

Marko Pišev¹Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

KURAN I POLIGINIJA: ZAKONODAVNE I ETIČKE INTERPRETACIJE PRAVA ŽENE U ISLAMU²

Apstrakt: (Neo)orijentalističke interpretacije statusa žena "u islamu" prisutne u pojedinim sholastičkim interpretacijama zapadnih autora starijeg i novijeg datuma ostaju ignorantne za dinamiku reformističkih težnji modernih muslimanskih mislilaca – aktivnih još od kraja 19. veka naovamo – koje imaju za cilj poboljšanje položaja muslimanskih žena, u islamskim značenjskim okvirima. Rekonceptualizacije tradicijskih islamskih normi u tom smislu nastoje da izvrše jasnu distinkciju između šerijata (islamskog zakona ustanovljenog kuranskom Objavom) i *fikha* (ljudskih interpretacija tog zakona). Dotična distinkcija obezbeđuje muslimanskim autorima uvid u izvornu fleksibilnost šerijata s jedne, i mogućnosti reinterpretacije *fikha* u islamskom feminističkom ključu s druge strane. Prateći priloženu liniju argumentacije, ovaj rad nastoji da pokaže kako se borba za emancipaciju žena može voditi i u značenjskim okvirima drugačijim od onih dominantnih na Zapadu.

Ključne reči: Kuran, šerijat, poliginija, nasledno pravo, položaj žena, zapadne interpretacije

Uvod

Gotovo da je moguće sa sigurnošću tvrditi da se problematizacija rodne jednakosti žene u islamskom društvu – bila ona pokrenuta na Zapadu ili u nezapadnim zemljama, od strane evro-američkih feminista/kinja, ili islamskih pravnih stručnjaka – najčešće oslanja na verske, zakonodavne i etičke diskusije proizašle iz dva "kontroverzna pitanja" u relaciji sa legislativnim aspektom islama: poliginije i naslednog prava. Prema ustaljenom mišljenju, rešenje ovih

¹ marko.pisev@f.bg.ac.rs

² Tekst je rezultat rada na projektu "Identitetske politike Evropske Unije: prilagodavanje i primena u Republici Srbiji" (177017), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

pitanja u zavisnosti od tumačenja relevantnih kuranskih ajeta može u dobroj meri poljuljati, ili ojačati status žena u islamu. Ovoj grupi "kontroverznih tema" mogla bi se pridodati i u okvirima orijentalističkog miljea "egzotična" – pa dakle i "problematična" – praksa pokrivanja žene velom, koju nije nemoguće sagledati kroz prizmu fetišizirane zapadnjačke želje da se orijentalni veo razotkrije i konačno suoči sa misterioznim ženskim Drugim (upor. sa Marranci 2008, 118).

Muslimansko feminističko tumačenje islamskog zakonodavstva najčešće se dovodi u vezu sa problemima koje postavlja kulturno relativistički teorijsko saznanji pristup nauci. Primera radi, Varisko (Varisco 2005, 112) prenosi primedbu istoričarke Džudit Taker (Tucker) da su mnoge nesuglasice između islamskih i neislamskih (prevashodno zapadnih) kritičara zakonskih normi i društvenih praksi u pojedinim islamskim društvima zasnovane na (pogrešnim) zapadnjačkim pretpostavkama o tome kako su "simboli i sadržaji obespravljene žene konstantni u svim kulturama", kao i da bi "istorijski razvoj tematike ženske emancipacije, onakav kakav je bio na Zapadu, trebalo da bude primenljiv i na arapski svet."

Budući da se oni stručnjaci za islamsko pravo koji gaje afirmativne stavove prema instituciji poliginije, najčešće ograđuju od kritika isticanjem stava da su one (kritike) "uvezene sa Zapada", savremena islamska anti-tradicionalistička struja teži da razvije metodologiju reformističke interpretacije Kurana koja nastoji da se oslobodi od "tuđinskog zapadnog diskursa" (upor. sa Souio-ua 2008, 43). No, ovaj diskurs svakako nije homogen i jednoznačan. Iako u zapadnoj literaturi postoje autori koji nastoje da što objektivnije, i sa što manje predrasuda pristupe pojedinim "kontroverznim" pitanjima islamske etike i verozakona (npr. Varisco 2005), postoje i oni autori koji evro-američkoj čitačkoj publici – bila ona učenjačka ili "laička" – nastoje da prikažu islam u što negativnijem svetlu (npr. Spencer 2002). Ovi potonji koriste se već dobro utvrđenim diskurzivnim trikovima: dok priznaju izvesne prednosti datog fenomena – što naizgled pooštrava utisak "objektivnosti" stavova koje zastupaju – oni istovremeno, i mnogo vatrenije, ističu njegove nedostatke, naglašavajući ih kroz brojne primere. U svojoj knjizi *Islam Unveiled*, Robert Spencer, primera radi, predstavlja poliginiju kao neku vrstu božanske legitimizacije muške požude, portretišući je kao oblik socio-kulturne prakse "koju su možda praktikovali i jevreji i hrišćani, ali su muslimani jedini koji ženu nisu zaštitili od nje" (Spencer 2002, 84). Bez obzira na činjenicu da Kuran poručuje vernicima, "Nemojte nasleđivati žene kao stvari" (upor. sa En-Nisa, 19), Spencer tvrdi da ovo religijsko učenje zastupa praksu tretiranja žena kao komoditeta. (ibid.) Odatle sledi da muškarac "po prirodi" žudi za mnoštvom žena, dok je žena "po prirodi" odana samo jednom muškarcu – što neminovno vodi ka predstavi islamskog braka kao pokrovitelja muške preljube (ibid. 80-84). Islamski brak je, štaviše, prema Spencerovoj interpretaciji radikalno drugačiji

od hrišćanskog. On ističe da "čak i ako musliman ima samo jednu ženu (što je u većini islamskih društava najčešća pojava) njegovo Kuranom zasnovano pravo da oženi još jednu suprugu, bez prethodne saglasnosti sa prvom (kao i pravo da je fizički zlostavlja), čini islamski brak *fundamentalno različitim* od Zapadnog. Muslimani raspoložu božanskom dozvolom da čine dela koja bi se u Zapadnom kontekstu smatrala delima neverstva, želeli oni da se tom dozvolom koriste ili ne" (ibid. 82 – kurziv dodat). Premda se Spenseru ne može prigovoriti da je izmislio, ili lažirao relevantne kuranske ajete, letimičnim čitanjem njegove *interpretacije* ovih ajeta uočava se maliciozna namera usmerena na islam kao religijsko učenje u celini, kao i na muslimane koji se ovim učenjem, navodno, koriste da bi realizovali svoje ugnjetačke i hedonističke muške porive.³

