

**Marko Pišev***Odeljenje za etnologiju i antropologiju**Filozofski fakultet**Univerzitet u Beogradu*[pishev23@yahoo.com](mailto:pishev23@yahoo.com)

## **Ispravnim putem kroz oblast greha: islam, bioetika i nove reproduktivne tehnologije**

**Apstrakt:** Tokom osamdesetih godina 20. veka u britanskom Domu Lordova vodile su se brojne debate o naučnim istraživanjima embriona, pri čemu su pojedini nastojali da ukažu na razlike između dva načina mišljenja: religijskog i naučnog. Međutim, da li se u Domu Lordova vodila borba između dva načina mišljenja, ili radije između zastupnika naučnog pristupa s jedne strane i zastupnika religijskog tipa mišljenja s druge strane, i to oko intelektualne i moralne dominacije u društvu?

Očito je da su ove debate ukazivale na nešto više i složenije od brige o embriovima. Ali šta se to zapravo problematizovalo? Drugim rečima, u kojoj meri primena bioreproduktivnih tehnologija dovodi u pitanje koncepte o pitanjima etike, prokreacije i srodstva, bez obzira na religijsku dogmu koja promatra mogućnosti njihove primene?

U ovom radu nastojaćemo da se ograničimo na analizu islamske dogme i svih (ne)podudarnosti sa pojedinim aspektima novih reproduktivnih tehnologija koje iz ove dogme proizlaze. Ipak, da bismo uopšte mogli da govorimo o odnosu novih reproduktivnih tehnologija i islamske etike, neophodno je da (naj)veći deo prostora u našem tekstu odvojimo za tumačenje percepcije čoveka u svetlu Kurana.

**Ključne reči:** Kuran, čovek, nove reproduktivne tehnologije

### Uvod

Premda se u mnogim nearapskim zemljama širom Evrope i sveta primećuje stalan porast muslimanske populacije<sup>1</sup>, pojedina istraživanja paradoksalno pokazuju da u pretežno muslimanskim zemljama poput Libana i Egipta broj bračnih parova koji iz bioloških uzroka nisu u stanju da začnu nije zanemariv (Inhorn 2004, 162-177). Jedan od mogućih izvora ovog raširenog medicinskog fenomena za Bliski istok počiva u preferiranom braku između paralelnih

---

<sup>1</sup> [http://www.censusindia.gov.in/Census\\_Data\\_2001/India\\_at\\_glance/religion.aspx](http://www.censusindia.gov.in/Census_Data_2001/India_at_glance/religion.aspx); <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/4385768.stm>

patrilinarnih srodnika koji, s jedne strane, čuva čistotu loze (*nasab*), a s druge strane izlaže deo populacije velikom riziku muške neplodnosti (Ibid, 167).

Relativno mali korpus podataka društvenih naučnika koji se tiče muške neplodnosti sugeriše da i muškarci na Zapadu – podjednako kao i oni sa Bliskog istoka – s velikom dozom frustracije, osećaja lične neadekvatnosti i nezadovoljstva sobom prihvataju svoje medicinsko stanje (Ibid, 169). Bez obzira na to, islamski verski zakoni dodatno nameću restrikcije vezane za medicinski tretman muške (i ženske) infertiliteta. Religijski autoriteti aktivno utiču na formiranje javnog mišljenja u vezi bioetičkih pitanja, što je naročito primetno kada su u pitanju nedoumice oko "uplitanja u ljudski život", tj. prekraćivanja ili potpomaganja formiranja ljudskog života, pri čemu su poglavito važne teme abortusa, prokreacije i veštačke oplodnje (Stratarn 1992). S tim u vezi, nije naodmet da napomenemo da stav judaizma prema prokreaciji proizlazi iz prve Božje zapovesti "Budite plodni i množite se po zemlji", na osnovu čega priznati tumači verskih propisa dozvoljavaju upražnjavanje svih tehnika veštačke oplodnje, pod uslovom da jajne ćelije i spermatozoidi pripadaju bračnom paru koji želi da se reprodukuje uz medicinsku asistenciju (Schenker 2005). Kod hrišćana, situacija varira od grupe do grupe. Dok Vatikan ne prihvata veštačku oplodnju (prema tradicionalnim hrišćanskim shvatanjima, embrion već pri samom začeću ima status ljudskog bića), ova vrsta medicinskog tretmana može biti dozvoljena među raznim protestantskim grupama, kao i od strane Anglikanske crkve i drugih denominacija (op.cit.). Pravoslavni teolozi svoje mišljenje o prokreaciji definišu tako što plod sagledavaju kao zaseban deo majčinog tela: "Embrion, međutim, nije deo ženinog tela, niti je njeno vlasništvo s kojim ona može da postupi po sopstvenom nahođenju; naprotiv, to je zasebno ljudsko biće koje tokom devet meseci koristi gostoprimstvo majčinog tela."<sup>2</sup>

Bioetičke teorije, međutim, ne zasnivaju se niti na veri, niti na verskim konceptima o prokreaciji. Njihovo polazište leži u sekularnoj racionalističkoj anglo-američkoj filozofskoj tradiciji, a ono zastupa apstraktni koncept jednakosti svih ljudi (Moazam 2006, 82). Ove teorije se usredsređuju na racionalnost individue i ističu individualna prava i slobode koja će ljudskoj jedinki omogućiti da tokom života vrši odabire nezavisno od unutrašnjih i spoljašnjih uticaja direktno fokusiranih na volju osobe (pa samim tim i na njenu svest) (op.cit).

Odatle sledi da bioetičke teorije nužno odbacuju religijsku dogmu, s obzirom na to da njen uticaj na individualne izbore ljudi – hipotetički gledano – može biti ograničavajući, pa samim tim i u neskladu sa voljnim aspektom individue. Religijski autoriteti, s druge strane, nužno odbacuju bioetičke teorije jer njihovo osnovno polazište – vera u ljudski razum i potpunu slobodu individualnog odabira zasnovanog na veri u razum – ne mogu biti u neprestanom

<sup>2</sup> <http://pravoslavlje.spc.rs/broj/1006/tekst/pravoslavni-pogled-na-bioetiku/print/lat>

skladu s poželjnim (bogougodnim) ponašanjem pojedinaca, kakvo je preporučeno svetim spisima i verskim zakonima.

Primeru radi, kada autorka Farhat Moazam govori o bioetičkim teorijama, ona tvrdi da etika koja se nalazi u pozadini ovih teorija stoji u jakom kontrastu s pakistanskim verovanjem u primat međuljudske povezanosti i uzajamne zavisnosti, kao i osećajem za moral, utemeljenim u religiji, gde centralnu ulogu igra sposobnost pojedinca da odgovori na obaveze prema drugima (op.cit.).

Ipak, islamski verozakon ne odbacuje svaku mogućnost primene bioreproduktivnih tehnologija (Topoljak 2009, 115-116). Prema tumačenju *fikha*, ljudska neplodnost je bolest organizma, i ako postoji mogućnost da se ova bolest izleči primenom novih reproduktivnih tehnologija, onda bi odbacivanje i zanemarivanje ovih medicinskih postupaka bio greh prema Bogu (op.cit.).

Međutim, nove reproduktivne tehnologije nameću mnoge izazove, i to ne samo pobornicima islama. Tokom osamdesetih godina 20. veka u britanskom Domu Lordova vodio se čitav niz debata u vezi sa naučnim istraživanjem ljudskih embriona, pri čemu su pojedini učesnici u debatama nastojali da istaknu razlike između dva načina mišljenja: religijskog i naučnog (Mulkay 1995, 499). Malkej tvrdi da su pritom obe strane – klerikalna i ona naučne zajednice – bile podjednako podložne dogmatskom tipu argumentacije, oslanjajući se na priznate autoritete i veru; odatle on izvodi zaključak da se u Domu Lordova nije vodila borba između dva načina mišljenja po sebi, već *oko intelektualne i moralne dominacije u društvu*, i to između zastupnika naučnog pristupa s jedne strane i zastupnika religijskog tipa mišljenja s druge strane (op.cit.).

Očito je da su ove debate ukazivale na nešto više i složenije od brige o embrionima. Ali šta se to zapravo problematizovalo? Drugim rečima, u kojoj meri primena bioreproduktivnih tehnologija dovodi u pitanje ne samo islamske, već i judeo-hrišćanske koncepte etike, prokreacije i srodstva?

Da bismo pružili bar delimičan odgovor na ova pitanja, moramo učiniti dve stvari. Prvo, moramo se u toku analize ograničiti na islamsku dogmu i sve (ne)podudarnosti s pojedinim aspektima novih reproduktivnih tehnologija koje iz ove dogme proizlaze – jer smo odabrali da ovo bude predmet našeg istraživanja – pri čemu ćemo ipak nastojati da ukažemo na izvesne paralele s judeo-hrišćanskim diskursom u okviru koga se raspravlja o ovim problemima. Drugo, da bismo uopšte mogli da govorimo o odnosu novih reproduktivnih tehnologija i islamske etike, neophodno je da (naj)veći deo prostora u našem tekstu odvojimo za tumačenje percepcije čoveka u svetlu Kurana, što podrazumeva koncepcije ljudskog tela, upotrebe tela, kao i smrtnog i besmrtnog aspekta pojedinca u kontekstu islamskog tumačenja čoveka. Svakako da bismo mogli odmah da se fokusiramo na odnos novih reproduktivnih tehnologija naspram islamskog verozakona, ali smatramo da time ne bismo uspeli da pružimo dovoljno iznijansiran, višedimenzionalan odgovor na pitanje koji su sve aspekti čoveka kao Bogom stvorenog i "bogobožnog"

bića<sup>3</sup> potencijalno ugroženi primenom bioreproduktivnih tehnologija. Zbog čega su neki metodi veštačke reprodukcije *halal* (dozvoljeni), a neki *haram* (zabranjeni, ili čak prokleti u očima Boga)? Potpuni odgovor na ovo pitanje dobićemo samo ako se detaljnije upoznamo sa poreklom čoveka u islamu, religijskim diskursom o njegovom razvitku *in vitro* pa nadalje, društvenim priznavanjem njegove individualne odgovornosti prema zajednici i prema Bogu<sup>4</sup>, kao i individualne svesti o moralno-religijski "čistom" nastavljanju loze putem šerijatski dozvoljenih metoda reprodukcije.<sup>5</sup>

Svim ovim ćemo nastojati da implicitno testiramo i validnost Gelnerove tvrdnje da se propozicije i zahtevi u razumu utemeljenih prirodnih nauka uz istu učinkovitost mogu preneti u bilo koju kulturu, odnosno sredinu (Gelner 2000, 73).

### Islam i predstave o prokreaciji

Sledeći tvrdnju Godelijeja i Panofa da postavljati sebi pitanja o telu paradoksalno znači tražiti odgovore na pitanja o nevidljivim sadržajima pojedinca, njegovim skrivenim i tajnim postupcima, kao i ispitati putanju bića tokom života i nakon smrti (Godlije i Panof 2002, 35), nastojaćemo da pružimo kratak pregled predstava koje bi se mogle odnositi na "deljive" aspekte čoveka, na način na koji je to predstavljeno u Kuranu.

Možda stoga ima ponajviše smisla da krenemo od početka: u suri El-Muminun na vrlo reprezentativan način je opisano od kojih supstanci je Bog stvorio čoveka, kao i kroz koje faze embrion prolazi u svom razvitku unutar materice:

"Zaista smo Mi stvorili čoveka od tekućine, od blata (zemlje). Zatim smo ga učinili kapljom (vode, spermom) u sigurnom prebivalištu. Zatim smo stvorili kaplju (vode) krvlju (zgrušanom), pa smo krv stvorili (komadićem) mesa, pa smo (taj komadić) stvorili kostima, pa smo kosti odjenuli mesom, zatim smo ga stvorili drugim stvaranjem." (El-Muminun, 12-14)

---

<sup>3</sup> Kuran nebrojeno broj puta upozorava vernika da se "boji Allaha" jer "Allah zna šta vi radite" (npr. Al-Hašr, 18)

<sup>4</sup> Samim tim što osoba ne može biti u punom smislu društveno priznata pre nego što je drugi ne prepoznaju kao nekoga ko je sposoban da snosi odgovornost za svoje postupke, kako pred sobom, tako i pred drugima, pokušaćemo da sagledamo šta to prema islamskom tumačenju čini osobu sposobnom da kontroliše upotrebu tela, i kako se ovo preslikava na odnose moći i društvenu strukturu većine pretežno islamskih zemalja (upor. sa Godlije i Panof 2002, 35-36).

