

Голоса перемен:
женское реформаторство в современном исламе

Игорь Л. Алексеев

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, ialxyv@gmail.com*

Елена Е. Самойлова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, helenaxsam@gmail.com*

Аннотация. Статья представляет собой анализ женских взглядов в реформистском движении в исламе, стремящемся к переосмыслению традиционных интерпретаций и призывающем к адаптации ислама к современным реалиям. Реформаторское движение в исламе продолжает развиваться и по сей день, обретая и женские голоса. Многие из представительниц этого направления утверждают, что ограничения, наложенные на женщин, не имеют основания в первоисточниках и являются результатом «патриархальных» интерпретаций священных текстов. Эти идеи вызывают дискуссии и споры в мусульманских обществах, поскольку затрагивают фундаментальные вопросы идентичности, традиции и веры. В настоящей статье рассматриваются взгляды женщин–представительниц реформистского движения, как либерально настроенных, так и приверженцев консервативного толка, а также отображена динамика их идеологических воззрений. Оба направления чрезвычайно важны для реформистского движения в целом, так как демонстрируют многовекторность развития исламской мысли в этом отношении. Источниками исследования выступают ключевые работы современных деятелей-реформаторов из числа женщин, поскольку выдвигаемые ими идеи в толковании ислама не только заметно увеличились в количественном плане, но и усилились в своем ценностном значении.

Ключевые слова: мусульманское право, метафикх, женщины, феминизм, ислам, Иман аль-Бадави, реформаторство

Для цитирования: Алексеев И.Л., Самойлова Е.Е. Голоса перемен: женское реформаторство в современном исламе // Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения». 2024. № 5. С. 177–198. DOI: 10.28995/2073-6339-2024-5-177-198

© Алексеев И.Л., Самойлова Е.Е., 2024

Voices of change. Women's reformism in modern Islam

Igor L. Alekseev

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
ialxyv@gmail.com*

Elena E. Samoilova

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
helenaxsam@gmail.com*

Abstract. The article is an analysis of women's views in the reformist movement in Islam which seeks to rethink traditional interpretations and calls for the adaptation of Islam to modern realities. The reform movement in Islam continues to develop to the present day gaining women's voices. Many of representatives in the trend argue that the restrictions imposed on women have no basis in primary sources and are the result of patriarchal interpretations of sacred texts. Those ideas generate discussions and debate in Muslim societies as they raise fundamental questions of identity, tradition and faith. The article considers views of women representatives in the reformist movement, both liberal-minded and conservative, and also reflects the dynamics of their ideological attitudes. Both directions are extremely important for the reformist movement as a whole as they demonstrate the multi-vector development of Islamic thought in that regard. The sources of the study are the key works of modern female reformers since the ideas they put forward in the interpretation of Islam have not only increased noticeably in quantitative terms but also strengthened in their value significance.

Keywords: Islamic law, metafiqh, women, feminism, Islam, Iman al-Badawi, reformism

For citation: Alekseev, I.L. and Samoilova, E.E. (2024), "Voices of change. Women's reformism in modern Islam", *RSUH/RGGU Bulletin. "Political Science. History. International Relations" Series*, no. 5, pp. 177–198, DOI: 10.28995/2073-6339-2024-5-177-198

Введение

Применение ярлыка «феминизм» к различным мусульманским дискурсам, касающимся женщин и гендера, не осталось бесспорным. С одной стороны, ассоциация этого термина с европейским/западным империализмом, как историческая, так и современная, вызвала подозрения в его применении к движениям среди му-

сульман. С другой – споры по поводу правильных определений этого термина применительно к исламу и мусульманам вызвали споры о законности самоидентификации определенных групп с этим ярлыком. Это связано с множественностью определений, касающихся разных способов концептуализации феминизма, а также дискуссий вокруг терминов «исламский» или «исламистский» в этом контексте [Kynsilehto 2008, p. 9].

Термин и идеи феминизма впервые вошли в мусульманскую среду на фоне европейской колонизации Ближнего Востока в XIX в. К началу 1920-х гг. термин «феминизм» появился в Египте на французском языке (*féminisme*) и арабском языке (*nisa'iyya*), его появление совпало с британским контролем над Египтом. Ранняя форма выражения феминизма связывала культуру со статусом женщин и пропагандировала женский прогресс как отказ от местной культуры в пользу западных норм и была обозначена Лейлой Ахмед как «колониальный феминизм» [Ahmed 1992, p. 244]. Основным предметом внимания здесь стала вуаль (определенный дресс-код), рассматриваемая как признак отсталой и репрессивной арабо-мусульманской культуры. Эти идеи продолжают поддерживать современные западные феминистки. В то время как ранняя концепция феминизма более откровенно очерняет ислам, современная ее форма маскирует такое отношение, восхваляя арабских женщин за сопротивление репрессивной арабо-мусульманской культуре. В основе таких похвал лежит знакомая логика, которая сводит арабскую и исламскую культуру к «женоненавистничеству и отсталости».

Таким образом, точно так же, как на ранних стадиях так называемый колониальный феминизм оправдывал европейское присутствие в арабских странах, западный феминизм на современном этапе укрепляет «все еще колониальные» представления в глобальных структурах власти, в которых доминирует Запад. То есть распространение идеи «забитой восточной женщины» используется как своего рода прикрытие для игнорирования положения женщин на Западе, угнетаемых «другими мужчинами в других обществах» [Ahmed 1992, p. 245]. Образ угнетенных мусульманских или арабских женщин на протяжении долгого времени был преувеличен и политизирован. Как во время колонизации, так и даже после миф о «спасении» укреплялся и превращался в некую разменную единицу, что подтверждает наличие всевозможных артефактов – от открыток с изображением алжирских женщин, продаваемых французским туристам в качестве китчевых безделушек [Alloula 1986], до высмеивающих женщин в хиджабе карикатур [Gottschalk, Greenberg 2007], постановочных фотографий западных моделей

в образе «женщин гарема» в дни становления Голливуда [Graham-Brown 1988] и образов покорных арабов и мусульманок в фильмах [Esposito, Mogahed 2007]. Все это вместе с изображением арабских женщин в западных СМИ [Falah 2005, p. 307] воспроизвело вариации мифа о спасении, показав их скромными, уступчивыми и безмолвными.