Od "tuđinskog zapadnog diskursa" islamske učenjake ne otuđuje samo problematična zapadnjačka interpretacija Kurana – koja bi se mogla svesti na parcijalno i vankontekstualno predstavljajne pojedinih kuranskih ajeta – već i specifično, kulturno sugestivno razotkrivanje Muhamedove intime. Osnova po kojoj hrišćanske apologete pretresaju prorokovu postelju, i izvor njihovog autoriteta da to čine – bar sa njihove tačke gledišta – jeste upravo hrišćanski fokus na *asketizam*, kao definišuću crtu teološke čistote individue, odnosno njenog atributa svetosti (upor. sa Varisco 2005, 82). Drugim rečima, što je individua sklonija odricanju materijalnih i telesnih užitaka, to je bliža obličju "savršene posude" u koju je moguće uliti Reč Božju.

Pretresanje prorokovog kreveta samo je korak od pretresanja prorokovog "karaktera", što je tema kojoj su Zapadni orijentalisti 19. veka izgleda bili neodoljivo skloni (ibid, 85). Varisko pominje nekoliko devetnaestovekovnih britanskih autora koji su, pišući obimne Muhamedove biografije (pojedine od njih su dosezale i po četiri toma), nastojali da engleskoj čitalačkoj publici predstavte portret jednog sladostrasnog i po liniji zemaljskih strasti "prepoznatljivog" lupeža zaogrnutog ruhom pečata Proroka. Ser Viliam Mjur (Sir William Muir) bio je jedan od ovakvih romantičarskih tvoraca obimnog Muhamedovog životopisa koji je smatrao da raspolaže svim kvalifikacijama da kao samoprovani "objektivni nemusliman" ukaže na osnovne principe "razdvajanja istinitog od neisitinitog u muhamedanskoj tradiciji" (ibid.). U skladu sa ovakvom sholastičkom premisom, koja bar delimično predstavlja plod duge kolonijalne politike, Mjur se u ovoj višetomnoj knjizi trudi da iznova i iznova predstavi Muhameda kao proroka koji je sve sem prorok – zapravo, više čo-

³ U želji da dodatno razgraniči dve religije, Spenser u figurativnom smislu konstruiše vagu karaktera verujućeg hrišćanina i muslimana, gde na jednom tasu stoji islamsko "epikurejstvo" sa svojim maskularnim prepuštanjem seksualnim zadovoljstvima, a na drugom, isposničko učenje Tome Akvinskog koje propoveda izgladnjivanje nečistih navika u cilju njihovog istrebljenja (ibid, 81).

vek "sa visoko napetim i nervoznim karakterom" (ibid.). Jedan od osnovnih izvora Muhamedove "emocionalne rastrojenosti" – pa prema tome i nestabilnosti "karaktera" – prema Mjuru, svakako jeste njegov neasketski odnos prema ženama, odnosno njegova "slabost prema seksu" (ibid. 86). Ovako složen silogizam odvodi britanskog autora direktno u žestoku osudu "nemoralne" prakse višeženstva u islamu, kojoj on pridodaje i primedbu da ova religija propoveda brz i lak razvod, uz tvrdnju da je žensko ropstvo "toliko endemsko za muslimanske zajednice", da se "ne opažaju izgledi da će ono bez stranog pritiska ikada biti ukinuto." Zaključak Mjura dovodi do tvrdnje da se u skripturalnom okviru, kao i u okviru normi dotične religije "uopšte ne može izdvojiti jasan moralni koncept braka" (ibid.).

U skladu sa ovim, autorka Fatima Mernisi – koja je na Zapadu proslavljena kao autorka prve velike etnografije o problemima rodnog identiteta u islamskom kontekstu – nastojala je da ukaže na vezu između seksa i šerijata u "muslimanskom umu"⁴ – vezu koja je oblikovala pravnu i ideološku istoriju muslimanske porodične strukture, a odatle i sistem odnosa između polova. (Mernisi 1975, xv). Autorkin freudijansko-feministički pristup islamu oformio je njen glavni argument da muškarci koriste islam s ciljem da uspostave kontrolu nad opasnom ženskom seksualnošću i na kulturnom, društvenom i religijskom planu nametnu patrijarhalne strukture; dok su, istovremeno, same muslimanske žene odgovorne za propagiranje i transmisiju tih istih struktura (Marranci 2008, 119).

Izvesan Zapadni uticaj na feminističku kritiku islama, prema tome, vidno je primetan u samom "islamskom diskursu" – najprimetniji u onim slučajevima kada je taj diskurs doveden u sazvučje sa onim delikatnostima koje Zapadna publika želi da čuje o islamu kao o dogmi, prethodno aktivirajući ustaljeni niz predrasuda o islamskom tipu društvenog i političkog uređenja. Odatle i ne čudi da je nemoguće usaglasiti Zapadnu feminističku i konzervativnu islamsku sliku o proroku Muhamedu. Prema jednima, Muhamed je simbol represije i baštinik rodnih nejednakosti, dok je prema drugima on u svakom smislu savršen, kompletan čovek (*insan kamil*) (upor. sa Schimmel 1985). Među konzervativnim muslimanima – mada doktrinarno može biti prikazan kao smrtnik – Muhamed je "onoliko dobar muškarac koliko svaki muški vernik može samo da se nada da će ikada biti"; i shodno tome, "onoliko dobar muž koliko svaka žena može da se nada će ga pronaći" (Varisco 2005, 89). Drugim rečima, Muhamed za muslimane, kao prorok i kao muškarac, zauzeo je, između ostalog, i pijadestal idealnog supruga.