<sup>5</sup> Telesne supstance u simboličkim predstavama mnogih kultura predstavljaju ono "deljivo" u pojedincu; videćemo na koji način islamski diskurs o čoveku tretira telesne supstance kao potencijalne mehanizme za regulisanje odnosa dominacije i subordinacije determinisanih rodom pripadnošću.

Prema napomeni koja stoji uz ove ajete, kaže se da je "tekućina čovečja (nufte), u kojem god bila obliku, nastala kao proizvod hrane koji se iz zemlje uzima", verovatno zato što je prvobitni čovek – "praotac" svih ljudi – stvoren od blata, odnosno od ukvašene zemlje.

Dok su dve "vode" (muška i ženska) predstavljene kao ključne u toku začeća deteta i razvitka embriona *in utero*, uloga majčinog mleka zamišljena je kao ključna za formiranje kostiju i mesa novorođenčeta (Topoljak 2009, 74). Dojenje, inače, igra veliku ulogu u sistemu srodstva kod muslimana, budući da u posebnom (*rida*) tipu srodstva, specifičnom za islam, žena koja doji nečije dete svesno čini da ono postaje brat ili sestra njenog deteta (upor. sa Inhorn 2006, 105). O ovome ćemo govoriti detaljnije na donjim stranicama.

Nakon što se materica oplodi, plod u telu majke prolazi kroz više faza, precizno definisanih u islamskim verskim spisima. Ove faze nisu navedene samo radi formiranja predstave o ravnopravnosti verskog i naučnog znanja, već i radi potrebe za nekom vrstom konsenzusa o tome u kom tačno trenutku duša prodire u telo fetusa. Odgovoriti na ovo pitanje bilo je za sledbenike Objave nesumnjivo od velikog značaja, jer ako kuranske ajete tumačimo doslovno (što bi za muslimana bilo greh ne činiti), postavlja se pitanje u kom trenutku supstanca prestaje da biva "samo" supstanca i postaje integralni deo "multidimenzionalnog bića" (upor. sa Motahhari 1998, 24-38). Hadisi, pripovesti o istoriji, zakonskim odredbama, propisima o pobožnosti, ritualnim radnjama, itd. koje se preko lanaca posrednika pripisuju Muhamedu, pružaju direktan odgovor na ovo pitanje (Enciklopedija živih religija 1992, 224). Prema jednom od ovih hadisa, Muhamed je povodom razvoja fetusa u materici rekao sledeće:

"Vaše stvaranje u utrobama vaših majki odvija se tako što četrdeset dana budete sperma (nutfah), zatim isto toliko vremena budete zakvačak ('alequah) i isto toliko komadić mesa (mudgah). Potom Alah Uzvišeni pošalje meleka da udahne dušu..." (Halilović 2009, 24)

Da je ovaj hadis opšteprihvaćen među islamskim sholasticarima vidimo i na osnovu pregleda pravnih polemika o pitanju upotrebe fetusa u svrhu transplantacije organa i naučnih istraživanja (Topoljak 2009, 67).

Alah je, prema tim izvorima, počeo stvaranje čoveka od zemlje, zatim je učinio njegov porod od jako male količine "hude tečnosti" (Es-Sedde, 7-8) – "huda tečnost" se može interpretirati u svojstvu činjenice da se ona izbacuje završetkom mokraćnog kanala, pozajmljujući cev kuda izlazi mokraća (upor. sa Bucaille 2001, 282) – zatim od "nečega što se zakvači" (El-Alek, 1-2), ("Mi smo kap sjemena pretvorili u nešto što se zakvači", El-Mu'minun, 14), nakon čega "Mi ono što se zakvači u masu mesa (kao sažvakanog) pretvorimo, zatim od mesa (kao sažvakanog) kosti načinimo, a onda kosti mesom (kao svježe meso) zaodijemo." (Ovde smo koristili Bukailov prevod 14. ajeta El-Mu'minun, budući da ovaj prevod na plastičniji način opisuje razvoj fetusa u materici).

Pošto je učinio sve ovo, Alah je pružio fetusu konačan oblik i od toga stvorio par, muško i žensko, pri čemu u kuranskoj interpretaciji stvaranja čoveka, žena nastaje iz muškarca, a ne iz muškarčevog rebra, kao što je to opisano u Starom zavetu. "Bog vam je stvorio od vas žene, i stvorio vam je od vaših žena sinove (djecu)." (En-Nahl, 72).

Nakon rođenja, čovekovo telo je, prema islamskom verovanju, istovremeno u vlasništvu Alaha, dok delom na njega polaže pravo sam čovek (tj. nosilac tela) kao i njegova uža zajednica (porodica), pa naposljetku i samo društvo kojem rođenjem pripada (upor. sa Topoljak 2009, 48-49). Drugim rečima, pored toga što je ljudsko telo "imanet Uzvišenog", Alah je čoveku dozvolio da ga koristi kao imetak, sve dok ne prekorači granicu koja ga neminovno vodi do telesne kazne (prvo na ovom, a potom i na "onom svetu"). Telo, dakle, pripada i Bogu, i onome koji ga "nosi", ali i društvu čija je pravila i propise nosilac tela u svakom trenutku kadar da prekrši. U tom duhu, obratimo pažnju na sledeće ajete: "O vjernici, propisana vam je odmazda za ubijene: slobodan za slobodna, rob za roba, žensko za žensko." (El-Bekare, 178). "Bludnici i bludniku udarite svakom pojedinom od njih po stotinu udaraca!" (Nur, 2). "A onima koji obijede (potvore) poštene (žene bludom), pa ne dovedu četiri svedoka, udarite im osamdeset udaraca i ne primajte nikada njihova svedočenja." (Nur, 4).

Kao što je poznato, šerijatski zakoni u izvesnom broju islamskih zemalja tradicionalno su propisivali amputacije određenih delova tela (šake, stopala, nosa, itd.) u svrhu sprovođenja kazne za učinjeni prekršaj. No, budući da je čovek više od kombinacije svojih delova, postavlja se pitanje šta je zapravo ono što ga čini odgovornim za počinjena dela i – eventualnu – povredu zakonskih propisa darovanih čoveku od strane Alaha. Odgovor na ovo pitanje opet se može pronaći u Kuranu gde, kada se govori o individualnoj odgovornosti, nailazimo na ideju da ljudsko biće, kao jedino stvorenje kojem je Bog podario razum, a time i jedino stvorenje dovoljno vredno da primi Božju reč, nosi ličnu odgovornost prema Bogu, budući da je postao ujedno svestan Njega kao Tvorca svih svetova, kao i Njegovih smernica i upozorenja (upor. sa Heck 2006, 115). Ova odgovornost ga, nadalje, upućuje na jedini istinski svrsishodan put Istine, istovremeno ga čineći dostojnim uloge Alahovog zastupnika na zemlji (op.cit).

Dakle, reč je o jednoj cikličnoj teoriji lične odgovornosti. Ona za polaznu tačku uzima ljudski razum, koji čoveka na najdirektniji način razdvaja od svih ostalih živih bića na zemlji. Čovek je, prema ovom tumačenju, gospodar prirode, uzdignut visoko iznad svih zemaljskih stvorenja. Upravo zbog toga što je razum ona komponenta koja ga razdvaja, Kuran upozorava da je politeizam jedini greh koji Alah smatra neoprostivim: "Bog zaista neće oprostiti da se Njemu pripisuje drug, a oprostiti će kome htjedne (druge grijeh) osim toga." (En-Nisa, 48). Prema tome, ako bi čovek počeo da se klanja onome što je njemu ravno ili niže od njega, potpuno bi ponizio samog sebe i ogrešio se o cilj za koji je stvoren. A taj cilj je upravljati vlastitim životom u skladu sa propozicijama Objave i

biti neprestano svestan sopstvene odgovornosti, na jezgrovit način sažete u arapskoj reči *dova* – "potpuna okrenutost čoveka svome Stvoritelju" (Halilović 2009, 124). Prema jednom hadisu, Alahov poslanik Muhamed je rekao: "Dova je srž ibadeta (robovanja)". Odatle proizlazi da čovek ne može da ostvari svoju svrhu ako ne zauzme poziciju kakvu zauzima rob pred svojim Gospodarem, jer dova "prodire u najdublje predjele bića i oblikuje osjećanje i mišljenje, pa se njome, usredsređenja na vlastito jastvo, prevode u čovjekovo okretanje Bogu i potčinjavanje Njegovoj Volji" (op.cit.). Ova individualna pokornost Bogu predstavlja srž čovekovog odnosa prema onome što je Stratern nazvao "vertikalnom perspektivom" – misleći pritom na vezu koju pojedinac održava sa "kolektivom bestelesnih duša", u ovom slučaju Alahom (upor. sa Stratern 2002, 56); tek iz ove srži proizlaze čovekove odgovornosti prema zajednici živih ljudskih bića (Straternova "horizontalna perspektiva"), jer je Bog iz jednog "praoca i pramajke čovečanstva" stvorenih za to da mu vrše *ibadet*, dozvolio formiranje zajednice ljudi, propisima i obavezama uredivši odnose među njima.

### Islam i telo: čisto i nečisto

Na samom početku, važno je istaći da hrišćanska crkvena dogma koja se proteže od V veka nove ere naovamo, a prema kojoj su svi ljudi rođeni u grehu, nije priznata u islamu. U hrišćanstvu, krivica nasleđena od praroditelja čovečanstva, Adama i Eve, u osnovi se svodi na urođenu ljudsku sklonost ka grehu (Enciklopedija živih religija 1992, 219) što je uticalo na negativan stav prema telesnosti uopšte, a posebno prema ženskoj seksualnosti, budući da je prema Knjizi Postanja Satana zaveo Evu, a Eva Adama, nakon čega su oboje zgrešili kod Boga koji ih je prognao iz Rajskog vrta (Prva knjiga Mojsijeva, 3:1-3:24)

Kuran negira ovu judeo-hrišćansku dogmu, budući da prema kuranskom učenju čovek ne može biti pitan za tuđe grehove, niti jedna osoba – pa makar ona bila i Božji poslanik – može otkupiti grehove čitavog čovečanstva. Svaki čovek je obavezan da nosi svoj teret; shodno tome, svi su rođeni sa svojom ličnom odgovornošću i svi će po smrti odgovarati za svoja dela (El-En'am, 164).

Ajet koji je najbliži starozavetnom predanju o čovekovom padu nalazi se u zaključnom delu sure El-Araf, prema kojoj je Alah sve ljude stvorio od jednog čoveka i od njega proizveo njegovu suprugu, nakon čega je ovaj praiskonski roditeljski par zajednički zamolio Alaha da im daruje dobro dete. Kuran na ovom mestu tvrdi: "Kad im je darovao dobro (dijete), oni su Mu pripisali drugove u onome što im je On dao" (El-Araf, 118). S pravom bi se moglo reći da je u ovih nekoliko ajeta oslikana suština islamske vizije ljudskog greha. Prema jednoj etimologiji, reč *insan* (arapski, "čovek") izvedena je iz reči *nisjan*, što znači zaborav, zaboravnost. U prilog ovome se takođe navodi ajet vezan za Adama (Halilović 2009, 20): "A Ademu smo odmah na početku naredili; ali on je zaboravio,

i nije odlučan bio" (Ta-Ha, 115). Takođe, na nekoliko mesta u ovoj knjizi, ističe se da je Kuran *zikr* – opomena, podsećanje (Halilović 2009, 20).

Vrlo je važno istaći da je prema islamskoj interpretaciji, čovečanstvo sagledano u celini učinilo greh skrenuvši s pravog puta. Ovo se zaključuje već na samom početku "Knjige Objava", preciznije u suri Fatiha, koja se smatra sržju, temeljem Kurana (Fatiha je zapravo "najprva kuranska molitva" – upor. sa Kuran, napomena br.1) Zlo je, dakle, ekvivalentno skretanju s pravog puta, zbog čega je Bog poslao čitav niz proroka da bi različite narode, u različitim vremenima, usmerio na pravi put (Enciklopedija živih religija 1992, 220).

