

---

Zilka SPAHIĆ-ŠILJAK

ŽENSKA LJUDSKA  
PRAVA – ISLAMSKA  
PERSPEKTIVA



Nakon više od pola stoljeća primjene suvremenoga koncepta univerzalnih ljudskih prava, jasno je kako ne samo da se međunarodne norme ljudskih prava ne primjenjuju u punom opsegu nego i da jačaju otpori i argumenti protiv toga koncepta, što najviše pogađa žene. Trideset je godina prošlo od donošenja Konvencije UN-a o uklanjanju svih oblika diskriminacije žena (CEDAW), koji je, s ostalim međunarodnim dokumentima, Magna Charta ženskih ljudskih prava, ali se na žalost ne provodi u velikom broju zemalja ili se provodi djelomično, s rezervama na pojedine članke.

Prvi dio rada bavi se pitanjem dostojanstva ženske osobe i mogućnostima usklađivanja univerzalističke i relativističke perspektive univerzalnih ljudskih prava u islamskoj religijskoj tradiciji. Drugi dio rada elaborira najznačajnije rodne teorije u islamskoj teološko-pravnoj misli i praksi. Treći je dio posvećen ženskim ljudskim pravima u islamskoj tradiciji s osvrtom na prakse muslimanskih zemalja koje su ratificirale CEDAW. Posebno će biti elaboriran članak 16. CEDAW-a koji se odnosi na jednaka prava žena i muškaraca u izboru bračnog partnera te jednaka prava u braku i u slučaju razvoda.

## DOSTOJANSTVO ŽENE U ISLAMU

---

Dostojanstvo osobe u religijskim se tradicijama različito definiralo i bilo je uvjetovano različitim društveno-političkim i kulturološkim kontekstima u kojima su ljudi kreirali svoju religijsku misao i praksu. U islamskoj tradiciji žena i muškarac ontološki su oduvijek smatrani jednakima u dostojanstvu s jednakim darovima od Boga: duša (dio božanskog), razum i slobodna volja – na čemu se temelje dostojanstvo i integritet osobe. Međutim, na društvenoj razini dostojanstvo osobe žene i muškarca različito je shvaćano i tumačeno. U Kur'anu se za čovjeka

upotrebljava arapski pojam *insan* koji u sebi supsumira i ženu i muškarca te, kako Amina Wadud zaključuje, ne postoji primordijalna razlika između muškaraca i žena u vezi s duhovnim potencijalom osobe: “(...) Stoga, kakve god druge razlike da postoje između muškaraca i žena, one ne mogu upućivati na urođenu vrijednost jer bi u suprotnom slobodna volja bila beznačajna.” (Wadud, 1999., 35).

Ipak, klasična teološko-pravna misao pokazuje da se dostojanstvo žene i muškarca različito definiralo i to ponajviše na temelju bioloških razlika i poistovjećivanja žene s prirodom, a muškarca s kulturom (Ortner, 1974.). Ono što se posebno naglašavalo u darovima koje je čovjek dobio od Boga jest sloboda izbora koja čovjeka odvaja od ostatka stvorenog svijeta jer samo čovjek može mijenjati svoj položaj i stanje te kao razumom obdareno biće snositi odgovornost za svoje postupke (Al-Ghazali, 70–71). Povijest svjedoči o tome da ženama, kao primordijalno jednakim bićima s muškarcima, nije uvijek bilo dopušteno da uživaju puninu svoga dostojanstva, da biraju i odlučuju o svome životu i mijenjaju svoje stanje. Razlog je tome, kako irački filozof i pravnik modernističke orijentacije (20. st.) Khadduri navodi:

Ljudska prava u islamu, kako je to propisano božanskim zakonom (šeri'at), povlastica su osoba koje imaju puni pravni kapacitet. A osobom punoga pravnoga kapaciteta smatra se osoba koja je punoljetna, slobodna i musliman (Khadduri, 1946., 79).

Iako ne postoji nikakav religijski argument da se ženi ospori puni pravni kapacitet, to se događalo i prava žene limitirana su na određena područja djelovanja i uloge prikladne za ta područja. Abdullahi An-Na'im u svojoj analizi muslimanskih pravnih sustava zaključuje da su nemuslimani, robovi i žene drukčije tretirani i da ne uživaju jednaka prava kao muškarac musliman (An-Na'im, 1990., 171). Iako postoje kur'anski principi o poštovanju prava i dostojanstva svake osobe (Kur'an, 16:90), zabrana izrugivanja i omalovažavanja žena i muškaraca (Kur'an, 49:11), principi o jednakoj odgovornosti svake osobe te zabrana poslanika Muhammeda o ponižavanju ljudi, ekskluzivistička patrijarhalna tumačenja islamskih izvora vjere reducirala su dostojanstvo žena, nemuslimana i robova, osporavajući im jednaka prava i slobode.

Redukciji dostojanstva žene pridonosilo je i inzistiranje na rodnoj segregaciji koje su muslimani naslijedili i usvajali od drugih kultura (Ahmad, 1992., 11–24). Time je, kako objašnjava Fatima Mernissi, kozmičko i univerzalno načelo islama reducirano na teritorijalni princip

– muškog i ženskog teritorija (Mernissi, 2005., 107–108). Na žalost, i danas se na takvoj rodnoj arhitekturi inzistira kada se želi skrenuti pozornost na “islamski” način življenja:

Prevladavajuća rodna *arhitektura* srednjeg vijeka je *kanonizirana* i pravno regulirana, pa se i danas u različitim muslimanskim grupama mogu čuti mišljenja kako je “islamski” i jedino ispravno, živjeti prema principu rodne segregacije – “*odvojeni, a jednaki*”. Na primjerima rasne diskriminacije i *aparthejda* pokazalo se da to ne funkcionira, i da odvojenost najčešće znači i isključenost, posebno na mjestima odlučivanja i moći, a isključenost omogućava lakšu kontrolu, manipulaciju i diskriminaciju (Spahić-Šiljak, 2009., 172).

