

Iwona Gurga<http://orcid.org/0000-0003-2923-3791>

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

iwona.gurga2@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2024.4704.22

Spółeczno-kulturowe dysfunkcje turystyki w Egipcie na przykładzie małżeństw *urfi*

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest ukazanie społeczno-kulturowych dysfunkcji turystyki w Egipcie na przykładzie małżeństw *urfi*. Dokonano tego poprzez analizę fenomenu małżeństwa zwyczajowego, zaadaptowanego na grunt turystyczny, i jego interpretację na tle tradycyjnego małżeństwa w kulturze islamu. Małżeństwa *urfi* mają charakter pozorny – w świetle prawa kobieta i mężczyzna nie są małżeństwem – jednak zawierane pomiędzy Egipcjanami a turystkami służą do legalizacji kontaktów seksualnych, dozwolonych w islamie jedynie w obrębie małżeństwa.

SŁOWA KLUCZE: Egipt, społeczno-kulturowe dysfunkcje turystyki, *urfi*, islam, małżeństwo

ABSTRACT

Socio-Cultural Dysfunctions of Tourism in Egypt: The Case of *Urfi* Marriages

The purpose of this paper is to show the socio-cultural dysfunctions of tourism in Egypt, focusing on the example of *urfi* marriages. Through an analysis of this form of customary marriage, adapted to the context of tourism, the paper interprets it against the background of traditional marriage in Islamic culture. *Urfi* marriages are sham unions – in the eyes of the law, the man and woman are not legally married – but when contracted between Egyptians and female tourists, they serve to legitimize sexual relations, which are otherwise permissible in Islam only within the bounds of marriage.

KEYWORDS: Egypt, socio-cultural dysfunctions of tourism, *urfi*, Islam, marriage

Wstęp

Ruch turystyczny jest determinantem wielu przemian, które – w zależności od tego, czy mają charakter pozytywny, czy też negatywny – możemy określić mianem funkcji albo dysfunkcji turystycznych. W artykule skupiamy się na przybliżeniu występowania dysfunkcji społeczno-kulturowych, które powstają poprzez zetknięcie się ze sobą odmiennych środowisk. W zależności od tego, jak wielka różnica występuje pomiędzy kulturami, zmiany te będą marginalne bądź poważne oraz mniej lub bardziej zauważalne. Obszar badań dotyczy współczesnego Egiptu, a dokładniej regionów typowo turystycznych, przyciągających przede wszystkim zagranicznych turystów masowych, stanowiąc tym samym miejsce „zderzenia się” różnych kultur. Dostępna literatura przedmiotu pozwala na przedstawienie sytuacji w pierwszych kilkunastu latach XXI w.

Zakładamy, że Egipt narażony jest na powstawanie znacznych dysfunkcji społeczno-kulturowych. Dzieje się tak ze względu na specyfikę wyznawanej tam religii, którą jest islam¹, oraz poprzez fakt, że stanowi on popularną destynację turystyczną. Zderzenie odmiennej kultury europejskiej, różniącej się zachowaniem i normami kulturowymi, ze światem islamu implikuje nowe postawy społeczno-kulturowe, które chcemy przybliżyć.

Celem artykułu jest zatem ukazanie konsekwencji wynikających z turystyki w Egipcie na przykładzie małżeństw *urfi*, zawieranych pomiędzy Egipcjanami a turystkami spoza świata islamu. Artykuł ma za zadanie przybliżyć powagę zachodzących zmian na tym obszarze recepcji turystycznej, a więc w kraju muzułmańskim, w którym segregacja płci jest silnie przestrzegana. Stawiamy tezę, że tego typu ruch turystyczny może doprowadzić do zachwiania, a nawet relatywizacji zastanych tam norm kulturowych.

Wraz ze swoim rozwojem turystyka staje się przedmiotem wielu badań, i o ile o samych dysfunkcjach społeczno-kulturowych możemy przeczytać w literaturze (Łobożewicz i Bieńczyk, 2001; Gaworecki, 2003; Krawczyk, 2007; Dłużewska, 2009; Dłużewska, 2011), to jednak temat zawierania kontraktów *urfi* w turystyce nie wydaje się wyczerpany, a znalezienie satysfakcjonujących informacji może przysporzyć trudności. Analiza dostępnych źródeł pozwoliła na wyciągnięcie wniosków, a tym samym lepsze zrozumienie występującego zjawiska o charakterze dysfunkcyjnym.

1 Zgodnie z konstytucją Egiptu religią państwową jest islam, a głównym źródłem ustawodawstwa jest *szariat* (Puchnarewicz, 2004).

Społeczno-kulturowe dysfunkcje turystyki

Konsekwencją „zderzenia się” kultur obszarów recepcyjnych oraz przybywających turystów są m.in. zmiany wychowawcze i społeczne. Dochodzi do kształtowania się wzorców postaw i zachowań stymulowanych poprzez mechanizmy naśladownictwa (Przeclawski, 2004). Wielce problematyczne są wszelkie przemiany zachodzące w kulturze, która w istocie rzeczy stanowi całość wartości, symboli, norm oraz reguł, a poprzez tradycje zapewnia tożsamość podmiotową grup społecznych. Zmiany, w szczególności te gwałtowne, są dla nich poważnym zagrożeniem (Krawczyk, Lewandowska-Tarasiuk i Sienkiewicz, 2007).

Anna Dłużewska (2011) o dysfunkcjach turystycznych mówi jako o skutkach negatywnych, niezgodnych z przyjętymi celami rozwoju turystyki. Funkcji, jak i dysfunkcji turystycznych nie należy rozumieć jako zmian zachodzących w ogóle, ponieważ ruch turystyczny jest tylko jednym z elementów oddziałujących na społeczeństwo i środowisko naturalne. Zarówno środowisko naturalne, jak i ludność obszarów recepcyjnych ulega wpływom również innych czynników, np. globalizacji, a wówczas nie mówimy o dysfunkcjach turystycznych.

W badaniach dotyczących dysfunkcji społeczno-kulturowych (Gaworecki, 2003; Zaręba, za: Łobożewicz i Bieńczyk, 2001) dotyczących mieszkańców obszarów recepcji turystycznej najczęściej wskazywane są:

- zanik prawdziwości rodzimej kultury,
- wzrost nastawienia na konsumpcjonizm wśród społeczności miejscowej,
- akulturacja,
- wywoływanie zjawisk patologicznych (np. pijaństwo, narkomania).

