

ФЕМІНІЗМ В ІСЛАМІ: ІСТОРІЯ І СУЧАСНІСТЬ

Зінько С. Ю.

На даний час гендерна ситуація у мусульманському світі помітно реформується. У Пакистані, Бангладеш, Індонезії, Туреччині жінки обіймали посаду прем'єр-міністра. У 2004 р. міністром економіки і торгівлі ОАЕ та міністром вищої освіти Оману стали жінки. У Сирії серед 250 членів парламенту є 26 жінок; в Іранському парламенті, серед 270 депутатів представлено 9 жінок. У Катарі жінки мають право брати участь у муніципальних виборах. Влада Бахрейну і Кувейту запевнила жінок, виборців і кандидатів у депутати, що вони братимуть участь в наступних виборах. Згідно з даними Amnesty International, жінки в Саудівській Аравії мають шанси для гармонійного розвитку, оскільки складають 55% університетських випускників, володіють 40% приватних капіталів і 15 тис. комерційних фірм.

Жіночий фактор у мусульманських суспільствах має глибокі історичні корені. Керівники різних держав – делійська султанка Разія (1235–1240), єгипетська султанка, засновниця династії мамлюків Шаджарат ад-Дур (1250), правителька Ширазу Абаш-Хатун (1268–1287), правителька Керману Туркан-Хатун (1257–1282), останній атабек Фарсу Абіш-Хатун (1263–1287), володарка Мальдівських островів Хадіджа (1347–1380) і остання жінка при владі – правителька Суматри Зійнат ад-Дін (1688–1699) знайшли достойне місце в історії мусульманських країн. Імам Абу-Ханіфа (VIII ст.) допускав можливість служби жінки на посаді військового судді-каді. Державний Диван скарг очолювала Сумайл (908–932). Нафіса очолила повстання проти омейядського халіфа Валіда Ібн Абд ал-Маліка (805–815), а першим організатором політичного гуртка була шийтка Сакіна [Зарринкуб Абдол Хоссейн 2004, 174]. В середні віки жінка-мусульманка викладала в медресе фікх і хадіси (Бінт аль-Муртаза, Шейх ат-Тайїфа, Суйуті, Сіт аль-Вузара), вела наукові гуртки і читала лекції (Зейнаб Бінт Маккі; Фатіма Хатун, радниця правителя Сирії Нур ад-Діна). Учнями жінок були відомі історики аз-Захабі (XIII ст.) та Абул-Фіда (XIV ст.) [Учок 1982, 4–5]. В 1227 р. в Олександрії відома Бінт Ходай-Верді, яка, не маючи рук, навчилася писати і стала знаменитою вченою. Серед суфійських мислителів відомі

Рабіія Адвія та Фатіма Нішапурі [Зарринкуб Абдол Хоссейн 2004, 162–163].

Ісламський фемінізм є глобальним феноменом, а не продуктом Заходу, перенесеним на Схід. Він формувався жінками в середині власних мусульманських країн і в діаспорних громадах. Ісламський фемінізм все частіше заявляє про себе в кіберпросторі (наприклад, сайт magyams.com, www.wluml.org, www.awsanet.org). В глобальному масштабі засобом для його вираження є англійська мова, на локальному рівні ісламський фемінізм послуговується великою кількістю місцевих мов. Ісламський фемінізм руйнує старі кордони між “релігійним” і “світським”. Припущення про прірву між “світською” і “релігійною” течіями свідчить про відсутність знання історичних передумов або радикальну політичну мотивацію.

Головним стимулом для боротьби за громадянські права жінок став політичний іслам. Зростання ісламського фундаменталізму і очевидність його патріархальності започаткували рух за розширення прав жінок. Він у часі збігся із появою освічених жінок середнього класу, які прагнули рівності і досягнення влади. Очевидно, що жіночий рух має внутрішні корені і не може розцінюватися як прояв західного фемінізму.

