



## Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи

**Д. В. Мухетдинов**

*Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: [dmukhetdinov@gmail.com](mailto:dmukhetdinov@gmail.com)

**Резюме:** в статье рассматриваются история становления и основные идеи исламской феминистской герменевтики. Несмотря на то что это интеллектуальное направление малоизвестно в современной России, тем не менее оно заслуживает рассмотрения как один из трендов развития современной мировой исламской мысли. Автор показывает, что феминистская герменевтика в исламе представляет собой совокупность подходов к интерпретации Корана, хадисов и вторичных источников исламской духовной традиции, и в типологическом плане она ближе всего к «позиционному феминизму». Автор выделяет семь базовых признаков исламской феминистской герменевтики: религиозный настрой, ориентация на этику, использование контекстуального иджтихада, стремление к эгалитаризму, деконструкция традиции, критика хадисов, использование новой методологии, базирующейся на наследии неомодернистской школы мысли.

**Ключевые слова:** гендерные исследования; исламский феминизм; контекстуальный иджтихад; неомодернизм; позиционный феминизм

**Для цитирования:** Мухетдинов Д. В. Исламская феминистская герменевтика: история становления и основные идеи. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):511–526. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-511-526.

## Feminist Hermeneutics in Islam: its History and Major Ideas

**D. V. Mukhetdinov**

*Moscow Islamic Institute, Moscow, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: [dmukhetdinov@gmail.com](mailto:dmukhetdinov@gmail.com)

**Abstract:** the article deals with the history of development and basic ideas of Islamic feminist hermeneutics. In order to understand tendencies of development of the modern Islamic thought, it is important as well to study feminist ideas in their complexity. The author argues that feminist hermeneutics in Islam represents a set of approaches towards the interpretation of the Holy Qur'an, *the Hadith* and secondary sources of Islamic spiritual tradition. In the typological



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





perspective, it is close to the so-called “Standpoint feminism”. The author singles out seven basic features to Islamic feminist hermeneutics, which are the religious frame of mind, following the principles of Islamic ethics, the use of so-called “contextual *ijtihad*”, accepting the egalitarian values, the critical approach to tradition, the critical approach towards the Hadith, use of the new methodology, which has its roots in the heritage of Neomodernist school of thought.

**Keywords:** Feminism, Islamic; Feminism, standpoint; Ijtihad, contextual; gender, studies; Neomodernism

**For citation:** Mukhetdinov D. V. Feminist Hermeneutics in Islam: its History and Major Ideas. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):511–526. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-511-526.

## Введение

Феминистская герменевтика в исламе – это комплекс подходов к истолкованию Корана, хадисов и вторичных источников исламской духовной традиции. Основы этого типа герменевтики были заложены в кон. XIX – нач. XX в., а пик его развития пришелся на 90-е гг. XX – нач. XXI в. Феминистская герменевтика неразрывно связана с исламским феминизмом, который, по определению крупнейшей исследовательницы данной темы, Марго Бадран, представляет собой «феминистский дискурс и феминистскую практику, которые выражены в рамках исламской парадигмы». Бадран также пишет: «Исламский феминизм, который при формировании своего понимания и своей легитимности опирается на Коран, стремится обнаружить права и справедливость для женщин, как и для мужчин, в тотальности их бытия. Исламский феминизм крайне полемичен и в то же время имеет четкие границы. Вокруг него было много непонимания, неверных интерпретаций и клеветы. Этот новый феминизм дал основания одновременно и для надежд, и для страхов» [1, р. 242].

В самом широком смысле исламский феминизм можно определить как специфическую религиозную парадигму борьбы за права женщин и за женственность как таковую. В контексте мирового феминистского движения он ближе всего к «позиционному феминизму» («standpoint feminism»), согласно которому существует особый женский «опыт» или «взгляд на вещи», принципиально отличный от мужского и не способный получить выражение с мужских позиций [2, р. 209–218]. По мнению исламских феминисток, этот тезис означает, что имеется специфическое «женское» прочтение Корана, хадисов и других источников, которое способно выявить их новые грани. Стоит отметить, что в своей методологии современные исламские феминистки опираются на труды модернистов и неомодернистов, прежде всего Мухаммада Икбала и Фазлура Рахмана; также немалое влияние на них оказала методология гуманитарных наук второй половины XX в., в особенности французской школы социологии.

В данной статье будет вкратце рассмотрена история исламской феминистской герменевтики, ее основные идеи и теоретические положения, предложены конкретные интерпретационные решения в рамках исламского феминизма и намечены перспективы указанного движения.



## Исламская феминистская герменевтика в ранний период

Борьба за права женщин в исламских обществах имеет долгую историю. Коран дал женщинам довольно широкие права в сравнении с теми, которые существовали в доисламской Аравии. Однако, как справедливо отмечается многими неомодернистскими авторами, коранические предписания соблюдались не всегда. В результате патриархат и мизогиния (женоненавистничество), которые были характерны для доисламской Аравии, продолжили существовать в последующих исламских обществах и, кроме того, получили правовое обоснование с опорой на узкую интерпретацию Корана, некоторые спорные хадисы и мизогинистичные соображения общего плана. Несмотря на то что рядом средневековых мыслителей (Ибн Араби, Ибн Рушд и др.) высказывались взгляды, близкие к феминистским, они не получили популярности среди мусульман. Даже с учетом того, что положение мусульманки в средневековых исламских обществах выгодно отличалось от положения женщин в европейской, индийской и других цивилизациях того времени [3, с. 185–194], все же можно констатировать, что доисламская традиция мизогинии глубоко укоренилась в сознании мусульман и стала ошибочно ассоциироваться с исламом как таковым.