Лила Абу-Лугход отметила, что война с террором в значительной степени истолковывалась как война за освобождение бедных афганских женщин [Abu-Lughod 2002, p. 784]. Угнетение афганских женщин было сведено к парандже, что подтвердило знакомую колониальную ассоциацию чадры и угнетения женщин. Подобная риторика, утверждает она, не только противоречит бывшему президенту США, который выступал против феминистских программ у себя дома, но также отвлекал внимание от финансирования США террористов и его роли в несправедливых глобальных политико-экономических силах. Эта риторика явно является детищем колониального феминизма, «белых мужчин, спасающих коричневых женщин от коричневых мужчин», как демонстрирует знаменитая фраза Гаятри Чакраворти Спивак [Spivak 1994, p. 93].

Историография исследования

Исламский феминизм стал широко обсуждаемым явлением с момента появления этого термина в 1990-х гг. и часто становился предметом дискуссий. Эти дебаты в основном являются результатом того, как они представлены в более широких дискурсах, касающихся прав женщин и ислама, а также положения женщин в мусульманских обществах. Предоставление исключительного определения термина «исламский феминизм» вызывает многочисленные опасения, учитывая множество определений, касающихся различных способов концептуализации феминизма или разных феминизмов, а также дебаты вокруг терминов «исламский» или «исламистский» в связи с феминизмом.

Саба Махмуд и Лида Абу-Лугход утверждают, что после нападения на военный штаб Соединенных Штатов Америки и самый мощный символ экономической мощи этой страны – Центр башен-близнецов в Нью-Йорке в сентябре 2001 г. – произошел срочный призыв к реформированию ислама «изнутри» как часть дебатов, основанных на создании врага-мусульманина, которого необходимо уничтожить или реформировать [Mahmood 2006, Abu-Lughod 2002]. Центральным элементом этого проекта было привлечение мусульманки для спасения от патриархального ислама. Учитывая

роль феминизма в гегемонистских проектах и программах Запада в мусульманской истории, многие мусульманские защитники гендерной справедливости не хотят принимать этот ярлык. Тем не менее ценность использования этого термина при определении положения феминистской практики в глобальном движении была признана. Садиа Шейх утверждает, что «принять феминизм как западную концепцию – значит... признать, что права женщин и гендерная справедливость являются собственностью Запада» [Shaikh 2003, p. 155]. Такая позиция только укрепит западные феминистские представления о «бессильной» восточной женщине, которая должна стать западной женщиной, чтобы спастись и освободиться от мировоззрения и религиозной практики, которые рассматриваются как предвзятые по отношению к женщинам.

Повторное присвоение феминизма исключительно западным образцам наиболее заметно предпринимается феминистками двух третей мира, многие из которых резко критикуют логику западного феминизма и предлагают альтернативные парадигмы для глобального его применения [Shaikh 2003, pp. 149–151]. Центральное место в этих парадигмах занимает отказ от того, что женщины представляют собой монолитную группу, что требует рассмотрения расы и опыта колониализма и неоколониализма как категорий анализа, в дополнение к гендеру [Shaikh 2003, pp. 154–155]. Многогранный подход в сочетании с постмодернистским разоблачением западного феминизма позволил обнаружить более широкий спектр культурных феминизмов, включая исламский.

Это продолжается и в последние несколько лет – мы видим реализацию и развитие идей о спасении женщин в появлении множества работ, посвященных исламскому феминизму и реакции западных обществ на любое проявление так называемого «неповиновения» женщин Ближнего Востока против патриархальных стандартов. Например, среди специалистов, базирующихся в Европе и США, до сих пор популярны исследования на тему особого женского вклада в революционные события «арабской весны». Подчеркнем – упор в таких работах делается не на активистскую или журналистскую деятельность этих женщин, а именно на притеснения по гендерному признаку. Также примером может послужить активное освещение протестов против обязательного дресс-кода в Иране в 2022 г., где образ женщины в хиджабе также использовался для акцента на угнетении, унижении достоинства, ограничении прав и т. д.

Безусловно, тема положения женщины на Ближнем Востоке совсем не нова, этому посвящены работы многих ученых, в том числе и *исследовательниц* (как использовали бы феминитивы они

сами). Пожалуй, самой известной *представительницей* авторов об исламском феминизме является Фатима Мернисси. В первой своей книге «По ту сторону завесы: динамика мужского и женского в современном мусульманском обществе» она сформировала социологическую дискуссию о женщинах в мусульманском мире, бросив вызов дихотомии между западной и традиционной мусульманской интерпретациями сексуальности [Mernissi 1975]. Ее спорные интерпретации аятов Корана принесли ей известность и запустили тренд на обсуждение прав женщин внутри мусульманских обществ.

Следующие работы Мернисси были посвящены примирению прогрессивных идей феминизма и демократии с традиционной практикой ислама. «Вуаль и мужская элита: феминистская интерпретация ислама» [Mernissi 1987] рассказывает о политической роли женщин во время зарождения ислама, говоря о женах пророка Мухаммеда. Тема участия в политике была продолжена в книге «Забытые королевы ислама» [Mernissi 1990], в которой период рассказа о влиянии женщин был продолжен до VIII в. Правда, все выводы Мернисси сводятся к равенству в сфере наследования имущества и тому, что принято считать «семейным кодексом». Что вполне логично, если учитывать, что во всех культурах преимущество в домашних делах и вопросах семейной жизни все же всегда было у женщин.

Пожалуй, самой интересной работой этого автора является «Шехерезада идет на Запад: разные культуры, разные гаремы» [Mernissi 2001], в которой она обращает внимание именно на институт гарема и его резко отличающиеся коннотации на Западе и Востоке. Здесь опять же имеют вес образы в литературе и на телевидении, представляющие гарем в изначально неправильном свете и искажающие понимание женственности и сексуальности. Тема близка автору, выросшей непосредственно в гареме, о чем она рассказывала в автобиографии «Рожденная в гареме. Любовь, мечты... и неприкрытая правда» [Mernissi 1994].