Ісламський фемінізм пропонує альтернативу західному аналогу, який зазвичай претендує на глобальність. Його орієнтаційні складові включають сім'ю, релігію і державу – три класичні “стовпи” суспільства. *Фатіма Мернісі*, відома арабська феміністка, пояснювала, що християнське зображення індивіда як трагічно розділеного між двома полюсами (добра і зла, духу і плоті, інстинкту і розуму) кардинально відрізняється від поглядів ісламу, який розробив набагато складнішу теорію інстинктів, чимось подібну до концепції лібідо Фрейда [Mernissi Fatima 1985, 138].

Під ісламським фемінізмом розуміється прагнення гендерної рівності і соціальної справедливості, базою для розуміння і втілення яких є Коран. Цей вид фемінізму виступає за дотримання прав і встановлення справедливості для всіх людських істот через континуум публічної і приватної сфери [Badran Margot 2002]. Прагнення справедливості було влучно назване “гендерним джихадом” (*Рана Каббані*). Термін “ісламський фемінізм” почав проявлятися глобально на початку 1990 р. Іранські вчені *Афсанех Наймабадех* і *Зіба Мір-Хосейні* були одними з перших, хто пояснив цей феномен на сторінках тегеранського жіночого журналу

“Занан”, заснованого Шахлою Шеркат (1992). Саудівська жінка-науковець *Маї Ямані* використала цей термін у книзі “Фемінізм і іслам” (1996). Турецькі вчені *Єсім Арат* і *Феріде Акар* описали розвиток ісламської феміністичної парадигми в своїх статтях, а *Нілуфер Голє* – у книзі “Заборонений модерн” (1991, 1996). Південноафриканська активістка *Шаміма Шайх* використовувала термін “ісламський фемінізм” у виступах і статтях на початку 1990-х рр. Можна з впевненістю стверджувати, що до середини 1990-х рр. термін циркулював по найвіддаленіших точках умми.

Ісламський фемінізм не є новим рухом. На початку XIX ст. ісламські мислителі Саїд Джамаль ад-Дін Асадабаді (аль-Афгані), Мухамед Абду, Рашид Реза і особливо Касим Амін та “Сестринський рух” в арабських країнах прагнули зробити модерну, ліберальну та феміністичну інтерпретацію ісламу (Свенсон, 1996). Проте їхні ідеї не стали домінуючими в жодній ісламській країні. Найбільш ранній приклад принципової дискусії щодо прав жінок був викладений в статті видатного османського письменника Намика Кемалє, опублікованій в газеті “*Tasvir-i Efkar*” (1867). В 1899 р. арабською мовою видана книга Касима Аміна “Звільнення жінки”, темою якої була необхідність покращення становища жінки шляхом отримання освіти та доступу до професійної діяльності, а також заборони полігамії [Льюїс 2003, 74–76].

Сучасна дослідниця *Марго Бадран* у своїх працях продемонструвала, що каїрські жінки з гаремів, які належали до вищого класу, вели феміністичні дебати у 1890-х рр. Ці жінки розвивали феміністичне сприйняття під час соціоекономічної трансформації Єгипту у XIX ст., бо усвідомили, що вигоди для чоловіків від цих змін є значно більшими. Відкриття, що вони були позбавлені прав завдяки соціальним обставинам, а не завдяки ісламу, а також європейська модель життя започаткували фемінізм серед жінок вищого світу. Жінки середнього класу, на відміну від чоловіків, не мали економічного мотиву для боротьби за свої права. Натомість *Лейла Ахмед* у роботі “Фемінізм і феміністичні рухи на Близькому Сході” стверджує, що фемінізм в Туреччині, Єгипті та Алжирі був привнесений із Заходу, а в країнах Аравійського півострова склалась зовсім інша ситуація. Лейла Ахмед розмежовує два види ісламського фемінізму, які зародилися в Єгипті на початку XX ст. Існували модерністські феміністки, які виступали проти чадри, за право голосу для жінок і за діалог із Заходом, а

також ісламістські феміністки, які підтримували носіння чадри і були противниками вестернізації. Обидві течії вплинули на формування ісламського фемінізму [Understanding Islam 2001, 47].

Одна з перших єгипетських феміністок *Худа Сараві* у 1923 р. викинула чадру у Середземне море, ставши однією з перших жінок в країні, які перестали її носити. Відразу після інциденту чоловік Сараві подав на розлучення, а вона організувала Єгипетський союз феміністок, який підтримував націоналістичні течії в ісламі, освіту для жінок, а також заборону чадри.

