

Același conținut egalitar se regăsește în nenumărate *ḥādīth*-uri¹ cu un grad ridicat de autenticitate, oricum, mult mai puternic decât cel prezentat de *ḥādīth*-urile problematice. De exemplu, în cadrul ultimei predici a ultimului pelerinaj al Profetului, următorul îndemn umanist² a fost adresat musulmanilor: „O, oameni! Creatorul vostru este Unul și voi toți sunteți descendenți ai aceluiasi strămoș. Nu există superioritate a unui arab asupra unui nearab sau a unui [om] negru asupra unuia alb decât în baza conduitei virtuozității”³. În altă variantă a *ḥādīth*-ului se afirmă: „Toți oamenii sunt egali, la fel de egali ca dinții unui pieptene. Nu există nici o pretenție de superioritate [merit] a unui arab asupra unui nearab, a unui om alb asupra unuia negru sau a unui bărbat asupra unei femei. Doar oamenii evlavioși/conștiinței de Dumnezeu merită să fie preferați în fața lui Dumnezeu”⁴.

Foarte semnificativă și prea puțin exploatată hermeneutic din perspectiva feminismelor islamice este conexiunea realizată prin conceptul de *taqwā* între respectul datorat de oameni Creatorului și respectul datorat mamelor lor⁵, versetul privilegiind mamele în raport cu tații prin includerea lor într-o sferă semiotică simbolică atașată de obicei divinității. „*Temeți-vă de Dumnezeu asupra căruia vă întrebați și cinstiți pânțele ce v-au purtat*, căci Dumnezeu

1. Alte *ḥādīth*-uri profetice relevante: „Femeile sunt jumătățile gemene ale bărbaților” (Abu Dawud, nr. 234; Tirmidhi, nr. 113); „Cei mai buni dintre voi sunt cei care se poartă cel mai bine cu soțiile lor” (Tirmidhi, nr. 3895; Ibn Maajah, 1977); „Cineva nu crede până nu iubește pentru celălalt ceea ce iubește pentru sine”; „Nimeni nu respectă femeile decât acela care este onorabil și nimeni nu le disprețuiește decât acela care este demn de dispreț” etc.
2. Există mai multe versiuni ale acestui *ḥādīth*, dar în toate se păstrează mesajul egalitar: nici un om nu este superior altui om decât prin evlavie.
3. Kamali, Mohammad Hashim, *Freedom, Equality and Justice in Islam*, Islamic Texts Society, Cambridge, 2002, p. 52.
4. Eissa, Dahlia, „Constructing the Notion of Male Superiority over Women in Islam. The Influence of Sex and Gender Stereotyping in the Interpretation of the Qur'an and the Implications for a Modernist Exegesis of Rights”, *WLUM Occasional Paper*, 11, 1999, p. 5.
5. Relevant este în acest context și că partea de moștenire a mamelor este egală cu cea a taților.

veghează asupra voastră” (Coran 4: 1)¹. Sachiko Murata, analizând un *ḥadīth* interesant: „Pântecul este o ramură (*shajana*) a Celui Preamilostiv”, precizează că termenul din limba arabă, *raḥim*, care desemnează pântecul (uterul) derivă din aceeași rădăcină precum cuvântul *raḥma*, „îndurare”, „milostenie”, și *Raḥmān*, „Preamilostiv”, atribute divine menționate la începutul fiecărei *surah*², pe care le asociază astfel, etimologic, cu pântecul, compasiunea și maternitatea³. Trebuie amintit aici că în Coran există referințe doar raportat la funcția biologică a mamei, nu și la percepțiile psihologice și culturale ale maternității⁴. Nu întâmplător femeia poate cere plată pentru faptul că-și alăptează copilul sau îi poate cere soțului să angajeze o doică.