Diskriminacija na temelju spola jedna je od najrasprostranjenijih vrsta diskriminacije u muslimanskom svijetu. Musliman se i dalje može oženiti nemuslimankom, a muslimanka se ne može udati za nemuslimana; muslimanu se dopušta imati do četiri žene; muškarac ima više prava u slučaju razvoda braka; nasljeđuje dvostruko više od žene; njegovo svjedočenje vrijedi više od svjedočenja žene i žena se obvezuje na islamski kôd odijevanja.

Takvo stanje u rezervama na CEDAW i druge međunarodne dokumente o ljudskim pravima muslimanske zemlje pokušavaju opravdati kulturno relativističkim argumentima, uz objašnjenje da je nemoguće pomiriti sekularni i islamski koncept ljudskih prava. Širin Ebadi, prva muslimanska nobelovka, koja je preživjela sustavnu diskriminaciju u Iranu nakon islamske revolucije 1979. godine, o tome kaže:

Ideja kulturnog relativizma nije ništa drugo nego izgovor za kršenje ljudskih prava. Ljudska su prava plod različitih civilizacija. (...) Oni koji se pozivaju na kulturni relativizam zapravo ga koriste kao izgovor za kršenje ljudskih prava i da stave masku kulture na lice onoga što rade. (...) Ljudska prava su univerzalni standardi. To je komponenta svake religije i svake civilizacije (Mayer, 2007., 20).

Kulturni relativisti inzistiraju na primatu kolektivnih prava u odnosu na individualna iako prema dijelu klasičnih i suvremenih tumačenja šeri'ata prednost imaju ljudska prava u odnosu na božanska jer, kako ističe Abou El-Fadl, ljudi trebaju imati svoja prava na zemlji, dok Bog ostvarivanje svojih prava može odgoditi do sudnjeg dana (El-Fadl, 2006.). U pokušaju pomirenja sekularne i religijske

perspektive ljudskih prava, Jack Donnelly na kulturnorelativističke argumente odgovara da je važno priznati kulturne različitosti i specifičnosti, ali to ne može biti isključivo utemeljenje ljudskih prava – kako zahtijevaju radikalni kulturni relativisti, kao što je neprihvatljivo ne uzimati u obzir kulturu kao izvor moralnih prava – kako zahtijevaju radikalni univerzalisti (Donnelly, 1989., 109).

Abdullahi an-Na'im nastoji učiniti isto, ali prigovara i univerzalistima i kulturnim relativistima na isključivost i nedovoljnoj senzibilnosti u iznošenju argumenata. Stoga predlaže istraživanje mogućnosti reinterpretacije i rekonstrukcije kultura kroz "unutarnji kulturni diskurs i transkulturni dijalog" (An-Na'im, 1992., 3). To bi značilo otvaranje platformi za dijalog i međusobno razumijevanje u svim područjima života, kako bi se u tom procesu saznavanja, učenja, zrenja i evolucije kulturnih tradicija došlo do pravilnijeg razumijevanja koncepata individualnih i kolektivnih prava koje zagovaraju univerzalisti i kulturni relativisti. Dijalog je jedini način da se nadiđu dijametralno suprotni stavovi i isključivosti, što u najvećoj mjeri pogađa žene.

An-Na'im također smatra kako je unatoč velikim reformama obiteljskih zakona u muslimanskom svijetu tijekom 20. stoljeća, diskriminacija žena i dalje prisutna. Jedini način da se to prevlada jest sustavna reforma tumačenja šeri'atskog prava i naglašavanje univerzalističkih poruka Objave Kur'ana iz Mekke, a ne ekskluzivističkih poruka objavljenih u Medini (An-Na'im, 1992., 180). Takav je zahtjev većini muslimana/ki i dalje neprihvatljiv, pa čak i blasfemičan, jer se zanemaruju poruke jednog dijela Objave Kur'ana. Alternativa za suvremene egzegete/kinje nije zanemarivanje medinskog dijela Objave, nego tumačenje Kur'ana uzimajući u obzir kontekst u kojem je Kur'an objavljen, gramatičku kompoziciju teksta i cjelokupnost teksta, odnosno svjetonazor koji tekst promovira (Wadud, 1999., 3).

## RODNE TEORIJE U ISLAMSKOJ TRADICIJI

---

O rodnim se teorijama nije mnogo pisalo, niti se o tome posebno elaboriralo u muslimanskoj literaturi. Ipak, ako se pogleda na koji su način definirani rodna politika i odnosi između spolova u klasičnom razdoblju islamske misli, pa i danas, moguće je napraviti nekoliko podjela, ali se načelno može govoriti o tri prevladavajuće rodne teorije: teorija podređenosti, teorija komplementarnosti, teorija egalitarnosti.