В Ірані ні іноземні критики, ні мусульманські ліберали і реформатори не продемонстрували інтересу до жіночого питання, тому персидські жінки самі розпочали боротьбу за емансипацію. Найвідомішою серед них була донька відомого шіїтського теолога Куррат аль-Айн (1814–1852), що пропагувала відмову від чадри та засудження полігамії, була страчена як прихильниця відомого ісламського реформатора Баба. Донька шаха Назира ед-Діна принцеса Тадж ес-Салана завдяки своїм творам відіграла видатну просвітницьку роль, завдяки якій персіянки взяли активну участь в іранській конституційній революції (1906–1911) [Льюїс 2003, 102].

Багато дослідників глобалізації наголошують на зменшенні ролі держави завдяки появі інституцій глобального правління (Кокс, 1992; Грей, 1998), а також “транснаціонального державного апарату” (Робінсон, 2001). Вони відзначають появу “глобального громадянського суспільства” і “транснаціональної публічної сфери” (Гуїдрі, Кеннеді, Зальд, 1999), яка складається з транснаціональних соціальних рухів і неурядових організацій (Сміт, 1997; О’Браєн, 2000), включно з транснаціональними феміністичними мережами (Могадам, 2000), які об’єднуються з міжурядовими організаціями для забезпечення дотримання прав людини, захисту довкілля та ін. У той же час жіночі організації в світовому масштабі продовжують орієнтуватися на власні держави, деякі з них виступають за повернення до соціально орієнтованих держав, які існували перед переходом до неоліберальної економіки, інші – за захист і розширення репродуктивних прав та рівних сімейних прав. Інститут держави все ще має величезне значення для жінок, особливо у сфері репродуктивних прав і сімейних кодексів [Guidry John A. & Michael D. Kennedy 1999, 1–29].

Починаючи з 1980-х рр. у мусульманських країнах сімейні кодекси є полем битви між жіночими організаціями, патріархальними

ісламістами і неопатріархальною державою. Основним фактором, який негативно впливає на громадянські права жінок у мусульманських країнах, є розбіжності між конституціями, які забезпечують рівні права для чоловіків і жінок, та сімейними кодексами, базованими на шариаті, що заперечують таку рівність. Іншим джерелом “громадянства другого класу” є роль і природа держави, яку на Близькому Сході і в Північній Африці окреслюють як “неопатріархальну” [Frisch Hillel 1997, 341–358].

Хоча в останні десятиліття існує певна напруженість між державою і мезо- та мікроутвореннями на кшталт племен і розширених сімей, концепція “неопатріархальної держави” продовжує популяризувати традиційні цінності. Неопатріархальна держава є авторитарною: громадяни – чоловіки мають незначні права, проте громадяни – жінки мають їх ще менше. В Афганістані за часів правління “Талібану” права для жінок майже не існували, проте свято Восьмого березня таліби відновили у 2000 р. Мулла Омар, підкресливши, що свято відбулось лише завдяки новому “щасливому ладу”, який дозволив жінкам відчутти себе у безпеці, проголосив, що влада прагнучим повного дотримання норм шариату [Сикоев 2003, 120].

Жінки-активістки покладають все більше надій на глобальне громадянське суспільство, транснаціональну публічну сферу і інституції глобального правління для досягнення поставлених цілей у своїх країнах. Для легітимізації своєї діяльності вони використовують план дій ООН щодо прав жінок, для підтримки своїх кампаній звертаються до транснаціональних феміністичних мереж. Під “транснаціональною феміністичною мережею” розуміють об’єднання жінок з трьох чи більше країн із спільним планом дій в сфері прав жінок, феміністичної економіки, репродуктивних прав. Найвідомішими мережами є: “Жіноча міжнародна коаліція економічної справедливості”, “Жінки в розвитку Європи” та “Жінки, які підпорядковуються мусульманському законодавству” (WLUML).