Dacă bărbații și femeile au mărturisit unicitatea și unitatea divinității, în virtutea aceleiași autorități și a aceleiași adevăr metafizic, transcendent și imuabil, adevăr receptat, asimilat și trăit conform naturii spirituale identice, și demersul soteriologic, de reîntoarcere la divinitate, se va desfășura în aceeași manieră, conform aceluiași reguli și prescripții divine, atât pentru bărbat, cât și pentru femeie. Ambii vor primi aceeași răsplată, în același mod, prin îndeplinirea datoriilor morale și religioase defnitorii pentru orice musulman. Unul dintre cele mai impresionante și emblematice versete egalitare beneficiază de o istorie a ocaziilor revelării foarte atipică: o femeie, cel mai probabil Umm Salamah, o altă soție a Profetului, într-un demers feminist de critică a limbajului, a pus sub semnul întrebării adresarea generală în forma lingvistică masculină din Coran și a cerut o adresare specifică, prin care femeile să fie menționate în mod explicit, iar rugămintea i-a fost ascultată, următorul verset fiind revelat⁵: „Supușilor și supuselor, credincioșilor și credincioaselor,

1. Barlas, Asma, *op.cit.*, p. 177.

2. Cu o singură excepție, *Surat At Tawba*/capitolul 9.

3. Murata, Sachiko, *op.cit.*, p.182.

4. Wadud, Amina, *Qur'an and Woman. Rereading Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 22.

5. Ibn Kathir, *Tafsir*, varianta online http://www.qtafsir.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1857&Itemid=89, consultată la 01.03.2014

pioșilor și pioaselor, sincerilor și sincerelor, răbdătorilor și răbdătoarelor, smeriților și smeritelor, binefăcătorilor și binefăcătoarelor, postitorilor și postitoarelor, păzitorilor rușinii și păzitoarelor, pomenitorilor lui Dumnezeu și pomenitoarelor, lor Dumnezeu le-a pregătit iertare și mare răsplată” (Coran 33: 35). De remarcă, precizează John Esposito, că aceste zece similitudini existente între femei și bărbați includ nu doar referiri la aspecte metafizice, ci și dimensiuni sociale¹, deci ierarhia care apare la nivel social în scrierile tradiționaliștilor este cu atât mai dificil justificabilă.

În concluzie, în Coran nu există referiri la *conceptul* de femeie pentru că nu există *conceptul* de om genizat; diferențele dintre bărbați și femei nu indică o valoare inerentă: în caz contrar, axioma înzestrării cu liber arbitru nu ar avea sens². Cele două sexe împărtășesc aceeași capacitate pentru acțiune morală, alegere, individualitate și li se aplică aceleași standarde de comportament și de judecată; capacitatea morală nu este sexualizată. În plus, Coranul desemnează rolul de călăuză și protector atât femeilor, cât și bărbaților, unul în raport cu celălalt (9: 71-72). Aceste teoretizări egalitare sunt și mai relevante dacă luăm în considerare relația intrinsecă dintre sferele religioasă, morală și socială în islam, altfel spus, relația dintre drepturile lui Dumnezeu (adorarea) și cele ale omului (responsabilitățile față de comunitate), într-o perspectivă tawhidică în care credința (credință și faptă) e definită drept *dîn* (mod integral de a trăi)³ și e indisolubil atașată de *conceptul* de *ummah*. De aceea, conchide Asma Barlas, a separa moralul de social, acceptând egalitatea

1. Esposito, John, DeLong-Bas, Natasha J., *Women in Muslim Family Law*, Syracuse University Press, Syracuse, 2001, pp. 53-54.
2. Wadud, Amina, *op.cit.*, introducere XXI, pp. 37; 8.
3. Sensul reducăționist al lui *dîn* este acela de religie; în realitate, conotațiile islamice sunt mult mai complexe. Rădăcina din care provine *conceptul* *dîn* include ideile de: obligație reciprocă, supunere sau recunoaștere, autoritate judiciară, înclinație sau tendință naturală. *Dîn* nu implică doar o relație personală cu divinitatea, ci și o relație cu comunitatea de credincioși și societatea, fapt care antrenează tradiția și cultura. Cornell, Vincent, „Introduction: Islam, Tradition and Traditionalism”, în Cornell, Vincent (ed.), *Voices of Islam: Voices of Tradition*, Praeger Perspectives, Londra, 2007, p. xix.