С колонизацией исламских обществ начало происходить переосмысление мизогинии, что было связано, во-первых, с дискурсом колониальных правительств, которые видели в ней проявление отсталости и ущербности ислама, а во-вторых, с влиянием европейских просвещенческих и гуманистических идей, которые заставили некоторых улемов по-новому посмотреть на исламское наследие.

Знамя борьбы за права женщин в исламе было воздвигнуто в XIX в. Первой женщиной за последние века, которая решилась заняться коранической экзегетикой, была персидская поэтесса Тахири [4, р. 185–201]. В самом конце века, в 1899 г., египетский юрист Касим Амин публикует книгу «Освобождение женщин» [5]. Он был первым египтянином, заговорившим о правах женщин; и объектами его критики стали многоженство, обязательность ношения вуали (*никаб* и *хиджаб*), а также принижение женщины в общественной жизни. Амин считал, что эти практики не являются подлинно исламскими и противоречат духу ислама. Его работа оказала огромное влияние на женские общественные и политические движения по всему исламскому миру<sup>1</sup>.

О необходимости переосмысления статуса женщины в исламе неоднократно говорил и Мухаммад Абдо, которому принадлежит ряд статей на эту тему [7, с. 104–111]. Под влиянием Абдо и Амина была написана фундаментальная

<sup>1</sup> Стоит отметить, что, несмотря на огромное влияние работы Амина, современные феминистки относятся к ней критически: в частности, представляет интерес позиция Лейлы Ахмед, которая охарактеризовала эту работу как патриархальную и колониальную по духу. См.: [6, р. 155–163]. Так, в некоторых местах Амин утверждает, что женщины не способны испытывать чувство любви, тратят много времени на бесполезные разговоры о своих мужьях, и что мусульманский брак базируется на невежестве и чувственных наслаждениях, а основным источником этого является женщина. См.: [5, р. 157–159].



работа российского богослова Мусы Бигиева «Женщина в свете священных аятов благородного Корана» (1933) [8]. В этом труде Бигиев подверг критике мизогинистичные нравы мусульманских обществ своего времени и высказал ряд идей, связанных с переосмыслением статуса женщин, которые сам он определил как «радикальные», но при этом «соответствующие Корану». Писал о чаемом раскрепощении женщины-мусульманки и просветитель российских мусульман Ризаэтдин Фахретдин, бывший в труднейшие 1920–1930-е гг. муфтием ЦДУМ. Его работа «Мәшһүр хатыннар» («Знаменитые женщины»), посвященная биографиям женщин, оставивших видный след в арабской, персидской, тюркской культуре, переведена на русский язык и готовится сейчас к печати в издательском доме «Медина».

Вокруг Абдо и его реформаторской школы в кон. XIX – нач. XX в. собралась целая группа мусульманок. Ранние феминистки, такие как Малак Хифни Насиф, Набавийа Муса и Худа Шарави, следовали прогрессивным интерпретациям Абдо и Амина, развивая новое понимание ислама и стремясь стать частью современной жизни. Они обращались к исламским аргументам для легитимации новой системы образования и для обеспечения равноправия мужчин и женщин в области религиозного поклонения.

Египетские феминистки имели хорошее образование. Малак Хифни Насиф и Набавия Муса получили дипломы о начальном и среднем образовании, при этом Муса также получила диплом о высшем образовании. Они учились как у английских, так и у арабских преподавателей. Шарави находилась на домашнем обучении, с ней занимались французские и другие европейские преподаватели. Известная ливанка Назира Заин ад-Дин, близкая к египетским феминисткам, получила образование у своего отца, который был алимом. В 1928 г. она опубликовала в Бейруте книгу «Обнажение и вуалирование» [9], где привела многочисленные религиозные аргументы против накидки на лицо (*никаб*), сегрегации полов и изоляции женщин. Она подверглась острой критике со стороны ригористов и спустя год подготовила подробный ответ на критику в виде книги «Молодая девушка и шейхи» [10].

Таким образом, ранний этап развития исламского феминизма был тесно связан с реформаторским течением исламской мысли. Для раннего феминизма характерна установка на достижение равноправия мужчин и женщин, а также на формирование своеобразной модели «исламского модерна». Хотя многие критики этого направления склонны видеть в нем результат западного влияния, все же подобный взгляд следует признать слишком узким и не учитывающим всех нюансов. Более адекватна точка зрения, согласно которой исламский феминизм является сущностно исламским ответом на те новые вызовы, которые были поставлены эпохой модерна. В связи с этим приведем мнение Бадран, (перевод авторский):

«Египетский феминизм не является французским и вообще не является западным. Он имеет египетское происхождение, его основатели хорошо известны, а история прекрасно изучена. [...] Как мы знаем, Египет являлся передовой



страной в плане формулирования исламского феминистского подхода и организации массовых феминистских выступлений. [...] ...феминизм – это цветок, который вырастает лишь в своей родной почве. Впрочем, отсюда не следует, что какие-то идеи или движения могут быть полностью герметичными [1, р. 243].