Pošto smo utvrdili greh čovečanstva kao kolektiva, osvrnimo se još jednom na nečistoće koje Alah pripisuje onome što se i u ostalim monoteističkim religijama smatra ponajmanje "čistim" na čoveku – njegovoj polnosti. Kako smo već napomenuli, iako u Kuranu izostaju optužbe koje implicitno okrivljuju ženu za izgon iz Raja, postoji jedna supstanca koja stigmatizuje žensku polnost na sličan način kako je to slučaj i u većini drugih kultura. Menstrualna krv je u Kuranu nazvana ogavnom zbog čega je muškarcima naređeno da izbegavaju žene koje imaju mesečni ciklus i da im se približavaju "onako kako im je Alah naredio tek pošto se očiste" (El-Bekare, 222). Vezano za ovo, a povodom potencijalne opasnosti ženskog tela i ženske polnosti po muškarčevu ritualnu čistoću, vernicama je naređeno neka:

"... otklone svoje poglede od tuđina i neka čuvaju svoje spolne organe i neka pokazuju od svojih ukrasa (*dijelova tela*) samo ono što je očevidno (*lice, dlan, stopala*). I neka spuste svoje ogrtače na svoje strane (*tijela*) i neka pokazuju svoje ukrase (*nakit*) samo svojim muževima, ili svojim očevima, ili svekrovima, ili svojim sinovima, ili pastorcima, ili svojoj braći, ili bratićima ili sestrićima, ili ženama svojim ili onima koji su u njihovoj vlasti (*roblju*) ili onima koji slijede (*radi milostinje, a*) nemaju prohtijeva (*prema ženama. A to su*) ljudi ili djeca koji nisu saznali za stidna mjesta žena" (Nur, 31).

Dakle, ženski moral nije predstavljen kao podložniji bezbožnim uticajima u odnosu na muški, kao što je slučaj u starozavetnim egzegezama koje za polazište uzimaju Prvorodni greh. Polnost muškog i ženskog tela zamišljena je, s druge strane, kao direktan izvor mogućeg zagađenja, somatskog i duhovnog, podjednako. "Čuvajte svoje polne organe. To vam je najčistije", poručuje Kuran (Nur, 30). Ali, provlači li se tu implicitno značenje da je ženska polnost u odnosu na mušku – a u kontekstu pretnje po moralni i društveni poredak zasnovan na islamskom verozakonu – "opasnija"? Diskutujući o kuranskom ajetu koji tvrdi da je Bog odlikovao jedne iznad drugih (muškarce iznad žena) (upor. sa En-Nisa, 34), Svetska Islamska Liga je 1973. iznela u javnost sledeću izjavu: "Kada jednom prihvatimo superiornost muškarca nad ženom, ne možemo opovrgnuti to da žena zavisi od, i koristi se, intelektualnim resursima i superiornom snagom suprotnog pola; i to je upravo ono što islamski učenjaci drže za značenje razmatranog ajeta" (Smit 1979, 518).

Ovaj ajet je od velikog – ako ne i ključnog – značaja za razmatranje položaja žena u svetlu Kurana i u vezi s njim se i danas među islamskim učenjacima vode brojne polemike. Zagovornici interpretativnog pristupa u tumačenju Kurana<sup>6</sup> prevashodno problematizuju termin *qawwamun* koji se, zajedno s dotičnim ajetom, interpretira na različite načine (Shah 2006, 887). Konzervativni islamski učenjaci prevode *qawwamun* kao "vladalac" ili "onaj koji vodi glavnu reč", dok reformistički opredeljeni učenjaci (i zastupnici interpretativnog – u ovom slučaju holističkog – pristupa) prevode termin kao "zaštitnik" ili "hranilac porodice". Izdvojićemo dva citata koja Šah navodi kada želi da obrazloži stavove reformističkih učenjaka o ovom pitanju.

"I muškarac i žena su Božja stvorenja, i nijedno ni drugo ne sme biti ugnejtavano. Međutim, oni su formirani za drugačije zadatke – žena da rađa i podiže decu a muškarac da za nju obezbeđuje potrepštine i zaštitu – kako bi ona mogla da se posveti svom važnom zadatku bez usputne brige o "poslu", vlastitoj sigurnosti, ili sigurnosti njenog deteta." (Stowasser 1994 – nav. prema ibid.)

U drugom pasusu, autor Muhamed Abduh ističe:

"Muškarčeva *qiwama* nad suprugom ne sastoji se iz tiranskih postupaka muža, već iz njegove uloge vodiča ka pravednom ponašanju supruge, njenom obrazovanju, domaćinskoj efikasnosti, vezivanju za kuću, kao i njenoj fiskalnoj odgovornosti kada su po sredi muževljeve direktive u vezi s kućnim budžetom. Tada žena može da čuva svoj dom u sigurnosti, i naređuje, nosi i rađa decu. Bog nije "preferirao" muškarce nad ženama. U pojedinim slučajevima, žene čak mogu da nadmaše svoje muževe u znanju, radu, telesnoj snazi, i visini zarade. Ali sura 4:34 se obraća i nastoji da organizuje polove u celini, na osnovu njihovih bioloških i seksualnih funkcija u porodici." (Ibid – kurziv dodat)

U sličnom maniru, samo drugim rečima, autorka Saneja Saleh tvrdi da je porodični dom kraljevstvo, gde bez vladaoca nastupa anarhija. Prema tome, odgovornost žene leži u tome da štiti interese svog muža i u potpunosti se pokorava njegovom autoritetu (Smith 1979, 527).

Kako vidimo, tradicionalna – ali i reformistička tačka gledišta u islamskoj kulturi sugeriše da su stvari po prirodi uređene tako da je mesto žene u okvirima domaćinstva, dok se muška sfera aktivnosti kreće uglavnom izvan kuće (Ibid, 524). "Prirodno" je, dakle, da muškarčev delatni prostor obiluje bogatim iskustvom i britkim prosuđivanjem o dešavanjima u spoljnom svetu, dok s druge strane, dom i šira porodična struktura obrazuju svet žene. Prema rečima

---

<sup>6</sup> Ukratko, interpretativni pristup zastupa tvrdnju da su pojedini kuranski ajeti tumačeni izvan odgovarajućeg kuranskog, društvenog i istorijskog konteksta, na način da zastupaju diskriminišuće pravne norme koje se praktikuju u savremenom islamskom pravosuđu (upor. sa Shah 2006).

Sejida Huseina Nasra (Seyyed Hossein Nasr), jednog od najčitanijih savremenih islamologa, kada bi žena bila odsečena od domaćinstva, to bi bilo kao da je odsečena od sveta, ili kao da umire. Ona nalazi bit svoje egzistencije upravo u ovoj proširenoj porodičnoj strukturi koja je konstruisana tako da joj pruži maksimum mogućnosti za samoispunjenjem i izlaženjem u susret svojim bazičnim potrebama (Ibid, 525).

Drugo stanovište, međutim, naglašava da "žena po zakonu nije obavezna da obavlja kućne poslove kao što su čišćenje, kuhanje, pranje, čuvanje djece, pletenje, šivenje, itd. Iako većina žena obavlja poslove domaćice, one nisu obavezne, muškarci bi trebalo da su zahvalni svojim suprugama što one rade u kući." (Nur 1999, 55).

I zaista, nigde u Kuranu ne nailazimo na striktnu naredbu upućenu ženi da kuva, pere i čuva decu, a muškarcu da oformi lični monopol na svet izvan domaćinstva i autoritet u porodici.<sup>7</sup> Da li bi onda bilo pogrešno tvrditi da ovakva vrsta diskriminacije proizlazi iz patrijarhalnog i androcentričnog kulturnog zaleđa specifičnog društva, pre nego iz vrednosno neutralnog tumačenja samog kuranskog teksta?

Muslimanske feministkinje žustro ističu da su sadašnje islamske pravne norme zasnovane na maskulinim i patrijarhalnim interpretacijama Kurana; re-interpretacija svetih islamskih spisa bi, prema mišljenju ove grupe žena, trebalo da dosegne dva cilja. Prvo, da obešteti rodnu nejednakost unutar islamskih pravnih normi. Drugo, da predstavi autentičan islam (Mirza 2000, 198).

Metod izvođenja ovakve reinterpretacije mogla bi biti distinkcija između normativnih i kontekstualnih stihova Kurana, koju je u opštu diskusiju o pravima žena u islamu uveo Ašar Ali Endžinir (Engineer 1982, 4-9). Ovaj islamski pravnik predlaže vizuru po kojoj izvorni kuranski ajeti imaju univerzalan značaj, pa stoga mogu biti društveno primenjeni i pravno ostvarivi u svakom trenutku i u svim uslovima; to su normativni ajeti. Kontekstualni ajeti se, s druge strane, ne mogu odvojiti od svojih kulturnih i društvenih specifičnosti, i njihova primena je ograničena na vremenske periode i društvene kontekste. Odatle sledi da bi i u eventualnoj reformi šerijata (kao skupa sredstava moralne kontrole), i u reformi *fikha* (islamske pravne nauke) trebalo dati prednost normativnim ajeti-ma, i pomoću njih izaći u susret potrebama savremenih islamskih društava.

Osvrnimo se za trenutak na skicu pakistanskog društva koju nam je prikazala autorka Farhat Moazam. U "kolektivističkoj kulturi" Pakistana, kako ju je ona okarakterisala, porodične obaveze i harmoničan porodični život imaju neporedivo veću važnost u odnosu na lični identitet članova porodice (Moazam

---

<sup>7</sup> Najbliži ovakvoj odredbi jeste upravo 34. ajet sure En-Nisa, koji tvrdi da su "Dobre žene (...) pokorne (Bogu), čuvaju tajne (u odsutnosti muža što treba čuvati: čast i imetak) zato što Allah čuva (njih)", dok je "dobar" muškarac onaj koji upravlja i vodi brigu o ženama i troši svoju imovinu na izdržavanje žena.

2006, 77). Samim tim, zapadnjački koncept individualnosti okarakterisan je u većini slučajeva kao moralna anomalija. Bez obzira na to, porodična struktura je u ovom slučaju izrazito hijerarhijska prema rodnoj i generacijskoj pripadnosti. Pakistansko društvo je androcentrično (Ibid, 109), ali ono nije jedino takvo društvo na Arabijskom poluostrvu, ili kad smo već kod toga, bilo gde drugde u svetu (upor. sa Inhorn 2004). Ovaj androcentrizam dogmatski je utemeljen na pomenutom ajetu da "Muškarci upravljaju (*i vode brigu*) o ženama, jer je Alah odlikovao (*i uzdigao*) jedne iznad drugih" (En-Nisa, 34). Pored toga, stariji članovi porodice obavezno se percipiraju kao mudriji od mladih, zbog čega je otvoreno neslaganje s mišljenjem starijeg sankcionisano ne samo na nivou porodice, već i čitavog društva.

Tradicionalna ukorenjenost patrijarhalne i patrilinearne strukture porodice, dakle, dosta toga duguje religijskoj dogmi; sledi li odatle da kada muslimanske feministkinje, oslanjajući se isključivo na Kuran, govore o poboljšanju statusa žena, to nagoveštava logički paradoks? (upor. sa Souaiaia 2008, 91). Zaindab al-Gazali, jedna od najaktivnijih feministkinja u Egiptu imala je, primera radi, sledeću viziju muslimanskog feminizma:

Islam je, muškarcima i ženama podjednako, omogućio sve. Dao je ženama sve: slobodu, ekonomska prava, politička prava, društvena prava, i javna i privatna prava. Islam je podario ženi prava u porodici kakva joj ne garantuje niti jedno drugo društvo. Žene mogu da pričaju o oslobođenju u hrišćanskom društvu, jevrejskom društvu, ili paganskom društvu, ali u islamskom društvu velika je greška govoriti o oslobođenju žena. Muslimanka mora da proučava islam kako bi uvidela da joj je islam podario sva prava. (Ibid, 92)

Ova ideja mnogo toga duguje negativnom stavu islama prema Zapadnim ideologijama u celini, bez obzira na to kakve vrednosti ove ideologije zastupale (Ibid, 90). Pojedini islamski učenjaci i borci za ženska prava primećuju da glas žene koja po kuranskim osnovama upozorava na rodnu nejednakost, oslanjajući se na terminologiju Zapadnog feminizma, automatski biva osporavan kao izraz tuđinskog nametanja (op.cit.).