Возвращаясь к теме интерпретаций Священного Писания, невозможно не упомянуть и более свежую работу авторства Асмы Барлас – «Верующие женщины в исламе» [Barlas 2019]. Один из главных ее аргументов заключается в том, что Бог в исламе не имеет пола, поэтому по умолчанию ислам по своей сути не является андроцентричной религией. Барлас подчеркивает, что все имена Бога в Коране изначально предполагались как гендерно-нейтральные, и утверждает, что восприятие Бога через онтологию превосходства мужчин является продуктом патриархата, существовавшего до ислама. По той же схеме она объясняет и навязываемый женщинам стыд. Темы в исламе, которые часто критикуются за то, что они

используются для подчинения только женщин, такие как «скромность», утверждает Барлас, происходят из этики, предписанной как женщинам, так и мужчинам. Бог велит и женщинам, и мужчинам одеваться скромно, Бог велит и женщинам, и мужчинам ограничивать сексуальные отношения до брака. Здесь важно отметить, что в книге Барлас старалась учитывать академический подход, будучи мусульманкой по вероисповеданию. Автор настаивает на том, чтобы рассматривать Коран целостно и как исторически сложившийся текст, отдав ему предпочтение в сравнении с иными религиозными текстами. В рецензиях книга представляется как новаторская, но для специализирующегося на исламоведении и истории арабского мира исследователя эта мысль представляется очевидной.

Самой медийной фигурой среди довольно большого количества *исследовательниц* и пропагандистов исламского феминизма, несомненно, является Амина Вадуд. Своими главными научными интересами она определяет изучение Корана и тафсира, герменевтику и гендерные исследования. В период с 1989 по 1992 г. Вадуд была доцентом Международного исламского университета Малайзии в области коранических исследований. Там же она стала соучредителем неправительственной организации «Сестры в исламе» и опубликовала свою диссертацию «Коран и женщина», ставшую основой для одноименной книги. В 1999 г. появилось расширенное издание из издательства Оксфордского университета с дополнительным подзаголовком: «Перечитывание священного текста с точки зрения женщины» [Wadud 1999]. Труд Вадуд не восприняли серьезно в арабских странах, а в ОАЭ ее даже запретили для публикации, распространения и продажи. Тем не менее малайзийские активисты разобрали цитаты из книги на лозунги, а единомышленники часто указывают ее работу в списках литературы в собственных публикациях.

В вышеупомянутой книге Вадуд подчеркивает, что опирается лишь на Коран. Критики утверждают, что если Сунна противоречит ее пониманию священного текста, то автор ее не признает. Как правило, Сунна рассматривается как препятствие для руководства женщиной смешанной молитвой¹, так как подобные прецеденты во время Мухаммада там не описаны, за исключением

¹ 18 марта 2005 г. в Нью-Йорке Вадуд возглавила пятничную молитву, что вызвало большой общественный резонанс. Мероприятие прошло в Доме Синода, принадлежащем епископальной церкви святого Иоанна Богослова, его посетили около 100 мужчин и женщин, исповедующих ислам. Три мечети отказали Вадуд в проведении молитвы, а галерея Sundaram Tagore отозвала свое предложение после многочисленных утроз.

хадиса Умм Вараки, на который ссылается Вадуд, оправдывая свои действия. Однако нет и достоверных сообщений о запрете Пророком подобной практики. Более того, критики нередко утверждают, что в так называемом «прогрессивном» понимании Корана Вадуд отвергает правовые принципы расторжения брака и разрешения многоженства, считая эти элементы ошибочными и регрессивными для понимания ислама и Корана. Она призывает отойти от этих устаревших интерпретаций, ссылаясь в своих трудах только на тафсир Аль-Кашшаф Махмуда Замахшари, никак не мотивируя свой выбор.

При внимательном изучении рукописей Вадуд складывается впечатление, что ее обращение к женской проблеме в исламе основано исключительно на личном опыте и собственном понимании сущности ислама как религии, о чем она говорит в своей статье «К коранической герменевтике социальной справедливости: раса, класс и гендер» [Wadud 1995–1996]. Вадуд провела анализ основных коранических терминов, связанных с понятием справедливости, и сделала вывод, что ключевое значение имеет термин *ظلم* (*зульм*), который в зависимости от контекста можно перевести как «притеснение», «неравенство» или «несправедливость». Вадуд утверждает, что одно из определений Бога в Коране – это отрицательное определение «Тот, кто не притесняет», т. е. любое притеснение присуще исключительно людям, а значит, должно быть устранено ими же, поскольку социальный порядок человека предназначен отражать справедливость божественного порядка. Соответственно, все человеческие практики, утверждающие несправедливость и способствующие угнетению, соответствуют безбожию, заключает Вадуд. В 2006 г. она опубликовала свою вторую монографию «Внутри гендерного джихада: женская реформа в исламе» [Wadud 2006]. В 2022 г. вышла третья книга с заголовком «Раз в жизни», которая представляет собой эссе о пяти столпах ислама с прогрессивной точки зрения [Wadud 2022]. Так говорится в аннотации, но в действительности работа – это автобиография, собранная из сведенных вместе нескольких постов Амины в социальных сетях после совершения хаджа в Мекку.

От либерализма до неотрадиционализма

В современном контексте дискуссия о роли и правах женщин в исламе становится все более актуальной и важной темой. На фоне этих дебатов возникло исламское феминистское движение как попытка по-новому интерпретировать религиозные учения и ислам-

ские традиции, чтобы они больше учитывали права женщин. Это мнение подкрепляется мыслями исламских феминистских деятелей, как Амина Вадуд, Фатима Мернисси, Асма Барлас и другие, которые предложили иную интерпретацию стихов Корана, касающихся гендерных вопросов. Они используют аяты Корана, чтобы усилить свои аргументы в пользу гендерного равенства (причем авторы используют почти одни и те же части текста), однако их варианты иногда прямо противоречат традиционному толкованию. Например, собственные интерпретации священных текстов Корана и Сунны от Амины Вадуд не снискали одобрения авторитетных ученых и богословов, вызывая неприятие и со стороны большинства верующих. Вадуд является неотъемлемой частью современной истории, однако не в качестве первой женщины-имама (поскольку до нее было множество других), но будучи женщиной, которая смогла стать наиболее громким голосом феминизма на рубеже XX–XXI вв. Ее заигрывания с историей, проявляющиеся в подмене понятий и искажении действительности прошлого (например, что женщины всегда подвергались давлению), являются почвой для дальнейшего распространения фальсификаций.