### Современный период

Современный этап развития исламского феминизма, начало которого можно датировать примерно 1950-ми гг., качественно отличается от раннего этапа, что связано с прогрессом в области исламоведения и новыми возможностями для женщин получать всестороннее образование. Представители современного исламского феминизма (основную его массу составляют высокообразованные мусульманки, имеющие научные степени) применяют синтез исторической, лингвистической, герменевтической, литературной критики, деконструктивистскую, семиотическую и историцистскую методологию, развивая оригинальные интерпретации священных источников; иными словами, они пытаются расширить иджтихад до новых границ, которые были открыты благодаря их свежему «женскому» взгляду.

Начало современному этапу развития феминизма положила вторая в истории женщина, взявшаяся за фундаментальную герменевтику Корана, – Аиша Абд ар-Рахман, писавшая под псевдонимом Бинт аш-Шати. Она начала издавать свои популярные книги с 1959 г.; эти книги были в основном посвящены биографиям женщин раннего ислама, включая мать, жен и дочерей Пророка, а также литературной критике [12, р. 51–66; 13]. В 1980-е гг. марокканская исследовательница Фатима Мернисси провела доскональный анализ хадисов, в результате которого ей удалось показать, что мизогиния установилась на многие века в исламских обществах по причине популярности подложных хадисов и тех женоненавистнических хадисов, которые принято считать достоверными, но которые явно противоречат Корану. Она опубликовала свой труд на французском языке под названием «Политический гарем» («Le harem politique», 1987), а позднее он был переведен на английский язык<sup>2</sup>.

В этот же период исламские феминистские группы Малайзии образовали союз «Сестры в исламе». После проведения ряда собственных исследований они опубликовали брошюры для широкого распространения, в которых приводилась кораническая аргументация в пользу гендерного равноправия в семье и против семейного насилия. Один из лидеров этого союза, афроамериканская исследовательница Амина Вадуд, опубликовала собственную работу, посвященную интерпретации Корана, – «Коран и женщина» (1992), в которой она скрупулезно рассмотрела гендерную проблематику [15].

Другая свежая попытка прочесть Коран с феминистских позиций представлена в работах пакистанской исследовательницы Риффат Хассан, которая сегодня преподает в США [16, с. 568–605]. В ЮАР гендерной проблематикой активно

<sup>2</sup> На английском языке труд был опубликован под другим названием. см: [14].



занимается Фатима Нурдиэн<sup>3</sup>; кроме того, многочисленные аргументы в пользу исламского феминизма приводятся в революционной работе «Коран, освобождение и плюрализм», которая принадлежит перу известного южноафриканского исследователя Фарида Исака [18]. Современные опыты феминистской герменевтики были обобщены и критически осмыслены в новаторской работе американской исследовательницы Аиши Хидаятулла «Феминистские грани Корана» [19].

Новые интерпретации феминистского типа также разрабатывались в иранском женском журнале «Занан». Его основательницы подвергались политическим репрессиям и интеллектуальному давлению со стороны иранских властей. Лишь в период после Хомейни они смогли вынести на публичное обсуждение темы, касающиеся гендера, и собственные трактовки Корана. В Исламской республике Иран, где Коран является конституционным документом, они смогли поставить под вопрос патриархальные истолкования Корана, которые препятствуют достижению социальной справедливости в отношении всех граждан. В результате собственного иджтихада они сформулировали принципы гендерного равенства в рамках исламского общества [1, р. 235–236].

В дополнение к указанным авторам и работам необходимо упомянуть тот факт, что в 2015 г. группа мусульман – активистов, общественных деятелей, представителей искусства и культуры – подписали важный для обновленчества документ под названием «Декларация реформы». В нем затрагивается множество тем; и речь в нем идет, в том числе, и о защите женщин от сегрегации и притеснений. Так, декларация утверждает: «Мы поддерживаем равные права для женщин, включая права на наследство, свидетельствование, работу, передвижение, персональный закон, образование и труд. Мужчины и женщины обладают равными правами в мечетях, в политическом руководстве, лидерстве и вообще во всех сферах общественной жизни. Мы отвергаем сексизм и мизогинию» [20].

## **Основные теоретические положения**

Попытаемся вкратце сформулировать основные положения исламской феминистской герменевтики. Прежде всего, исламский феминизм исходит из того, что Коран учит принципу равенства всех людей и что практической реализации равноправия между женщинами и мужчинами помешала патриархальная идеология. Исламское право (*фикх*), сформировавшееся в своей классической форме к концу III в. хиджры, было тесно связано с патриархальным мировоззрением того периода. Именно средневековая правовая модель, впитавшая в себя патриархальные элементы, лежит в основе современных видов шарията. Хадисы также часто использовались как средство закрепления патриархальных идей и практик. Следовательно, приоритетным для феминистской теории является базовый текст ислама – Коран (особенно для Амины Вадуд, Риффат Хассан и Фатимы Насиф) [15; 21]. Однако не все феминистки занимаются углубленным изучением именно Корана. Нередко их взор падает на средневековые шариятские нормы (Азиза

<sup>3</sup> См.: [17].



ал-Хибри, Шахин Сардар Али) [22, р. 128–144; 23] и на сборники хадисов (Фатима Мернисси, Хидайат Туксал) [14; 24]. Феминистки отмечают, что классические интерпретации (как и значительная часть постклассических интерпретаций) базируются на мужском опыте, мужских вопросах и общем влиянии патриархальных обществ, в которых жили интерпретаторы. Поэтому крайне востребовано формирование женского взгляда (или взгляда, учитывающего интересы женщин) на Коран и другие источники исламской религиозной традиции.