Svakako da glasovi muslimanskog feminizma nisu potpuno usaglašeni. Pojedine kritičarke – poput Fatime Mernisi – prihatile su u potpunosti zapadnjački tip feminističke argumentacije. Ukratko, Mernisijeva u knjizi *Beyond the Veil* nastoji da predstavi "muslimansko društvo" kao izrazito androcentrično i ugnjetačko po pitanju prava i statusa žena, što potom pretenduje da objasni stavom da "celokupna muslimanska društvena struktura može biti sagledana kao napad na, i odbrana od, remetilačke snage ženske seksualnosti" (Mernisi 1975, nav. prema Varisco 2005, 94). Mernisijeva, dakle, smatra da je islam, u najboljem slučaju, negativno opredeljen prema ženskoj seksualnosti, pri čemu se ta seksualnost predstavlja kao pretnja po muškarčevu ritualnu čistoću i istinsku posvećenost Bogu. Ovakav stav Mernisijeva je naglasila cita-

tom prema kojem je Muhamed navodno procenio da bi žene mogle predstavljati najveći izvor nereda i haosa među Muslimanima (ibid, 95). Pristup ove autorke, koliko god naširoko poznat i prihvaćen, istovremeno je i žestoko kritikovan od strane brojnih muslimanskih i nemuslimanskih autorki i autora koji u njenoj kritici opažaju krupne simplifikacije i redundantnost kompleksnih sociopolitičkih struktura na rod i seksualnost (Ibid). Prema mišljenju Danijela Variskoa, knjiga *Beyond the Veil* je napisana kao feministički izazov islamu, a zapravo s velikim uspehom uspeva da reprodukuje krute i nepristrasne stereotype o islamu i Arapima, dok analizu marokanske žene uopštava na nivo anti-idealističke predstave o "islamskoj ženi" (Ibid, 92-96). Druga autorka (Maranci 2008, 120) zamerila je Mernisijevoj na frojdijanskom redukcionizmu kojim je svela islam na izvrnuti devičanski pojas, ovog puta dizajniran tako da zaštiti mušku populaciju vernika od razornog ženskog uticaja. Ista autorka takođe opaža krupan nedostatak Mernisijine feminističke kritike u

"ideji da 'Muslimanski um', potkovan pravilima i etikom islama, [uopšte može predstavljati objektivnu i relevantnu analitičku kategoriju] (...) Ovaj esencijalistički argument nije nov, i mi ga lako možemo pronaći u orijentalističkim gledištima, poput onih koje je izrazio Baring (1908)" (Ibid).

No, pogledajmo sada šta porodična struktura preporučena Kuranom ima da ponudi muškarcu. Druga autorka (Inhorn 2004, 170) ističe da muškarci na Bliskom Istoku u patrijarhalnoj, patrilinearnoj, patrilokalnoj porodici prikupljaju društvenu moć prevashodno kroz rođenje sinova koji nastavljaju njihovu patrilinearnu lozu. Unutar porodice, autoritet muškarca raste s godinama – koje se dakle u čoveku gomilaju uporedo s mudročću – ali ta njihova moć – bar prema mišljenju Inhornove – biva jalova, i samim tim ništavna, ako nemaju nad kime da je demonstriraju, što se u ovom slučaju najbolje postiže kontrolom nad sinom (op.cit.).

U skladu s ovim, u *fikhu* možemo pronaći pravni stav da su polni organi kao "depoi naslednih osobina" neotuđivi od tela, i ne smeju se donirati ili transplantovati. Presađivanje polnih organa, kako se ističe, predstavlja vrstu mešanja potomstva koju šerijat zabranjuje *u svim oblicima i načinima*. Odatle sledi da je usvajanje dece, naširoko praktikovano u poglavito hrišćanskoj Evropi i Americi, među muslimanima zabranjeno, jer bi se na taj način u porodicu uveo neko ko joj ne pripada (Topoljak 2009, 62).

Autorka Marsija Ingold, koja je sprovedla čitav niz istraživanja antropoloških aspekata muškog steriliteta u Libanu i Egiptu (videti Inhorn 2004, 164-165), takođe razmatra predstavu o čistoći loze kao moralni imperativ u islamskom svetu (Inhorn 2006, 95). Prema njenim uvidima, negovanje svesti o biološkom poreklu deteta, odnosno očuvanje njegovih ili njenih odnosa s poznatim biološkim ocem i majkom doživljava se ne samo kao ideal u islamu, već i kao jedan od velikih Božjih darova Njegovim vernicima. Time što se čuva *na-*

*sab* (krvno srodstvo) sprečava se lična i društvena nemoralnost, a time i ekonomsko i finansijsko izmeštanje (porodice na Bliskom istoku su najčešće patrilokalnog tipa), što dodatno ističe važnost ovog Božjeg dara koji, na nivou porodice, reguliše celokupno društvo (op.cit.).

Naravno, niti je "islamski svet" statična multietnička i multikonfesionalna odrednica, niti svi muslimani razmišljaju isto. Postoje razne strategije kojima porodice s jednim ili oba sterilna reproduktivna člana pribegavaju u želji da dobiju dete. Kako se ne bi previše udaljili od započete teme, osvrnućemo se na jednu od tih strategija proizašlu iz ritualne moći supstance koju smo na gornjim stranicama samo ovlaš spomenuli, a koja se takođe, prema kuranskom narativu, smatra "čistom" – toliko čistom, u stvari, da je sposobna da organizuje specijalan oblik srodničkih odnosa. Reč je, dakle, o "srodstvu po mleku."

Za razliku od menstrualne krvi, ili drugih znakova ženske seksuanosti koji su u mnogim društvima negativno percipirani, mleko bi simbolički moglo da predstavlja pročišćenje ženske seksualnosti kroz majčinstvo (Zeitylin and Rowschan 1997, 58).

*Ridā'a* tip srodstva (srodstvo po mleku) proizlazi iz doktrine da "fluidi" dojišle i njenog partnera zajednički ulaze u sastav mleka (Altorki 1980, 233). Ovo verovanje u osnovi tvrdi da mleko dojišle ujedno predstavlja i "mleko njenog muža" (Ibid, 243). Već smo napomenuli da u islamu postoji predstava o tome da ovaj fluid ima najvažniji uticaj na "formiranje kostiju i izrastanje mesa" novorođenčeta (Topoljak 2009, 74-75), a prisna veza koja se pritom stvara između dojišle i deteta važi isključivo ako je došlo do sisanja tečnosti iz dojke (Ibid, 76). U slučajevima kada se mleko ubrizgava ili pije iz bočice, ili unosi u usta kroz natopljen hleb, ili popije u leku ili nečemu drugom, ne smatra se da dolazi do formiranja toliko čvrste veze koja bi opravdala *ridā'a* tip srodstva (op.cit.). Dakle, dojišljin materinski odnos je ovde ključan. Materinstvo se ne formira pukim uzimanjem mleka, već usisavanjem, zatim stiskanjem deteta uz sebe, pri čemu je vidljiva majčinska nežnost, saosećajnost i naklonost prema detetu (Topoljak 2009, 75.) Kuran spominje *ridā'a* tip srodstva u suri En-Nisa, ajet 23: "Zabranjeno vam je (*ženiti se*) (...) svojim (*po*)majkama koje su vas dojile, sestrama po dojenju (*po mlijeku*)..."

U fikhu se još spominje: "Čovjeku je zabranjena majka po mlijeku, sve njene kćerke po krvi i mlijeku, kao i sestre, jer su mu tetke, i kćerke njezinoga muža od druge žene, jer su mu sestre po ocu, kao i još mnogo drugih propisa koji su usko vezani za dojenje." (Topoljak 2009, 73).

Samim tim što veze po mleku mogu biti brojne, vrlo komplikovane i rasprostrte na veliki broj različitih strana,<sup>8</sup> u Saudijskoj Arabiji postoje zabeležene

<sup>8</sup> U sledećoj listi navedeni su srodnici po mleku koji ne smeju stupiti u brak: majka po mleku; linearni preci muža majke po mleku; linearni potomci muža majke po mleku; - kćerka babe i dede muža majke po mleku; bilo koji linearni potomci majke po

ni slučajevi gde su rođaci budućeg bračnog para od religijskih autoriteta u Meki tražili oficijelnu potvrdu da planirani brak može biti zaključen (Altorki 1980, 240). Nelegitimna deca koja bi proizašla iz braka gde postoji zabrana po mleku smatraju se stigmom, u nekom smislu i pretnjom po dobrobit najužeg kolektiva, izvorom zla (Inhorn 2006, 103). U jednom zabeleženom slučaju, par koji je naknadno saznao da je pored bračnog, povezan i srodstvom po mleku, igrom slučaja je dobio troje dece od kojih je svako imalo neku vrstu hendikepa. Njihova društvena okolina okarakterisala je patnju dece kao vrstu božanske kazne koja je proizašla iz kršenja *ridā'a* tabua (Altorki 1980, 243).

S druge strane zabeležen je, međutim, slučaj bračnog para kojem je srodstvo po mleku pomoglo da prevaziđe drugi kompleks tabua, vezan za složenu kulturnu percepciju siročadi i religijski propisano odevanje žena pred muškarcima koji nisu članovi najuže porodice. Naime, s obzirom na to da je usvajanje dece u islamu u načelu zabranjeno, žena koja se ipak odluči da usvoji dete primorana je da, nakon izvesnog vremena, pošto ono poodraste, u njegovom prisustvu nosi hidžab – u slučaju da je ono muškog pola. Jedini izlaz iz ovako nelagodne situacije za ženu predstavlja opcija da njena sestra ili rođaka koja je već rodila podoji usvojenu bebu, nakon čega dete biva povezano *ridā'a* tipom srodstva s majčinom porodicom (Inhorn 2006, 108). Ovo je neka vrsta strateškog pozicioniranja u odnosu na tesne kulturne stege koje je u pojedinim muslimanskim zemljama, kako izgleda, bilo prisutno još u doba robovlasničkog sistema (Altorki 1980, 240).

## Ruh

Pitanje (ne)postojanja bestelesne, neuništive supstance čoveka može se smatrati univerzalnim pitanjem ljudskog društva u svim njegovim varijacijama i posebnostima (upor. Enciklopedija živih religija 1992, 174). U pojedinim društvima duša može biti zamišljena kao celoviti natprirodni entitet, u drugima kao sastavni deo prirode. U nekim društvima ona je segmentirana i može

---

mleku; bilo koji linearni preci majke po mleku; kćerka po mleku majke po mleku; majka po mleku linearnog pretka; sestra po mleku linearnog pretka; kćerka po mleku ženskog linearnog pretka; kćerka po mleku ženskog linearnog potomka; kćerka po mleku rođaka ega; kćerka po mleku žene linearnog pretka; kćerka po mleku žene linearnog potomka (Altorki 1980, 241).

Čini nam se da smo iscrpli sve nedozvoljene vidove bračne veze rida tipa srodstva, iako nije nemoguće da ih ima još. No, naš cilj je prevashodno bio taj da pokažemo koliko je srodstvo po mleku kadro da zamrsi nečije bračne namere, i u nemio čas pokaže da su planirani – ili već venčani – supružnici zapravo rođaci po nekoj od složenih linija dojenja. Takvi slučajevi su retki, ali su zabeleženi, i po pravilu su rezultovali ozbiljnim posledicama (op.cit.).

se preklapati s etnomedicinskim konceptualizacijama funkcionisanja određenih organa, a u drugim može oblikovati određene psihičke crte pojedinca. Može se nalaziti u nozdrvama, grlu ili vratu (naročito kada je povezana s dahom), ili prožimati čitavo telo, biti projektovana u senci. U jednom telu može se nalaziti jedna velika duša identična sa spoljašnjim likom čoveka, kojoj pomaže više malih duša ili više duhova (Godlije i Panof 2002, 32), a može se desiti i da duša pod spoljašnjim uticajima na kratko napusti telo, ili da ga napusti za poduže vreme, nakon čega opet prodire u telo u promenjenom obliku. Može se, najzad, dogoditi da tuđinske duše obuzmu telo, pri čemu ishod ne mora biti obavezno negativan. Kod Aboridžina je čitav univerzum "telo" i čitav univerzum "duša", jer su planine, jezera, vegetacija, životinje, itd. prikazani kao proizvodi Velikih Bića, dok je u hinduizmu i budizmu materija predstavljena kao iluzorna, a duša-duh istaknuta kao istinska stvarnost (upor. Godlije i Panof 2002, 34; Enciklopedija živih religija 1992, 174).