Niewątpliwie w powstawaniu społeczno-kulturowych dysfunkcji turystycznych istotne znaczenie ma lokalizacja turystyki. Kategoria ta w dużym stopniu wpływa na typ turystyki, jaki występuje na danym obszarze, a także na typ turysty i typ jego kultury – zbiorowości wysyłającej (Dłużewska, Gonia, Michniewicz-Ankiersztajn i Podgórski, 2015). Wśród krajów o znacznych dysfunkcjach turystycznych (do których przyczynia się typ turysty oraz typ kultury turysty) znajduje się m.in. Egipt, Tunezja oraz Turcja, a więc kraje muzułmańskie. Religia – pojmowana w kontekście wzorów kulturowych – może wpływać mniej lub bardziej na podatność mieszkańców tych obszarów na społeczno-kulturowe dysfunkcje turystyczne. Wpływ niektórych religii jest mocniejszy, w zależności od tego, jak bardzo oddziałują one na życie społeczne, do którego może wejść turysta. W przybliżonym przypadku islam wywiera największy wpływ na sferę społeczną (Dłużewska, 2009).

Dostępność komunikacyjna Egiptu kreuje względnie niskie koszty pakietów turystycznych, a sezon turystyczny jest relatywnie długi, co

wpływa na całoroczną ciągłość ruchu turystycznego (Dłużewska i in., 2015). Dominują turyści przyjeżdżający na zorganizowany wypoczynek do kurortów znajdujących się na Riwierze Czerwonomskiej. Najsłynniejsze to Szarm asz-Szajch² na Synaju oraz Hurghada na wybrzeżu afrykańskim (Ziółkowska-Weiss, 2016). W istocie Egipt zdominowany jest przez turystów zorganizowanych, masowych, których stopień obycia kulturowego jest dosyć niski. Wynikiem tego jest wysoka wartość efektu łamania norm kulturowych (Dłużewska i in., 2015). Należy wspomnieć, że nieadekwatne do norm kulturowych odwiedzanego regionu zachowania turystów i traktowanie własnej kultury za punkt odniesienia w kontaktach podejmowanych podczas wyjazdów turystycznych w skrajnych przypadkach może powodować wiele problemów natury prawnej i społecznej (Kruczek i Ulanecka, 2015).

Tradycyjne małżeństwo w islamie

Znaczenie małżeństwa w islamie jest możliwe do zrozumienia tylko wtedy, gdy zrozumie się znaczenie seksualności dla muzułmanów. Zgodnie z Koranem, sensem życia oraz celem miłości jest dawanie nowego życia (niemniej seksualność nie ogranicza się wyłącznie do prokreacji), a człowiek wypełniający tę misję współuczestniczy w dziele Bożego stworzenia (Michalska-Krajewska, 2015). Aby podkreślić wartość małżeństwa i zagwarantować odpowiedzialne traktowanie aktu płciowego, islam zakazuje wszelkich pozamałżeńskich kontaktów seksualnych.

Związek małżeński kobiety i mężczyzny odgrywa w islamie rolę fundamentu całego społeczeństwa. Kwestie małżeństwa, jak również kwestie prawa rodzinnego są regulowane przez prawo muzułmańskie, które obejmuje nie tylko sprawy relacji człowieka do Boga, ale także ludzi względem siebie. Wagę związku małżeńskiego podkreśla również *hadis*³, w którym to Mahomet odwołuje się do małżeństwa jako do połowy religijnego obowiązku, który należy wypełnić (Sadowski, 2017). Współcześnie w zdecydowanej większości krajów muzułmańskich prawo rodzinne oparte jest na *szariacie*, mimo iż „metodologie wyboru i wykonania prawa są oparte na modelach europejskich” (Sonbol, 2009; Global Repository of Muslim Family Laws. Egipt, b.r.w.). Należy jednak zaznaczyć, że niektóre kraje, pomimo większości muzułmańskiej, charakteryzuje świecki

2 Do zapisu terminów arabskich zastosowano polską transkrypcję uproszczoną.

3 *Hadisy* – krótkie relacje prezentujące postawę Mahometa w różnych sytuacjach. *Hadisy* składają się na *sunnę*, czyli tradycję proroka Mahometa stanowiącą jedno ze źródeł prawa muzułmańskiego (Zyzik, 2003).

charakter. Zasady *szariatu* nie zostały więc wzięte pod uwagę w ustawodawstwie. Przykładem takiego państwa jest Turcja, a także niektóre były republiki ZSRR, np. Uzbekistan, Kazachstan, Kirgistan (Dziekan, 2003; Bury i Kasprzak, 2007).

Prawa i obowiązki życia rodzinnego służą ukształtowaniu postaw i zachowań pożądanych przez islam w każdym społeczeństwie (Pawlik, 2009; Zyzik, 2003). Osłabienie komórki, jaką jest rodzina, stanowi zagrożenie dla przyszłości całej kultury oraz cywilizacji. Doktryna każdego odłamu islamu ma więc za zadanie wzmocnienie, a wręcz stworzenie rodziny, która nie kieruje się całkowicie płytkimi emocjami i potrzebami seksualnymi, a panująca dyscyplina wywodzi się z poświęcenia człowieka dla ideałów i wartości islamu (Ahmad, 2002). O ile więc życie erotyczne uważane jest za coś dobrego, to sama seksualność może stanowić niebezpieczeństwo oraz być podłożem rozpadu porządku społecznego, który został określony przez Boga (Toumi i Zajac, 2020).

W przeciwieństwie do Kościoła rzymskokatolickiego, małżeństwo muzułmańskie nie jest sakramentem, a stanowi umowę cywilnoprawną, która zawierana jest na podstawie zgody dwóch stron. Będąc instytucją osadzoną mocno w religii, nie jest także aktem czysto świeckim (Sadowski, 2017). Kontrakt ujmuje bardzo dokładnie prawa i obowiązki obu stron. Jest umową nie tylko pomiędzy przyszłymi małżonkami, ale również pomiędzy dwiema rodzinami, a zawarte w nim postanowienia są drobiazgowo negocjowane. Ponieważ w prawie muzułmańskim nierówność między kobietą a mężczyzną zostaje mocno uwydatniona, dobrze wynegocjowany kontrakt jest jednocześnie środkiem ochrony prawnej kobiety (Tubisz, 2017). Należy także podkreślić, że wszystkie zawarte w nim postanowienia muszą być zgodne z *szariatem* (co odnosi się do każdego kontraktu zawieranego w prawie muzułmańskim). W islamie nie obowiązuje podział na to, co święte i świeckie, tym samym naruszenie zawartych w umowie warunków jest zarówno złamaniem prawa, jak i grzechem, tak więc prawo i religia skłaniają do wypełniania ujętych w kontraktach postanowień (Sadowski, 2017).