Можно выделить следующие главные черты исламской феминистской герменевтики.

Во-первых, исламский феминизм является именно *исламским*, то есть для него характерны специфические религиозные признаки. Выше мы уже отмечали, что в рамках такого неоднородного течения, как философский феминизм, он ближе всего к «позиционному феминизму» («*standpoint feminism*»), который предполагает наличие особого женского «опыта» или «взгляда на вещи»; в исламской перспективе это означает наличие женского взгляда на понимание Корана и вообще на всю духовную традицию. Особенностью исламского феминизма также является *кораноцентризм*, поскольку, как считается, уже довольно рано исламская традиция попала под влияние патриархальной идеологии арабского, персидского, византийского и других обществ, и потому необходимо очистить ее от этих наслоений. Последнее утверждение позволяет охарактеризовать современный исламский феминизм как вид *интеллектуального салафизма*<sup>4</sup>.

Во-вторых, исламский феминизм разделяет характерный для многих обновленческих течений тезис о необходимости разграничения Слова Божьего, то есть Корана, и локальных установлений фикха, которые являются не чем иным, как попыткой понять коранические директивы с определенной субъективной точки зрения и применить их в конкретном социокультурном контексте. Однако, подобно другим неомодернистским течениям, исламские феминистки идут еще дальше и утверждают, что разделение на вечное и временное необходимо провести и в границах самого Корана. Для реализации столь непростой задачи следует хорошо изучить контекст ниспослания определенного аята, то есть *контекстуализировать* аят, и с опорой на это знание попытаться понять, какое общее этическое предписание стоит за коранической директивой. Это этическое предписание является *вечным*, а конкретная кораническая директива – *временной*, поскольку она связана с обстоятельствами арабского общества VII в. Отсюда также следует, что исламские феминистки в целом убеждены в *этической природе* Слова Божьего (в противоположность традиционной точке зрения «фикхового разума», который склонен видеть в Коране свод религиозного и мирского законодательства).

В-третьих, исламский феминизм характеризуется использованием методологии *контекстуального иджтихада*, систематически развитой основателем неомодернизма – Фазлуром Рахманом [26, с. 202–243]. Эта методология предполагает «двойной сдвиг»: от частных коранических положений к общим

<sup>4</sup> О специфике интеллектуального салафизма как течения см.: [25, с. 7–11].



принципам, и от общих принципов к частным положениям современности. Считается, что, осуществив реконструкцию упомянутого выше этического предписания, стоящего за конкретным аятом, исследователь способен применить его в условиях современного общества и с учетом всей сложной динамики общественной жизни. Таким образом, исламские феминистки полагают, что создание жесткой и схематичной модели исламского типа, которая была бы применима ко всем культурам и обществам, в принципе невозможно ввиду разнообразия культур и социальных систем. Решение проблемы «ислам и современный мир» в действительности предполагает множество решений, облик которых зависит от менталитета исследователя и социокультурного контекста, в котором ему приходится работать.

В-четвертых, исламский феминизм является именно *феминизмом*, то есть он выступает парадигмой борьбы за права женщин, за женскую позицию и за женственность как таковую. Феминистки убеждены, что глубинным этическим посланием Корана является принцип равноправия и справедливости. Бог является «Тем, Кто не притесняет» [27, р. 45–47], а это значит, что борьба с притеснением и угнетением (*зулм*) во всех сферах выступает одним из коранических идеалов. Подобная позиция обладает огромным эмансипационным потенциалом. Феминистки лишь отчасти используют этот потенциал, направляя его на проблему гендера и на борьбу против дискриминации женщин. Однако периодически они также пишут о том, что отстаивание исламских прав женщин является в то же время и отстаиванием *подлинных* исламских прав мужчин; это так, поскольку роль мужчин как угнетателей является скрытой формой самопритеснения, ведь мужчины не знают, каково это – жить в свободном и справедливом обществе.

В-пятых, исламский феминизм активно обращается к *деконструкции* мусульманской традиции. По мнению феминисток, эта традиция всецело является патриархальной, поскольку уже в первые века ислама женщины были лишены доступа к науке истолкования Корана, к теологии, к фикху и другим областям религиозного знания; в результате религиозная традиция стала отражать исключительно мужской взгляд, который к тому же был заражен вирусом женоненавистничества. Это видно по материалам хадисов, по общим теологическим соображениям о вторичности женщины, по мизогинистичным правовым нормам, по рассуждениям средневековых и современных улемов, посвященным статусу женщины в исламском обществе<sup>5</sup>. Феминистки выступают против «религиозного патриархата» и мизогинистичных социальных систем, выстроенных на его основе.

В-шестых, исламский феминизм в целом скептически настроен по отношению к *хадисам*. По мнению феминисток, имеется явный зазор между этическими кораническими предписаниями, которые характеризуются эгалитарностью, и содержанием многих хадисов, в том числе из сборников ал-Бухари

<sup>5</sup> Показательные примеры анализируются в следующей статье, см: [28, с. 533–567].