⁴ Nije na odmet primetiti konceptualnu sličnost između Mjurove sholastičke potrage za Muhamedovim "karakterom" i Mernisijine potrage za propozicijama "muslimanskog uma".

Što se samog Kurana tiče, pobožni muslimani jedni druge, ali i Zapad, ne prestano podsećaju na to da bi žene trebalo da budu zahvalne Bogu na njihovom oslobođenju kroz islam, budući da je Kuran uzvisio status žena, i to u periodu ljudske istorije kada su one širom sveta – to jest, ne samo u Arabiji – tretirane kao jedva nešto više od robova ili pokretne imovine (Upor. sa Souio-ua 2008; Spencer 2002, 81; Varisco 2005, 89; En-Nisa, 19; El-Bekare, napomena uz ajet 229). Muslimanski učenjaci, reagujući na negativnu Zapadnu retoriku u vezi sa debatom o rodnim pitanjima u islamu, ističu da u okviru njihovog religijskog učenja postoji dugotrajna tradicija veličanja Muhamedovih supruga kao "majki vernika" (Varisco 2005, 90). Egipatski učenjak Muhamed Hajkel (Haykel) u nastojanju da "pod opsadom Hrišćanstva" oformi čvrstu polemičku odbranu islama isticao je, sa njegove tačke gledišta, neprijateljsko izvrtanje vrednosti Muhamedovog intimnog života od strane hrišćanskih sholastičara i orijentalista. Srž njegove argumentacije leži u tome da je islam "uzvišeno plemenit, jednostavan, i lak za razumevanje", dok njegovi kritičari "igraju na kartu" logičke greške *argumentum ad hominem*, maliciozno preusmeravajući pažnju sa same teološke poruke islama, na "karakter" osobe koja nastoji da se diskredituje (ibid.). Aristotelovsko rezonovanje koje Hajkel zastupa, pokušava da na čisto deduktivnom planu pobije orijentalističko stanovište. Ako je – diskutuje Hajkel – Muhamed dvadeset i osam godina bio veran svojoj prvoj supruzi Hatidži, ima li osnova pomisliti da su ga u nove ženidbe nakon njene smrti povukli neobuzdani seksualni apetiti? I ako je bio toliko zaslepljen ženskim čarima, pita se dalje Hajkel, zbog čega onda njegova druga supruga, udovica Sawda, nije bila ni lepa ni bogata? (Ibid, 91).

Druga egipatska autorka, Bint al-Shati', ne povodi se za Hajkelovom logikom koja nastoji da predstavi Muhameda kao zastupnika moralno utemeljene poligamije. Ona ne samo što ne nalazi ništa sramno u Muhamedovoj strasti prema ženama, već uopšte i ne vidi razlog zbog kog bi trebalo pobijati Prorokovu strast prema mladoj Aiši i prekrasnoj Zejnebi, ženi njegovog usvojenog sina, Zejda⁵ (ibid, 92). Povrh toga, Bint al-Shati' zastupa jedan krajnje afirmativan stav prema poliginiji u islamu. Ona prevashodno ističe preljubu i labav moral, tipičan za Zapad, kao platformu preko koje hrišćanske apologete "us-

⁵ Prema Mjurovoj rekonstrukciji "skandaloznog događaja", prorok je pošao u posetu šatoru svog usvojenog sina, koji je međutim bio odsutan; igrom slučaja, ugledao je kroz otvor na ulaznom delu šatora svoju bezbrižno i oskudno odevenu snahu, pri čemu su se "sve krasote njene figure raskalašno razotkrile pred zadivljenim pogledom Muhamedovim." Prema ovom autoru, Božji Poslanik je na posletku, rastopivši se od strasti i putene želje za neodoljivom Zejnebom, odlučio da pregazi sve skrupule tadašnjih bračnih tabua arabijskih društava – budući da su u ono vreme paganski Arapi za branjivali brak svekra i snahe – i posegnuo za proročijem kako bi legitimisao svoju požudu kao volju Alahovu. (Varisco 2005, 101)

kaču sebi samima u usta" dok pružaju jednu iskarikiranu i iskrivljenu sliku islamskog porodičnog verozakona. Prema njenim rečima, "poliginija vrlo često polaže težak teret na muškarčeva pleća, dok arapsku ženu spasava od jednog više ponižavajućeg sistema – naime, modernog ropstva koje priznaje samo jednu suprugu, dok ostale prepušta fizičkom izivljavanju, ostavljajući ih bez ikakvog mesta u društvu" (ibid.). Za nju je sasvim razumljivo da su mnoge žene žudele za suprugom kao što je Muhamed, budući da bi ženi moglo da predstavlja veće zadovoljstvo da "odabere polovinu jednog muškarca, nego celinu drugog."

Do sada smo izneli tipične stavove i opšta mesta u polemikama o položaju žena u islamu, bilo da su one afirmativne ili da u sebi nose negativan predznak. Ukratko ćemo rezimirati ove stavove, kako bi se izgubile sve nejasnoće u vezi sa pregledom pravnih diskusija o poliginiji na koji ćemo uskoro usredsrediti našu pažnju. Nagovestili smo da je razlog zbog kog se nekonformistička struja islamskih pravnika ograđuje od Zapadne kritike – orijentalističke ili feminsitičke, svejedno – prevashodno ogleđa u argumentaciji autora poput Mjura ili Mernisijeve. Mada su Ser Vilijam Mjur i Fatima Mernisi razdvojeni kulturnim zaledem, konfesijom, rodnom pripadnošću, naučnom disciplinom, kao i istorijskim periodom u kojem su živeli i stvarali, zajednička im je težnja da islamskoj tradiciji pripisuju *amoralnost i izvnut tretman žene*. Kako primećuje Varisko, insistiranje na tome da je muškarcu potrebno više od jedne žene kako bi zadovoljio svoj libido, podjednako je neukusno za devetnaestovekovnog orijentalistu, koliko i za (zapadnjački orijentisanu) feministkinju sa druge polovine 20. veka (ibid. 108). S druge strane, islamski autori poput Bint-al Shati' nastoje da predstave zapadnjačko etnocentrično osuđivanje poliginije kao licemerno. Bint al-Shati' sarkastično postavlja pitanje: šta je sa Zapadnom monogamijom, koja je tek nešto više od modernog ropstva i sredstva za svodjenje ženskog tela na objekat kroz prostituciju ili – u novije vreme – masovnu medijsku proizvodnju seksualno eksplicitnog sadržaja?