Da bi se uopće razmatralo ovo pitanje, potrebno je poznavati društveno-političke i povijesne okolnosti nastanka kanonskih djela islamske teološko-pravne misli i uzeti u obzir činjenicu da je teološka antropologija žene bila pod snažnim utjecajem judeo-kršćanskoga religijskog naslijeđa, kao i grčke filozofske misli, koju su prevodili Arapi i posredovali je drugim kulturama. Aristotelovsko utemeljenje rodne dihotomije odrazilo se i na definiranje muške i ženske prirode i osobina, pa se intelektualno i duhovno uglavnom poistovjećivalo s muškarcem, a emotivno i materijalno sa ženom. To je uvelike odredilo način definiranja ženine prirode i karaktera te, konzekventno tome, i njezinih uloga u obitelji i društvu (Ullmann, 1978.; Rosenthal, 1975.; Rahman, 1987.).

## Teorija podređenosti

---

Ova je rodna teorija utemeljena na hijerarhijskim i patrijarhalnim tumačenjima Kur'ana i prakse poslanika Muhammeda a.s (*sunna*) dodjeljujući ženi drugorazredni položaj i mjesto u društvu. Opravdanje se nalazilo u samom činu stvaranja žene, koje je impliciralo specifičnu žensku narav i mušku narav, iako se u Kur'anu ne definira muška i ženska narav, niti se govori o stvaranju žene od krivog rebra.

U Kur'anu se u nekoliko poglavlja govori o stvaranju prvog čovjeka – *adema*, koji je u tumačenjima i prijevodima postao vlastito ime *Adem* (Kur'an, 7:11–25; 2:30–38). Muslimanski su egzegeti, međutim, da bi objasnili kur'anske poruke, koristili i druge izvore vjere (*hadis*), ali i judeo-kršćanske predaje (*israilijat*) te arapsko književno i filozofsko naslijeđe. Na temelju tih izvora, a posebno predaja (*hadis*), koje se pripisuju poslaniku Muhammedu, da je žena stvorena od krivog rebra i to od onog najzakrivljenijeg dijela, zbog čega treba biti pažljiv i nježan prema ženi (Memić, 1985., 87-88), *Zemljanin – adem* postaje *muškarac – Adem*. Iz toga dalje slijedi da je *Adem – muškarac* – namjesnik Božji (*halifa*) na Zemlji, a ne *adem – čovjek*, te da *Adem – muškarac* imenuje stvari i pokazuje *melecima* (anđelima) dar koji ima čovjek u odnosu na ostala stvorenja. Feminističke teologinje govorile su o tome da onaj tko imenuje ima moć da upravlja – vlada i da određuje norme ponašanja imenovanim. Zbog toga Elizabeth S. Fiorenza naglašava važnost “rekonceptualizacije intelektualnog okvira na takav način da postane istinski inkluzivan za žene kao subjekte ljudskog akademskog rada i znanja.” (Shussler-Fiorenza, 1996., 5).

Iako su klasični komentatori Kur'ana, poput Taberija, Zamahšerija i dr., kreirali hijerarhijsku sliku stvaranja, veliki komentator Fahrudin al-Razi smatrao je da je Bog stvorio jednu osobu (*nafs*), pa onda muškarca i ženu, kako je to opisano u Kur'anu: "On vas je stvorio od jedne osobe (*nafs al-vahidah*), a onda je od nje stvorio njen par." (Kur'an, 39:6). (Ali Syed, 2004., 18) Na temelju ovog *hadisa*, ali i judeo-kršćanskih predaja (*israilijat*) o stvaranju žene i muškarca od rebra, kreirana je definicija ženske prirode – osjetljiva, emotivna, krhka, povodljiva – "zbog čega se preporučuje lijep i pažljiv odnos prema njoj, ali i kontrola žene utemeljena na toj istoj osjetljivoj prirodi" (Spahić-Šiljak, 2007., 101).

Neovisno o egalitarnim kur'anskim kazivanjima o stvaranju čovjeka od jedne osobe u teološkoj antropologiji žene, prevladala su tumačenja o drugostvorenosti žene:

Drugostvorenost ne bi bila problematična da iza krivog rebra nije izrastala krivnja žene, drugorazrednost, manjkavost, slabost i fizička i psihička, povodljivost, neracionalnost, tjelesnost, strast – zbog čega je ženu trebalo kontrolirati i nadzirati. A da bi se to provelo u praksi onda je trebalo donijeti takve zakone koji će "u ime Boga" ograničavati dostojanstvo i slobodu žene (Spahić-Šiljak i Anić, 2009., 180).

Feministička teologinja Riffat Hassan obrazlaže da je drugostvorenost, još ako se izvodi od krivog rebra, najčešće implicirala podređenost i drugorazrednost na društvenom planu (Hassan, 1991., 78-79). Takva su tumačenja pridonijela tome da se žena definirala isključivo u odnosu na muškarca: da bude poslušna i vjerna, da trpi, da ne govori mnogo, da ne radi ništa mimo volje svoga muža, da služi i podređuje sebe i svoje interese djeci, mužu i drugima, da čuva moral (obraz) i autoritet svoga muža, porodice i društva (Spahić-Šiljak, 2007., 197). Tako postavljeni rodni odnosi omogućavaju kontrolu žene, manipulaciju i iskorištavanje, jer se u ime Boga žena reducira ne nedoraslog čovjeka kojem treba nadzor i vodstvo muškarca umjesto ravnopravnoga partnerskog odnosa.

## Teorija komplementarnosti

---

U 19. i 20. stoljeću s reformatorskim idejama koje se javljaju u muslimanskim zemljama dolazi do potiskivanja teorije podređenosti i snažnijeg promoviranja teorije komplementarnosti i dopunjavanja spolova. Teorija podređenosti opstala je i danas se promovira u nekim zajednicama.