У липні 1984 р. дев’ять представниць з Алжиру, Судану, Марокко, Пакистану, Бангладеш, Ірану, Маврикію і Танзанії започаткували “Комітет дій для жінок, які підпорядковуються мусульманському законодавству” у відповідь на “таке використання мусульманських законів в Індії, Алжирі та Абу-Дабі, яке призвело до порушення прав жінок” (Казі, 1997). На початку 1985 р. Комітет трансформувався у міжнародну мережу солідарності та

обміну інформацією. На першому плановому засіданні (1986) десять учасниць з Алжиру, Марокко, Тунісу, Єгипту, Судану, Нігерії, Індії, Пакистану та Шрі-Ланки задекларували налагодження міжнародних зв'язків між жінками мусульманських країн і громадами для обміну інформацією з метою розвитку жіночих ініціатив. З того часу організація стала мережею, в яку залучені активні на локальному і національному рівні жінки, що періодично зустрічаються для вироблення плану дій. Наприклад, план дій 1997 р. визначив пріоритетними напрямками боротьбу із зростанням фундаменталізму та вплив милітаризації на жінок.

Іншою формою мобілізації жінок стало поширення національних жіночих організацій. Деякі з них обирають світський підхід, розвиваючи конфронтаційну позицію (Алжир, Туреччина), інші обирають ісламський підхід і прагнуть досягнення консенсусу (Іран, Єгипет). Їхні вимоги можна звести до наступного:

- а) модернізація сімейних кодексів;
- б) кримінальна відповідальність за сімейне насильство та будь-яке насильство проти жінок;
- в) право жінок на збереження власної національності та можливість передачі її дітям (вимога здебільшого арабських жінок);
- г) збільшення участі жінок в економічному та політичному житті. Вони зазначають, що існуючі сімейні кодекси суперечать Конвенції про усунення будь-яких форм дискримінації проти жінок. Ці питання є основоположними для феміністок в Ірані та Алжирі.

Фактором, який первісно вплинув на **іранський жіночий рух** у постреволюційний період, була тривала війна з Іраком (1980–88) і мобілізація іранських чоловіків. Це створило можливості працевлаштування в публічному секторі: в сферах охорони здоров'я, освіти і муніципальних адміністрацій. Збільшення народжуваності, поєднане із зменшенням бюджетних видатків, призвело після смерті Хомейні до розробки проекту планування сім'ї. Результатом тривалої агітації стало зняття бар'єрів для жінок-юристів. Уряд заохочував участь жінок у наукових і технічних галузях на кшталт медицини, фармакології, лабораторних досліджень і встановив 25% квоти для жінок у неврології і кардіології.

У першому парламенті (1980) налічувалось чотири жінки, з них *Маріам Бехроузі* і *Азам Талегані* стали відомими ісламськими

феміністками. У другу каденцію парламенту (1995) було обрано 9 жінок. У кожному міністерстві та урядовій агенції були сформовані секретаріати з жіночих справ, з'явилося багато квазі- і неурядових організацій. У промовах жінок-парламентаріїв все частіше застосовувалась термінологія “глобального фемінізму”. У 1997 р. президент Хатамі призначив *Масумех Ебтекар*, редактора журналу жіночих студій “Ферзанех”, на посаду віце-президента з питань навколишнього середовища. М. Ебтекар мала тривалі контакти з фундаменталістами – після Ісламської революції 1979 р. вона була спікером терористів, які захопили заручників у посольстві США в Тегерані. На своїй посаді вона доклала значних зусиль для боротьби із забрудненням атмосфери в Тегерані і для збереження біорозмаїття в Перській затоці, особливо після війни 1991 р.

Деякі аналітики стверджують, що своєю перемогою президент Хатамі має завдячувати саме жіночим голосам. Перед обранням Хатамі заявляв: “Однією із найсерйозніших помилок Заходу є емансипація жінок, яка призвела до дезінтеграції сімей”. Проте його заяви після обрання набули іншого відтінку: “Ісламське суспільство повинне призначати жінок на відповідальні посади. Потрібно ліквідувати будь-які обмеження на участь жінок в менеджменті та політиці” (ЮНІСЕФ, 1998). Однак за його правління Вища Рада культурної революції не дала згоди на підписання Конвенції ООН з усунення всіх форм дискримінації жінок (CEDAW). Лауреат Нобелівської премії миру Ширін Ебаді заявила, що “хоча перемога Хатамі ґрунтувалася на голосах жінок, його підтримка у забезпеченні прав жінок є зовсім недостатньою” [Fekre Rooz 2003, 7–8].