Sasvim u skladu sa judaizmom i hrišćanstvom, i u islamu je ljudska duša shvaćena kao deo Božje duše, preciznije Božjeg daha koji je udahnut u telo dok se ono još nalazilo u materici. Kako bismo konkretizovali ovaj proces prodiranja duše u telo, izdvojićemo jedan ajet iz Kurana, gde se to neposredno tvrdi:

"Alah je Onaj koji zna i nevidljivi i vidljivi svijet, Silni i Milostivi, koji sve savršeno stvara, koji je prvog čoveka stvorio od ilovače – a potomstvo njegovo stvara od kapi hude tekućine, zatim mu savršeno udove uobličiti i udahnuje u njega od Svog Ruha (*tj. daje život*) – i On vam i sluh i vid daje – a kako vi malo zahvaljujete!" (Es-Sedžde, 6-9).

Odavde vidimo da, nalik Barijima s Nove Gvineje, gde Sunce oblikuje šake, stopala, nos i lice fetusa u stomaku žene, ili slično Mandacima iz Nove Irske, gde par natprirodnih bića, Moroa i Sigirigum, takođe igra pored roditelja bitnu ulogu u "vajanju" konačnog izgleda fetusa (Godlije i Panof 2002, 34), i u kuranskoj interpretaciji prokreacije Alah se javlja kao saučesnik u unutrašnjem i spoljnom formiranju deteta, pri čemu na plodu *in vitro* ostvaruje neku vrstu simetrije između tela i duše, formirajući udove, otvarajući čula i u punom smislu "očovečujući" fetus.

Na ovom mestu je neophodno ponovo se nadovezati na teoriju odgovornosti o kojoj smo govorili maločas. Parafraziraćemo Godelijeja i Panofa, koji tvrde da je svako društvo bilo logički podstaknuto da konstruiše teoriju odgovornosti i norme o pravdi i kazni koje se nalaze u strukturalnoj saglasnosti s predstavama o unutrašnjem pluralitetu osobe, odnosno o jedinstvenosti njenog identiteta (Ibid, 36). Prema islamskoj logičkoj konstrukciji, ovo je rešeno zapovestima koje je Bog naredio svakom od naroda među koje je poslao Poslanike (konkretno, misli se na Mojsija, Isusa i Muhameda, kao poslednjeg Poslanika). Božjih zapovesti u islamu ima sveukupno dvanaest, a za njih se tvrdi

da su "temelji zgrade dobra i zla" i da čitave studije o moralu "nikada neće moći izaći iz okvira ovih principa" (Kur'an 1974, 377). One redom glase: 1. – Bogu ne zamišljajte druga! 2. – Roditelje poštujujte i budite im pokorni. 3. – Svakom dajte njegovo pravo! 4. – Ne rasipajte! 5. – Čuvajte se preteranosti i nedoteranosti i držite se sredine! 6. – Ne ubijajte decu! 7. – Ne činite blud! 8. – Nikoga nepravedno ne ubijte! 9. – Najlepše postupajte sa siročetom! 10. – Pravo merite obimom i težinom. 11. – Ne sledite slepo ono što ne znate! 12. – Ne hodite po zemlji oholo i uzgorito! (op.cit.).

Međutim, ovim čovekove obaveze prema Bogu nisu iscrpljene. Odraslim muškarcima naređena je molitva (namaz) pet puta dnevno, u podne, tokom poslepodneva, u sumrak, pošto se potpuno smrkne, i ujutru, do pred izlazak sunca (op.cit.). Da bismo stekli podrobniji uvid u značaj namaza za islamsku veroispovest zadržaćemo se kratko na tome na koji način je, prema kuran-skom predanju, Muhamed od Alaha primio naredbu o namazu.

Ovo se, naime, dogodilo kada je Bog želeo svom proroku da pokaže svoje znakove i jedne noći ga prizvao k sebi. Muhamedovo naročito iskustvo, podstaknuto dužom izolacijom i telesnim iscrpljenjem, opisano je u suri El-Isra i nazvano je "Mi'radžun-nebijj" što u prevodu znači "uspenje Božjeg Poslanika na nebo."

U Miradžkoj noći, Muhamed je u polusnu video kako se nad njim otvara nešto nalik tavanici i kako sa neba ka njemu silazi melek Džibril (Gabrijel) sa svojom pratnjom anđela. Džibril je Božjeg Poslanika proveo kroz sedam nebesa, gde je Muhamed na svakom od njih susreo po jednog poslanika. Na šestom nebu, dobrodošlicu mu je poželeo Mojsije koji ga je po susretu sa Bogom upitao šta mu je ovaj naredio. Muhamed mu je odgovorio da mu je naređeno dnevno pedeset molitava. Mojsije ga je posavetovao da se vrati kod Boga i zamoli ga da mu smanji broj molitava, jer njegov narod to neće moći podneti. Tako se Muhamed vraćao nekoliko puta od Alaha do Mojsija i od Mojsija do Alaha, dok mu Bog konačno nije naredio pet dnevnih namaza (Kur'an 1974, 383-384.)

Ovo interesantno mistično predanje kao da postavlja pitanje: koliko je molitva stvar tela, a koliko stvar duše? Ako bi pedeset, trideset, dvadeset, deset molitava dnevno bilo previše – da li to onda znači da je pet od samog početka bilo dovoljno? Drugim rečima, u kojoj meri biti iskren Božji sluga, očuvati čistotu duše u telu, znači disciplinovati telo<sup>9</sup> i u tome biti i ostati beskompromisan?

<sup>9</sup> Koliko god se na prvi pogled – i iz savremene perspektive – činilo trivijalnim pitanjem, čistoća tela je bila i ostala od velike važnosti za obavljanje religijske prakse muslimana. Primera radi, zabranjeno je pristupiti namazu (molitvi) ako vernik prethodno nije uzeo abdest (obavio ritualno pranje).

Stalna i pažljiva briga o fizičkoj čistoći i, uopšte, telesnoj higijeni u velikoj meri je povezana sa islamskom duhovnom etikom. Iranski mislilac, Murteza Motahari, u skladu s našom temom govori:

Još jedan vid strogog disciplinovanja tela – a istovremeno i iskaz lične odgovornosti prema izričitoj Alahovoj naredbi – jeste ramazan, mesec posta, deveti mesec muslimanskog lunarnog kalendara. Ovaj obavezni post predstavlja četvrti stub islama, a sastoji se od uzdržavanja od konzumacije hrane i pića tokom 29 ili 30 uzastopnih dana, od prvog svitanja, pa dokle god se poslednji trag sunca nalazi na obzorju ("Jedite i pijte dok vam ne bude jasan bijeli konac od crnog konca od zore (*dok zora ne zabijeli*), zatim, upotpunite post do noći" – El-Bekare, 187). Svrha posta svodi se na lično uzdržavanje od užitaka, na samoispitivanje i opraštanje. Veruje se da post pročišćuje srce vernika, pogotovo ako je praćeno intenzivnijim verskim posvećenjem i praksom (Enciklopedija živih religija 1992, 569). Uostalom, Kuran poručuje da molitve upućene Bogu tokom Ramazana, u časovima pune pobožnosti, imaju veće šanse da budu uslišene. U napomeni uz 186. ajet sure El-Bekare stoji da se i sam Božji Poslanik više odavao molitvi tokom Ramazana nego drugim danima, što samo potvrđuje našu implicitno iznetu pretpostavku da *u slučaju da se moralna načela i etički kodeksi vernika X u dobroj meri preklapaju sa pravilima ponašanja i sistemima mišljenja koji su, prema Kuranu, u saglasju sa Božjom voljom, ova činjenica po sebi, za vernika X nije dovoljna – dokgod se X ne pokori Svevišnjem kako mentalno, tako i somatski, on se neće u punom smislu ostvariti kao vernik*. Drugim rečima, tek u trenutku kada postom pročišćeno telo X-a čelom dodirne tepih džamije, njegova duhovna vera poprima snagu koja mu, kao individualnoj jedinki među hiljadama drugih vernika, dopušta da se, poput kuršuma u dobro podmazanom vatrenom oružju, ispali prema Bogu i obznani mu se u besprekornom svetlu svog bića.

"A kada te zapitaju moji robovi o Meni (*reci im*): 'Zaista sam Ja blizu. Odazivam se molitvi onoga koji (*Me*) zove, kada Me zove. Neka se odazivaju Meni (*Mome pozivu*) i neka me vjeruju da bi bili upućeni na pravi put.'" (El-Bekare, 186).

Pored molitve, sveta obaveza svakog verujućeg muslimana jeste i davanje zekata (na arapskom ova reč znači doslovno "čistota, (pr)očišćenje"). Zekat takođe spada u stubove islama i predstavlja obaveznu milostinju koju vernici daju krajem

---

Islam žestoko osuđuje "samopovlašćivanja" (...) dok odgoj tela, kao zaštitu i očuvanje zdravlja i higijenu smatra jednim od verskih pravila (...) Po islamu svaka navika, štetna za telo, je haram [greh]. I on je, u cilju telesnog zdravlja i higijene, uveo mnoga pravila i običaje. Moguće je da neki ljudi ne prave razliku između fizičkog vaspitanja, koje je higijenska radnja, i samopovlašćivanja (...) koje je etička kategorija, i misle da je islam (...) [budući usprotivljen epikurejstvu i pohotnosti], takođe i protiv higijene (...) Razuzdanost i pohotljivost su osuđeni u islamu, kao što je islam protiv stimulisanja duha koje uzrokuje bolesti duha [zajedno sa higijenom i odgojem tela] koji uzrokuju telesne bolesti, zato što razuzdanost i blud uzrokuju ekstremizam, a ekstremizam je izvor osnovnih oboljenja u organizmu (Motahhari 1998, 39, 40) .

godine, prema svojim mogućnostima. Osim što pomaže drugima, zekat pročišćava ono što ostaje davaocu, odnosno povećava Božju darežljivost, jer se shvata kao pozajmica Bogu koju će on vratiti dvostruko (Enciklopedija živih religija 1992, 802). I zekat je, prema tome, takođe neka vrsta materijalnog ugovora s Bogom, i to ugovora koji samo jednoj strani pripisuje obavezu, na osnovu punog poverenja u dobru volju druge strane. Pritom, druga strana nema nikakvu obavezu prema prvoj strani; ona deluje isključivo prema svom – katkad nedokučivom – ličnom nahodjenju da uruči nagradu: "Bog umnožava kome hoće" (El-Bekare, 261).

Pored svega gorepomenutog, nije na odmet navesti da se vernik, u slučaju da poćini greh prema Alahu ili zajednici, može iskupiti postom i/ili isplatom krvarine (dakle, materijalnim izdatkom). Tako, primera radi:

"Tko nehotice ubije vjernika, (*dužan je*) osloboditi roba i isplatiti krvarinu njegovoj porodici (...) Tko ne nađe roba, (*dužan je*) postiti dva mjeseca uzastopno (*tražeći da mu*) Bog primi pokajanje." (En-Nisa, 92).

Samim tim što u islamu nema većeg dobra od mišljenja i delanja u skladu s Istinom niti većeg zla od zablude i skretanja s puta Istine, za čoveka bez vere – čoveka odvojenog od Boga – ne može se iz ove perspektive ni tvrditi da je u punom smislu čovek. Prema jednom tumaćenju,

"Osnovni uslov da čovek stekne savršenstvo za koje ima potencijale je verovanje. Iz verovanja se rađa bogoboćnost, dobroćinstvo i trud na Božjem putu, posredstvom verovanja znanje kao opasno sredstvo izmiće iz nećasnih ruku i pretvara se u korisno sredstvo.

Zato, istinski čovek, koji je namesnik Božji na zemlji, poštovan i od strane meleka i kome je sve dato (...) je čovek plus verovanje (...)

Čovek bez verovanja je *nesavršen i sa nedostatkom*. Ovakav čovek je pohlepan, ljubomorán, tvrdica i nevernik, *i niži je od životinje*. [Kurziv dodat] (Motahhari 1998, 22)

Prema drugom tumaćenju, vera u Alaha, i naroćito dova (molitva) Alahu, spadaju u "čovekove potrebe", jer su to jedine dve delatnosti duha i tela – možda bi ponajviše ispravno bilo reći "duha u telu" – koje se po svojoj sućtini preklapaju sa svrhom čovekovog postojanja. Kako smo rekli, biti svrsishodan na ovom svetu znaći – činiti ibadet (robovati) Stvoritelju. Molitva je "jezgro svesti (...) (Ona) je čovekova nasušna potreba, jer predstavlja izraz čovekove ovisnosti o Stvoritelju. Bez dove čovjek ne može ispuniti funkciju ibadeta za koju Kur'an kaže da je zbog nje Svevišnji stvorio ljude." [Kurziv dodat] (Halilović 2009, 124-25)

Duša kao instrument ove bekompromisne pokornosti Gospodaru i bezuslovne ljubavi za Gospodara se pritom ne može svesti "samo" na um – ona je istovremeno "viša" od uma i rasprostrta svuda po telu. Duša predstavlja nematerijalni element čovekovog bića koji prožima sve ćestice tela, "kao što se ružićni sok rasprostire po svim dijelovima ruže." (Ibid, 24).