No, postoji još jedna grupa autora, stacioniranih uglavnom u "MENA" regionu (po sredi je akronim od engleskih termina geografskih oblasti "Meadle East and North Africa"; u ovaj region se najčešće ubrajaju 22 zemlje), koja je uključena u društveni angažman kulturno i konfesionalno specifičnog, islamskog feminizma. Ova grupa muslimanskih feminista i femisnistkinja nastoji da ukaže na uticaj lokalnih kulturnih tradicija na nepovoljan i diskriminušući status žena, glorifikujući "pravi" islam kao put za poravnanje ženskog statusa (Marranci 2008, 119). U pravnom kontekstu, savremeni muslimanski feministi zastupaju holističko čitanje, kao i kontekstualnu interpretaciju Kurana s ciljem da ukažu na potrebu za reformom pojedinih zakona i pravnog statusa žena u islamskom pravu (upor. sa Souiouia 2008; Shah 2006).

Jedna od istaknutijih autorki nove generacije muslimanskog feminizma, Leila Ahmed, u svojoj knjizi *Women and Gender in Islam* ukazala je na pra-

vac za jedan drugačiji pristup pitanjima ženskog statusa od onog koji je zagovarala Fatima Mernisi. Ona se jeste složila sa tim da su islamska društva u prošlosti ugnjetavala žene, i da ih ugnjetavaju i danas, ali je istovremeno težila tome da svoju kulturnu kritiku oslobodi od kolonijalističkih i orijentalističkih predstava o islamu (Marranci 2008, 120). Njena kritika nije se, dakle, zaustavila na već odavno postuliranim i bezbroj puta reprodukovanim stereotipima proizašlim iz orijentalističkog miljea i kolonijalnog nasleđa uopšte, već je izvela svojevrstan obrt, ukazavši na duboke tragove orijentalističke i kolonijalističke retoričke misli u okviru samih zapadnjačkih feminističkih predstava o islamu. Drugim rečima, autorka je nagovestila da bi Zapadni doživljaji rodne nejednakosti u islamu, uz Zapadni paternalistički stav prema ženama u islamu, zapravo mogli da predstavljaju prikriveni pokušaj ogoljavanja muslimanske žene ne samo od njenog vela, već i od njene kulture i muslimanskog identiteta – a sve to, u ime (superiornijeg, evro-američkog) feminizma. Alternativa ovakvoj vrsti religijskog, kulturnog i identitetskog samoubistva, prema Ahmedovoj, ogledala bi se u tome da muslimanske žene povrate pravo na svoj arapski i muslimanski identitet, kao i da ostvare pravo na tumačenje islama na način koji će ojačati njihove glasove u politički i društveno androcentričnoj sredini (ibid.).

U tom duhu, autorka Gabrijela Maranči primećuje da je dugi niz godina obeleženih esencijalističkim pristupima rodu, proizveo pojednostavljeno tumačenje rodne dinamike islamskih društava i zajednica, pri čemu je odnose između muslimanskih žena i muškaraca bilo moguće sagledati *samo kroz model dominacije i subordinacije*. Ovaj negativni redukcionizam prostom dedukcijom sugerise da muslimanski muškarci u celini predstavljaju aktivnu i ugnjetačku silu osnaženu islamom, dok su žene generalno pasivne, krotke i obesnažene (ibid, 122).

Nasuprot ovom redukcionističkom modelu, Marančijeva na drugom mestu ističe da u islamu postoji

...odnos između dinamike časti i stida između rodova. I muškarac i žena smatraju se čuvarima religije – doduše kroz drugačije uloge. Čast nije samo povezana sa poštovanjem rodnih uloga među članovima porodice, i očekivanim moralnim ponašanjem, već se ženstvenost i maskulinitet doživljavaju kao zaodnuti ruhom svetosti koja muža i ženu uzajamno čine odgovornim za *din* svog partnera. [*Rečnik enciklopedije islama* termin *din* definiše kao 'obaveze koje je Bog pripisao čoveku'; i kao 'domen božanskih preskripcija koje se tiču čina obožavanja, i svega što ono podrazumeva' – *prim. M.P.*] Ako je ovo tačno (a ipak treba izvesti još istraživanja na ovu temu), to znači da Zapadni koncept patrijarhata ne može biti primenljiv za korektnu analizu roda u islamu, odakle sledi da su potrebni novi pristupi koji zadiru iza klasičnih feminističkih ideologija (Ibid, 130).

Kuran i poliginija...

Pojedini stručnjaci islamskog prava takođe prepoznaju potrebu za uvodenjem novih pristupa tumačenju islamskih svetih spisa (Kurana i hadisa) kako bi se u novom svetlu sagledali svi mračni i nerazjašnjeni uglovi pitanja ženske ravnopravnosti u okviru ove svetske religije. I dok savremeni zastupnici poliginije sa pravnih (pa čak i demokratskih) aspekata ističu opravdanost višeženstva, oni islamski pravници koji imaju negativan stav prema poliginiji, ova ista prava osporavaju tumačeći Kuran i hadise na način koji postupno osporava mušku društveno-političku dominaciju i dovodi u pitanje žensku dogmatsku podređenost.