Незважаючи на лібералізацію 1990-х рр., особливо за правління Хатамі, продовжувалися репресії. Це є однією з причин неінтеграції Ірану в транснаціональні феміністичні мережі на кшталт Альтернативи розвитку жінок в новій ері (DAWN), Жіночого освітнього партнерства для досягнення рівності, попередньо згадуваної WLUML та багатьох інших [Transnational Feminist Networks 2000, 57–85]. Не залучені вони і до транснаціональних організацій, які займаються правами людини, дітей і проблемами навколишнього середовища. Для Аятоли Хаменеї – духовного лідера країни, активістки прав жінок прирівнюються до західних феміністок. Він неодноразово попереджав про загрози “фемініс-

тичних тенденцій” і заявив, що вони не є відповідними для мусульманських жінок.

В Ірані діє інститут тимчасового шлюбу, за якого чоловік одружується з жінкою на обмежений час, навіть на годину, за грошову винагороду. Відомий релігійний лідер Аятола Хаєрі Шіразі закликав до відродження цієї практики. Парламент також затвердив закон, який забороняє обговорення жіночих питань поза інтерпретацією шаріату. Поданий законопроект про заборону публікації матеріалу, який може викликати міжстатевий конфлікт. Занепокоєння іранських жінок викликає відсутність належної репрезентації жінок в політиці, зокрема в парламенті, місцевих радах і на вищих державних посадах [Mahdi Ali Akbar 2000].

Алжирські феміністки також розпочали боротьбу за рівні права перед загрозою фундаменталізму [Citizenship 2002, 12–21]. **Алжирський феміністичний рух** можна розділити на дві фази. У період 1980–85 рр. алжирські жінки були залучені у колективні акції протесту проти урядового проекту сімейного кодексу, який розцінювався як радикально патріархальний, що обмежує громадянські права жінок. Під час періоду 1990–2000 рр. вони знову мобілізувалися у зв'язку з піднесенням Ісламського фронту і поширенням насильства, яке застосовували озброєні угруповування. Уникаючи націоналістичної чи релігійної термінології, алжирські феміністки використовували правозахисну термінологію, яка бере початок з ліберальних, соціалістичних і феміністичних традицій.

На парламентських виборах (1997) до Національної Асамблеї було обрано 11 жінок, серед них варто зазначити *Луїзу Ханун*, лідера Робітничої партії (“сяюча зоря Алжиру”), *Халіду Месауді*, куратора питань культури і демократії, а також *Далію Талеб* з Фронту соціалістичних сил [Organizing Women 2001, 131–154]. Алжирський уряд гідно оцінив феміністок за їхню активність. Влітку 2002 р. президент Бутефліка призначив 5 жінок на міністерські посади, що є безпрецедентною кількістю для Близького Сходу і Північної Африки. Все більша кількість судів очолюється судьями-жінками. Проте невиконаною залишається обіцянка президента реформувати сімейний кодекс.

Турецький феміністичний рух сформувався як просистемний завдяки історичним передумовам. Навіть соціалістичні та радикальні феміністки в Туреччині заявляють про свою секулярну і республіканську природу. “Система” розглядається ними як

альтернатива традиційній ісламській публічній сфері. Турецький фемінізм підняв питання про легітимність відносин на макрорівні і поставив під сумнів кодекс соціальних інтеракцій. Турецька політика завжди орієнтувалася на гомогенність населення, тому наявність груп, які роблять акцент на класі, релігії, статі чи етносі, становили загрозу спільній меті, і держава активно проводила політику асиміляції. Феміністичні групи ставлять під сумнів можливість гомогенності, піднімаючи постмодерністські дискурси, спрямовані проти універсальних категорій епохи Просвітництва. Частиною феміністичної боротьби є акцентування на інших ідентичностях, які вносяться різноманітними групами в публічний сектор. Феміністки підтримали набожних учнів у акції проти шкільної форми, “лівих” ув’язнених – в акції проти нестерпних умов утримання, а також транссексуальні групи. Ця підтримка сприяє створенню гетерогенних груп у турецькому суспільстві. Найбільшим досягненням турецьких феміністичних груп стало прийняття поправок до Цивільного кодексу (2001) [Fotopoulos Takis 2001, 415–445].