Małżeństwo postrzegane jest przez *szariat* jako zwykły kontrakt, jednak zastrzega pewne warunki. Pierwszy warunek dotyczy określonej liczby świadków, których obecność wymagana jest przy podpisywaniu kontraktu. Drugim warunkiem jest potwierdzenie zamiaru zawarcia związku małżeńskiego przez mężczyznę i kobietę. Jak w każdej umowie, istnieją także pewne części składowe. Elementy te określane są jako filary (*arḥan*) i są obowiązkowe dla każdej umowy małżeńskiej. Obok nich istnieją również tzw. warunki wstępne (*szurut*) istotne dla ważności kontraktu małżeńskiego oraz wywołania określonych skutków prawnych (Sadowski, 2017).

Dar małżeński (*mahr*⁴) w kulturze arabsko-muzułmańskiej pełni ważną funkcję zarówno na płaszczyźnie religijnej, jak i społecznej. Przez prawników muzułmańskich uważany jest za jedno z podstawowych praw przyszłej żony, ale również pewien symbol uhonorowania kobiety oraz oznakę gotowości mężczyzny wypełnienia obowiązków, które niesie ze sobą założenie rodziny i które nakłada na mężczyznę społeczeństwo. Co więcej, gest przekazania daru zalecany jest przez Koran (Zyzik, 2003).

Zawarcie małżeństwa w świecie arabskim cechuje się bogactwem zwyczajów. Cały proces przygotowawczy, prowadzący zarówno do prawnego, jak i społecznego zatwierdzenia nowej rodziny, może trwać nawet do kilku lat i uzależniony jest również od sytuacji materialnej rodzin. W Egipcie zawarcie związku małżeńskiego nie jest łatwe, ponieważ wiąże się ze znacznymi nakładami finansowymi. Poniesione przez mężczyznę koszty uwidaczniają jego status społeczny i świadczą o gotowości wzięcia odpowiedzialności za nową rodzinę. W tym czasie następują kolejno trzy znaczące momenty: zaręczyny, podpisanie małżeńskiego kontraktu oraz uroczystości weselne, które najczęściej połączone są ze skonsumowaniem małżeństwa (Zyzik, 2003). Ta rozbudowana obrzędowość podnosi wartość zarówno samego związku, jak i wartość przyszłej żony, a mężczyzna, z powodu wielu przeszkód, jakie musiał pokonać, jeszcze bardziej ceni poślubioną przez siebie kobietę (Machut-Mendecka, 2003).

Poza konwencjonalnie zawieraniem małżeństwem istnieje także – typowo egipskie – tzw. zwyczajowe małżeństwo (*urfi*), które uznawane jest tylko przez niektórych prawników muzułmańskich za zgodne z *szariatem* (Sadowski, 2017). Arabski termin *zawadż urfi* tłumaczy się na język polski jako „małżeństwo zwyczajowe” bądź „małżeństwo nieoficjalne”. Słowo *zawadż* ogólnie oznacza małżeństwo, natomiast słowo *urfi* wywodzi się od *urf*, czyli „prawa zwyczajowego”, „zwyczaju”. Inny przekład dotyczy sposobu „zawarcia” małżeństwa, a mówiąć ściślej braku rejestracji w urzędzie (Górak-Sosnowska i Klimiuk, 2013).

Nakaz rejestracji zawieranych małżeństw w prawie egipskim obowiązuje od 1931 r., a na taką decyzję miały wówczas wpływ przede wszystkim kwestie społeczne spraw wnoszonych do sądów (Zyzik, 2003). *Zawadż urfi* od oficjalnie zawartego małżeństwa różni się m.in. zobowiązaniami małżeńskimi, które – z powodu braku rejestracji – ze strony mężczyzny

4 *Mahr* – to dar ślubny, jaki otrzymuje kobieta od przyszłego męża. Przeważnie *mahr* jest złożony z dwóch części, z których jedna część wypłacana jest podczas zawierania małżeństwa, natomiast kolejna po jego ustaniu lub w wyniku innych okoliczności prawnych zawartych w umowie. Wysokość, jaką stanowi *mahr*, jest negocjowana pomiędzy panem młodym, jego rodziną a opiekunem panny młodej. Za dar małżeński można uznać wszystko, co jest zgodne z *szariatem* i posiada wartość. Wysokość *mahru* nie jest ogólnie ustalona przez prawo, jednak musi być ściśle określona w kontrakcie małżeńskim (Zyzik, 2003).

są dobrowolne. Tym samym nie ponosi on żadnej odpowiedzialności prawnej wskutek ich niedopełnienia, ponieważ w świetle prawa kobieta i mężczyzna nie są tak naprawdę małżeństwem. Kobiety, które pozostają w takich związkach, nie mają więc ochrony prawnej (Brataniec, 2016). Małżeństwo *urfi* winno być – chociażby w teorii – zawarte w obecności dwóch świadków bądź też dodatkowo kolejnej osoby trzeciej, posiadającej pełen zakres znajomości *szariatu*. Na ogół podpisywany jest tylko jeden egzemplarz kontraktu, który to później przechowuje mężczyzna. Również inne warunki w przypadku tego małżeństwa nie zostają w pełni spełnione (Sadowski, 2017).

Małżeństwo *urfi* jako przykład społeczno-kulturowej dysfunkcji turystycznej

Ze względu na brak rejestracji nie są prowadzone statystyki, zjawisko to jest jednak powszechne (Karkabi, 2011; Górak-Sosnowska i Klimiuk, 2013; Abdalla, 2016).

Zawadz *urfi* spopularyzowany został w latach 80. XX w., natomiast w kulturze arabsko-muzułmańskiej znany był już wcześniej (Górak-Sosnowska i Klimiuk, 2013). Na przełomie lat 50. i 60. XX w. małżeństwa *urfi* były pewną alternatywą wśród egipskich wdów wojennych (Shahrani, 2010), gdyż oficjalnie zawarty związek małżeński skutkowałby utratą bardzo wysokich emerytur po zmarłych mężach (Urfi marriage, b.r.w.). Obecnie wśród Egipcjan *urfi* wykorzystywane jest przeważnie przez mieszkańców miast, aby przetrwać czas oczekiwania na zawarcie oficjalnego małżeństwa, które z wielu powodów – najczęściej ekonomicznych lub społecznych – jest dla młodych mężczyzn nieosiągalne (Abdalla, 2004). Z racji tego, że w Egipcie kontakty pomiędzy płcią przeciwną winny być ograniczone (co wynika ze szczególnego charakteru kulturowo-religijnego krajów muzułmańskich, w tym segregacji płciowej), kobieta i mężczyzna niebędący małżeństwem mogą zostać wylegitymowani przez policję. *Urfi* umożliwia więc muzułmanom publiczne spotykanie się, mieszkanie razem, a także wynajęcie pokoju w hotelu (Górak-Sosnowska i Klimiuk, 2013; Brataniec, 2016).