и Муслима, которые предполагают вторичность женщины в плане ее сотворения, положения в обществе и семье, не говоря уже об откровенно мизогинистичных формулировках<sup>6</sup>. Однако среди исламских феминисток отсутствует консенсус по поводу того, как относиться к хадисам в целом. Ими довольно подробно анализируются отдельные женоненавистнические хадисы, однако у них все еще нет логически выверенной и последовательной *теории Сунны*<sup>7</sup>. Чаще всего феминистки ограничиваются общим утверждением о том, что Коран является более важным источником и что достоверные хадисы, представляющие собой высказывания пророка Мухаммада, не могут противоречить Корану, поскольку сам Пророк являл собой образец воплощения на практике этических принципов Корана.

В-седьмых, исламский феминизм сочетает в себе то лучшее, что имеется в классической методологии истолкования Корана, и современные исламоведческие и герменевтические методы. Феминистская герменевтика – это *новый метод на стыке двух научных традиций*. Как правило, исламские феминистки имеют хорошее западное образование, а также прекрасно знакомы с традиционными исламскими источниками. Кроме того, они активно обращаются к лингвистическому анализу и структуралистскому подходу. Это является дополнительным свидетельством принадлежности исламского феминизма к современному неомодернистскому движению [30, с. 83–95].

Представляется, что эти характеристики исламского феминизма, которые, безусловно, отражают его сильную сторону, позволят данному интеллектуальному течению сыграть в перспективе важную роль в следующих процессах.

1. Переосмысление исламской традиции: переход от «мужского» взгляда к «женскому», выявление ограниченности традиционного тафсира и фикха, дополнительные аргументы в пользу кораноцентризма и интеллектуального салафизма.

2. Формирование исламского модерна нового типа: эмансипация женщин в исламских обществах и переустройство этих обществ по новой эгалитарной модели.

3. Трансформация мирового феминистского движения: отход от узкого европоцентристского взгляда феминисток второй волны, критика феминистского понимания религии как сущностно патриархального феномена, демонстрация на практике возможности неевропейской «позиционной» версии феминизма.

## Пример герменевтики

Представленные выше особенности исламской феминистской герменевтики дают на практике многообразие конкретных герменевтических решений, следствием чего является плюрализм мнений и позиций по конкретным теоло-

<sup>6</sup> См. примеры хадисов: [16, с. 578, 585].

<sup>7</sup> О важности теории Сунны для переосмысления статуса хадисов см.: [29, с. 612–617].



гическим и правовым вопросам<sup>8</sup>. В данной статье мы не ставим себе задачу рассмотреть эти мнения, однако в качестве показательного примера попробуем резюмировать взгляды ведущей исламской феминистки – Амины Вадуд – по вопросу о необходимости носить хиджаб.

Прежде всего, стоит сказать о более общей методологической позиции Вадуд. По ее мнению, Коран проводит строгое различие между (1) полом, т.е. биологической характеристикой человека, и (2) гендером, т.е. связанной с полом социальной ролью, пониманием мужественности и женственности в конкретном обществе [15, р. 8]. Не отрицая наличия очевидных половых различий, Коран вовсе не учит тому, будто пол предопределяет какой-то четкий и неизменный гендерный этос человека. С коранической точки зрения гораздо важнее каких-то гендерных особенностей (разделения социальных ролей мужчины и женщины, избежать которого в полной мере не удастся ни в каком обществе) оказываются личные заслуги человека. Этический индивидуализм Корана (вовсе не отрицающий тяги человека к солидарности), который провозглашает предстояние Господу делом отдельного человека, наделяет равной ответственностью *наместника* и мужчину, и женщину.

Система ролей мужчин и женщин, таким образом, может различаться, однако Писание, признающее реальность этого факта в своих аятах, не производит нормативного закрепления какого-то конкретного функционального различия. Решение данной задачи целиком и полностью возложено на плечи исторических сообществ, каждое из которых понимает Писание через призму собственных предрассудков. Тем не менее, как отмечает Вадуд, Коран был ниспослан в конкретный период и в конкретном месте – в Аравии VII в. н.э., когда арабы имели определенные (едва ли справедливые) представления о женщинах и связанные с ними в разной степени недостойные практики, крайние из которых Коран сразу же отверг (детоубийство, изнасилования девочек-рабынь, полный отказ женщинам в наследстве). Негативные последствия других практик (например, полигамии, неравноправия при разводе, домашнего насилия) Коран попытался минимизировать, допустив ряд условий, при которых они были способны стать противовесом серьезным формам несправедливости. Это привело к появлению ряда коранических предписаний, специфичных для культуры того времени. Впрочем, как полагает Вадуд, эти предписания не ограничивают гендерный и социальный универсализм Корана – нужно лишь уметь вычленять стоящую за ними мотивацию.

По вопросу о ношении хиджаба Вадуд отмечает, что в Аравии VII в. женщины из богатых и могущественных племен ходили с вуалью, которая символизировала скромность и, помимо этого, защищала от нежелательного внимания посторонних мужчин. Коран признает такую добродетель, как скромность, и демонстрирует ее на примере преобладающих практик. По мнению Вадуд,

<sup>8</sup> Блестящий обзор взглядов современных исламских феминисток представлен в работе: [19, р. 65–124].



важна именно *скромность*, а не покрытие и сегрегация, которые являлись проявлением этой добродетели в конкретном контексте [27, р. 44]. В частности, в кораническом стихе сказано:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ»

«О Пророк! Скажи твоим женам, твоим дочерям и женщинам верующих мужчин, чтобы они опускали на себя свои покрывала (вне дома). Их будут легче узнавать (такowymi) и не подвергнут оскорблениям. Аллах – Прощающий, Милосердный» (33:59)<sup>9</sup>.