В мусульманських країнах розрізняють чотири феміністичних напрямки: атеїстичний, світський, мусульманський та ісламістський фемінізм. Атеїстичний фемінізм стверджує, що релігія спрямована проти жінки. Жіночий рух може розвиватися тільки через зменшення впливу релігії на суспільство.

Світський фемінізм є нейтральним щодо релігії. Світські феміністки стверджують, що відносини між ісламом і фемінізмом базуються на домінуючому підході до ісламу в суспільстві – ліберальному чи патріархальному. Вони вважають, що за теократичного правління чи радикального релігійного руху жіноча емансипація є неможливою.

Мусульманський фемінізм має ліберальний погляд на іслам і прагне адаптувати його до сучасності. Мусульманські феміністки вважають, що необхідно концентруватися на Корані, оскільки хадиси і шаріат є патріархальним відображенням ісламу. Вони вважають, що Коран містить два види положень: одні відображають практичні аспекти щоденного життя мусульманина в примітивному арабському суспільстві, інші стосуються моралі і є нормативними.

Ісламістський фемінізм є вираженням державницьким або частиною фундаменталістських чи релігійних рухів. Його пред-

ставниці вважають, що ідентифікація жінок з релігійним рухом сприяє жіночій емансипації. Зокрема, іранський вчений *Неста Рамазані* стверджує, що присутність жінок на публічній молитві в п'ятницю, а також їх участь у революціях чи війнах призведе до емансипації. Ісламські жінки є зазвичай активними в офіційно санкціонованих сферах, на кшталт релігійних ритуалів чи кампаній на підтримку режиму [Badran Margot 1999, 159–188].

Основною методологією ісламського фемінізму є класична ісламська методологія іджтіхаду (самостійного дослідження релігійних джерел) і тафсір (інтерпретація Корану). Поряд з цими методами використовуються засоби лінгвістики, історії, соціології, антропології та ін. У трактуванні Корану жінки використовують свій власний досвід і підхід. Вони стверджують, що класична і посткласична інтерпретація була базована на чоловічому досвіді та орієнтувалася на патріархальні суспільства.

Феміністична герменевтика шукає підтвердження гендерної рівності в Корані і включає три підходи:

- повторний перегляд аятів Корану для спростування популярних неправдивих історій, які встановлюють чоловічу перевагу (події в Едемському саду);

- цитування аятів, які однозначно закріплюють гендерну рівність;

- розгляд аятів, які пояснюють різницю між чоловіками та жінками і традиційно трактувалися на користь чоловіків [Mojab Shahrzad 1999, 48–52].

Інтерпретації Корану відрізняються в окремих мусульманських країнах через різноманітність феміністичних шкіл. Перший, апологетичний, підхід стверджує, що іслам надав свободу жінці, і вона має більше прав, ніж на Заході. Прибічники цього підходу зауважують, що жорсткі умови, в яких опинилася мусульманська жінка, спричинені консервативністю юристів-чоловіків. Інший феміністичний рух прагне самостійно реінтерпретувати ісламські тексти з жіночої точки зору. Великого значення набуває розвиток альтернативної юриспруденції. Динамічна юриспруденція (*фег нуя*), яка опонує традиційній юриспруденції (*фег сонаті*), є одною з найкращих альтернатив [Mir-Hosseini Ziba 1996, 285–319.]

Відома феміністка Еліас у статті “Секуляризація, лейкізація і виклики феміністичним реформам у мусульманському світі” запропонувала термін “лейкізація”. Багато мусульман є

непідготовленими до прямої секуляризації, неприйнятної для більшості мусульманських суспільств. Лейкізація передбачає відділення релігійних інституцій від державних із збереженням їх нормального функціонування. Це той компроміс, якого багато десятиліть прагнуть досягти прихильники світської і релігійної держав.