Безусловно, Вадуд, Мернисси и Барлас – яркие персоны своего времени, но рассматривать их как авторитетных исламоведов не кажется возможным даже при наличии множества сторонников по всему миру. Да, их идеи в определенной степени новаторские, но будто бы идут наперекор традиционному пониманию ислама как религии вообще. Можно отметить, что феномен Вадуд, Мернисси и Барлас заключается в том, что они (пусть и ненамного) опередили современные тенденции, акцентируя внимание на возможностях женщин, которые не могут реализоваться в полной мере. Активное распространение таких идей вне контекста религии впоследствии повлекло за собой развитие женских движений (например, #MeToo²). Кроме того, непосредственно к идеям исламских феминисток также добавились вопросы ЛГБТ^{***}-сообщества и небинарных людей³, углубилась проблема равноправия, и отсылки к религии в данном контексте становятся только сильнее и громче.

² #MeToo (англ. – «я тоже») – хештег, распространившийся в социальных сетях в октябре 2017 года, пользователи которого выражали осуждение сексуального насилия и домогательства.

^{***} Запрещенная в России экстремистская организация.

³ В настоящее время Амина Вадуд занимается изучением классического исламского дискурса о сексуальном разнообразии и человеческом достоинстве, идентифицировала себя как «квир» и в своих выступлениях заявляет о правах ЛГБТК^{***} лиц.

Обобщая вышеизложенное, мы приходим к выводу, что на сегодняшний день роль женщины в исламской мысли становится все более явной. Идеи, продвигаемые женщинами, характерны уже не только для маргинальных направлений, но и для классических течений и их современных интерпретаций. Кроме того, женский иджитхад – реформаторское богословско-правовое суждение – используется для обоснования не только радикально обновленческих, но и вполне консервативных, хотя бы по форме, подходов к применению исламского права в современных реалиях. Одним из таких примеров являются женщины-идеологи традиционалистского толка, также выступающие с позиций религиозного реформаторства. Мы рассмотрим это явление на примере кейса Шейхи Иман аль-Бадави и ее концепции реформации ханафитского фикха, названной ей самой «метафикх».

Иман аль-Бадави – американка египетского происхождения, *саййида*, возводящая свое происхождение к пророку Мухаммаду по линии Хусайна б. Аби Талиба. Получив в частном порядке классическое исламское образование, подтвержденное письменными сертификатами (*иджаза*) ряда исламских ученых-богословов и правоведов (*'улама*), она основала образовательный фонд «Фитра» и онлайн-медресе «Саййида Нафиса» в рамадан 1443 г. хиджры (апрель–май 2022 г.)⁴. Также она описывает себя как «мать троих детей, наездница, астроном-любитель, обладательница оранжевого пояса по будзюцу, обучающаяся сокольничему делу»⁵.

Медресе «Саййида Нафиса» специализируется на обучении женщин различным вопросам фикха, преимущественно в области семейного права. Шейха Иман получила широкую известность в исламском сегменте интернета в 2023 г. в связи с публикацией фетвы о расторжении помолвки. Данная фетва вызвала резкую критику со стороны многих мусульманских ученых и публицистов и впоследствии была удалена с сайта организации. По утверждению самой Шейхи Иман, фетва была вынесена на основании разработанной ею новейшей методологии – «метафикх» (*аль-фикх ат-таклиди аль-истимдади* – букв. «непрерывное традиционное знание»).

⁴ Our Founder // Fitra Foundation. URL: <https://fitrafoundation.org/our-founder/> (дата обращения 10.05.2024).

⁵ Ibid.

*Изложение фетвы по Deterring dishonor.
A “Metafiqh” approach to reinstating legal
and social constraints on the harm of women⁶*

Случай, рассмотренный в данном документе, сводится к следующему: некий мужчина-мусульманин, внешне казавшийся достойным доверия, встретил на исламском мероприятии некую женщину и предложил ей вступить в брак. Женщина, верующая и практикующая мусульманка, ранее не была знакома с этим мужчиной и не общалась с ним.

Потенциальная невеста направила его к своему представителю (*вали*), с которым были подробно обсуждены и заключены все официальные предбрачные договоренности. В частности, было оговорено, что брак будет заключен через месяц. До этого жених и невеста переписывались в течение месяца и впервые после помолвки разговаривали по телефону по просьбе жениха. Невесте казалось, что жених испытывает к ней реальные чувства, и довольно быстро они сблизились. Пара встречалась в общественных местах и подтверждала друг другу намерение продолжать отношения с обеих сторон. Затем они внезапно поссорились, поведение жениха резко изменилось, он стал проявлять иррациональную агрессию, отказывался принимать точку зрения невесты и стал настаивать на том, что хочет прекратить отношения. Невеста была шокирована и напугана таким развитием событий. Затем жених заблокировал невесту во всех мессенджерах. Девушка, будучи в полном замешательстве, начала обращаться к друзьям за помощью и советами. Те в свою очередь немедленно определили поведение жениха как нарциссизм.

Муфтий, к которому обратилась невеста, ответил ей, что помолвка не является юридически обязательной, и поэтому ничего нельзя сделать. Невеста была настолько шокирована тем фактом, что подобное поведение может иметь место среди практикующих мусульман, что впервые в своей жизни усомнилась в своей религиозной вере. Невеста проконсультировалась по этому делу с психиатром-мусульманином и обратилась за шариатским разъяснением к Шейхе Иман⁷.

Вынесенное Шейхой решение стало, по ее словам, результатом комплексного анализа проблемы с позиции теории «метафикха».

⁶ Deterring dishonor. The Hamlet verdict // Fitra Foundation. URL: <https://fitrafoundation.org/3d-flip-book/hamlet-verdict/> (дата обращения 10.05.2024).

⁷ Ibid. P. 5.