Značajno je u ovom kontekstu navesti tumačenje jednog savremenog islamskog mislioca, Abasa el-Akada, koji je verovatno pod uticajem Frojdove psihoanalitičke škole i njene ideje o hijerarhizovanoj konstrukciji psihe – gde se id u pojednostavljenoj alegoriji nalazi "pod temeljima" strukture, ego predstavlja površinsku konstrukciju, a super-ego je neka vrsta "super-strukture", psihičko "nad-ja" – i sam formulisao neku vrstu arhitektonske metafore vizije ljudskog bića u islamskom ključu. Naime, Akad polazi od pretpostavke da ljudsko biće regulišu tri hijerarhijski strukturirane sile: *nefs*, *'aql* i *ruh*.

*Nefs* je, prema ovom tumačenju, komponenta bića najbliža ovom svetu, životna sila koja istovremeno obuhvata volju i nagon, odnosno pokorava se naredbama uma, ali se i povodi za nagonima strasti. Ona može delovati na nivou svesnog i na nivou nesvesnog, međutim, upravo zbog toga što predstavlja dimenziju kroz koju se rasprostire ljudska volja i pokreće čoveka u određenom pravcu (npr. da čini razvrat ili da bude nadahnut bogobojaznošću), *nefs* će, na Sudnjem danu, "biti pitan za dobro i loše djelo koje uradi."

Na drugom kraju lestvice nalazi se *ruh*, odnosno Božji dah podaren svakom pojedinačnom ljudskom biću na zemlji. Obrnuto od *nefsa*, *ruh* je komponenta bića najbliža večnom životu i ponajviše skrivena od ljudskih čula. *Ruh* je, prema tome, komponenta božanskog u čoveku, on zapravo i nije čovečji po svom ontološkom poreklu, pa ljudski um zato nije ni kadar da ga obuhvati, niti da ga pojmi, sem pribegavanjem metaforičkom tipu mišljenja (upor. Halilović 2009, 26).

Povući ćemo kratku paralelu. Endrju Stratern je, pišući o Melpima sa planine Hagen, opisao dva entiteta vezana za nedeljivo u čoveku – jedan, koji Melpi nazivaju *noman* jeste nevidljivi entitet, koji se ne može odrediti "čistim" jezičkim kategorijama, odnosno u naraciji mu se ne može pristupiti niti na jedan način sem poređenjem ili približnim određenjem (Stratern 2002, 48). Dok *noman* između ostalog spada u vrstu entiteta koji reprezentuje moralne kodekse zajednice – i u okviru kojeg se ovi kodeksi približavaju članovima zajednice – drugi entitet, *min*, vezuje se za koncept duha ili životne snage, i on za života osobe obitava u njenoj senci, njenom odrazu ili u obliku njene slike-sna. *Min* je prema ovoj konceptualizaciji pasivan, na njega se deluje, ali je on, za razliku od *nomana*, deo čovekovog bića koji preživljava fizičku smrt (Ibid, 5-6).

Sličnost s Akadovom koncepcijom čovekovog bića nije potpuna, i paralela koju smo ovde odredili više služi tome da iznijansira sliku o različitim aspektima "nedeljivog" u čoveku formulisanoj u dve vremenski i prostorno razdvojene kulture. *Nefs*, kao i *min* je unutrašnja, bestelesna komponenta koja gradi – ili se prosto ugrađuje – u karakter svakog pojedinca i koja nakon smrti opstaje nezavisno od tela kako bi odgovarala za počinjena dela. *Ruh*, poput *nomana*, povezuje žive jedinice u zajednicu s jedinstvenim etičkim normama, on je Alahov dar čoveku i u tom smislu je jednoobrazan, moglo bi se reći čak i bezličan, onoliko koliko je Bog "bezličan" u ljudskim kategorijama. Iako je taj dar nametnut, budući da čovek nije tražio da bude stvoren, on je obavezan da pru-

ži uzdarje Bogu time što će ga spoznati svojim umom (*aql*) i pokoriti mu se neprestanim mentalnim i somatskim dejstvom na *nefs*, što će na posletku rezultovati finalnim Božjim darom, uzdizajem u *dženet* (raj).

*Ruh* je, u tom kontekstu, najznačajnija komponenta bića, jer ona predstavlja čovekov unutrašnji putokaz ka stazama Gospodara, "držeći" ga na Zemlji s jednakom lakoćom kojom Alah nadahnjuje pčele da grade kuće u brdima i drveću i poslušno slede Njegove puteve (upor. sa En-Nahl, 68-69).<sup>10</sup>

### Islam i nove reproduktivne tehnologije

*Fikh* tvrdi da se pitanja u kojima ima mesta za *idžtihad* (trud, naprezanje, napor da se iznađe adekvatni šerijatski propis ili pravno tumačenje) jesu, prema *fikh*u, pitanja međuljudskih odnosa, ili pitanja koja se temelje na uvažavanju prilika, situacija, iskustava i interesa vernika. O problemima i nepoznanicama koje su se odnosile na islamsko verovanje i obelodanjivanje, Muhamed nije *idžtihad*io, već je čekao Objavu (upor. sa Topoljak 2009, 10).

Moglo bi se jednostavnim rečima kazati da vršiti *idžtihad* zapravo znači suditi analogno pravilima Objave, onda kada u samoj Objavi nema obaveštenja o konkretnom pitanju. Prema tome, kada se pojavi neki novi pravni slučaj za koji je neophodno pronaći šerijatsko rešenje, neophodno je da tu odgovornost na sebe preuzme merodavni autoritet; a ako je rešavanje novonastalih pravnih pitanja i slučajeva potrebno "otvoriti vrata idžtihada poput analogije" (Topoljak 2009, 23), neophodno je da onaj ko preuzme tu odgovornost na sebe bude *mudžtehid*. Da bi merodavni pravni autoritet dobio zvanje *mudžtehida* on je obavezan da ispuni brojne, vrlo striktno uslove, poput poznavanja kuran-skih i hadiskih nauka, poznavanja konsenzusa i pravnih razilaženja u islamskim normama i propisima, poznavanja fikha, uz posedovanje pravne nadarenosti koja će mu biti od pomoći pri razumevanju pravnih pitanja i izvođenju propisa, poznavanje arapskog jezika, poznavanje stvarnosti i prilika u kojima se živi, duboka istinoljubivost i pobožnost, itd (Ibid 23-24).

Nijedan tekst koji se bavi odnosom novih reproduktivnih tehnologija (u daljem nastavku NRT) i islama, a koji smo imali prilike da pregledamo za potrebe pisanja ovog rada nije direktno okarakterisao NRT kao fenomen koji se "upliće u život", veštačkim putem potpomažući začecje i time se suprotstavljajući Božjoj volji. *Fikh* tvrdi da islam "gleda" na neplodnost kao i na sve ostale

---

<sup>10</sup> 38. ajet sure En'am potvrđuje jedinstveno, mistično Alahovo prisustvo u svekolikoj živoj prirodi, time s jedne strane oslikavajući shvatanje "prirode donekle blisko animističkom, a s druge strane "čist" monoteizam koji je kroz islam penetrirao u konfiguracije vanljudskih staništa i grupa: "Sve životinje koje po zemlji hode i sve ptice koje na krilima svojim lete tvore zajednice slične vašima..."

bolesti. Drugim rečima, sama vera od svojih sledbenika zahteva da se leče od neplodnosti kao i od svakog drugog oboljenja organizma, s obzirom na to da osnovna filozofija islamskog prava nastoji da obezbedi dobrobit i korist ljudima, odnosno da otkloni sve eventualne štete i neugodnosti (Topoljak 2009, 115-116). Prema ovoj vrsti rezonovanja, zanemarivanje ženske neplodnosti bilo bi greh prema Bogu, jer ono vodi nestanku ljudskog roda – a bez ljudskog roda život na zemlji bio bi besmislen (Ibid). S druge strane, muslimanski pravници po ovom pitanju navode hadis Usame Ibn Šerika, prema kojem je Muhamed poručio jednoj grupi beduina da Alah, osim starosti, "nije stvorio bolest, a da joj nije odredio i lijek" (Ibid).

Kada govori o NRT u kontekstu evro-američke civilizacije, autorka Merilin Stratern definiše koncept srodstva kao hibrid različitih elemenata, pri čemu osobe koje priznajemo kao srodnike delimo na one sa kojima smo u krvnoj vezi i na one sa kojima postajemo srodnici nakon što stupimo u brak. Proces prokreacije je pritom shvaćen kao proces koji ne pripada društvenom domenu, već domenu prirode. Prema tome, srodstvo povezuje, ili bolje reći preklapa ova dva domena, odnosno predstavlja društveni hibrid (Stratern 1992, 17). Problematizacija srodstva, kao društvene konstrukcije prirodnih, odnosno bioloških činjenica postaje još izrazitija pošto u čitavu igru preklapanja stupe nove reproduktivne tehnologije, koje mogu (ali i ne moraju nužno) izvršiti jasnu diferencijaciju između bioloških i socijalnih roditelja, ranije prepoznavanu samo kada se govorilo o usvajanju dece. Asistirana reprodukcija, međutim, ne mora stvoriti samo dete: ona može stvoriti i oba tipa roditelja istovremeno, to jest, i biološkog/u i socijalnog/u oca/majku. Ovo otvara prostor za nužne pravne regulative. Prema rečima Straternove:

"Prirodne činjenice prokreacije bivaju asistirane otkrićima u tehnologiji i medicini. Društvene činjenice prepoznavanja srodnika i odnosa s njima bivaju asistirane legislacijom. Asistencija je, kada govorimo o srodstvu, dvostruka. Javlja se dalji ishod ovakve asistencije, jer ona poništava sam koncept koji je izdvojio srodstvo u zaseban domen. Sada je preostalo malo toga što bismo mogli uzeti zdravo za gotovo." (Stratern 1992, 20).

Međutim, i odnos između roditelja i deteta funkcioniše kao vrsta mešavine "prirodnih" i društveno konstruisanih činjenica. Prema Straternovoj (a u vezi sa modelom odnosa tipičnih za evro-američku srednju klasu), dete je priznato, dok su roditelji uvek konstruisani. Ovo znači da dete čak i ne mora da poznaje svoje roditelje da bi postojalo kao dete, jer je pretpostavka da ima (ili da je imalo) roditelje automatski izvedena ako pred sobom vidimo ljudsko biće. Videti dete, dakle, znači "prepoznati" prirodnu činjenicu. S druge strane, roditelji postoje samo kroz dvostruko prepoznavanje: prvo, oni sami moraju da priznaju dete kao njihovo, drugo, njihova društvena sredina mora steći uvid u identitet njihovog deteta, jer se osobe ne mogu uklopiti u uloge roditelja ukoliko nema načina da se sazna imaju li dece (Ibid, 148).

Proces preklapanja različitih skupova činjenica se na ovom mestu ne završava. U toku trudnoće, majka je prepoznata preko svog očiglednog odnosa s detetom koje nosi, dok je očinstvo konstruisano u odnosu na majku. Videti majku, dakle, znači prepoznati prirodnu činjenicu, dok se u opštem smislu muškarac ne može legitimno uklopiti u ulogu oca ukoliko ne postoji način da se sazna postoji li veza između njega i majke<sup>11</sup> (Ibid, 148-149).

Ako obratimo pažnju na englesku srednju klasu, i za nju tipičnu percepciju supstanci pri začeću i prokreaciji, videćemo da i ona funkcioniše u skladu s društvenim konstruisanjem očinstva. Upravo zbog činjenice da oplodnja materice i rast fetusa majčinstvo čine evidentnim – gde žena samo u slučaju "surogat majčinstva" može biti "trudna" izvan svog tela – dok se sperma čini otuđivom onog trenutka kada napusti muškarčeve reproduktivne organe, uloga muškarca kao genitora se samim tim uvek može tretirati kao potencijalni izvor sumnje (Ibid, 127).