Zagovornici teorije komplementarnosti na temelju bioloških razlika spolova definiraju tipičnu mušku i žensku narav, psihičke i kognitivne osobine imanentne i jednom i drugom spolu. Inzistira se na različitostima koje samo putem suradnje i dopunjavanja žene i muškarca u zadanim društvenim okvirima kreiraju ravnotežu i cjelovitost ljudskog bića. Posebno se naglašavalo da je bračna zajednica najpoželjniji i najvažniji okvir u kojem dva spola ostvaruju svoju istinsku cjelovitost.

Majčinstvo se posebno glorificira, kao i osobine koje prate tu ulogu: emotivnost, suosjećanje i praštanje, što se prema današnjim maskulinim standardima političkog života smatra velikim nedostatkom (Spahić-Šiljak, 2009., 181). Najvažnija uloga žene i dalje je bilo majčinstvo, ali se ostavljala mogućnost bavljenja i drugim poslovima, pod određenim uvjetima – kada žena podigne djecu i ima dovoljno vremena za društveno koristan rad. Situacija danas nije značajno promijenjena jer je u obiteljima u kojima majke rade obaveza odgajanja djece i brige o obitelji i dalje njihova obaveza te nema redistribucije obaveza u obitelji između žene i muškarca. U literaturi koja tretira pitanja braka i obitelji ističe se kako je prihvatljivo za žene koje su hraniteljice obitelji ili su podigle djecu da se angažiraju za dobrobit zajednice, ali ponovno na poslovima “prikladnim za ženu” (Haverić i Haverić, 1991., 93). Prikladnost se tumači u smislu poslova koji su produžetak odgojno-obrazovnih i uslužnih poslova koje žena inače obavlja u obitelji. Takva podjela poslova ponovno se opravdava prirodom i fizičkom konstitucijom žene koja je predodređena za takvu vrstu poslova, a muškarac tjelesnom i umnom snagom osigurava materijalno blagostanje i vodi obitelj (Ali, 2003., 173).

Zagovornici komplementarne rodne politike pozivaju se na kućanske *ajete* o ulogama majke i oca u kojima se naglašava važnost poštovanja majke koja nosi dijete, rađa i doji ga, dok je obaveza oca da uzdržava obitelj (Kur'an, 2:233). Kult majke izuzetno je snažan u patrijarhalnim kulturama i majka uživa velik autoritet, posebno kod sinova, pa i onda kad zasnuju vlastite obitelji. Autoritet majke počiva na predajama poslanika Muhammeda: “Džennet (Raj) je pod majčinim nogama.” “Najviše prava nad ženom ima njen muž, a nad njenim mužem, njegova majka” (Memić, 1985., 32, 172). Na temelju takvih i sličnih predaja nastavljena je polarizacija uloga žene i muškarca. Žene se tome nisu mnogo suprotstavljale jer im je takva struktura odnosa omogućavala da preko muževa i sinova u određenoj dobi ostvare moć u obiteljima, da postanu neformalno moćne (Radulović, 2005., 169–186).

Teorija komplementarnosti inzistira na podjeli muških i ženskih uloga, i poslova proizašlih iz prirode jednog i drugog spola, te time ograničava ženu na majčinstvo i kućne poslove. Iako se javne funkcije i ravnopravno sudjelovanje žene i muškaraca u političkom životu striktno ne osporavaju, to implicitno uključuje apeliranje na savjest žena o važnosti odgajanja potomstva: “Nikakvo društvo niti njegove bogato opremljene institucije ne mogu mladom stvorenju pružiti onu toplinu koju mu je priroda osigurala u porodici, uz majku” (Haverić i Haverić, 1991., 93–94). Ženi se sugerira da se opredijeli za obavljanje onih poslova koji su u vezi s majčinstvom i odgajanjem djece, a kad ispuni te dužnosti, “onda ‘ima pravo’ da se angažira i u javnom životu.” (Spahić-Šiljak, 2007., 187–192).

## Teorija egalitarnosti

---

Teorija egalitarnosti postojala je i prije, kako u prvoj zajednici muslimana u Medini u 7. stoljeću tako i tijekom povijesti, ali nije zaživjela u patrijarhalnom okruženju muslimanskih zajednica. U odnosu na teoriju komplementarnosti, ta teorija promatra i ženu i muškarca kao jednaka bića u punini dostojanstva njihove osobe i na ontološkoj i na društvenoj razini. Takve su ideje u početku nailazile na oštre kritike, ali su s vremenom prihvaćane i čak slavljene kao preteča feminističkog djelovanja u muslimanskom svijetu, kao što je slučaj s knjigama Kasima Amina *Emanipacija žena* i *Nova žena* (Esposito, 2001., 49).

Promotori teorije egalitarnosti posebnu su pozornost usmjeravali na reformu islamskih zakona u području obiteljskog i bračnog prava jer su bili diskriminatorski u odnosu na ženu (Esposito, 2001., 72). Jedan od načina da se to promijeni zahtijevao je i nove egzegetske napore, napose u teološkoj antropologiji žene. Tumačenja o stvaranju čovjeka temelje se na sljedećem kur’anskom stavku: “On vas je stvorio od jedne osobe (*nafs al-vahidah*), a onda je od nje stvorio njen par” (Kur’an, 39:6). Zanimljivo je primijetiti da se u bosanskohercegovačkim prijevodima Kur’ana termin osoba (*nafs al-vahidah*) prevodi u muškom rodu te, prema tome, njegov par – žena. U suvremenim se komentarima pokazuje da je *nafs* esencijalni neodvojiv dio svake osobe te da ta imenica nije spolno diferencirana, nego generička. A ako bi se inzistiralo na spolno diferenciranim imenicama, onda bi prema tom kur’anskom *ajetu* žena bila prvostvorena osoba (*nafs*), a muškarac njezin par, partner ili drug (*zavdž*) (Wadud, 1999., 9–20).