Независимо от оценки этого конкретного правового решения сама теория представляет интерес как феномен современной исламской мысли. Разбирая поставленный вопрос, Шейха исходит из ряда аксиоматических положений:

во-первых, не только мусульмане, но все верующие всех конфессий считают Бога источником абсолютного блага. Мусульмане, как правило, ожидают, что соблюдение священного закона приведет к их благополучию в земной жизни и после смерти. В тех случаях, когда кто-то страдает, верующий разумно полагает, что закон обеспечит правосудие и оправдание пострадавшего. Это здоровое ожидание верующего иллюстрирует критически важную связь между религиозным опытом и священным законом;

во-вторых, религия призвана обогатить нашу жизнь, оказывая положительное практическое воздействие на наше земное существование. Вера функциональна, а не только духовна. Как и в человеческих отношениях, неудовлетворенные ожидания приводят к потере доверия. Священный закон (шариат) для веры есть то же, что здоровые, последовательные и стабильные отношения для брака. Мистицизм (*тасаввуф*) для веры верующего есть то же, что любовные, романтические и интимные отношения для брака. Человек есть единство тела и души⁸.

Таким образом, уже на этом этапе мы видим, что эпистемологическим основанием правового подхода Шейхи Иман аль-Бадави является своеобразный синтез исламского права, этики, мистицизма и, как мы увидим далее, современной психологии. Психологический аргумент является важной составляющей позиции истицы (фрустрация, полученная в результате расторжения помолвки), но он же становится и ключевым элементом для обоснования шариатского решения Шейхи. Необходимость учета психологической составляющей проблемы и является в логике Иман аль-Бадави тем звеном, которое связывает сугубо правовой вопрос брачного договора со сложным комплексом морально-этических ценностей, входящих в целостную концепцию религии (*дин*), исходя из которой и должно быть принято конкретное правовое решение и дана юридическая квалификация конкретному деянию. Апелляция к мнению «психиатра-мусульманина» в этом контексте является новым словом в исламской правовой мысли.

Рассматривая поставленную перед ней проблему, Шейха Иман оперирует также категорией *фаса'ид аз-заман* (букв. «разрушение нравов в данную эпоху»), оставляя это арабское выражение без перевода как шариатский термин. Нынешнее «развратное время»,

⁸ Ibid. P. 6.

характеризующееся, по мнению многих богословов-правоведов (*фукаха*'), массовым упадком религиозности, знания и этики, противопоставляется традиционному обществу, где, по мнению Шейхи, социальная ткань исламского общества в виде его моральных практик поддерживалась общинными институтами. В таком традиционном обществе, как предполагается, не только не поощрялись разводы, но и нельзя было внезапно расторгнуть помолвку без потери репутации одной из сторон. Современная же ситуация прямо противоположна этой традиционной модели⁹.

Женитьба, по мнению Шейхи, регулируется законом естественного природного состояния человека (*фитра*) в большей степени, нежели чем даже шариатом. Шариат лишь обеспечивает соблюдение прав и выполнение обязанностей брачующихся сторон. Злоупотребление правами, предоставляемыми шариатом, может привести и приводит верующих к духовному кризису и должно быть остановлено.

В целом подобная экспликация вполне соответствует концепции «целей шариата» (*макасид аш-шари'а*), разработанной маликитским факихом XIV в. Абу Исхаком аш-Шатиби и широко востребованной современной исламской реформаторской мыслью [Auda 2008, Гасымов 2018]. Однако Шейха Иман позиционирует себя как представительница ханафитского мазхаба, в котором эта концепция не используется. Для ханафитов *маслаха* (общественный интерес) не является самостоятельной основой для вынесения решений, а устанавливается на основе уже вынесенных в рамках мазхаба решений¹⁰. Таким образом, можно считать, что термин «метафикх» изобретен Иман аль-Бадави как своего рода аналог концепции *макасид* в ханафитском контексте. Это подтверждается и тем, как Шейха Иман объясняет необходимость психологического аргумента в своем рассуждении:

Нарциссизм и другие формы психологического расстройства стали обычным явлением, что привело к разрушительному вреду для родительских и супружеских отношений. Эта реальность настолько разрушительна, что больше нельзя выносить юридические постановления без учета этого фактора. Священный закон, при правильном применении в целостном контексте шариата, на самом деле предназначен для сохранения психического, эмоционального

⁹ Ibid. P. 7.

¹⁰ What is Metafiqh? // Instagram (Instagram принадлежит компании Meta, признана экстремистской организацией в РФ). URL: https://www.instagram.com/p/CpCE2Y5gkFO/?img_index=9 (дата обращения 11.05.2024).

и духовного здоровья всех людей. Когда результатом ментального расстройства ставится злоупотребление нормами религии, становится необходимым лишить такой возможности тех, кто будет исполнять это как орудие собственного эгоизма, и вернуть религию в руки тех, кто будет исполнять ее как инструмент справедливости и милосердия. Священный закон может и будет защищать себя от злоупотреблений¹¹.

В теории *макасид*, как известно, к основным целям шариата относятся защита жизни, имущества, здоровья, чести и религии мусульманина, и именно исходя из этих целей должно выноситься то или иное шариатское решение [Auda 2008].

Отдельно в своем обосновании Шейха Иман подчеркивает необходимость женской юриспруденции в современном исламском праве. Именно для подготовки женщин-факихов ею была учреждена «семинария» (медресе) «Саййида Нафиса», куда принимаются только женщины и учебные программы которой фокусируются преимущественно на семейном праве¹².

Этот женский взгляд на шариат базируется на принципах «метафикха», который Шейха Иман определяет как «правовая методология, которую мы разработали для применения исламской юридической традиции на современные контексты». Метафикх представляет собой целостное понимание священного закона, лежащего в основе шариата, но не идентичного последнему. Понимание этого по сути эзотерического аспекта исламского права передается в рамках многовековой традиции, неразрывно связанной со священным этосом, дополняющим формальные аспекты шариата¹³.

Конкретное решение, вынесенное Иман аль-Бадави по поводу внезапно расторгнутой помолвки, оказалось весьма нетривиальным. Мужчина, расторгший помолвку в состоянии крайнего эмоционального возбуждения и без объяснения причин, приговаривался к штрафу (*та'зир*) в объеме не менее половины минимального предбрачного дара (*махр мукаддам*), что для США составляет 1000 долларов. Эта сумма есть не что иное, как размер махра, выплачиваемый в случае развода до установления полового контакта. При этом оговаривалось, что если уже был установлен больший объем махра, то штраф исчисляется от этого объема. Более

¹¹ Detering dishonor. The Hamlet verdict (VIII, p. 7) // Fitra Foundation. URL: <https://fitrafoundation.org/3d-flip-book/hamlet-verdict/> (дата обращения 10.05.2024).