Prisetimo se, u kontekstu svega gore navedenog, važnosti koju islam pri-daje patrilinearnom tipu srodstva. Sam Kuran upozorava: "Zovite ih po očevima njihovim, to je kod Allaha ispravnije." (El-Ahzab, 5). Iako veliki broj muslimanskih pravnih instituta i komisija za fikhsko-medicinska pitanja u načelu dozvoljava lečenje (poglavito ženske) sterilnosti medicinskim putem, ovo se, prema pomenutim propisima, mora obavljati uz striktno poštovanje "bontona" i oblika ponašanja koje je islam ustanovio, kao i – ako je u pitanju ženska sterilnost – "pod kontrolom doktorice muslimanke koja je specijalizirana za ženske bolesti ili pod nadzorom nekog drugog ukoliko nema ženskog lekara" (Topoljak 2009, 117).

"Bonton" i oblici ponašanja koje je islam postavio zabranjuju, pre svega, usvajanje dece pri čemu se usvojeno dete tretira kao da je biološki potomak supružnika ("socijalni" roditelj ne može biti poistovećen sa biološkim); zatim, zabranjuju veštačku inseminaciju (veštačku unutrašnju oplodnju) doniranom, ili kombinovanom spermom, dok u načelu dozvoljavaju veštačku inseminaciju muževljevom spermom; zabranjeno je takođe presađivati oplodenu jajnu ćeliju u unajmljenu matericu (surogat majčinstvo), bilo u slučaju da je dotičnu jajnu ćeliju oplodio muški bračni partner koji pretenduje da, pošto se dete odvoji od surogat majke, pripíše to dete sebi i svojoj supruzi, bilo u nekom drugom slučaju. Situaciju kada se jajna ćelija supruge oplodi tuđim, a ne muževljevim spermatozoidom, pa se nakon toga presadi u njenu matericu, islamsko pravo takođe zabranjuje dokazima kojim se zabranjuje *in vitro* oplodnja tuđom spermom. Obrnuta situacija – kada se jajna ćelija treće osobe oplodi muževljevom

---

<sup>11</sup> Mada, pitanje je koliko bi ovakva konstrukcija opstala ukoliko bi se iz veze be-log, prosečno situiranog, protestantskog evro-američkog para izrodilo dete koje ima tamnu boju kože, ili izrazito mongoloidne crte lica, ili neku drugu upadljivu fizičku karakteristiku koja je radikalno nespojiva s "pretpostavljenim" muškim genitorom.

spermom, a zatim se ovako oplodena ćelija presadi u matericu muževljeve supruge, takođe je zabranjena. Još jedna nedozvoljena mogućnost oplodnje prema islamskom pravu jeste oplodjenje jajne ćelije supruge muževljevom spermom koja se čuvala u banci sperme, ili zaleđenom oplodnom jajnom ćelijom/fetusom koja bi se presadila u matericu supruge, *nakon muževljeve smrti* (Ibid, 117-138).

Dakle, sve – ili gotovo sve – zabrane koje smo gore naveli logično proizlaze iz osnovnog načela: "Zovite ih po očevima njihovim, to vam je kod Allaha ispravnije." Drugim rečima, pretenduje se na primarnost očinstva u strukturiranju porodice. Međutim, u islamu je jednako bitno da supstance genitora pri začeću ne smeju ni u kojem slučaju doći u situaciju da se eventualno pomešaju sa spermatozoidima ili jajnim ćelijama treće osobe, jer *zaštita i očuvanje krvnog srodstva i potomstva leži u osnovi ideala legitimne islamske porodice*, pa samim tim predstavlja i suštinu iz koje proizlaze razlozi za zabranu usvajanja dece i zabranu bluda (upor. sa Topoljak 2009, 123). U slučaju oplodnje materice muževljevom spermom nakon smrti muža, zabrana se objašnjava time što se smrću jednog od supružnika bračna veza prekida, budući da "smrt u mnogim stvarima sliča razvodu braka" (Ibid, 140).

S druge strane, jedan od najviših ideala u islamskoj percepciji formiranja porodice jeste ideal majčinstva. Prema Kuranu (El-Mudžadele, 2), kao i prema islamskom pravu, majkom se smatra samo žena koja je rodila dete. U *fikhu* se navodi da je Alah nazvao majku rečju *el-valide*, jer ova reč na arapskom jeziku ima značenje "ona koja rađa". Prema tome, ukoliko vlasnica jajne ćelije nije rodila, dete prema islamskom pravu ne može biti njeno. Takođe se u slučaju zabrane surogat majčinstva u *fikhu* navode ajeti koji ističu naredbu poslušnosti roditeljima, naročito majci, koja je patila, ispaštala, trpela trudnoću i podnosi la porođajne bolove. Ovi ajeti, kako se navodi u datom izvoru, "proklamuju da su trudnoća i porod bit materinstva" (Topoljak 2009, 135). Prema tome, sa šerijatske tačke gledišta, surogat majka bi morala biti "prava" majka deteta, ali kako ovaj tip majčinstva nije trajan, već podrazumeva samo period trudnoće, porođaja i eventualno dojenja, nakon čega se dete odvaja od surogat majke i pripisuje ženi koja u suštini nije biološka majka, ovaj postupak je islamskim verozakonom zabranjen.

Postoje specijalne pravne regulative koje se primenjuju u slučaju da se dete ipak rodi, nasuprot navedenim zabranama. No, kako ne bismo previše odlazili u detalje i pravne finese vezane za svaki pojedinačan slučaj, usredsredićemo se radije na logički povezan stav islamskih pravnika prema abortusu i pitanju koje je Merilin Stratern postavila u vezi sa trenutkom kada embrion prestaje da bude nediferencirana masa tkiva i postaje potencijalna "osoba" (upor. sa Stratern 1992, 119, 140).

Prema verozakonu u brojnim islamskim zemljama, tretman abortusa varira u zavisnosti od pravne škola koja ga razmatra, kao i od stepena razvoja fetusa.

Najrigoroznija je malikitska pravna škola koja abortus stavlja van zakona od momenta začeća, pa nadalje (Topoljak 2009, 90). Nju sledi šafiitska škola čiji pravници smatraju da je abortus dozvoljen do četrdesetog dana od začeća, uz saglasnost supružnika i garanciju lekara da neće biti štetnih posledica po ženi-no zdravlje. Nakon navedenog perioda, a prema tumačenju ove škole, fetus počinje da se oblikuje, što je zaključeno na osnovu hadisa koji beleži Muslim, gde stoji da oplodena ćelija u materici počinje da dobija oblik nakon četrdeset dana i dve noći (Ibid, 92). Hanefitska i hanbalitska pravna škola imaju pode-ljeno mišljenje, međutim ovde pojedini pravници smatraju da je prekid trudno-će zabranjen nakon stodvadesetog dana trudnoće, to jest dok fetus ne počne da se pokreće i dok se u njega ne udahne duša (Ibid, 89, 92). Ovde je važno napomenuti da oni islamski pravници koji dozvoljavaju abortus pre udahnuća du-še (dakle, u periodu od prva četiri meseca) smatraju da se oplodena jajna ćeli-ja pre ovog vremena ne naziva fetusom nego embrionom, i da se ne smatra ljudskim bićem (Ibid, 94). Nakon tog perioda, fetus postaje ljudsko biće, jer je u njega udahnuta duša, a abortus ovakvog bića se smatra ubistvom, budući da ono počinje da uživa sve privilegije živog pravnog subjekta kao što su nepo-vredivost života, ličnog integriteta i uživanje pravne sposobnosti (Ibid. 98).

Neophodno je istaći da je ovo najuopštenije skiciran stav islamskih pravni-ka prema prekidu trudnoće. On ima veliki broj uslova, pravnih situacija, ele-mentata šerijatske nužde koji olakšavaju odluku nadležnih organa da se abor-tus izvrši, itd. Najbitniji razlog zbog kojeg navodimo ove detalje jeste potcrta-vanje opšteprihvaćenog konsenzusa među islamskim pravnicima u vezi toga *u kom trenutku neizdiferencirana masa tkiva* (u ovom slučaju grudva mesa, ili zakvačak) *postaje ljudsko biće čiji se pravni status poistovećuje sa svakim drugim ljudskim bićem, rođenim ili nerođenim*. U islamu je taj period određen u roku od sto dvadeset dana, ili četiri meseca.

Zašto je baš ovaj period definisan kao preloman za razvoj ploda u materici (odnosno zbog čega islamska dogma tvrdi da baš nakon ovog perioda Alah udahnuje dušu u fetus) nigde se eksplicitno ne ističe. Možda je najpribližnije određenje na koje smo naišli, prenesena tvrdnja imama Šafija: "Najmanji pe-riod u kom oplodena jajna ćelija postaje fetus jete od kada se transformira u komad mesa (mudga) ili zakvačak (ʿalek), to jest *kada se na njoj počnu nazi-rati neki dijelovi ljudskog tijela*, poput prsta, nokta, oka i slično tome" [Kurziv dodat] (Topoljak 2009, 94).

Ovaj citat bi mogao da se interpretira tako da indirektno povezuje javljanje telesnih definicija fetusa *in vitro* s njegovim "očovečenjem", odnosno prizna-vanjem njegovog jedinstvenog statusa od strane Boga, kao i uže i šire zajedni-ce koja polaže pravo na fetus. S tim u vezi, Straternovu tvrdnju da se "u sluča-ju Melpa ne bi mogla stvoriti antropologija osobe odvojena od antropologije tela" (Stratern 2002, 49) moguće je primeniti i na viziju o čovekovom embri-onalnom razvoju u kontekstu islamskog prava.

Nije na odmet osvrnuti se i na predstave o ulozi muških i ženskih telesnih supstanci koje se koriste u argumentaciji islamskih pravnikâ vezanoj za abortus. Poređenja radi, autorka Merilin Stratern navodi Aristotelovu ideju prema kojoj sperma obezbeđuje oblik, a majčina krv supstancu deteta (Stratern 1992, 127). Zanimljivo je primetiti da je Aristotelova ideja o vajarskom potencijalu muškog semena koje dejstvuje aktivacionom silom nad majčinskom krvlju, ali embrionu ne pridodaje niti jednu česticu materije, sasvim inverzna tradicionalnoj predstavi Srba o začecu, a prema kojima je dete sačinjeno od očeve supstance, dok materica služi samo kao "posuda" za negu i ishranu već formiranog entiteta (Drezgić 2004, 107). Vrlo je moguće da su ovakve predstave kod Srba u neku ruku uticale na formiranje generalnog androcentričnog stava prema prekidu trudnoće gde se muškarci, pribegavajući *coitus interruptus*-u kao najpouzdanijem kontraceptivnom metodu, predstavljani kao oni koji tokom seksualnog odnosa imaju kontrolu, dok su žene, u slučaju njihove "navigacione greške", dužne da "počiste nered" (Upor. sa Drezgić 2004, 94-118).

Kada govore o supstancama koje učestvuju u začecu i kreiranju ploda, islamski pravnici smatraju mušku i žensku "vodu" u najmanju ruku "ravnopravnim", ako žensku ulogu u reprodukciji ne smatraju i ravnopravijom u odnosu na mušku. Jedan od najistaknutijih zakonodavaca malikitske pravne škole, imam Abu Hamid Muhamed el-Gazali (da se podsetimo, ova škola zastupa mišljenje da je abortus zabranjen u svim fazama, i da u slučaju namernog prekida trudnoće postoje stepeni greha analogni fazama razvoja fetusa), svoj stav o abortusu sagledava kroz prizmu pravne nauke i pravničke terminologije:

"Kako god bilo, ženin sok je sastavni dio oplodnje. Dvije vode (muška i ženska) su pravne kategorije, kao ponuda i prihvatanje pri sklapanju ugovora. Onaj ko iznese ponudu, pa je povuče prije nego druga strana prihvati, ne smatra se prekršiocem ugovora. Bilo kakvo usaglašavanje ponude i prihvatanja, odustajanje nakon toga smatraće se kršenjem, poništenjem i prekidom ugovora. Isti je slučaj i sa spermom. Od sperme koja je u kičmi ne nastaje dijete kao ni od one koja iziđe iz muškog spolovila sve dok se ne pomiješa sa ženskom vodom. Ovo je jasna analogija" (Topoljak 2009, 93).