Zagovornici teorije egalitarnosti naglašavaju da je u govorenju o rodnim odnosima važno uzeti u obzir tri

kur'anska principa kao okvir razumijevanja partnerstva žene i muškarca:

– namjesništvo (*halifa*) žene i muškarca (Kur'an 2:30–31) koje je tumačeno i još se tumači kao prerogativ muškarca iako Bog koristi imenicu ženskog roda kada govori o namjeri da stvori namjesnika/cu na zemlji;

– prijateljstvo (*evlija*) žene i muškarca (Kur'an, 9:71) koji imaju obavezu promovirati dobro i sprječavati zlo;

– uspravnost i ravnoteža (*taqwa*) koja se priznaje kao jedini kriterij razlikovanja među ljudima (Kur'an, 49:13).

## REZERVE NA CEDAW U MUSLIMANSKIM ZEMLJAMA

---

Kada se 1948. godine donosila Opća deklaracija o temeljnim ljudskim pravima i slobodama, vjerovalo se da će taj instrumentarij ljudskih prava biti dovoljno sveobuhvatan i uključujući te da neće biti potrebno zasebno regulirati prava pojedinih skupina. Međutim, vrlo je brzo postalo jasno da se moraju donijeti nove konvencije, povelje, deklaracije i rezolucije da bi se osnažila ravnopravnost spolova u zemljama potpisnicima Opće deklaracije. Među najvažnijima za ženska ljudska prava je CEDAW, poznatija kao Ženska konvencija.

Danas, više od 30 godina nakon donošenja CEDAW-a, 22 zemlje – od Velike Britanije, Alžira, Egipta do Australije – još traže pravo na stavljanje rezervi na određene članke te tako potkopavaju i anuliraju važnost i svrhu tog dokumenta. Ipak, Yasmeeen Hassan, direktorica programa Equality Now sa sjedištem u New Yorku, smatra da iako rezerve na CEDAW pogoršavaju provedbu normi ženskih ljudskih prava, važno je to što takve zemlje imaju obavezu dostavljati izvještaje o položaju žena, što daje mogućnosti za zagovaranje i stvaranje pritiska da se stanje mijenja na bolje.

Određen broj muslimanskih zemalja ratificirao je CEDAW, ali je stavio rezerve na pojedine članke. Opravdanje za to nalaze u neusklađenosti pojedinih članaka CEDAW-a s obiteljskim zakonima muslimanskih zemalja koji su utemeljeni na propisima islamskog prava (*šeri'at*). Stoga se najviše rezervi i komentara odnosi na čl. 2., 9., 15., 16., 29.<sup>1</sup> Iako ne treba praviti generalizacije o ženama, rodnim pitanjima, majčinstvu i drugim temama, kako naglašava

---

<sup>1</sup> Čl. 2. propisuje obveze države, čl. 9. jamči ženama jednaka prava u vezi državljanstva, čl. 15. jamči im jednakost pred zakonom; čl. 16. jamči jednaka prava u braku i obiteljskim odnosima, dok čl. 29. propisuje postupak rješavanja sukoba između dvije države o interpretaciji ili primjeni Konvencije.

Susan Okin (Okin, 2008., 41), ipak postoje prava koja se odnose na sve ljude, i uskraćivanje temeljnih ljudskih prava ne može se opravdavati kulturnim, religijskim ili nekim drugim normama.

Odbor CEDAW-a posebno se bavio analizom rezervi na čl. 2. i 16. Konvencije jer su to ključni članci koji sadrže bit poruke same Konvencije.<sup>2</sup> Ta se poruka odnosi na zabranu diskriminacije te obiteljski i bračni život, u kojem su žene i najviše diskriminirane jer su kulturološke i religijske norme najsnažnije upravo u tim područjima života i jer se kontrola nad ženama i dalje nastoji održati u njima. Zbog ograničenosti prostora za širu elaboraciju, pozabavit ću se rezervama na čl. 16. CEDAW-a koje se odnose na:

- a) jednako pravo na sklapanje braka;
- b) jednako pravo na slobodan izbor bračnog partnera i sklapanje braka samo slobodnom voljom i uz potpunu suglasnost;
- c) jednaka prava i odgovornosti u braku i prilikom razvoda;
- d) jednaka roditeljska prava i obaveze u odnosu na djecu, bez obzira na bračni status – u svim tim slučajevima interesi djece moraju biti na prvome mjestu;
- e) jednaka prava da slobodno i odgovorno odlučuju o planiranju obitelji, kao i da imaju pristup informacijama, obrazovanju i sredstvima koja će im omogućiti da se koriste tim pravima;
- f) jednaka prava i odgovornosti u skrbištvu, tutorstvu, upravljanju imovinom i posvajanju djece ili sličnim institucijama ako postoje u nacionalnom zakonodavstvu – u svim slučajevima interesi djece moraju biti na prvome mjestu;
- g) jednaka osobna prava muža i žene, uključujući pravo na izbor obiteljskog imena i zanimanja;
- h) jednaka prava obaju bračnih partnera u vlasništvu nad imovinom, u njenom upravljanju i korištenju, odnosno stjecanju i/ili otuđivanju imovine, bez obzira na to obavlja li se to besplatno ili za znatnu materijalnu nagradu.