¹² Ibid. P. 8.

¹³ Ibid.

того, такому психологически нестабильному и опасному жениху должно быть запрещено вступать в брак не менее чем в течение года после такого инцидента. В случае, если установлено ментальное расстройство жениха, запрет на последующий брак устанавливается до заключения психиатра-мусульманина о способности данного мужчины к ответственным брачным отношениям¹⁴. Такое решение обосновывалось двумя линиями аргументации – социально-психологической и исламской правовой.

Первая линия аргументации состояла в том, что жених, страдающий нарциссическим расстройством личности (установленным, как можно предположить, заочно, на основании консультации невесты с «психиатром-мусульманином»), причинил невесте тяжелую психологическую травму, чем нанес урон ее психическому здоровью, а также подверг угрозе ее честь и репутацию, злонамеренно воспользовавшись возможностью законно встречаться с ней на правах официального жениха, но отказавшись от дальнейшей женитьбы. Кроме того, Шейха Иман вводит понятие «духовной травмы» (*spiritual trauma*), которая, по ее утверждению, также была нанесена невесте и выразилась в том, что у нее возникли сомнения относительно справедливости Божественного закона, что поколебало ее веру во Всевышнего. Таким образом устанавливается (довольно сомнительно. – *Авт.*) факт умышленного нанесения вреда одной из сторон¹⁵.

Вторая линия аргументации использует фундаментальный для ханафитского мазхаба метод правового силлогизма (*кийас*), часто называемый суждением по аналогии. Подобно тому как второй праведный халиф Умар б. аль-Хаттаб приравнял трехкратное произнесение формулы развода (*талак*) к однократному разводу¹⁶,

¹⁴ Ibid. P. 19.

¹⁵ Ibid. P. 12.

¹⁶ Как известно, согласно шариату, развод по инициативе мужа может быть объявлен до трех раз. При каждой из этих попыток развода супружеские отношения прекращаются, а за женой сохраняется имущество, полученное ею от мужа (*махр*), муж обязан содержать ее до окончания срока воздержания (*'идда*), после чего она снова может выйти замуж. Если в течение этого времени супруги возобновят отношения, развод становится недействительным. Но если *'идда* миновала, брак может быть заключен снова только обычным порядком. Если формула развода произнесена трижды, брак может быть возобновлен только после еще одного замужества бывшей жены, когда она получит развод или останется вдовой (*Боголюбов А.С. Талак // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 222–223*).

Иман аль-Бадави приравнивает расторжение помолвки без объяснения причин к разводу до половой близости и устанавливает за это аналогичное наказание¹⁷. Такое решение вызвало бурную (и вполне обоснованную) критику в различных исламских социальных сетях. Основной аргумент критиков состоял в том, что, согласно шариату, никто не может быть принужден к вступлению в брак, и, таким образом, решение Шейхи Иман нарушает неотъемлемое право мужчины не жениться на данной конкретной женщине.

Наиболее конкретно эта критика была суммирована в посте пользователем Twitter (X) под ником Usuli от 19.08.2023 г.:

- 1) вся идея «метафикха» и эта первая фетва с позиций «метафикха» абсурдна. То, что называется «метафикх», в основном то же самое, что и *усул аль-фикх/кава'ид фикхийя/усул аль-фатва/макасид аш-шари'а*, т. е. обычные условия для издания фетвы;
- 2) фетва целиком касается неудачного ухаживания, когда мужчина разрывает помолвку со своей невестой без веской причины (по словам невесты). Согласно первоначальной жалобе, не было никакого прелюбодеяния (*зина*), мужчина не использовал женщину сексуально.

Несмотря на это, фетва рассматривает разрыв помолвки как нарушение чести и духовного/психологического здоровья женщины (потому что, по-видимому, мы больше не можем научить наших девочек быть духовно и психологически устойчивыми) и использует некорректные аналогии с фикхом развода.

Вывод. Эта процедура фикха произведена на очень базовом уровне и в целом некорректна. Фетва применяет постановления, для которых требуются особые условия (например, заключение брачного контракта – *никах*), к вопросу, в котором ни одно из этих условий не присутствует. Действия, от которых невеста, по ее словам, пострадала от подсудимого и которые она считает насильственными, имеют настолько общий характер, что их можно применить ко МНОГИМ социальным ситуациям, например к разрыву дружеских отношений¹⁸.

Такого рода критика, усиленная обесцениванием личности Шейхи (между прочим, объявившей о разводе с собственным

¹⁷ Detering dishonor. The Hamlet verdict (VIII, p. 7) // Fitra Foundation. URL: <https://fitrafoundation.org/3d-flip-book/hamlet-verdict/> (дата обращения 10.05.2024). P. 13–14.

¹⁸ The Usuli // X. URL: <https://x.com/TheUsuli/status/1692956075979342137> (дата обращения 12.05.2024).

мужем из-за того, что у нее «характер сподвижников Пророка»¹⁹⁾ и концепции метафикха в целом, совершенно игнорировала общетеоретические положения данной концепции. Между тем сама концепция представляет определенный интерес с точки зрения развития современной исламской правовой мысли и, вероятно, имеет значительный потенциал развития. Одна неудачная попытка при любых возможных недостатках личности и квалификации автора не может дискредитировать подход в целом.

Основные черты концепции метафикха Иман аль-Бадави

Как мы уже отмечали выше, идея метафикха основывается на необходимости целостного понимания исламского священного закона (шариата) с учетом как внешних, формальных, так и внутренних аспектов религии (*дин*).

В работе “The real Metafiqh 1.1”²⁰⁾, написанной в ответ на критику “The Hamlet verdict” в соцсетях, Шейха Иман пытается выстроить логику обратного восхождения от конкретной фетвы к общим основаниям своей теории. Оказывается, эта фетва была не чем иным, как провокацией, направленной на то, чтобы выявить недостойный характер оппонентов²¹⁾. Уже в одной из первых глав работы автор обсуждает вопрос о положении женщин с точки зрения шариата. Шейха отмечает недостаток внимания и уважения по отношению к женщинам в современной мусульманской среде, недостаток исламского образования у женщин. Одной из важнейших целей своей деятельности Иман аль-Бадави считает изменения положения современных мусульманок и отношения к их статусу и правам. Далее Шейха проводит различия между «ядром исламской цивилизации» и ее периферией, в особенности мусульманскими диаспорами на Западе²²⁾. Западные мусульмане в значительной степени утратили целостное понимание ислама в единстве его формы, духа и практики. Метафикх, по сути, и является попыткой реконструкции этой целостности и с этой точки зрения одновременно представляет собой новацию и обновленную традицию одновременно.