în plan moral (atribuit de obicei sferei adorării divinității, *ibādat*), dar discriminând femeile în plan social și legal¹, contrazice normele tawhidice și coranice și este illogică: bărbații și femeile sunt egali în fața lui Dumnezeu, dar inegali în fața bărbaților?²

2.4. Statutul de *khalīfah* și demnitatea umană (*karamah*)

Când Domnul tău spuse îngerilor: „*Vreau să-mi fac un locuitor pe pământ*”, ei au răspuns: „*Vrei să faci un locuitor care să-i zădărnicească rostul și să risipească șuvoaie de sânge, în vreme ce noi Te preamărim cu laude și Te preasfințim?!*”. Atunci, El spuse: „*Eu știu ceea ce voi nu știți*”. El l-a învățat pe Adam toate numele făpturilor, apoi le-a înfățișat îngerilor, spunând: „*Dați-mi de știre numele acestora, dacă spuneți adevărul!*”. Ei au spus: „*Mărire Ție! Noi nu avem știință decât de ceea ce Tu ne-ai învățat, căci Tu ești Știutorul, Înțeleptul*”. (Coran 2: 30-32)³

Noi i-am preacinstit pe fiii lui Adam. Noi i-am purtat pe uscat și pe mare și i-am înzestrat cu cele bune. Noi i-am ales înaintea multora dintre cei pe care i-am creat. (Coran 17: 70)⁴

Noi am creat omul dându-i chip desăvârșit.⁵/Noi l-am creat pe om cu cea mai frumoasă înfățișare. (Coran 95: 4)⁶

Multiplele diferențe care există între oameni sunt recunoscute în teologia islamică, însă extrapolarea lor într-un registru ierarhic absolut nu se susține prin dovezi textuale. Dimpotrivă, orice om,

1. Diferențe privind drepturile în căsătorie, divorț etc. care nu trebuie asociate inerent cu inegalitatea; diferențele, afirmă Barlas, apar din încercarea de a proteja drepturile femeilor într-o societate patriarhală, recunoscându-le specificitatea ca femei.
2. Barlas, Asma, *op.cit.*, p. 148.
3. *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 21.
4. *Ibidem*, p. 201.
5. *Ibidem*, p. 431.
6. *Traducerea sensurilor Coranului cel sfânt în limba română*, ediția a V-a, traducere Liga Islamică și Culturală din Romania, Islam, București, 2010, p. 657.

în pofida diversității existente în manifestare, aparține clasei umanității și participă la o serie de determinații constitutive nobile, suficiente pentru a întemeia conceptul demnității umane universale: „Noi l-am creat pe om cu cea mai frumoasă înfățișare” (Coran 95: 4).

Pentru Amina Wadud, conceptul de *khalīfah* este fundamental pentru o etică islamică a demnității umane, fiecare individ uman fiind creat ca un agent moral (*khalīfah*) al lui Allah pe pământ. În relatarea coranică ni se prezintă declararea intenției lui Allah, mica dispută cu îngerii, crearea ființelor umane ca moștenitori însărcinați cu o misiune divină supremă, pentru a îndeplini un legământ cu Allah; această datorie a umanității implică o supunere voluntară în fața voinței lui Allah și participarea la această supunere în timpul vieții mundane, mai precis, responsabilitatea umană de a ne comporta aici pe pământ, într-o manieră care să demonstreze abandonarea în fața divinității. A fi *khalīfah* înseamnă a-ți îndeplini destinul uman ca agent moral a cărui responsabilitate constă în preservarea armoniei universului, sarcină reflectată la nivel social prin urmărirea dreptății. Întreaga umanitate, alcătuită din femei și bărbați, este însărcinată cu această *amanah* sau acest *mithaq*/legământ cu Allah, semn al cooperării dintre divinitatea creatoare și umanitate, în calitate de creație și *khalīfah* în creația Sa aici, pe pământ. Nu există nimic în Coran sau *sunnah* care să restricționeze sau să limiteze, din cauza genului, rasei sau clasei, responsabilitatea morală deplină a ființelor umane de a se supune numai lui Allah; supozițiile care restrâng manifestarea liberă și autonomă a femeilor ca agenți morali pot fi deconstruite, reprezentând condiționări culturale¹.