## Jednako pravo na sklapanje braka i izbor bračnog partnera

---

Pojedini muslimanski intelektualci kao Sultanhossein Tabandeh nastoje opravdati rezervu na čl. 16. tvrdnjama da je on u potpunoj suprotnosti s islamskim zakonom jer muškarac i žena nisu jednaki i ne mogu imati jednake

---

2 Assessing the Status of Women, A Guide to Reporting Under the CEDAW, <http://www1.umn.edu/humanrts/iwraw/assessing-english%203.pdf>, preuzeto 30. 3. 2010. godine.

dužnosti i obaveze. Za Tabandeha, obaveza je žene poslušnost mužu, briga o njegovoj imovini i obitelji, a tvrdi i da ženi nije mjesto u politici (Mayer, 2007., 119–120). Abu 'Ala al-Mawdudi na istom tragu osporava ravnopravnost žene i muškaraca u braku, naglašavajući važnost čednosti za ženu, koja se može očuvati samo tako što će žena biti pokrivena i odvojena od muškaraca, a međunarodne konvencije i zapadna kultura zagovaraju suprotno (Mayer, 2007., 121).

Osporavanje jednakih prava žene i muškarca u braku dobar je izgovor za neprovođenje međunarodnih normi ljudskih prava jer u praksi se jasno pokazuje da je riječ o diskriminaciji, isključenju i nejednakim mogućnostima za žene i muškarce te dvostrukim i pravnim i moralnim mjerilima rodne politike koju uređuju i kontroliraju muškarci. Muslimanske zemlje u objašnjenju rezervi na čl. 16. kažu da je on u suprotnosti s postulatima islamskog braka u kojem suprug ima obavezu uzdržavanja supruge i obitelji, a ona svojom imovinom raspolaže samostalno. Ipak, njezino pravo na razvod ograničeno je i u nadležnosti je suda, dok pravo muškarca na razvod nije ograničeno i on se može razvesti od žene i bez odlaska na sud (Esposito, 2000., 14–15).

U klasičnom islamskom pravu pitanje slobode žene u izboru bračnog druga različito je definirano i tumačeno. Četiri kanonske pravne škole islama – šafijska, malikijska, hanbelijska i hanefijska – ovisno o društvenom kontekstu u kojem su razvijane, nudile su i različita tumačenja. Treba imati na umu da su pravila i norme udaje i ženidbe što su vrijedile u kulturama s kojima su se muslimani susretali i te kako utjecali na formiranje mišljenja i pravila koja su postala sastavni dio klasičnog islamskog prava.

Hanefijska pravna škola, jedna od najrasprostranjenijih i danas, a koju slijede i muslimani Balkana, Turske, Magreba i drugih zemalja, smatrala je da je punoljetna žena slobodna da izabere bračnog partnera bez nadzora i odobrenja oca ili skrbnika (*wali*), ali da se pridržava pravila o približno istom društvenom, obrazovnom i materijalnom statusu (*kafaah*) (Esposito, 2001., 16–21). Ostale tri škole smatraju da je suglasnost skrbnika važna i da žena ne može sklopiti brak ako ne dobije tu suglasnost. Kao argument koriste kur'anski stavak (Kur'an, 2:232) u kojem Bog upozorava muškarce da ne sprječavaju žene da se udaju ako su dale svoj pristanak i izabrale partnera, što prema njihovom mišljenju indicira da skrbnik daje konačnu suglasnost za brak.

Takve odredbe danas pogoduju kulturološkim praksama ugovorenih brakova, prisilnih brakova i poligamnih

brakova. Zbog toga se u suvremenoj islamskoj teološko-pravnoj misli u djelima El-Fadla (*Islam i izazov demokracije*, 2006.), An-Na'ima (*Towards an Islamic Reformation* 1990.), Alija (*Sexual Ethic and Islam*, 2006.) i drugih kritiziraju patrijarhalna tumačenja islama koja nisu kontekstualizirana i koja ne promiču univerzalne principe pravde, milosrđa te individualnih prava i odgovornosti utisnutih u poruku Kur'ana.

## Brak i razvod braka

---

U klasičnom islamskom pravu žena i muškarac imaju podijeljene i dodijeljene uloge u braku. Muškarac ima obavezu uzdržavanja obitelji (Kur'an, 2–233), a žena zbog toga nasljeđuje upola manje obiteljske imovine (Kur'an, 4:11). Prevladavajuća tumačenja Kur'ana i prakse poslanika Muhammeda (*Sunna*) delegirala su muškarca kao glavu obitelji te mu žena duguje poslušnost (*ta'ah*) i seksualne odnose (Quraishi i Vogel, 2008., 112). Muškarac u braku uživa više prava i ima više obaveza: ima pravo oženiti se do četirima ženama (to je i danas zakonska mogućnost u svim muslimanskim zemljama osim Tunisa i Maroka), može se oženiti nemuslimankom (Židovkom i kršćankom), može se razvesti bez obrazloženja, ima veća prava u skrbništvu nad djecom, nasljeđuje više od žene.

Muslimanski su pravници različito tumačili prava i obaveze žene u braku, ovisno o kulturološkom kontekstu u kojem su pravne škole nastajale i razvijale svoja pravila. Hanefijska pravna škola, primjerice, imala je stav da je ženina obaveza obavljati kućanske poslove, dok su preostale tri škole zaključile da je jedina obaveza žene biti dostupna za seksualne odnose svome suprugu, a da on treba osigurati i kućnu pomoćnicu i dojilju za djecu (Ali, 2006., 3–6). Klasična i suvremena tumačenja islamskog zakona priznaju pravo ženi na seksualne odnose, ali je to prema klasičnim tumačenjima važno zbog izbjegavanja nereda (*fitna*), a prema suvremenim tumačenjima zbog važnosti seksualnog užitka i orgazma, neovisno o prokreaciji (Ali, 2006., 6–7).