¹⁹⁾ Shaykha Iman Badawi. *الحسينية* [Аль-Хусейния] // X. URL: <https://x.com/imanmbadawi/status/1678257363696988165> (дата обращения 12.05.2024).

²⁰⁾ The real Metafiqh. Introduction 1.1 // Fitra Foundation. URL: <https://fitrafoundation.org/metafiqh/> (дата обращения 11.05.2024).

²¹⁾ Ibid. P. 5.

²²⁾ Ibid. P. 6.

Метафикх – уникальный традиционный подход, работающий одновременно на нескольких уровнях. Это не только определение правил, но и многомерная оценка проблем, с которыми сталкиваются мусульмане на Западе. Метафикх – больше, чем фикх. Это рассмотрение священного закона в максимально широкой перспективе, как это делали имамы-муджтахиды. При этом Шейха Иман не разделяет модернистского подхода, доминирующего в современном исламском реформаторстве и ориентированного на преодоление границ между мазхабами. Позиционируя себя последовательницей ханафитской школы исламского права, она выступает апологетом таклида. Иджтихад – самостоятельное суждение исламского правоведа, невозможен без таклида Пророку. Обычный мусульманин, не достигший степени иджтихада (*мукаллид*), обязан следовать имамам мазхабов. Однако исламская правовая традиция не есть окаменевший мертвый таклид, а постоянное плодотворное возобновление (*тадждид*) традиции на новом уровне понимания проблем. Целью метафикха является достичь правильного понимания всеохватности шариата, квалификации факиха, дающей возможность внутреннего видения, формирование «мышления муджтахида» в рамках мазхаба²³.

При этом, поскольку метафикх адресован современным мусульманам, он также должен учитывать контекст эпохи и общества данного времени, в том числе прибегая к данным различных «светских» научных дисциплин: социологии, политологии, психологии. Рассматривая современное общество и науку сквозь призму исламской традиции, метафикх формирует шариатскую юридическую социологию, психологию и этику, таким образом реконтекстуализируя нормы исламского права в этих условиях²⁴. Для подобной реконструкции особое значение приобретает суфизм, в первую очередь идеи великого суфия, правоведа и философа Абу Хамида аль-Газали (1058–1111 гг.), осуществившего в свое время уникальный теолого-философский синтез, ставший на многие века основой суннитского правоведения [Петрушевский 1966; Аль-Джанаби 2018]. К сожалению, подробно судить о суфийской составляющей в концепции метафикха пока не представляется возможным из-за отсутствия письменных работ Иман аль-Бадави на эту тему. Однако газалианские мотивы активно разрабатываются ею в курсах по коранической экзегетике²⁵.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid. P. 7.

²⁵ Breaking the Barriers (a partial commentary on Imām al-Ghazālī's "Book of Qur'ānic Adab" from Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn) // Fitra Foundation. URL: <https://fitrafoundation.org/wp-content/uploads/2022/12/ghazali-transcript.pdf> (дата обращения 11.05.2024).

Заключение

Итак, на сегодняшний день мы наблюдаем такую ситуацию, когда выдвигаемые женщинами идеи в толковании ислама не только заметно увеличились в количественном плане, но и усилились в своем ценностном значении. Важен и тот факт, что женщины получают все больше возможностей для трансляции собственных идей и имеют равные с мужчинами права для развития и признания в области религии, что подчеркивают современные феминистические нарративы. В данной статье была предпринята попытка проследить общую динамику идеологических воззрений на религию со стороны женщин. Интересно, что если ранее наиболее актуальным вопросом для рассмотрения «женским взглядом» являлась роль восточной девушки в сравнении с западной, то в последнее время мы наблюдаем активное распространение неотрадиционализма среди общественных *деятельниц*. Яркий пример в этом контексте – взгляды Шейхи Иман аль-Бадави, т. е. женские голоса, ранее представленные преимущественно в либеральном поле, все громче звучат и в консервативной среде, что мы и постарались проанализировать в этой статье. Оба направления являются важными в современном исламе, а новые решения и концепции, как «метафикх» аль-Бадави и другие, вносят важный вклад в развитие исламской мысли.

Литература

- Аль-Джаноби 2018 – *Аль-Джаноби М.М.* Суфийский теолого-философский синтез Аль-Газали. М.: Российский университет дружбы народов, 2018. 432 с.
- Гасымов 2018 – *Гасымов К.* Иджтихад в свете целей шариата: Этико-правовая теория Джассера Ауды // *Islamology*. 2018. № 2. С. 9–28.
- Петрушевский 1966 – *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1966. 398 с.
- Abu-Lughod 2002 – *Abu-Lughod L.* Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others // *American anthropologist*. 2002. Vol. 104. No. 3. P. 783–790.
- Ahmed 1992 – *Ahmed L.* Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate. New Haven, CT: Yale University Press, 1992. 312 p.
- Alloula 1986 – *Alloula M.* The colonial harem. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. 160 p.
- Auda 2008 – *Auda J.* Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law. A system approach. L.; Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2008. 376 p.