Innym przykładem jest wykorzystywanie *urfi* przez biedne rodziny, żyjące najczęściej na wsi, które postanawiają niejako sprzedać swoje córki bogatym muzułmanom, aby uzyskać z tego tytułu uzgodnione korzyści materialne (Megahid, 2017; Egypt's top court, 2020). Podany przykład ukazuje odmienną specyfikę zawierania *urfi* ze względów ekonomicznych.

Zaspokojenie potrzeb seksualnych jest zasadniczym czynnikiem wpływającym na decyzję zawarcia małżeństwa *urfi* wśród arabskich studentów.

Działania te rozwinęły się w taki sposób, że w latach 90. XX w. doszło do niebywałego wzrostu liczby zawieranych małżeństw *urfi*. W konsekwencji praktyki te zostały skrytykowane⁵ przez Al-Azhar Islamic Research Academy⁶ oraz uznane za nielegalne (Zyzik, 2003). Takie posunięcie niewiele wniosło do zachowań społeczeństwa, ponieważ małżeństwa *urfi* dalej są praktykowane wśród egipskich studentów.

Zawadź urfi w kulturze muzułmańskiej ma negatywne konotacje i wzbudza wiele kontrowersji – przeważnie utożsamiany jest z potajemnym małżeństwem⁷ oraz uważany za niezgodny z *szariatem*. Bywa również nazywany „przykrywką” dla prostytucji. Nasr Farid Wasil, były wielki mufti⁸ Egiptu (1996–2002), zjawisko to określił jako zepsute oraz nielegalne w prawie islamu (Akinfiewa, 2005). Mimo wielu obiekcji część prawników uważa jednak, że w świetle nauk islamu związki małżeńskie, które zostały zawarte w obliczu Boga i przy obecności świadków, są legalne (Zyzik, 2003; Włodek-Biernat, 2010). Niemniej *urfi* nie znalazło społecznej akceptacji z uwagi na poważne konsekwencje, których stroną poszkodowaną są na ogół kobiety (Zyzik, 2003). Brak przysługujących praw wynikających z zawarcia nieformalnego małżeństwa stanowi duże ryzyko dla Egipcjanek w szczególności w sytuacji, gdy kobieta zajdzie w ciążę – mężczyzna może domagać się m.in. niższych kosztów związanych z weselem. Odrzucenie przez rodzinę owej propozycji lub sprzeciwienie się mężczyzny wobec wzięcia odpowiedzialności za ciążę kobiety i zawarcie z nią oficjalnego małżeństwa utrudni znalezienie innego, godnego pana młodego. Lekkoomyślność kobiety może doprowadzić do utraty honoru rodzinnego w społeczeństwie, gdzie seksualność i erotyka kobiet wciąż są pod społecznym nadzorem (Karkabi, 2011).

Yulia Akinfiewa (2005), ówczesna studentka Uniwersytetu Amerykańskiego w Kairze, w 2005 r. przeprowadziła anonimową ankietę wśród studentów uczelni, której celem było zbadanie postaw młodych ludzi wobec małżeństwa *urfi*. W badaniu uczestniczyło łącznie 48 osób (24 kobiety i 24 mężczyzn), wszyscy uczestnicy badania byli obywatelami Egiptu. Około 66% studentów odpowiedziało, że *urfi* nie stanowi nic więcej jak tylko przykrywkę dla przedmałżeńskich stosunków seksualnych, około

5 Małżeństwa *urfi* potępiane są także przez większość egipskich uczonych muzułmańskich (El-Gawhary, 1995).

6 Al-Azhar Islamic Research Academy – to jedna z najważniejszych w Egipcie opiniotwórczych instytucji religijnych, na której czele stoi szajch Al-Azharu.

7 W islamie istotne jest publiczne ogłoszenie zawarcia związku małżeńskiego, małżeństwa zawierane w tajemnicy nie są dozwolone i piętnuje się je (Zyzik, 2003).

8 Wielki mufti Egiptu jest najwyższym urzędem religijnym w kraju, którego zadaniem jest m.in. wydawanie *fatw*, czyli opinii prawnych. Urząd cieszy się ogromnym autorytetem w społeczeństwie egipskim (The Grand Mufti, b.r.w.).

48% studentów uznała *urfi* za sekretne, a część za nielegalne. Wśród powodów, dla których zawiera się *urfi*, 77% ankietowanych wskazało zaspokojenie popędu seksualnego, blisko 48% wskazała złe warunki ekonomiczne, z kolei tylko 2% ankietowanych studentów postrzega *urfi* jako stan tymczasowy, który w przyszłości może prowadzić do zawarcia prawdziwego małżeństwa. Za działanie ryzykowne uważa *urfi* 83,3% ankietowanych studentów, wśród nich przeważającą część stanowią kobiety. Wśród powodów wymieniane były: brak praw zagwarantowanych kobietom z tytułu zawarcia tego rodzaju małżeństwa oraz negatywny wpływ na dzieci, które mogą napotkać w późniejszym czasie wiele problemów, jak np. utrata praw finansowych ze strony ojca biologicznego oraz brak akceptacji społecznej (Akinfiwa, 2005).

W ostatnich latach małżeństwo *urfi* wykorzystywane jest także w turystyce w kontaktach muzułmanów z turystkami, które odwiedzają kraje arabskie, w szczególności dotyczy to właśnie Egiptu (Borzyszkowski, 2012). Nawiązywane tam relacje damsko-męskie mają charakter romantyczno-erotyczny. Jak już wspomnieliśmy, pozamałżeńskie kontakty seksualne są sprzeczne z wartościami i zasadami religijnymi – w islamie traktowane są jako grzech, natomiast w Egipcie za takowe stosunki można również trafić do więzienia. Aby się zabezpieczyć, Egipcjanie (pracujący przeważnie w kurortach turystycznych) mający kontakt z turystkami zawierają z nimi małżeństwo *urfi*, legalizując w ten sposób współżycie seksualne. Zdarza się, że związki *urfi* z turystkami są pewnym krokiem do zawarcia oficjalnego, zarejestrowanego małżeństwa w przyszłości, jednak na ogół pełnią wyłącznie funkcję ochronną (Górak-Sosnowska i Klimiuk, 2013).