Покрывало (*джилбаб*), о котором говорится в приведенном аяте, служило способом возвышения мусульманских женщин. Благодаря этому в глазах арабов-язычников или не вполне стойких в вере мусульман они отделялись от женщин-рабынь, считавшихся сексуально доступными в рамках доисламских джахилийных обычаев. Видя покрытую вуалью женщину, араб-язычник той эпохи знал, что у нее могут найтись многочисленные защитники, а потому воздерживался от домогательств. Таким образом, покрытие вуалью женщин-мусульманок, в том числе и рабынь, которые становились визуально не отличимыми от представительниц знати, было мотивировано необходимостью защиты в разращенном рабовладельческом обществе, еще не вполне преодолевшем собственное невежество. Кроме того, вовсе не очевидно, что данный аят повествует именно о закрывающем волосы хиджабе. Как отмечают исламские феминистки и некоторые другие мыслители-неомодернисты, о *джилбабе* нам достоверно известно лишь то, что он позволял закрыть грудь. Стоит напомнить, что в более позднюю эпоху ношение хиджаба было связано с социальной иерархией, поскольку женщины ряда профессий, например торговки на базарах или крестьянки, освобождались от соответствующей обязанности. Нет нужды говорить, что кораническая этика не могла рассматривать скромность в качестве монополии привилегированных классов.

По мнению Вадуд, даже если аят (33:59) и имел в виду покрытие волос, культурный контекст современного западного общества не приписывает хиджабу того символического значения, о котором повествует Коран, а потому его ношение, во-первых, не исполняет функцию защиты и, во-вторых, не является неотъемлемым атрибутом скромности. В свою очередь, если буквалисты признают хиджаб всеобщим требованием для любой эпохи, то всеобщими, как полагает Амина Вадуд, становятся также культурно и экономически детерминированные проявления скромности арабского общества VII в., что навязывает кораническому учению специфику конкретной культуры. В итоге коранический универсализм, представленный в совокупности изложенных в Коране прецедентов, подменяется архаизирующей арабизацией исповедующих ислам

<sup>9</sup> Здесь и далее перевод коранических аятов на русский язык приводится по: Священный Коран. Смысловый перевод с комментариями. М.: Медина; 2015.



обществ. Американская исследовательница убеждена, что при всей неизбежности относительной арабизации мусульман задача верующих заключается в отказе от культурного идолопоклонства. Коранические прецеденты должны мотивировать дальнейшее развитие по направлению к справедливому социальному устройству, т.е. не утрачивать своей универсальной актуальности в любом историческом контексте [15, р. xiii].

Аналогичная логика руководит Вадуд при разборе аятов, посвященных наследованию, свидетельству женщин в суде, многоженству, заступничеству и т.д. Во всех случаях она отмечает стремление Корана к преобразованию конкретных норм арабского общества VII в. и установку на конечное равноправие мужчин и женщин в этих вопросах [15, р. 62–93].

## Заключение

Исламское феминистское движение прошло несколько этапов развития, а его последняя фаза выпала на кон. XX – нач. XXI в. Стоит отметить, что социокультурные и исторические обстоятельства неизбежно накладывают печать на феминистские теории. В первой половине XX в. феминистки действовали в колониальном контексте, постколониальном контексте и раннем контексте светского национализма, и они реагировали на проблемы, актуальные для того времени, опираясь при этом в основном на рационалистическое наследие школы Мухаммада Абдо. Во второй половине XX – нач. XXI в. феминисткам приходится действовать уже в постколониальном и постмодернистском контексте, им также приходится учитывать факт большой популярности политического ислама и его крайних экстремистских форм. Методология современных феминисток является гораздо более сложной и детализированной, что связано с прогрессом в исламоведении и исламской обновленческой мысли, при этом в целом они опираются на достижения неомодернистской школы, основателем которой выступил Фазлур Рахман.

Исламский феминизм в наше время стал массовым явлением: по этой теме изданы десятки монографий и сотни статей. В дополнение к феминистским работам издаются многочисленные исследования по теме «Женщина в исламе»<sup>10</sup>. Имеются все основания считать, что влияние исламских феминистских идей будет только расти. Бадран отмечает тенденцию, согласно которой феминизм в мусульманских обществах принимает не светскую, а именно исламскую форму. Она объясняет данный феномен следующим образом:

<sup>10</sup> Обзор литературы представлен в Оксфордской библиографии: [31]. Также стоит выделить шеститомное издание «Энциклопедия женщин в исламских культурах»: [32]. В России проблематика исламского феминизма находится пока лишь в начальной стадии его осмысления, о чем свидетельствуют работы А. В. Михалёвой [33], И. Н. Тартаковской [34] и некоторых других авторов, посвященные отдельным аспектам данной проблематики. Интересно, что феминистские настроения возникают и в современной российской исламской среде, что закономерно в связи с глобализационными процессами, ср. интервью Н. Д. Тамбиевой: <https://www.the-village.ru/village/people/experience/350759-islam-women> (дата обращения: 25.05.2019).



«1. Ислам в мусульманских обществах становится базовой культурной и политической парадигмой.

2. Мусульманские женщины, которые сейчас имеют прекрасное образование, притом массовое, начали практиковать прогрессивное прочтение исламских священных источников с женских позиций, и это прочтение приведет (на самом деле, уже привело) к прорывным “феминистским” результатам.