- Barlas 2019 – *Barlas A.* Believing women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. Revised edition. Austin: University of Texas Press, 2019. 333 p.
- Esposito, Mogahed 2007 – *Esposito J. L., Mogahed D.* Who speaks for Islam? What a billion Muslims really think. N.Y.: Gallup Press, 2007. 204 p.
- Falah 2005 – *Falah G.-W.* The visual representation of Muslim/Arab women in daily newspapers in The United States // *Geographies of Muslim women. Gender, religion, and space* / ed. by G.-W. Falah, C. Rose Nagel. N.Y.: Guilford Press, 2005. P. 300–320.
- Gottschalk, Greenberg 2007 – *Gottschalk P., Greenberg G.* Islamophobia. Making Muslims the enemy. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers 2007. 192 p.
- Graham-Brown 1988 – *Graham-Brown S.* Images of women. The portrayal of women in photography of the Middle East, 1860–1950. N.Y.: Columbia University Press, 1988. 288 p.
- Kynsilehto 2008 – *Islamic feminism. Current perspectives* / Ed. by A. Kynsilehto. Tampere: University of Tampere, 2008. 119 p.
- Mahmood 2006 – *Mahmood S.* Secularism, hermeneutics, and empire. The politics of Islamic reformation // *Public culture*. Vol. 18. No. 2. P. 323–347.
- Mernissi 1975 – *Mernissi F.* Beyond the veil. Male and female dynamics in a modern Muslim society. Rochester: Schenkman, 1975. 200 p.
- Mernissi 1987 – *Mernissi F.* Le harem politique: le prophete et les femmes. P.: Albin Michel, 1987. 240 p.
- Mernissi 1990 – *Mernissi F.* Sultanes oubliées: femmes chefs d'état en Islam. Casablanca: Le Fennec, 1990. 290 p.
- Mernissi 1994 – *Mernissi F.* Dreams of trespass. Tales of a harem girlhood. Boston: Addison Wesley, 1994. 287 p.
- Mernissi 2001 – *Mernissi F.* Scheherazade goes West: Different Cultures, Different Harems. Casablanca: Le Fennec, 2001. 240 p.
- Shaikh 2003 – *Shaikh S.* Transforming feminisms. Islam, women and gender justice // *Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism* / Ed. by O. Safi. Oxford: Oneworld Publications, 2003. P. 147–162.
- Spivak 1994 – *Spivak G.Ch.* Can the subaltern speak? // *Colonial discourse and post-colonial theory* / Ed. by P. Williams, L. Chrisman. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1994. P. 66–111.
- Wadud 1995–1996 – *Wadud A.* Towards Qur'anic hermeneutics of social justice. Race, class and gender // *Journal of law and religion*. Vol. 12. No. 1. P. 37–50.
- Wadud 1999 – *Wadud A.* Qur'an and woman. Rereading the Sacred Text from a woman's perspective. N.Y.: Oxford University Press, 1999. 118 p.
- Wadud 2006 – *Wadud A.* Inside the gender jihad. Women's reform in Islam. L.: One-world Publications, 2006. 325 p.
- Wadud 2022 – *Wadud A.* Once in a lifetime. Oldham: Kantara Press, 2022. 182 p.

References

- Abu-Lughod, L. (2002) "Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others", *American anthropologist*, vol. 104, no. 3, pp. 783–790.
- Ahmed, L. (1992), *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, Yale University Press, New Haven, CT, USA.
- Al-Janabi, M. M. (2018), *Sufiiskii teologo-filosofskii sintez Al-Ghazali* [Sufi theological and philosophical synthesis of Al-Ghazali], Rossiiskii universitet druzhby narodov, Moscow, Russia.
- Alloula, M. (1986), *The colonial harem*, University of Minnesota Press, Minneapolis, USA.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law. A system approach*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), London, UK, Washington, USA.
- Barlas, A. (2019), *Believing women in Islam. Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. Revised edition*, University of Texas Press, Austin, USA.
- Esposito, J.L. and Mogahed, D. (2007), *Who speaks for Islam? What a billion Muslims really think*, Gallup Press, New York, USA.
- Falah, G.-W. (2005), "The visual representation of Muslim/Arab women in daily newspapers in The United States", in Fallah, G.-W. and Rose Nagel, C., eds., *Geographies of Muslim women. Gender, religion, and space*, Guilford Press, New York, USA, pp. 300–320.
- Gasymov, K. (2018), "Ijtihad in light of the purposes of Sharia. Ethico-legal theory of Jasser Auda", *Islamology*, no. 2, pp. 9–28.
- Gottschalk, P. and Greenberg, G. (2007), *Islamophobia. Making Muslims the enemy*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, USA.
- Graham-Brown, S. (1988), *Images of women. The portrayal of women in photography of the Middle East, 1860–1950*, Columbia University Press, New York, USA.
- Kynsilehto, A., ed. (2008), *Islamic feminism. Current perspectives*, University of Tampere, Tampere, Finland.
- Mahmood, S. (2006), "Secularism, hermeneutics, and empire. The politics of Islamic reformation", *Public culture*, vol. 18, no. 2, pp. 323–347.
- Mernissi, F. (1975), *Beyond the veil. Male and female dynamics in a modern Muslim society*, Schenkman, Rochester, USA.
- Mernissi, F. (1987), *Le harem politique: le prophete et les femmes*, Albin Michel, Paris, France.
- Mernissi, F. (1990), *Sultanes oubliées: femmes chefs d'état en Islam*, Le Fennec, Casablanca, Morocco.
- Mernissi, F. (1994), *Dreams of trespass. Tales of a harem girlhood*, Addison Wesley Boston, USA.
- Mernissi, F. (2001), *Scheherazade goes West: Different Cultures, Different Harems*, Le Fennec, Casablanca, Morocco.

- Petrushevskii, I.P. (1966), *Islam v Irane v VII–XV vv.* [Islam in Iran in 7th – 15th centuries], Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, Leningrad, USSR.
- Shaikh, S. (2003), “Transforming feminisms. Islam, women and gender justice”, in Safi, O., ed., *Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism*, Oneworld Publications, Oxford, UK, pp. 147–162.
- Spivak, G.Ch. (1994), “Can the subaltern speak?”, in Williams, P. and Chrisman, L., eds., *Colonial discourse and postcolonial theory*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead, UK, pp. 66–111.
- Wadud, A. (1995–1996), “Towards Qur’anic hermeneutics of social justice. Race, class and gender”, *Journal of law and religion*, vol. 12, no. 1, pp. 37–50.
- Wadud, A. (1999), *Qur’an and woman. Rereading the Sacred Text from a woman’s perspective*, Oxford University Press, New York, USA.
- Wadud, A. (2006), *Inside the gender jihad. Women’s reform in Islam*, Oneworld Publications, London, UK.
- Wadud, A. (2022), *Once in a lifetime*, Kantara Press, Oldham, UK.

Информация об авторах

Игорь Л. Алексеев, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; ialxyv@gmail.com

Елена. Е. Самойлова, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; helenaxsam@gmail.com

Information about the authors

Igor L. Alekseev, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; ialxyv@gmail.com

Elena E. Samoiloova, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; helenaxsam@gmail.com