Iako je brak u islamu građanski ugovor s dimenzijom svetosti (Esposito, 15), razvod je dopušten kao manje zlo nego život u svađi i nespokoju. Razvod braka je "najmrže dopušteno djelo" (*hadis*), ali je prakticiran i dopušten kada supružnici ne mogu živjeti u ljubavi slozi i kada ne nalaze smiraj (Kur'an, 2:226–232, 4:35). Međutim, zbog strogo podijeljenih uloga žena i muškaraca u braku i obitelji, muškarac je bio povlašteniji u dobivanju razvoda jer nije morao obrazložiti razloge za razvod i mogao je to učiniti

izvan suda. Žena je pak morala otići na sud i obrazložiti razloge zbog kojih traži razvod. Muslimanski pravници to opravdavaju činjenicom da je muškarac obavezan platiti *mehr* (Kur'an 4:4), ugovorenu bračnu svotu u slučaju razvoda, što bi trebalo pokriti troškove jednogodišnjeg uzdržavanja dok žena ponovno ne organizira svoj život.

Reforme obiteljskih zakona u muslimanskim zemljama osigurale su veću dostupnost razvodu braka, proširujući listu razloga zbog koji žena može zatražiti razvod i limitirajući muškarca da se bez valjana razloga razvodi. U Iranu su, primjerice, uvedene novčane kazne za muškarce koji nemaju valjan razlog za razvod braka. Tako postulirani bračni odnosi i obaveze sukladni su podjeli imovine u islamskom pravu. Takav je poredak prije imao smisla, ali s industrijalizacijom, koja je izazvala promjene i u muslimanskim obiteljima, žene se zapošljavaju i financijski uzdržavaju obitelj zajedno s muškarcem, pa se postavilo pitanje redefiniranja prava i obaveza u braku u kojem muškarac više nema ulogu uzdržavatelja obitelji. Do danas su samo Tunis i Turska u cijelosti reformirali imovinsko-nasljedno pravo, dok u ostalim muslimanskim zemljama i dalje žena nasljeđuje upola manje od muškarca jer se još slijede klasična tumačenja u tim pitanjima.

To, dakako, danas stvara velike probleme, omogućujući manipulaciju i ekonomski pritisak na žene. Primjerice, u Iranu danas, kad oko milijun žena udovica ili supruga ratnih vojnih invalida ima status glave obitelji, parlament je u nekoliko navrata zahtijevao izmjene nasljednog zakona prema kojem bi te žene nasljeđivale te bile mjerodavne za svu pokretnu i nepokretnu imovinu. Tek 2007. godine tim je ženama priznato da raspolažu obiteljskom imovinom (Iranian Daily), a 2008. to je prošireno na sve žene, uz obrazloženje da se na taj način omogućuje da polovina stanovništva ravnopravno sudjeluje u razvoju zemlje (Iranian Daily).

Općenito, žene u ruralnim krajevima i dalje nasljeđuju po običajnom pravu, a ne prema odredbama islamskog zakona (*šeri'at*), jer porodice ne dopuštaju da se zemlja dijeli i prodaje. Takva praksa, objašnjava Margot Badran, nije islamska i onemogućava da žene dobiju svoj dio nasljedstva. Žene u ruralnim područjima dobivaju darove u zlatu i novcu, što ih čini manje ovisnima o muškarcu, pa je stopa razvoda veća u ruralnim sredinama nego u gradskim jer žene imaju veću ekonomsku neovisnost i manje komplikacija s podjelom imovine (Badran, 1985., 49–75).

## UMJESTO ZAKLJUČKA

---

Kur'anski principi ravnopravnosti žene i muškarca (namjesništvo – *halifa*, prijateljstvo – *evlija*, uspravnost – *taqwa*) još nisu dio rodni politika u većini muslimanskih zemalja. Umjesto rodne ravnopravnosti, islamistički orijentirane vlade i režimi zagovaraju i održavaju rodnu segregaciju s komplementarnim rodni odnosima.

S obzirom na to da ljudska prava nisu vlasništvo i prerogativ ijedne kulture, naroda i pojedinca, *Musawah* – globalni pokret za ravnopravnost i jednakost u muslimanskim obiteljima koji okuplja žene iz 48 muslimanskih zemalja – otvoreno poziva na bitne reforme obiteljskih zakona u muslimanskim zemljama uz konstatacije:

– Žene i obiteljski zakoni koriste se za političku mobilizaciju, što je nedopustivo. Jedan element politizacije odnosi se i na zlorabu tumačenja islamskog zakona, za koji države tvrde da je božanskog podrijetla i nepromjenljiv. Međutim, reforme su se uvijek događale za dobrobit društva i obitelji te nije točno da se zakoni ne mogu mijenjati.

– Promjena konteksta življenja zahtijeva i promjene u bračnim i obiteljskim odnosima u muslimanskim zemljama.

– Većina današnjih obiteljskih zakona i dalje je utemeljena na klasičnim tumačenjima šeri'ata, koja su kreirana za potpuno drugo vrijeme, kontekste i izazove.