Osvrnimo se prvo na savremene apologete poliginije, time što ćemo navesti primer iz našeg neposrednog okruženja, Federacije BiH. U knjizi *Savremena fihška pitanja*, bošnjački autor i profesor prava na Univerzitetu u Novom Pazaru, Sulejman Topoljak, bavi se mnogim pitanjima i nedoumicama današnje pravne nauke, počevši od metodoloških, preko pitanja porodičnog prava, genetskog inženjeringa, bioetike, savremenih društveno-političkih i ekonomsko-poslovnih pitanja, itd. U okviru porodičnog prava, Topoljak se dotiče teme poliginije, isprva usmeravajući pažnju čitalaca na jedan događaj iz parlamenta BiH koji tretira kao predznak "opće svetske kataklizme" (2009, 186-187). Naime, pri usvajanju i raspravi porodičnog zakona ove zemlje, dogodilo se da je jedan od parlamentaraca uložio amandman tražeći da se onima koji izraze želju da osnuju poligaman tip porodice, dozvoli pravo na to. Usledio je "bosanski cunami osuda tog predloga i predlagača" (ibid.). Podsetivši da se u hadiskim predanjima o predznacima svetske kataklizme opštih razmera nagoveštava vreme "opšte poremećenosti" čiji će vrhunac nastati kada se počne "naređivati, hvaliti i propagirati zlo, a dobro zabranjivati, osuđivati, ismijavati i kažnjavati", Topoljak postavlja niz pitanja:

Ako je većina našeg stanovništva protiv bluda, prostitucije, vanbračnih odnosa, homoseksualizma, lezbejstva, ko onda ima pravo izglasati zakone protiv naše volje i dozvoliti prostituciju, blud i jednospolne brakove, a u isto vrijeme zabraniti moralan život, tj. uskratiti pravo onima koji žele da žive u poligamnoj zajednici? *Je li to demokratija i zaštita osnovnih prava i sloboda?! To više liči na pravnu diskriminaciju i apsolutizam*, nego na demokratiju. Kako je moguće prihvatiti da je neupitno dobro, korisno i savremeno sve što dolazi sa Zapada, a sve što je sa istoka unaprijed je osuđeno, pogrešno i odbačeno [budući da] ima aromu islamskog i muslimanskog.

Od kada je blud i prostitucija postala tekovina i obilježje kulture, napretka i civilizovanosti, a poligamni brak obilježje zaostalosti, mračnjaštva i necivilizacije!? *Od kada su homoseksualizam i lezbejstvo normalni i zakoniti, a poligamni brak osuđen i nezakonit?* (...) Je li demokratija da se da svakom pravo izbora privatnog života i načina njegova organiziranja, a da se to pravo oduzme državljaninu koji želi privatni život urediti po propisima svoje vjere?! Ako je tako, a jeste, *onda ne čudi što se muslimani opiru takvoj vrsti demokratije*. U biti to i nije demokratija, nego teror i diskriminacija u pravima i slobodama prema sljedbenicima jedne vjere (Ibid, 189-190 – *Kurziv dodat*).

Ova dva pasusa značajna su za našu temu iz više razloga. Prvo, primetno je koliko puta Topoljak ponavlja reči "demokratija" i "zaštita prava i sloboda", istovremeno nastojeći da na strukturalnom planu postavi homoseksualizam i poliginiju jedno nasuprot drugom. Pošto ih, takoreći, polaže na terazije moralnosti, Topoljak u suštini svoje argumentacije navodi čitaoca da se zapita: Šta je više moralno, ili (da izvedemo mali anagram), više "normalno" od ta dva? Sa tradicionalne religijsko-pravne tačke gledišta, homoseksualizam je osuđen kao razvrat u Kuranu (El-Araf, 80-84, Hud, 78-82), dok je poliginija, uslovno rečeno, dozvoljena (En-Nisa, 3). Prema tome, ako se Kuran čita doslovno, Topoljak je u pravu kada homoseksualizam ocenjuje kao nemoral, dok život u poliginij zajednici definiše terminom "moralan život". Međutim, on u svojoj argumentaciji nastavlja dalje: kao musliman, smatra da demokratija koja se zalaže za prava homoseksualaca i prostituciju – jednom rečju, "Zapadna demokratija" – sa ovakvih aspekata, a dovedena u vezu sa pitanjima demokratije u kontekstu islamske vere uopšte, i poliginije posebno, ne može imati kredibilitet. Pritom, Topoljak (bar dok referira na poliginiju) ne problematizuje niti doslovno tumačenje kuranskih ajeta, niti "teološko" sagledavanje demokratije prema kojem bi se favorizovalo višeženstvo, a homoseksualizam definisao kao bestijalnost i vid ponašanja sankcionisan od strane državnih mehanizama represije.

Drugi pravni stručnjaci na koje ćemo u daljem tekstu obratiti pažnju zalažu se za drugačiju interpretaciju kuranskih ajeta i, shodno tome, drugačiji tretman pitanja ženske ravnopravnosti u islamu. Baveći se ovim temama, dotični autori se neminovno dotiču pitanja poliginije, na sistematičan način izlažući svoje stavove o ovom problemu.

Savremene pravne interpretacije kuranskih ajeta relevantnih za društveni položaj žene

Niaz Šah (Shah) u svom članku "Women's Human Rights in the Koran: An Interpretive Approach" nastoji da sagleda za ovo pitanje značajne kuranske stihove "u njihovom prikladnom kuranskom kontekstu", primećujući da "Kuran u potpunosti štiti prava žena, pod uslovom da se ovi stihovi protumače u prikladnom kontekstu i u skladu sa holističkim duhom Kurana. Duh Kurana", tvrdi on dalje "nastojao je da u sedmom veku nove ere uzvisi status žena u arapskom društvu, a ne da ih potisne u podređeni položaj kako se to razume danas." Oslanjajući se na međunarodne standarde ljudskih prava, Šah je uveren da bi islamski statutarni propisi izašli u susret ovim standardima, u slučaju da se nad njima izvede reforma "u skladu sa kontekstualnom interpretacijom Kurana" (2006, 869).