Realizacja potrzeb seksualnych poza miejscem stałego zamieszkania stanowi powszechny cel wielu wyjazdów turystycznych, a niektóre kraje są wręcz z tego tytułu rozpoznawalne. Egipt stanowi właśnie jedną z takich lokalizacji. Pomimo tego, że zjawisko to kojarzone jest głównie z turystyką męczyzn, to pojawia się coraz więcej opracowań opisujących turystykę seksualną kobiet. Najczęściej turystkami na tego rodzaju wyjazdach są kobiety pochodzące z Europy i Ameryki Północnej, które podróżują do krajów słabo rozwiniętych, znajdujących się na półkuli południowej. Z uwagi na różne motywacje podróżujących osób różnorodne formy tej aktywności, a także wątpliwości i problemy związane z definiowaniem zjawiska turystyki seksualnej – której przypisuje się komercyjny charakter – wprowadzono nowe nazewnictwo. Obok „seksturystyki” w literaturze napotkać możemy również określenie „turystyki romansowej” i „turystyki romantycznej”. Terminy te podkreślają specyfikę relacji oraz emocjonalny aspekt tego zjawiska (Borzyszkowski, 2012).

O turystyce romantycznej mówimy na ogół w kontekście turystyki kobiet, których głównym celem wyjazdów nie jest wyłącznie seks, ale potrzeba

adoracji czy przeżycia romantycznej przygody (Stasiak, 2015). Lokalni mężczyźni otwarcie nie dopominają się o „należności” za swoje usługi, liczą jednak, że turystki udzielą im wsparcia, zważywszy na ich sytuację ekonomiczną. Choć relacje te w znacznym stopniu opierają się na więziach emocjonalnych, to należy zaznaczyć, że status ekonomiczny kobiet wielokrotnie prowadzi do „kontroli” nad tymi mężczyznami (Borzyszkowski, 2012).

Jednym z czynników wpływających na nawiązywanie kontaktów seksualnych w czasie wakacji jest turystyka masowa. Podczas wypoczynku turyści zapominają o zasadach przestrzeganych w ich codziennym życiu. Atmosfera panująca na wakacjach oraz kojarzenie wakacji z pewnego rodzaju wolnością prowadzi do odrzucenia zasad moralnych. Anonimowość również dodaje swego rodzaju bezpieczeństwa z racji bycia tylko jednym z wielu zagranicznych turystów, co jeszcze bardziej potęguje problem (Kruczek i Banaszkiewicz, 2015; Banaszkiewicz, 2014).

W omawianym przez nas przykładzie egipscy mężczyźni pracujący w przedsiębiorstwach turystycznych najczęściej pochodzą z doliny Nilu, a więc z ubogich obszarów wiejskich (Abdalla, 2016). Ciężka sytuacja ekonomiczna oraz stawiane mężczyznom wysokie oczekiwania, odnoszące się do stabilności ekonomicznej, zapewnienia posagu oraz utrzymania przyszłej żony i dzieci, wymuszają poszukiwanie pracy z dala od rodzin. Wszystko po to, aby sprostać wymaganiom społecznym (Karkabi, 2011; Abdalla, 2004). Egipcjanie ci, będąc w wieku od 18 do 35 lat, najczęściej posiadają wykształcenie zawodowe, znacznie rzadziej są to osoby posiadające dyplom uniwersytecki. Większość z nich pracuje przy obsłudze turystów, co umożliwia im wchodzenie w bliższe interakcje. Bariera językowa z reguły nie stanowi problemu w nawiązywaniu znajomości z przybywającymi do Egiptu kobietami (Abdalla, 2016).

W wyniku znacznego wzrostu swobody seksualnej pomiędzy Egipcjanami a przybywającymi do Egiptu cudzoziemkami w latach 70. i 80. ubiegłego wieku w miejscowościach turystycznych rząd kraju podjął działania mające na celu powstrzymanie publicznego okazywania uczuć, jak również wszelkich pozamałżeńskich relacji seksualnych (Karkabi, 2011). Wprowadzono nowe regulacje, których celem było nadzorowanie seksualności poprzez pociąganie do odpowiedzialności przy pomocy aresztowań. Dochodziło również do deportacji mężczyzn, którzy swoim zachowaniem dopuścili się działań uznawanych za nieprzyzwoite. Z powodu ciągłych kontroli mężczyźni musieli podjąć nowe strategie w celu ochrony własnej oraz w celu nadania swoim związkom seksualnym pozoru ich legalności. Kontrakt małżeński *urfi* stanowił więc zabezpieczenie oraz rozwiązanie dla nieprzyjemnych kontroli policji.

Takie związki praktykowane są w większości przypadków przez mężczyzn, którzy przejawiają pewien stopień religijności, modląc się

regularnie i wypełniając obowiązki religijne (Abdalla, 2004). Po wspólnej piątkowej modlitwie mężczyźni poddają się praktykom, które są potępiane i uznawane za grzeszne. W tym przypadku religia zdaje się być schronieniem czy też przestrzenią, po której można się poruszać oraz przywłaszczać sobie tradycyjne jej znaczenia, by dopasować je do potrzeb własnych (Abdalla, 2016). W islamie nie ma instytucji Kościoła, nie ma scentralizowanej władzy religijnej, w związku z tym, gdy istnieje wiele opinii na temat jednej kwestii, każdy wybiera taką, która odpowiada wówczas jego potrzebom (Włodek-Biernat, 2010). Mężczyźni redefiniują swoją religijność na własne potrzeby poprzez wybieranie z religii tego, co im odpowiada, i odrzucanie tego, co w ich sytuacji nie może zostać przyjęte jako wzorzec zachowania. Wspominana religijność jest bardzo zewnętrzna, a jej przejawy są pozorne. Pomimo tego, że religia odgrywa znaczącą rolę w życiu muzułmanów, to staje się również czymś „pomiędzy”. Poprzez stwarzanie pozorów religijnego muzułmaninałtwa ukryć swoje prawdziwe życie i w tym przypadku również spotkania z obcymi kobietami. Manifestowanie silnych relacji z Bogiem jest więc strategią wykorzystywaną w celu umocnienia dobrego wizerunku mężczyzny (Abdalla, 2016).