U prilog tome *Musawah* predlaže sljedeće mjere:

1. zemlje potpisnice moraju priznati jednakost žena i muškaraca te eliminirati diskriminacijska tumačenja koja kreiraju ljudi, a ne Bog;
2. zemlje potpisnice moraju povući rezerve na čl. 2., 5. i 16. CEDAW-a;
3. zemlje potpisnice moraju podržati otvorenu i cjelovitu raspravu o prihvaćanju različitih, pa i suprotstavljenih mišljenja o obiteljskom zakonu;
4. zemlje potpisnice moraju osigurati jednaka prava ženama u braku, razvodu i skrbništvu nad djecom;
5. zemlje potpisnice moraju voditi rodno razvrstane statistike i podatke o plaćenom i neplaćenom ženskom radu;
6. UN i međunarodne organizacije trebaju podržati pojedince/ke koji nastoje raditi na reformi obiteljskih zakona u muslimanskim zemljama i zaštititi ljudskih prava.

Dok se to ne dogodi, muslimanske će zemlje i dalje stavljati rezerve na CEDAW s istim argumentima o rodnoj segregaciji i rodno utemeljenoj podjeli uloga i poslova kao važnim preduvjetom za očuvanje islamske obitelji.



- ABOU EL-FADL, K. (2006.), *Islam i izazov demokracije*, prev. Zilka Spahić-Šiljak, Sarajevo, Buybook.
- AHMED, L. (1992.), *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press.
- AL-GHAZALI, M., *The Alchemy of Happiness*, <http://www.scribd.com/doc/2915483/THE-ALCHEMY-OF-HAPPINESS> (29. 3. 2010.), 70.-71.
- ALI SYED, M. (2004.), *The Position of Woman in Islam: A progressive view*, New York, State University of New York Press.
- ALI, K. (2003.), Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence. U: O. Safi (ur.), *Progressive Muslims: on Justice, Gender and Pluralism*, Oxford, Oneworld Publications.
- ALI, K. (2008.), *Sexual Ethics and Islam, Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence*, Oxford, Oneworld.
- AN-NA'IM, A. (1990.), *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press.
- AN-NA'IM, A. (1992.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives, A Quest for Consensus*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- AN-NA'IM, A. (2002.), *Islamic Family Law in Changing World*, London-New York, Zed Books Ltd.
- Assessing the Status of Women, A Guide to Reporting Under the CEDAW, <http://www1.umn.edu/humanrts/iwraw/assessing-english%203.pdf>, preuzeto 30. 3. 2010.
- BADRAN, M. (1985.), Islam, Patriarchy and Feminism in the Middle East. *Middle East*. (Reproduced from *Trends in History*, 4 (1):49-71.)
- DONNELLY, J. (1989.), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, London, Cornell University Press.
- ESPOSITO, J. (2001.), *Women in Muslim Family Law*, New York, Syracuse University Press.
- HASSAN, R. (1991.), *Women's and Men's Liberation – Testimonies of Spirit*, New York, Greenwood Press.
- HAVERIĆ, I. i HAVERIĆ, I. (1991.), *Islamski brak i porodica*, Sarajevo, Haver.
- Iranian Daily HAMSHAHRI: (“Woman inherits from all (kinds of) property of her husband”) 03/09/2007 <http://www.hamshahrionline.ir/News/?id=31703> (18. 3. 2010.)

- Iranian Quarterly *Oqooke Zannan* (“Women’s Rights”) No. 30, p. 29–30, Spring 2008.
- KHADDURI, M. (1946.), *Human Rights in Islam*, Annals of the American Academy of Political and Social Science, 243.
- MAYER, E. (2006.), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Colorado, Westview Press.
- MEMIĆ, J. (1985.), *Izbor Poslanikovih hadisa*, Sarajevo, Starješinstvo islamske zajednice BiH.
- MERNISSI, F. (2005.), *Zaboravljene vladarice u svijetu islama*, prev. Zilka Spahić-Šiljak, Sarajevo, Buybook.
- ORTNER, S. B. (1974.), Is Female to Male as Nature is to Culture? U: M. Z. Rosaldo i L. Lamphere (ur.), *Women, Culture and Society*, Stanford University Press.
- QURAIISHI, A. i VOGEL, F. E. (2008.), *The Islamic Marriage Contract: Case Studies in Islamic Family Law*, Islamic Legal Studies, Harvard Law School, Cambridge-Massachusetts.
- RADULOVIĆ, L. (2005.), Nečista i neformalno moćna: sakralni aspekti ambivalentnog odnosa prema ženi u tradicijskoj kulturi Srba. U: M. Blagojević (ur.), *Mapiranje mizoginije u Srbiji, diskursi i prakse (II tom)*, Beograd, AŽIN.
- RAHMAN, F. (1987.), *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, New York, Crossroad Publishing.
- ROSENTHAL, F. (1975.), *The Classical Heritage in Islam*, London, Routledge & Kegan Paul.
- SHUSSLER-FIORENZA, E. (1996.), *The Power of Naming: A Concilium Reader in Feminist Liberation Theology*, New York. Orbis Books.
- SPAHIĆ-ŠILJAK, Z. (2009.), Rodna perspektiva –islamska tradicija. U: Z. Spahić-Šiljak i R. Anić (ur.), *I vjernice i građanke*, Sarajevo, TPO Fondacija – CIPS Univerziteta Sarajevo.
- SPAHIĆ-ŠILJAK, Z. (2007.), *Žene, religija i politika*, Sarajevo, IMIC, CIPS, TPO.
- ULLMANN, M. (1978.), *Islamic Medicine*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- WADUD, A. (1999.), *Qur’an and the Woman: Re-reading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, New York, Oxford University Press.