3. Только дискурс “исламского феминизма” теоретически способен затронуть женщин всех классов (без учета разделения на деревню и город); иначе говоря, большинство мусульман способно ассоциировать себя лишь с таким “феминизмом”, который является “исламским”.

4. Ввиду глобализации и роста мусульманской диаспоры, женщины, исповедующие ислам и выступающие за феминизм, нуждаются в исламском феминизме.

5. Глобальная медийная и технологическая революция произвела децентрализованный и денационализированный феминизм и связала друг с другом мусульманских женщин, находящихся как внутри наций с преобладающим мусульманским населением, так и за пределами подобных наций» [1, p. 219].

Таким образом, не без оснований можно говорить о назревающей «феминистской революции» в понимании ислама.

### Литература

1. Badran M. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

2. Kourany J. The Place of Standpoint Theory in Feminist Science Studies. *Hypatia*. 2009;24(4):209–218. DOI: [10.1111/j.1527-2001.2009.01069.x](https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01069.x).

3. Эрнст К. В. *Следуя за Мухаммадом. Переосмысливая ислам в современном мире*. М.: Садра; 2015.

4. Maneck S. Tahirih: A Religious Paradigm of Womanhood. In: Afaqi S., Jasion J. *Tahirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West*. Kalimat Press; 2004. P. 185–201.

5. Амин К. *Тахрир ал-Мар'а*. Каир; 1899. (На араб. яз.)

6. Ahmed L. *Women and Gender in Islam*. New Haven and London: Yale University Press; 1992.

7. Абдо М., Имара М. (ред.) *Собрание сочинений. Т. 2. Труды на социальные темы*. Каир: Дар аш-Шурук; 2008. (На араб. яз.)

8. Бигиев М. Женщина в свете священных аятов благородного Корана. В: Бигиев М. *Избранные труды в двух томах. Том 2. Антология татарской богословской мысли*. Казань; 2006.

9. Ад-Дин Н. З. *Ас-Суфур ва ал-хиджаб*. Бейрут; 1928. (На араб. яз.)

10. Ад-Дин Н. З. *Фата ва-'л-шуйух*. Бейрут; 1929. (На араб. яз.)

11. Jayawardena K. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Press; 1986.

12. Ruth R. Bint al-Shati's Wives of the Prophet: Feminist or Feminine? *British Journal of Middle Eastern Studies*. 2006;33(1):51–66.



13. Zeidan J. T. *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. State University of New York Press; 1995.
14. Mernissi F. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell; 1991.
15. Wadud A. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press; 1999.
16. Хассан Р. Феминизм в исламе. В: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. (ред.) *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2017. Вып. 2. С. 568–605.
17. Badran M. Gendering the Islamist Global Offensive. In: *People's Rights, Women's Rights*. Cairo; 1996.
18. Esack F. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld; 1997.
19. Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press; 2014.
20. Zuhdi Jasser M., Raza R. et al. *Declaration of Reform*. Available at: <https://www.gatestoneinstitute.org/7009/muslim-reform-movement> [Accessed: 14.03.2019].
21. Naseef F. *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations*. Cairo: International Islamic Committee for the Woman and Child; 1999.
22. Al-Hibri A. Islamic Law and Muslim Women in America. In: Garber M., Walkowitz R. (eds.). *One Nation under God? Religion and American Culture*. New York: Routledge; 1999. P. 128–144.
23. Ali Sh. S. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal before Allah, Unequal before Man?* The Hague: Kluwer Law International; 2000.
24. Tuksal H. *Kadin karşiti söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat; 2000.
25. Мухетдинов Д. В. *Ислам в XXI веке: программа обновления*. М.: Медина; 2016.
26. Рахман Ф. Ислам и современность. В: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. (ред.) *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2017. Вып. 2. С. 202–243.
27. Wadud A. Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender. *Journal of Law and Religion*. 1995;12(1):37–50. DOI: 10.2307/1051608.
28. Карам А. Исламизм и гендер: мужские точки зрения. В: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. (ред.) *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2017. Вып. 2. С. 533–567.
29. Мухетдинов Д. В. Историческая победа ахл ал-хадис – это победа доисламского мышления внутри мусульманской традиции. В: Мухетдинов Д. В., Бородай С. Ю. (ред.) *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2017. Вып. 2. С. 612–617.
30. Мухетдинов Д. В. Неомодернизм: опыт философского осмысления. *Ислам в современном мире*. 2018;14(4):83–95. DOI: [10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96).
31. Hermansen M., von Schleggel B. *Women in Islam*. Available at: <https://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0092.xml> [Accessed: 10.03.2019].
32. Joseph S. (ed.). *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Leiden: Brill; 2003–2007. Vol. 1–6.
33. Михалёва А. В. Исламский феминизм Сейрат Атеш. *Вестник ПФИЦ УрО РАН*. 2018; 4:62–74. DOI: [10.7242/1998-2097/2018.4.9](https://doi.org/10.7242/1998-2097/2018.4.9).
34. Тартаковская И. Н. Права женщин в дискурсе исламского феминизма. *Гендерные исследования*. 2008;18:167–176.