Ali šta, zapravo, nalaže kontekstualna interpretacija Objave? Fazlur Rahman i Asghar Ali Engineer su dva autora koja, svaki na svoj način, pružaju

odgovor na ovo pitanje. Prema Rahmanu, svi kuranski stihovi, objavljeni onakvi kakvi jesu, u specifičnim vremenskim i istorijskim okvirima, i specifičnim okolnostima, težili su ka tome da se izraze *u relaciji* sa tim okolnostima. Rahman, međutim, ne ograničava poruku Kurana na temporalni kontekst Objave. On tvrdi da muslimani moraju da se usredsrede na praktičnu primenu poruke, i to *u skladu sa onim kako se njena prvobitna namena reflektuje na, ili manifestuje u, novim okruženjima* (ibid, 881).

Engineer dodatno razvija ovu tezu. Njegovo tumačenje Muhamedove Objave pronalazi jasnu distinkciju između normativnih i kontekstualnih ajeta Kurana. Kada tvrdi da su izvesni stihovi normativni, on zapravo ističe njihovu univerzalnost, odnosno to da njihova doslovna primena važi u svim vremenima i svim okolnostima. Za razliku od njih, kontekstualni stihovi su, prema Engineeru *kulturno i društveno specifični*, pa je njihova primenljivost ograničena na vremenske periode i društvene kontekste (Engineer 1996, 45).

U okviru ove grupe autora, zapaža se rastuća struja muslimanskog feminizma, čija se kritika, na zakonodavnom planu, grana u dva srodna pravca: jedan je usmeren ka ispravljanju rodne nejednakosti u okvirima islamskih pravnih normi; drugi se zalaže za predstavljanje autentičnog islama (Shah 2006, 882). S tim u vezi, značajno je spomenuti autorku Aminu Wadud, koja je uspela da poveže dva pravca izvršivši analizu metodoloških interpretacija Kurana (Wadud 1999). Autorka je definisala tri glavna metodološka pravca u tumačenju svete knjige islama: tradicionalni, reaktivni i holistički (ibid, 5). Prema njenim uvidima, tradicionalni metod analizira kuranski tekst linearno, krećući se od prve do druge tačke i tako redom, ne uzimajući u obzir strukturu i tematsku koherenciju Kurana. Rezultat ovakvog metodološkog pristupa se, prema Wadudovoj, ogleda u nepotpunosti analize; dok s druge strane, autorka smatra da je tradicionalni metod "tradicionalno korišćen od strane muškaraca u svrhu ugnjetavanja žena" (ibid.).

Reaktivni metod interpretacije Kurana razvijen je u siromašnim islamskim zemljama i predstavlja reakciju ideološki motivisanih autora na inferioran položaj žena u ovim društvima, pri čemu se podređenost žena pripisuje sadržaju kuranskog teksta (ibid.).

Holistički metod, koji Wadudova svesrdno zastupa, zasnovan je na kontekstualnoj analizi kuranskih ajeta. Autorka predlaže pet nivoa analize svakog pojedinačnog ajeta: 1) kroz njegov kontekst; 2) u kontekstu diskusija o sličnim temama u Kuranu; 3) u svetlu sličnih jezičkih i sintaksičkih struktura koje su korišćene na drugim mestima u Kuranu; 4) u svetlu osnovnih kuranskih principa, i 5) u okviru konteksta kuranskog pogleda na svet (*Weltanschauung*). Autorka veruje da bi ovakvom, holističkom, interpretacijom relevantnih kuranskih ajeta, ravnopravnost žena mogla biti ostvarena u potpunosti *kroz islamsku tradiciju* (ibid).

Mišljenje vrlo slično ovom ima islamski pravnik Ahmed E. Souaiaia. Ovaj autor u knjizi *Contesting Justice: Woman, Islam, Law and Society* takođe ističe istorijsku temporalnost zakona, tvrdeći da se "mi, kao ljudi, nalazimo u drugačijoj situaciji od one u kojoj su formulisani islamski zakoni u vezi s poligamijom i nasleđem". Dodavši ovoj tvrdnji da je moguće da su tako formulisani zakoni imali smisla u ono vreme, Souaiaia tvrdi da u savremenoj epohi "institucija poligamije direktno kompromituje principe ravnopravnosti i pravičnosti koji bi trebalo da se nalaze u slovu i duhu zakona, onakvog kakvim ga smatraju tradicionalni muslimanski učenjaci" (2008, 44-45).

Pretrajujući drevne istorijske korene poliginije, Souaiaia ističe da ni judejskoj niti hrišćanskoj tradiciji nisu nepoznati brakovi sa velikim brojem žena,⁶ dok u vezi sa kulturno-istorijskim kontekstom poliginije na Arabijskom poluostrvu preislamskog doba "nema sumnje" da su masivna ubistva i osvete "prevazilazile svaku drugu praksu" i da je ova "kultura nasilja" kako je autor definiše, "uticala i na muškarce i na žene" (ibid, 50). Dok su muškarci u celini bili učesnici i žrtve ubistava, ratova i osveta, "naročito su žene proživljavale traumu transformacije u puko sredstvo zabave za nekolicinu preživelih i privilegovanih muškaraca", pri čemu je odnos u broju muškaraca i žena lako mogao dostizati stopu od tri prema jedan u korist žena (ibid.). Neki učenjaci su tvrdili da velike porodice sa mnogobrojnom decom koje su proizlazile iz poligamnih brakova zahtevale ogromne troškove, zbog čega su "glave porodice" bivale primorane da uzimaju sredstva od novca siročadi koja se nalazila pod njihovom zaštitom (ibid, 51). U svakom slučaju, poligamija, ropstvo i druge prakse uobličene prema volji muškaraca, bez sumnje su mogle da cvetaju pod ovakvim okolnostima. Kuran kao rani zastupnik prava siromašnih i ugnjetenih ljudi, prepoznao je realnu težinu institucije poliginije, ali je izbegao da se odmah izjasni o njenoj društvenoj legitimnosti, a kada jeste, to je, prema autorovom mišljenju, učinio sa ambivalentnim stilom i načinom izražavanja, što je na društvenom planu fiksiralo instituciju poliginije u status quo koji traje i danas (ibid, 51).