Kontrakty *urfi* nie są nigdzie oficjalnie rejestrowane, pozwala to mężczyznom na wielokrotne ich zawieranie w celu zaspokojenia własnych potrzeb (Abdalla, 2004). Niekiedy Egipcjanie zachowują podpisane dokumenty, chwając się swoimi romansami z zagranicznymi kobietami (Karkabi, 2011). Intymność staje się więc dla obu stron przedmiotem rozrywki wakacyjnej, stanowiąc jednocześnie zaprzeczenie wartości małżeństwa i rodziny.

Jak już wspomnieliśmy, w islamie religijność nie należy do sfery prywatnej, lecz przenika wszystkie aspekty życia – od politycznego do domowego. Z badań, które w 2009 r. przeprowadził Gallup, wynika, że religia stanowi ważną część życia niemal 97% społeczeństwa w Egipcie. Podobny wynik uzyskały również inne kraje muzułmańskie (Crabtree, 2010). Zatarcie się granic moralności może więc powodować wewnętrzny konflikt, a samo wykorzystywanie religii w celu budowania dobrego wizerunku również jest sprzeczne z ideą życia, a więc nie jest zgodne z zasadami islamu.

W kulturze muzułmańskiej tego obszaru ciało i seksualność są niezmiennie obwarowane nakazami religijnymi. Tabu kobiecego ciała możemy poniekąd tłumaczyć nakazem koranicznym, związanym z nakazem zakrywania m.in. głowy czy korpusu. Powiązane jest to z rolą, jaką odgrywa kobieta w społeczeństwie arabskim, strzegąc honoru swojej rodziny. Honor ten jest własnością wspólną – wszelkie uchybienia jednostki oddziałują na każdego z jej członków. Arabski honor obejmuje różne wartości symboliczne, w tym również *ird*, seksualny honor kobiety,

którego utrata prowadzi do zniesławienia wszystkich członków rodziny, a przede wszystkim mężczyzn. Zachowanie dobrego imienia zasadniczo więc zależy od kobiet, od ich seksualnego zachowania. W kulturze arabskiej *ird* znajduje się w centrum organizacji życia społecznego i można powiedzieć, że kwestia kobiecej czystości stanowi pewnego rodzaju obsesję w kulturze Orientu. W konsekwencji utraty seksualnego honoru kobiety nie dochodzi do jego odzyskania. Aby nie dopuścić do owej sytuacji, zachowanie kobiet podlega ścisłej kontroli rodziny, a fundamentalne znaczenie w Egipcie stanowi kult dziewictwa (Zawrotna, 2016). Chęć stworzenia rodziny z kobietą, której honor nie został utracony, wymaga od mężczyzny poświęcenia, co wiąże się również z większym szacunkiem wobec kobiety. Małżeństwo *urfi* zawierane z turystkami nie wymaga natomiast od Egipcjan większego zaangażowania, a poniesione koszty są niewielkie. Dar ślubny zazwyczaj nie występuje bądź stanowi symboliczną sumę, która zasadniczo niewiele znaczy dla muzułmanina. Ponadto kontrakt ten stanowi łatwą przepustkę do kontaktów seksualnych niemal za darmo, co poniekąd również wyjaśnia, dlaczego ten rodzaj „małżeństwa” określany jest mianem legalnej prostytucji wśród mieszkańców Egiptu.

Związki muzułmanów z zagranicznymi turystkami, oprócz okazji do uzyskania satysfakcji seksualnej, stanowią dla Egipcjan dostęp do możliwości ekonomicznych, natomiast nie wiążą się z finansowymi zobowiązaniami ze strony mężczyzn. Kobiety poza obdarowywaniem swoich partnerów prezentami, wielokrotnie wspierają ich także finansowo, chcąc w jakiś sposób poprawić ciężką sytuację materialną mężczyzn, bądź też przekazują środki umożliwiające im rozpoczęcie własnej działalności zarobkowej (Abdalla, 2004; Karkabi, 2011). W kulturze muzułmańskiej to mężczyzna jako głowa rodziny jest odpowiedzialny za całkowite jej utrzymanie i wówczas cieszy się on najwyższym autorytetem (Machut-Mendecka, 2003). Rodzina zapewnia mu bowiem przestrzeń, w której może realizować swoją męską tożsamość. W nowym ujęciu owa męskość zostaje sprowadzona do zaangażowania się w wielokrotne i najczęściej przygodne relacje z zagranicznymi turystkami. Takie praktyki w społeczeństwie egipskim wiążą się z utratą szacunku oraz napiętnowaniem społecznym. Są także podłożem rodzinnych konfliktów, wynikających ze zmiany stylu życia młodych mężczyzn, pracujących w miejscowościach turystycznych, którzy odrzucają tradycje i obowiązujące normy społeczne (Abdalla, 2004; Abdalla, 2016).

Rozpowszechnienie *urfi* wpłynęło również na rozkwit nieregulowanego biznesu. Małżeństwa te, zawierane w kancelariach adwokackich, stały się głównym źródłem dochodów i utrzymania prawników (Abdalla, 2016).

Wzrastający ruch turystyczny oraz stosunkowo łatwa dostępność egzotycznych lokalizacji przyczyniły się więc do dużych zmian w kulturze

muzułmańskiej oraz do zachwiania tradycją islamu, a wiele znacząca w islamie separacja płci i restrykcyjne wychowanie zderzają się z innymi, obcymi wzorcami zachowania.

Zakończenie

Wybrzeże Morza Czerwonego zostało bardzo mocno wypromowane wśród uczestników turystyki masowej, którzy na ogół charakteryzują się brakiem znajomości, a nawet chęci poznania odmiennej kultury. Traktowanie za punkt odniesienia wykreowanych we własnej kulturze zachowań, brak ustosunkowania się do obowiązujących w Egipcie norm oraz duża swoboda w czasie wakacji doprowadziły do poważnych zmian społeczno-kulturowych w tym kraju. Na skutek turystyki mocno przestrzegane tradycje związane z relacjami pomiędzy płciami są lekceważone. Odchodzi się od rodzimych tradycji, które mają fundamentalne znaczenie w kulturze islamu. Dodatkowo zostają tam przejmowane tradycje obce, co ma silny wpływ na to, że samookreślenie roli mężczyzny we własnym społeczeństwie czy też własnej kulturze może być utrudnione. Aby w jakiś sposób postępować zgodnie z religią i z prawem islamskim, kontrakty *urfi* stały się odpowiednim rozwiązaniem w kontaktach damsko-męskich, których islam zabrania i które dozwolone są wyłącznie w obrębie małżeństwa. Dochodzi więc do zredefiniowania religijności, bowiem nie da się pogodzić bycia religijnym z korzystaniem z kontraktów *urfi*, które w kurortach wykorzystywane są do sankcjonowania rozwiązłości i prowadzenia trybu życia krytykowanego przez islam. Zachowania młodych mężczyzn nie tylko wywołują niepokój, ale także przyczyniają się do powstawania konfliktów w rodzinie i prowadzą do utraty szacunku społecznego.

