹, wówczas, gdy wybierają strój przynależny swojej kulturze, którą chcą uznawać za równą innym, zachodnim. Stawiane są w sytuacji, w której ich wybór odczytywany jest przez Europejczyka jako podporządkowanie się patriarchatowi. Należy jednak przyjąć do akceptującej świadomości, iż regulacja prawna kwestii ubioru w Koranie pozostawać winna otwarta na indywidualną interpretację każdej wiernej.

⁴⁷ A. Najmabadi, *(Un)veiling Feminism* [w:] *Women and islam*, Nowy Jork 2005, s. 226, tekst org.: “Not only were Iranian women divided in the 1930s on how to relate to the increasingly autocratic government of Reza Shah, but on the issue of (un)veiling - unlike women’s education and reform of marriage and divorce laws - there as a deep division among Iranian woman themselves.” [tłum. moje].

⁴⁸ Tamże, s. 220.

⁴⁹ L. Rodak, *Dekonstrukcja podmiotu według feministycznej jureksprudenecji* [w:] „Przegląd prawa i administracji”, tom CII, red. M. Jabłoński, M. Paździora, Wrocław 2015.

⁵⁰ A. al-Hibri, *Islam, Law and Custom: Redefining Islam Women’s Rights* [w:] „American University International Law Review”, tom 12, numer 1, 1997, s. 4, digitalcommons.wcl.american.edu/auilr/vol12/iss1/1/, dostęp: 17.05.2018.

⁵¹ M. Davies, dz. cyt.

Bibliografia

- Afshar H., *Behind the veil. The public and private faces of Khomeini's policies on Iranian woman* [w:] *Women and islam*, New York 2005.
- Ahmed L., *Woman and gender in islam*, 1992, Yale.
- Ali K., *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, Oxford 2006.
- de Beauvoir S., *Druga pleć*, Warszawa 2017.
- Bator J., *Feminizm, postmodernizm i psychoanaliza*, Gdańsk 2001.
- Bernett H., *Introduction to feminist jurisprudence*, Londyn 1998.
- Bielawski J., *Islam - religia państwa i prawa*, Warszawa 1973.
- Davies M., *Unity and Diversity in Feminist Legal Theory*, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1747-9991.2007.00091.x/full>, dostęp: 31.01.2018.
- Declaration of Sentiments, <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/senecafalls.asp>, dostęp: 10.05.2018.
- Ezzati A., *Islam and Natural Law*, Londyn 2002.
- Firestone S., *The Dialectic of Sex. The Case of the Feminist Revolution*, New York 1970.
- al-Hibri A., *Islam, Law and Custom: Redefining Islam Women's Rights* [w:] „American University Interantional Law Review”, tom 12, nr 1, 1997, digitalcommons.wcl.american.edu/auilr/vol12/iss1/1/, "dostęp: 17.05.2018.
- Kończak I., *Czador jest dla kobiety niczym muszla dla perły. Nakazy religijne a rzeczywistość irańska na początku XXI wieku*, [w:] M.M. Dziekan, I. Kończyk (red.), *Kobiety Bliskiego Wschodu*, Łódź 2005.
- Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>, dostęp: 28.01.2018 r.
- Kowalska B., *O metodologii feministycznej ogólnie i osobiście* [w:] „Studia Humanistyczne”, t 11/2/12, <http://journals.bg.agh.edu.pl/STUDIA/2012.11.2/human.2012.11.2.69.pdf>, dostęp: 21.05.2018.
- Kuriata A., *Źródła prawa muzułmańskiego wobec stroju kobiety muzułmanki*, „Acta Erasmiana VII: Z badań nad prawem i administracją”, Wrocław 2014.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r. (1844 rok)*, Warszawa 2005, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks06.pdf>, dostęp: 16.05.2018.
- Najmabadi A., *(Un)veiling Feminism* [w:] *Women and islam*, Nowy Jork 2005.
- Nowacka-Isaksson A., *Dyskryminacja muzułmanki, która odmówiła noszenia krótkich rękawów w pracy*, <http://www.rp.pl/Kadry/310159997-Dyskryminacja-muzlumanki-ktora-odmowila-noszenia-krotkich-rekawow-w-pracy.html>, dostęp: 31.01.2018.
- Rodak L., *Dekonstrukcja podmiotu według feministycznej jurysprudencji* [w:] „Przegląd prawa i administracji”, tom CII, red. M. Jabłoński, M. Paździora, Wrocław 2015.
- Sadowski M., *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.
- Sadowski M., *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa /VII – IX w./* [w:] „Przegląd Prawa i administracji”, nr LV, Wrocław 2003.
- Said E., *Orientalizm*, Warszawa 1991.
- Ślęczka K., *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.
- Święty Koran. *Tekst Arabski I Tłumaczenie Polskie*, Tilford 1990, <https://www.alislam.org/quran/tafseer/?page=-3®ion=PL>, dostęp: 21.05.2018.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa 2011.