Ambivalentan stil i način izražavanja u pojedinim ajetima uslovio je da njihova jednoznačna interpretacija ne može obuhvatiti sva njihova značenja, pa je za definitivno, ili bar prihvaćeno razumevanje tih ajeta neophodan autoritet koji će, figurativno rečeno, na traženom mestu u kuranskom tekstu postaviti komentar. Prvostepeni od takvih autoriteta bio je sam Muhamed. U slučaju in-

⁶ Dok se u Talmudu poligamija u kontekstu levirata smatra za neupitno bračno pravilo, Katolička crkva je tek nakon Sabora u Trentu 1563. proglasila učenje po kojem "poligamija nije zabranjena od strane niti jednog božanskog zakona, pa prema tome jeste dozvoljena hrišćanskim vernicima" kao jeretičko, izvojevavši pun autoritet da uspostavi prohibiciju na višežentvo, kao i na religijsko učenje koje podržava ovu praksu. (ibid. 49)

Kuran i poliginija...

stitucije poliginije (En-Nisa, 3), značenje kuranskog teksta determinisano je na osnovu dva izveštaja: jednog od strane proroka, a drugog od strane njegove najmlađe suspruge, Aiše (ibid.).

Muhamedova tradicija citirana u hadisima uglavnom se tiče ograničenja broja supružnica. Ibn Hanbal prenosi događaj po kojem je Muhamed zatražio od Ghaylan Ibn Salamaha da odabere četiri od svojih deset žena, a da ostalih šest napusti, da bi s pravom stupio u zajednicu Alahovih vernika.⁷ Ovaj Muhamedov zahtev teško može objasniti činjenicu da je on sam imao najmanje devet žena. Kako bi objasnili ovu ambivalenciju, muslimanski učenjaci osmislili su pravilo po kome je isključivo Prorok imao dozvolu da pređe preko granice zabranjenog, dok ostali bogobjazni muslimani nemaju ovu dozvolu (ibid.).

Aišino objašnjenje trećeg ajeta sure En-Nisa prenećemo u celosti. Ono glasi:

"Arap koji su pod svojim starateljstvom imali prekrasne i bogate devojke siročad, imali su običaj da ih ožene ne ponudivši im pravičan miraz. Ovaj stih je, dakle, objavljen kako bi se ova navika ukinula i kako bi se nametnula obaveza da se ženama bez roditelja ponudi pravičan miraz, ili da se one ostave na miru" (ibid, 52).

Souaiaia navodi da je ovo Aišino objašnjenje u skladu sa sličnim tradicijama, od kojih najmanje jedna tvrdi da muškarcima ne smeju da se venčaju ženama bez roditelja iz straha da će se prema njima ponašati nepravično, što direktno diskvalifikuje žensku siročad, lišavajući ih univerzalnog prava braka, a istovremeno dopuštajući muškarcima da imaju najviše četiri žene, dok god nijedna od njih nije siročad (ibid.). Uopšte uzevši, Souiaia tvrdi:

Interpretativni diskurs Kurana kojim upravlja elita nije doživeo relevantni stih sa tačke gledišta potrebe za društvenom pravdom i nije uzeo u obzir okolnosti koje su bile podložne promeni. On je doživljen unutar konteksta dominantne kulture tog vremena, a poligamija je očito bila deo te kulture. Kada se svemu ovome još doda činjenica da je poligamija bila doživljavana kao čin "dobrote" prema ženi, onda postaje jasno zbog čega je ograničena poligamija (četiri žene) po sebi bila veliko dostignuće (Ibid, 53).

Autor dalje navodi da prema gramatičkom, sintatičkom i moralnom kontekstu poglavlja En-Nisa, najrazumnija interpretacija dotičnog stiha glasi da je muškarcu dozvoljeno da venča osobu suprotnog pola, koja ima status siročeta, pod uslovom da muž koji stupa u ovakav brak kasnije *ne može oženiti* drugu, treću i četvrtu ženu, bez obzira na status potonjih žena. Prema tome, muškarcima su mogli da se venčaju ženama bez roditelja samo ako je taj brak monogaman. Brak sa drugim ženama ostao bi podložan instituciji poligamije.

No, protivnici poligamije, među kojima je i Souiaia, nastoje da postupno diskredituju ovu praksu, i to kroz sam kuranski tekst. Nakon što je pokazao

⁷ <http://www.tafsir.com/default.asp?sid=4&tid=10429>

kako se ajet koji uslovno rečeno legitimizuje instituciju višeženstva može protumačiti tako da, zapravo, zagovara monogaman brak sa suprugom određenog statusa, Souiaia nastavlja svoje dokazivanje etičke neodrživosti poligamije ajetom "Vi niste u stanju pravedno postupati među ženama, makar to i željeli..." (En-Nisa, 129).

Ako se ovaj ajet interpretira u kontekstu trećeg ajeta iste sure, dolazi do jasnog sukoba dve stavke Alahove Poruke. Postavlja se, naime, pitanje, kako je moguće da Bog u jednom trenutku poručuje: ako se ne plašite da im "nećete biti pravedni", venčavajte "po dvije, po tri i po četiri" žene, dok u sledećem trenutku upozorava da muževi nisu u stanju da pravedno postupaju prema ženama čak i ako to žele? Souiaia argumentacija implicitno tvrdi da je u vreme Objave insitucija poligamije bila visoko zastupljena u Arabiji, pa bi njena direktna osuda dovela do masovnog odbacivanja islama pod izgovorom da ova religijska dogma zastupa kulturno nepopularan monogaman brak. No, čak i da se legitimišući princip koji se nalazi u pozadini prakse poliginog braka zaista ogledao u pukom disbalansu broja muškaraca i žena u preislamskoj Arabiji,⁸ Souiaia se s pravom pita "kako se objašnjava kontinuitet ove institucije [danas] u mestima kao što je Saudijska Arabija gde brojčana razmera muškaraca i žena više nije iskošena ratovima i nasiljem koji su se odvijali u dalekoj prošlosti?" (ibid, 56).