W kulturze muzulmańskiej mamy ponadto do czynienia z wyraźnym podziałem ról społecznych. Islam zwalnia kobiety z odpowiedzialności, jaką jest utrzymanie rodziny, a obowiązkiem tym obarcza mężczyzn, dzięki czemu umacniają oni swoją pozycję w społeczeństwie. *Urfi* stało się natomiast sposobem na dodatkowy dochód mężczyzn, którzy często wspierani są finansowo przez swoje „żony”. W takiej sytuacji obowiązujące role zostają odwrócone, a pojęcie męskości i męskiej dominacji zostaje podważone.

Z uwagi na to, że małżeństwa *urfi* to związki nieformalne, dokładna ich liczba nie jest znana. Niemniej w rejonach wypoczynkowych Egiptu ich praktykowanie zdaje się być powszechne (Abdalla, 2004; Karkabi, 2011; Górak-Sosnowska i Klimiuk, 2013). Takie związki zawierane z turystkami wpływają dodatkowo na kreowanie niekorzystnej opinii na temat przyjeżdżających kobiet wśród mieszkańców kraju. Odmienność kultur

zachodniej i islamu, gdzie w kulturze zachodniej segregacja płciowa nie istnieje, a obecna jest swoboda seksualna, wpływa na fałszywy obraz kobiet w odniesieniu do „subkultury”, która panuje w kurortach nad Morzem Czerwonym. W ten sposób tworzy się pewien stereotyp kobiet z Zachodu w Egipcie.

Wszystkie te elementy składają się na przemiany, które zachodzą w środowisku społeczno-kulturowym. Warto pamiętać, że turystyka stanowi główny, ale nie jedyny determinant zaistniałych przemian. Jest to problem złożony, którego przyczyny mogą mieć również charakter ekonomiczny (Abdalla, 2004, s. 32–33, 37–38; Abdalla, 2016).

Należy również podkreślić, że chociaż problem zawierania małżeństw *urfi* rozpowszechniony został na skutek turystyki, to gdyby nie samo istnienie tego rodzaju związków w społeczeństwie muzułmańskim oraz pewne przyzwolenie prawników, takie zjawisko prawdopodobnie by nie zaistniało. Egipcj mężczyźni nie są także jedyną stroną, którą dotyczą dysfunkcje społeczno-kulturowe. Wiele turystek najczęściej nie zdaje sobie sprawy, czym konkretnie jest dokument, który podpisują. Po zakończonych nieudanych romansach czują się oszukane. Na forach internetowych przedstawiają owych mężczyzn jako oszustów, którzy wykorzystują kobiety dla potrzeb seksualnych oraz dla zysków ekonomicznych (Walby, 2009; Górak-Sosnowska, 2013). Niemniej celem niniejszej pracy było przede wszystkim przedstawienie dysfunkcji powstających w kraju muzułmańskim.

BIBLIOGRAFIA

- Abdalla, M. (2004). *Beach Politics: Gender and sexuality in Dahab*. The American University in Cairo Press. Pozyskano z: https://fount.aucegypt.edu/faculty_books/133 (dostęp: 10.07.2024).
- Abdalla, M. (2016). Challenged Masculinities: Sexuality, ‘Urfi Marriage, and the State in Dahab, Egypt. W: G. Ozyegin (red.), *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*. London – New York: Routledge, 43–58.
- Ahmad, K. (2002). *Rodzina w Islamie*. Wrocław: Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego w RP.
- Akinfiyeva, Y. (2005). The Connotations of ‘Urfi Marriage at a Time of Reform: Views of AUCians. *The Undergraduate Research Journal*, vol. 1, 1–21.
- Banaszkiewicz, M. (2014). Seks jako atrakcja turystyczna? *Folia Turistica*, nr 31, 53–76.
- Borzyszkowski, J. (2012). Zjawisko seksturystyki wśród kobiet. *Turystyka Kulturowa*, nr 2, 28–40.
- Brataniec, K. (2016). *Stosunki władzy w islamie na przykładzie Egiptu, Maroka i Arabii Saudyjskiej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.

- Bury, J. i Kasprzak, J. (2007). *Prawo karne islamu*. Warszawa: Centrum Doradztwa i Informacji Difin.
- Crabtree, S. (2010). *Religiosity Highest in World's Poorest Nations*. Pozyskano z: <https://news.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx> (dostęp: 01.12.2022).
- Dłużewska, A. (2009). *Społeczno-kulturowe dysfunkcje turystyczne w krajach islamu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dłużewska, A. (2011). Turystyka w obszarach odmiennych kulturowo. W: A. Dłużewska (red.), *Nowe wyzwania edukacji turystycznej. Turystyka w obszarach odmiennych kulturowo i przyrodniczo cennych. Turystyka osób niepełnosprawnych*. Warszawa: Wydział Turystyki i Rekreacji. Szkoła Wyższa Przymierza Rodzin, 7–74.
- Dłużewska, A., Gonia, A., Michniewicz-Ankiersztajn H. i Podgórski Z. (2015). *Współczesne problemy turystyki*. Bydgoszcz – Poznań: Ośrodek Rekreacji, Sportu i Edukacji w Poznaniu.
- Dziekan, M. (2003). Prawo muzułmańskie wczoraj i dziś. W: E. Machut-Mendecka (red.), *Oblicza współczesnego islamu*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej "Academica", 43–61.
- Egypt's top court says 'Urfi' marriage of minors is a violation of children's rights (2020). *Egypt Independent*. Pozyskano z: <https://egyptindependent.com/egypts-top-court-says-urfi-marriage-of-minors-is-a-violation-of-childrens-rights/> (dostęp: 01.12.2022).
- El-Gawhary, K. (1995). *Sex Tourism in Cairo*. Pozyskano z: <https://merip.org/1995/09/sex-tourism-in-cairo/> (dostęp: 24.07.2024).
- Gaworecki, W. (2003). *Turystyka*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne.
- Global Repository of Muslim Family Laws. Egypt (b.r.w.). Pozyskano z: <https://campaignforjustice.musawah.org/repository/egypt/#citation-3> (dostęp: 01.07.2024).
- Górak-Sosnowska, K. i Klimiuk, M. (2013). Romans czy rodzina? Małżeństwo urfi a wyobrażenia o nim zachodnich turystek w Egipcie. *InterAlia: Pismo poświęcone studiom queer*, nr 8, 201–213.
- The Grand Mufti (b.r.w.). Pozyskano z: https://www.ucis.pitt.edu/global/sites/default/files/curriculum_materials/contributed/TheGrandMufti.pdf (dostęp: 01.07.2024).
- Karkabi, N. (2011). Couples in the Global Margins: Sexuality and Marriage between Egyptian Men and Western Women in South Sinai. *Anthropology of the Middle East*, vol. 6(1), 79–97. DOI: 10.3167/ame.2011.060107.
- Krawczyk, Z. (2007). Dysfunkcje turystyki. W: Z. Krawczyk, E. Lewandowska-Tarasiuki J.W. Sienkiewicz (red.), *Bariery kulturowe w turystyce*. Warszawa: Almamēr Wyższa Szkoła Ekonomiczna, 29–45.
- Kruczek, Z. i Banaszekiewicz, M. (2015). Ciało – podmiot czy przedmiot w turystyce? W: M. Godlewski i M. Zalech (red.), *Turystyka kontrowersyjna*