## References

1. Badran M. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.
2. Kourany J. The Place of Standpoint Theory in Feminist Science Studies. *Hypatia*. 2009;24(4):209–218. DOI: [10.1111/j.1527-2001.2009.01069.x](https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01069.x).
3. Ernst C. W. *Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World*. The University of North Carolina Press, 2015.
4. Maneck S. Tahirih: A Religious Paradigm of Womanhood. In: Afaqi S., Jasion J. *Tahirih in History: Perspectives on Qurratu'l-'Ayn from East and West*. Kalimat Press; 2004. P. 185–201.
5. Amin K. *Tahrir al-Mar'a*. Cairo; 1899. (In Arabic)
6. Ahmed L. *Women and Gender in Islam*. New Haven and London: Yale University Press; 1992.
7. Abduh M., Imarah M. (eds) *Al-A'mal al-kamilah li'l Imam Muhammad 'Abduh = Complete Works of Muhammad 'Abduh*. Vol. 2. Cairo: Dar al-Shuruq; 2008. (In Arabic)
8. Bigiev M. Woman in Light of the Holy Verses of the Noble Koran. In: Bigiev M. *Selected Works*. Kazan; 2006. Vol. 2. (In Russ.)
9. Al-Din N. Z. *Al-Sufur wa al-Hijab*. Beirut; 1928. (In Arabic)
10. Al-Din N. Z. *Al-Fata wa al-suyuk*. Beirut; 1929. (In Arabic)
11. Jayawardena K. *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Press; 1986.
12. Ruth R. Bint al-Shati's Wives of the Prophet: Feminist or Feminine? *British Journal of Middle Eastern Studies*. 2006;33(1):51–66.
13. Zeidan J. T. *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond*. State University of New York Press; 1995.
14. Mernissi F. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell; 1991.
15. Wadud A. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press; 1999.
16. Hassan R. Feminism in Islam. In: Mukhetdinov D. V., Borodai S. Yu. (eds) *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. Moscow: Medina; 2017. Iss. 2. Pp. 568–605. (In Russ.)
17. Badran M. Gendering the Islamist Global Offensive. In: *People's Rights, Women's Rights*. Cairo; 1996.
18. Esack F. *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld; 1997.
19. Hidayatullah A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press; 2014.
20. Zuhdi Jasser M., Raza R. et al. *Declaration of Reform*. Available at: <https://www.gatestoneinstitute.org/7009/muslim-reform-movement> [Accessed: 14.03.2019].
21. Naseef F. *Women in Islam: A Discourse in Rights and Obligations*. Cairo: International Islamic Committee for the Woman and Child; 1999.
22. Al-Hibri A. Islamic Law and Muslim Women in America. In: Garber M., Walkowitz R. (eds.). *One Nation under God? Religion and American Culture*. New York: Routledge; 1999. P. 128–144.
23. Ali Sh. S. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal before Allah, Unequal before Man?* The Hague: Kluwer Law International; 2000.



24. Tuksal H. *Kadin karşiti söylemin İslam geleneğindeki izdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat; 2000.
25. Mukhetdinov D.V. *Islamic Thought in the 21<sup>st</sup> Century: The Unity of Tradition and Renewal*. Moscow: Medina; 2016. (In Russ.)
26. Rahman F. Islam and Modernity. In: Mukhetdinov D.V., Borodai S.Yu. (eds) *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. Moscow: Medina; 2017. Iss. 2. Pp. 202–243. (In Russ.)
27. Wadud A. Towards a Qur'anic Hermeneutics of Social Justice: Race, Class and Gender. *Journal of Law and Religion*. 1995;12(1):37–50. DOI: 10.2307/1051608.
28. Karam A. M. Islamism and Gender: Male Perspectives. In: Mukhetdinov D.V., Borodai S.Yu. (eds) *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. Moscow: Medina; 2017. Iss. 2. Pp. 533–567. (In Russ.)
29. Mukhetdinov D. The Historical Victory of Ahl Al-Hadith as a Victory of Pre-Islamic Thinking Inside the Muslim Tradition. In: Mukhetdinov D.V., Borodai S.Yu. (eds) *Islamic Thought: Tradition and Modernity*. Moscow: Medina; 2017. Iss. 2. Pp. 612–617. (In Russ.)
30. Mukhetdinov D. V. Neomodernism: an attempt at philosophical comprehension. *Islam in the modern world*. 2018;14(4):83-96. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-4-83-96).
31. Hermansen M., von Schleggel B. *Women in Islam*. Available at: <https://www.oxfordbibliographies.com/abstract/document/obo-9780195390155/obo-9780195390155-0092.xml> [Accessed: 10.03.2019].
32. Joseph S. (ed.). *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. Leiden: Brill; 2003–2007. Vol. 1–6.
33. Mihaleva A. N. Seyran Atesh's Islamic Feminism. *Bulletin of PFIC UrO RAN*. 2018;4:62–74. (In Russ.) DOI: [10.7242/1998-2097/2018.4.9](https://doi.org/10.7242/1998-2097/2018.4.9).
34. Tartakovskaya I. N. Women Rights in the Islamic Feminist Discourse. *Gender Studies*. 2008;18:167–176. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Мухетдинов Дамир Ваисович**, кандидат политических наук, ректор Московского исламского института; профессор восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, г. Москва, Российская Федерация.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 1 июня 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 6 июня 2019 г.  
Принята к публикации: 7 июня 2019 г.

### Information about the author

**Damir V. Mukhetdinov**, Ph. D (Polit.), rector of Moscow Islamic Institute; professor of Faculty of Asian and African Studies of Saint Petersburg State University, Moscow, Russian Federation.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

Received: June 1, 2019  
Reviewed: June 6, 2019  
Accepted: June 7, 2019