Важливого значення набуває співпраця не тільки між різними течіями ісламського фемінізму, а й між різними релігіями. В Лівані жінки різних конфесій співпрацювали у післявоєнній відбудові країни, а також створили комітет, який займається долею офіційно зниклих безвісти. На Кіпрі християнки і мусульманки спільно вирішують проблему мирного порозуміння турків і греків. Королева Йорданії *Ранія аль-Абдулла* в 2004 р. отримала премію німецьких засобів масової інформації за видатний внесок у порозуміння між арабським та західним світом.

Ісламський фемінізм наполягає на повній рівності чоловіків і жінок у публічній і приватній сферах, в той час як світський фемінізм пропагує підпорядкування в приватній сфері. Прихильниці ісламського фемінізму вважають, що жінки можуть виконувати функції глав держав, лідерів конгрегацій, суддів і муфтіїв.

Ісламський фемінізм впевнено доводить свою легітимність, його представниці входять у державну владу, змінюючи систему зсередини, і демонструють новий тип лідерства.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Зарринкуб Абдол Хоссейн. Исламская цивилизация.* Москва: Андалус, 2004.
2. *Учок Б. Женщины-правительницы в мусульманских государствах.* Москва: Наука, 1982.
3. *Mernissi Fatma. Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society.* London: Al Saqi Books, 1985.
4. *Badran Margot. Islamic Feminism: What's in a Name? // Al-Ahram Weekly.* – 2002. – Jan., Nov.-Dec. (<http://www.ahram.org.eg/weekly/2002/616/index.htm>).
5. *Льюис Б. Что не так? Путь Запада и Ближнего Востока: прогресс и традиционализм.* Москва: Олимп-бизнес, 2003.
6. *Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism // Journal of Women's History.* – 2001. – 13 Jan.

7. *Guidry John A. & Michael D. Kennedy*. Introduction. – **Globalizations and Social Movements: Culture, Power, and the Transnational Public Sphere**. University of Michigan Press, 1999.
8. *Frisch Hillel*. Modern Absolutism or Neopatriarchal State Building? Customary Law, Extended Families, and the Palestinian Authority // **International Journal of Middle East Studies**, vol. 29, 1997.
9. *Сикоев П. П.* Исламский Эмират Афганистан: тоталитарный режим рубежа XXI века // **Общественные науки и современность**. 2003. №4.
10. *Fekre Rooz*. Khatami's Performance in Supporting Women's Rights // **Social & Cultural** (Weekly), No. 10. 2003. May 25.
11. *Transnational Feminist Networks: Collective Action in an Era of Globalization* // **International Sociology**, Vol. 15, No. 1. 2000. March.
12. *Mahdi Ali Akbar*. Caught between Local and Global: Iranian Women's Struggle for a Civil Society // **Paper presented at the CIRA annual meeting**. – Bethesda: MD. – 2000. – April. (<http://www.owu.edu/~aamahdi/globalization-final.doc>).
13. Citizenship, Civil Society, and Women in the Arab Region // **Al-Raida** [Lebanese American University, Beirut], vol. XIX, nos. 97–98. 2002. Spring/Summer.
14. *Organizing Women: The New Women's Movement in Algeria* // **Cultural Dynamics**. Vol. 13, no. 2. 2001. July.
15. *Fotopoulos Takis*. The End of Traditional Antisystemic Movements and the Need for a New Type of Antisystemic Movement Today // **Democracy & Nature**. Vol. 7 (3). 2001. November.
16. *Badran Margot*. **Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East**. – Hermeneutics of Honor: Negotiating Female "Public" Space in Islamicate Societies. Cambridge, Mass.: Harvard University, Center for Middle Eastern Studies, 1999.
17. *Mojab Shahrzad*. **Women Undertaking Ijtehad (independent religious interpretation): Hoping for a Feminizing Democracy** // Arash 70, Khordad 1378. 1999. June.
18. *Mir-Hosseini Ziba*. **Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Sharia in Post-Khomeini Iran**. – Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives. New York: New York University Press, 1996.