- na współczesnym rynku podróży – formy, uwarunkowania, skutki*. Biała Podlaska: Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie. Filia w Białej Podlaskiej. Wydział Turystyki i Zdrowia, 109–117.
- Kruczek, Z. i Ulanecka, V. (2015). Co kraj to obyczaj – znaczenie różnic kulturowych w turystyce międzynarodowej. *Turystyka Kulturowa*, nr 1, 45–62.
- Łobożewicz, T. i Bieńczyk, G. (2001). *Podstawy turystyki*. Warszawa: Wyższa Szkoła Ekonomiczna.
- Machut-Mendecka, E. (2003). Współczesna rodzina muzułmańska. W: E. Machut-Mendecka (red.), *Oblicza współczesnego islamu*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, 63–79.
- Megahid, A. (2017). In Egypt, child marriage remains a serious problem. *The Arab Weekly*. Pozyskano z: <https://thearabweekly.com/egypt-child-marriage-remains-serious-problem> (dostęp: 01.12.2022).
- Michalska-Krajewska, W. (2015). *Tajemnice Haremu: kobieta w świecie islamu*. Warszawa: Bellona, Agencja Wydawnicza CB.
- Pawlik, J.J. (2009). Małżeństwo w islamie. W: W. Nowak i M. Tunkiewicz (red.), *Małżeństwo w świetle dialogu kultur*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 199–210.
- Przeclawski, K. (2004). *Człowiek a turystyka. Zarys socjologii turystyki*. Kraków: Albis.
- Puchnarewicz, E. (2004). Państwo i społeczeństwo w Egipcie. Obszary trudnych negocjacji. *Krakowskie Studia Międzynarodowe*, nr 3, 211–227.
- Sadowski, M. (2017). Kontrakt małżeński w prawie islamu. *Studia Prawno-Ekonomiczne*, nr 103, 95–111. DOI: 10.26485/SPE/2017/103/6.
- Shahrani, S. (2010). *The Social (Re)Construction of ,Urfi Marriage* [Master’s thesis, Ohio State University]. OhioLINK Electronic Theses and Dissertations Center. Pozyskano z: http://rave.ohiolink.edu/etdc/view?acc_num=osu1276045137 (dostęp: 01.12.2022).
- Sonbol, A.E. (2009). The Genesis of Family Law: How Shari’ah, Custom and Colonial Laws Influenced the Development of Personal Status Codes. W: Z. Anwar (red.), *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Petaling Jaya: Musawah an initiative of Sisters in Islam, 179–207.
- Stasiak, A. (2015). Turystyka kontrowersyjna jako emanacja gospodarki doświadczeń. W: M. Godlewski i M. Zalech (red.), *Turystyka kontrowersyjna na współczesnym rynku podróży – formy, uwarunkowania, skutki*. Biała Podlaska: Akademia Wychowania Fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie. Filia w Białej Podlaskiej. Wydział Turystyki i Zdrowia, 53–69.
- Toumi, M. i Zajac, P. (2020). Małżeństwo w prawie kanonicznym i w prawie koranicznym. W: P. Sobczyk i P. Steczkowski (red.), *Człowiek, Państwo, Kościół. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Arturowi Mezglewskiemu*. Lublin: Wydawnictwo Academicon, 529–565.
- Tubisz, M. (2017). Prawne aspekty instytucji małżeństwa w islamie. W: I.A. Jaroszevska i G. Ćwikliński (red.), *Prawo małżeńskie i jego relacje*

- z innymi gałęziami prawa. Olsztyn: Kortowski Przegląd Prawniczy. Monografie, 113–120.
- Urfi marriage. W: *Comparative Index to Islam – from the Qur'an, Hadits, Taurat, Injil and other sources* (b.r.w.). Pozyskano z: https://www.answeringsislam.org/Index/U/urfi_marriage.html (dostęp: 17.11.2022).
- Walby, J. (2009). *Extended holiday in Hurghada: Russian women and 'urfi marriage as an 'alternative circuit of survival'*. Master's thesis, American University in Cairo. Pozyskano z: <https://fount.aucegypt.edu/etds/925> (dostęp: 04.12.2022).
- Włodek-Biernat, L. (2010). Women's Rights in Muslim Countries Temporary Marriage – how Modernization May Limit Women's Rights. Interview with Homa Hoodfar. *Polish Sociological Review*, 172 (4), 511–514.
- Zawrotna, M. (2016). Tabu ciała i seksualności w Egipcie. Analiza pragmatyczna nazw intymnych części ciała w dialekcie kairskim. W: K. Pachniak i M. Nowaczek-Walczak (red.), *Ciało w kulturze muzułmańskiej*. Warszawa: Katedra Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego, 25–34.
- Ziółkowska-Weiss, K. (2016). Zachowania konsumenckie Polaków korzystających z oferty polsko-egipskich biur podróży w Szarm el-Szejk. *Prace Komisji Geografii Przemysłu Polskiego Towarzystwa Geograficznego*, nr 30(4), 102–118.
- Zyzik, M. (2003). *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*. Warszawa: Elipsa.

Iwona Gurga – lic., obecnie studentka kulturoznawstwa na Uniwersytecie Ignatianum w Krakowie.