În pofida recunoașterii slăbiciunii umane, Dumnezeu i-a încredințat omului exercitarea autorității asupra creației, semn al încrederii divinității în propria decizie; provocarea ce stă în fața oamenilor este de a îndepărta tirania și ignoranța, de a acționa responsabil unul față de celălalt pentru a putea îndeplini idealul dreptății. Potențialul constructiv al ființei umane, destinul său de reprezentant/delegat al lui Dumnezeu pe pământ și păzitor care are în grijă creația, poate

1. Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*, Oneworld, Oxford, 2006, pp. 32-36.

fi realizat grație înzestrării divine a omului cu o natură pură/*fiṭra*, sursă a calităților fundamentale în virtutea cărora cineva devine uman, capabilă de a realiza și recunoaște un bine moral (*al khayr; al ma'rūf*) și de a evita răul: „Ridică-ți fața către Lege ca un drept-credincios, *după firea [fiṭra]* cu care Dumnezeu a plăsmuit oamenii. Nimic nu se va schimba în creația lui Dumnezeu. Aceasta este Legea cea dreaptă, însă cei mai mulți oameni nu știu” (Coran 30: 30).¹

În plus, adaugă Sachedina, Dumnezeu a onorat umanitatea cu o „natură nobilă”/*karam*, conectată la o cunoaștere etică universală, „inspirată de Dumnezeu”, care nu necesită nici o justificare independentă de măsura interioară, conform versetului: „Pe suflet! Și *cum l-a plăsmuit, punând în el desfrâu și pioșenie!* Ferice de cel care și-l mântuie! Cel care și-l întinează însă este pierdut!” (Coran 91: 7-9)². Coranul îndrumă umanitatea să atingă un echilibru între judecățile morale cunoscute (convingerile determinate prin reflecție) și cele necunoscute, plasând cunoscutul simultan în istorie și în cultură³. Deși Coranul recunoaște „condiționarea concretă, istorică și socială a conceptelor morale, insistă că diferitele culturi trebuie să încerce să extragă idealul universal din diversitatea condițiilor umane concrete – o fundație comună pe care poate fi construit un limbaj etic ce poate fi împărtășit intercultural în proiectul creării unei societăți juste”⁴, tot acest demers fiind posibil prin *taqwā*, starea de conștiință morală și spirituală care înobilează existența umană, conform semnificațiilor versetului 49: 13 analizat anterior.

În acest context, interacțiunea dintre sexe este bazată pe iubire, bunătațe, reciprocitate, protecție și consultare mutuală, angajare morală egală ca *khulafā'* în această lume: „*Dintre semnele Sale: El v-a creat vouă din voi înșivă soții, lângă ele să vă odihniți. Dragoste și bunătațe a pus apoi între voi. Întru aceasta sunt semne*

1. *Coranul*, traducere George Grigore, Herald, București, 2012, p. 284.

2. *Ibidem*, p. 429.

3. Sachedina, Abdulaziz, „Human Viceregency: A Blessing or a Curse? The Challenge to Be God's Caliph in the Qur'an”, în Schweiker, William – Johnson, Michael (ed.), *Humanity Before God. Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, pp. 31-55.

4. *Ibidem*, p. 43.