Mnogi učenjaci veruju da je Kuran namenio praksu poliginije samo onda kada je to neophodno, s ciljem da se očuvaju prava žena, dok je u ostalim slučajevima norma monogaman brak. Islamski učenjak Al-Hibri je, recimo, nastojao da logičkim putem dokaže nemogućnost zaključka da je poligamija dozvoljena Kuranom (Shah 2006, 891). On je izveo sledeći silogizam:

- a) Ako možeš pravedno da postupaš među ženama, dozvoljeno ti je da imaš do četiri supružnice.
 - b) Ako ne možeš pravedno da postupaš među ženama, onda ti je dozvoljeno da imaš samo jednu.
 - c) Ti nisi u stanju da pravedno postupaš među ženama.
- b) i c) se sastoje od logičke forme: ako p onda q... *t.j.* dozvoljeno ti je da imaš samo jednu suprugu (ibid).

⁸ Ovaj pristup podržavaju učenjaci poput Motahharia i Parveen Shaukat Alia. Motahhari tvrdi da je sistem poligamije bio pripisan islamom kao zaštitnik interesa žena, jer u slučaju kada broj žena nadmašuje broj muškaraca, poligamija postaje pravo žena nezaštićenih brakom. Parveen Shaukat Ali na sličan način tvrdi da je "jedan od glavnih razloga za dozvolu brakova sa većim brojem žena bilo rapidno opadanje muške populacije zbog ratova. Ovo bi ostavilo bezbroj udovica i neizbrojiv broj siročadi potpuno nezbrinutih i bez krova nad glavom" (Shah 2006, 891).

Kuran i poliginija...

Ključna tvrdnja ovih autora je da Alah sam upozorava da u Kuranu nema niti jedne kontradikcije: "Zar oni ne razmišljaju o Kur'anu? Kad bi on bio od nekog drugog osim od Allaha, u njemu bi našli mnoga razilaženja"⁹ (En-Nisa, 82). Prema tome, pobornici nekonformističkog pristupa pitanju poliginije smatraju da kontradikcija leži u konzervativnom čitanju Kurana, i konzervativnoj aplikaciji trećeg stiha poglavlja En-Nisa, a ne u Kuranu samom, budući da je Kuran nepogrešiv (Shah, *n.d.* 891). Prema Riffatu Hassanu, klopka u koju konzervativni učenjaci upadaju primetna je utoliko što oni izvode kuranske stihove izvan konteksta i čitaju ih doslovno, ignorišući činjenicu da se Kuran "često koristi simboličkim jezikom kako bi oslikao dublje istine".¹⁰

Prednost interpretativnog pristupa oslikava se, dakle, u tome što on zagovara jedno novo, holističko čitanje Kurana koje će istovremeno biti kadro da revidira etičke i moralne vrednosti islama, ali i da ispravi društvene nepravde prisutne u islamu i prepoznate od strane nekonformistički (i feminsitički) opredeljenih islamskih pravnika. Ali prednost ovog pristupa se ne sastoji samo u ovome. Šah napominje da se njegovom primenom islam štiti od nametanja tuđinskih društvenih i kulturnih vrednosti i da, u tom kontekstu, interpretativni metod predstavlja "insajdersku" strategiju. U isto vreme, on podupire stavove relativista koji pretpostavljaju da svaka kultura i religija raspolažu vlastitim sistemom pravde i pravičnosti (Ibid, 883). Ovaj pristup, dakle, nalaže da bi promena islamskog prava potekla iznutra, iz samih okvira islamske kulture, što bi se moglo postići mehanizmom itdžihada (nezavisnog individualnog rezonovanja), koji je suptilno razrađen, proveren, i širom islamskog sveta prihvaćen mehanizam legislacije.

Literatura:

- Engineer, Asqhar Ali. 1996. *The Rights of Women in Islam*. New York: St. Martin's Press
- Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam*. New York: Berg.
- Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, New York: Schenkman Publishing Company.
- Schimmel, Annemarie. 1985. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Durham: University of North Carolina Press.

⁹ U napomeni uz ovaj stih između ostalog stoji: "... u Kur'anu se ne mogu naći ni dva ajeta, da se jedan s drugim ne bi mogao slagati."

¹⁰ <http://www.religiousconsultation.org/hassan.htm>

- Shah, Niaz M. 2006. Women's Rights in the Koran: An Interpretive Approach. *Human Rights Quarterly*. 28: 868–903
- Spencer, Robert. 2002. *Islam Unveiled*. San Francisco: Encounter Books.
- Souaiaia, Ahmed E. 2008. *Contesting Justice*, Albany: State University of New York Press.
- Varisco, Daniel Martin. 2005. *Islam Obscured*. Boston: Palgrave Macmillan
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. London: Oxford University Press

Izvori:

Kur'an 1974. Zagreb: Stvarnost

Primljeno: 12.11.2012.

Prihvaćeno: 15.2.2013.

Marko Pišev

QURAN AND POLYGYNY: LEGISLATIVE AND ETHICAL INTERPRETATIONS OF WOMEN RIGHTS IN ISLAM

(Neo)Orientalist interpretations of the status of women "in Islam", as can be seen in some older and newer Western theoretical works, are staying ignorant of dynamics of reformist tendencies in modern Islamic law theory – active since the end of the nineteenth century – whose goal is to recover the social position of Muslim women, in Islamic frame of reference. In this sense, reconceptualizations of traditional Islamic norms tend to make a strong distinction between *sharia* (Islamic law established in the Quranic text) and *fiqh* (human interpretations of that law). This distinction provides to the Muslim authors an access to the primal flexibility of *sharia* law on the one hand, and the possibility of reinterpretation of *fiqh* in Islamic feminist key on the other. Following this particular line of argumentation, this paper attempts to show how the fight for women's emancipation can be also led in the frames of meaning different from those dominant on the West.

Key words: Quran, *sharia*, polygyny, the Islamic laws of inheritance, the position of women, Western interpretations.