Pobornici šafiitske pravne škole na drugom mestu tvrde: "Sperma je prije ubacivanja u vaginu obična materija koja ni u kom obliku nije pripremljena za bilo koju vrstu života. Međutim, nakon što se oplodi, taj status se mijenja, *pa se oplodena ćelija ustabilizuje u materici* i počne oblikovati" [Kurziv dodat] (Ibid, 92).

Dakle, iz ova dva primera je jasno da se sperma smatra "običnom vodom" dok ne dođe u dodir sa "vodom" u vagini. Međutim, muška "voda" nije jedina koja oplodava – ona takođe biva oplodena ("Međutim, nakon što *se* oplodi, taj status se menja..."), nakon čega zajedno sa ženskom formira oplodenu ćeliju. Tek je ova ćelija, pošto se ugnezdi i stabilizuje u materici, odgovorna za formiranje ploda.

Crta superiornosti implicitno pripisana spermâ "u kičmi", a naročito onoj "koja iziđe iz muškog spolovila", ipak jeste vidljiva, i to u *aktivnom principu*

koji joj se pripisuje tokom začeća. Muškarac je taj koji "nudi", onaj koji "iznosi", "ubacuje", ukratko, njegova "voda" pokreće čitav proces. Ženski reproduktivni organi, zajedno sa ženskom "vodom", koliko god potencijalno kreativni i moćni u procesu oblikovanja fetusa, ipak se zamišljaju kao sasvim pasivni tokom samog začeća. Ova aktivna uloga muškarca nesumnjivo povezana sa kinetičkom energijom njegove sperme možda se – među ostalim faktorima, naravno – nalazi duboko u osnovi "emaskulativne traume" vezane za neplodnost od koje toliko intenzivno pati većina islamskih muškaraca (upor. sa Inhorn 2004, 170).

Ova tvrdnja dodatno dobija na težini pošto navedemo jednu od ključnih primedbi Ingoldove o tome da žene u Egiptu, i donekle u Libanu, većinom preuzimaju na sebe krivicu za mušku neplodnost. Prema njenim rečima, tokom istraživanja koje je sproveda u Egiptu, svega nekoliko muškaraca je bilo voljno da bilo kome, pa makar i članovima najuže porodice, saopšti da je uzrok za neostvarivanje potomstva upravo njihova neplodnost. Odatle je očito da se u islamskom svetu virilnost povezuje sa muževnošću – sterilni muškarci u Egiptu najčešće bi se osećali kao da "nisu muškarci", dok je dijalog na temu njihovog medicinskog stanja u najvećem broju slučajeva bivao okarakterisan kao "posramljujući", "osetljiv", "privatan," itd. (Ibid).

S druge strane, oštre društvene zabrane vezane za donaciju sperme ne mogu se samo objasniti takmičarskim maskulinitetom među islamskim muškarcima (Ibid, 163-164), jer se ovakav vid maskuliniteta uspešno tumači tek kada se za referentni okvir uzmu ideologije patrilinearnog tipa srodstva i kuranska dogma koje privileguje patrilinearni kontinuitet i primarnu važnost biološkog očinstva. Kako bismo ovu tvrdnju dodatno podcrtali nijansom koja nas spaja sa gornjim stranicama, navešćemo reči Ingoldove u kojima autorka tvrdi da prema uvidima jednog od eksperata za arapsku književnost, virilnost izranja na površinu kao "suština arapskog maskuliniteta" u romanima najjemenitnijih autora iz regiona, pri čemu se muškarci u ovim pričama izdvajaju – ali i bivaju izdvojeni među drugim muškarcima – kroz očinstvo, naročito ono izraženo u odnosu sa sinovima (Ibid, 170).

Usled sveukupnosti navedenih religijskih, pravnih i kulturnih inkompatibilnosti, savremena medicinska dostignuća koja su u stanju da reše probleme muške ili ženske neplodnosti – čak i ona koja uspevaju da prevagnu na "čistu" stranu islamskog morala i etičkih kodeksa – bivaju razmatrana s velikim rezervama među muslimanskim vernicima. Konotacije na blud, ugrožavanje čistote loze, izostanak idealnog odnosa između majke i deteta u trudnoći, komplikacije u vezi s nasleđivanjem i privatnošću unutar doma (kao pri šerijatom zabranjenom usvajanju siročadi) – sve su ovo samo najčešći faktori koji utiču na to da roditelji koji imaju priliku da prođu kroz tretman veštačke oplodnje s nepoverenjem gledaju na opciju rađanja "deteta iz epruvete". Na posletku, roditeljima niko ne garantuje da njihova okolina neće posmatrati takvo dete kao neligitimno, ili kao direktnu posledicu moralno stigmatizovanih seksualnih

odnosa, što automatski otežava društveni položaj deteta budući da se ono smatra nekom vrstom društvene zaraze, u čijoj je srži nemoral i blud. Moglo bi se reći da vizura o ontološkom nemoralu nelegitimnog deteta ostvaruje analogiju s tradicijom koja je više hrišćanska nego muslimanska, u smislu da je sramota majke – ili oca – direktno "preslikana" na dete, čime je u praksi opovrgnuta Alahova tvrdnja da "nitko neće nositi tuđeg tereta i tovara" (El-En'am, 164).

Evidentno je, dakle, da se koncept socijalnog roditeljstva u kontrastu s idealizovanim biološkim roditeljstvom direktno sukobljava s lokalnim religijskim i etičkim tradicijama muslimana, ali pokreće i predstave o polnoj "nekompetentnosti" individue, što duboko uznemiruje naročito muški deo populacije. No, islam kao globalna religija nije zaleđen u vremenu niti je strukturiran jednom za svagda. Prema rečima istoričara savremene islamske civilizacije, doktrine i institucije koje se vezuju za islam, postoje unutar a ne izvan istorije. I dok je kontinuitet ovih doktrina i institucija evidentan, njihova značenja evoluiraju zajedno s društvom, kroz vreme (Inhorn 2006, 96). U tom kontekstu, bitno je primetiti da infertilni parovi u muslimanskim zemljama pronalaze različite strategije za obezbeđivanje potomstva, makar se one kosile s religijskim ortodoksijama društvenih sistema u kojima žive. Jedni se mogu odlučiti da pod velom tajnosti, ili na medicinskim klinikama u drugim zemljama, sa koliko-toliko umanjenim pritiskom izvrše veštačku oplodnju doniranim gametima, dok drugi pronalaze "rupe u zakonu" koje, primera radi, muškarcima dopuštaju da stupaju u neku vrstu ugovorenog braka s donatorkama jajnih ćelija, čime učvršćuju legalni status svojih potomaka (ovakav je, recimo, *mutca* tip braka oženjenog muškarca s neudatom ženom, tipičan za šiitski islam, a ponajviše rasprostranjen u Iranu; u ovom tipu braka, žena pristaje na privremenu udaju pod uslovima ekonomske kompenzacije, unapred ugovorenim u odnosu na trajanje braka i vrste "usluga" koje ona čini – npr. donacija jajnih ćelija, sklapanje braka u vremenskom rasponu od preuzimanja gameta do transplantacije embriona<sup>12</sup>, itd. (upor. sa Inhorn 2006, 113).

---

<sup>12</sup> U svom tekstu o porodici u islamu, Džon H. Čemberlejn (Chambelayne) istorijske korene *mutca* braka interpretira u pre-islamskom ključu, kroz nomadski način života arapskih beduina, gde su duga i naporna putovanja vlasnika kamila uslovljavala vlasnike kamila da provode dugačke periode vremena van kuće. Mesta gde su karavani pravili pauze u putovanjima i prodavali svoju robu bila su manje-više regularna i odvijala su se po gradovima i oazama. Tamo bi pojedini vlasnici kamila bili u prilici da plate za privremeno zadovoljstvo sa ženama, nad kojima ne bi imali nikakav autoritet (jer ovo nije bio regularan tip braka), niti bi žena menjala svoj društveni status, već bi jednostavno predstavljala privremenu suprugu muškarcu koji je dugo na putu, van kuće. Porodica žene nije se uplitala u ovu "prostu poslovnu transakciju koja važi u ograničenom vremenskom periodu", kako je karakteriše Čemberlejn. On takođe napominje da su nakon dogovorenog perioda obe strane bile slobodne, bez ikakvih daljih formalnosti (Chambelayne 1968, 133).

Ove strategije pružaju parovima bez dece šansu da ostvare inicijalnu, na kraju i dogmatsku svrhu svog braka – imajući u vidu činjenicu da je ova "svrha" u punom skladu s Alahovom voljom – dok se istovremeno, češće nego što je slučaj obrnut, ovi parovi kreću upravo nasuprot izvesnim propisima iste te dogme.

### Završna razmatranja

Videli smo kako često navodena Gelnerova teza da se propozicije i zahtevi u razumu utemeljenih prirodnih nauka uz istu učinkovitost mogu preneti u bilo koju kulturu, odnosno sredinu (Gelner 2000, 73) nailazi na vrlo krupan i teško premostiv jaz kada govorimo o primeni rezultata novih reproduktivnih tehnologija na društva organizovana prema strogim šerijatskim propisima. Reč je, u osnovi, o situaciji gde mogućnosti koje nude savremena tehnološka otkrića stupaju u koliziju s osnovnim moralnim načelima proizašlim iz religijske – ili neke druge – tradicije ključne za identitet i društvenu organizaciju zajednice. U *fikhu* se, primera radi, za pojedine opcije uslovljene primenom NRT-a kaže da bi "otvorile vrata bludu" (Topoljak 2009, 95), što navodi na pomisao da je, sagrađena kroz zakonodavnu prizmu percepcije "stvarnosti i prilika u kojima se živi", društvena struktura ustrojena šerijatom u najboljem slučaju selektivno propustiva kada su u pitanju tehnološke inovacije (naročito one koje dolaze sa Zapada). Još u samom uvodu napomenuli smo da su tokom osamdesetih godina 20. veka u britanskom Domu Lordova vođene debate u vezi s naučnim istraživanjem ljudskih embriona, pri čemu su obe strane – klerikalna i strana naučne zajednice – bile podjednako podložne dogmatskom tipu argumentacije; zaključak koji smo pritom istakli glasio je da se u Domu Lordova nije vodila borba između dva načina mišljenja po sebi, već više između zastupnika naučnog pristupa s jedne strane i zastupnika religijskog tipa mišljenja s druge strane; i bila je to borba za intelektualnu i moralnu dominaciju u društvu.

Teško bismo mogli zamisliti da se u šerijatskoj državi vode ovakve debate. Nesumnjivo je da u zemljama poput Irana ili Pakistana postoje razlike između dva načina mišljenja (religijskog i naučnog), jer bi se na osnovu izučavanja Kurana i hadisa – da uzmemo najekstremniji primer – teško mogla napraviti nuklearna bomba. No, rezultati naše analize, između ostalog, kazuju i to da naučni diskurs u državi u kojoj primarnu reč vodi šerijat (radi praktične utemeljenosti argumenta usredsredićemo se na već pomenute primere Pakistana i Irana), mora biti prethodno pažljivo provučen kroz prizmu verozakona – pa samim tim i vere – kako bi eventualno dobio "zeleno svetlo" za društvenu primenu. Ovo naročito važi u slučaju najave eventualnih aplikacija naučnih postignuća koja imaju potencijal da unesu krupne promene u društvenu sistem – promene koje bi mogle da prodru duboko unutar sistema i zahvate same njegove temelje, transformišući ih u neslućenim razmerama.

U tom smislu, država ustrojena na šerijatskim principima (na primer, država poput Irana) nužno je manje sklona transformaciji, pa dakle i riziku koji sa sobom nose tehnološke inovacije (ovde nije reč isključivo o NRT, već o svim vidovima tehnoloških inovacija koje imaju potencijal da ostvare krupan uticaj na društvo). Odatle sledi da odnos konzervativnog islama i novih tehnologija mora zadobiti one dimenzije u kojima tehnologija ostvaruje svoj pun efekat na društvo isključivo kroz mehanizme dozvole i zabrane kojima raspolaže država. Legitimitet ovih mehanizama traži se u svetim spisima islamske religije, a činjenica da su oni napisani jednom za svagda pre mnogo vekova, i da teže tome da kritički obuhvate svaki aspekt savremenog doba (to jest, kako Zapadne, tako i islamske svakodnevice) direktno osvetljava civilizacijski jaz koji stoji između savremenih društvenih sistema organizovanih na sekularnim osnovama s jedne strane, i versko-pravnim temeljima s druge strane.

### Literatura

- Altorki, Soraya. 1980. Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage. *Ethnology* 19 (2): 233-244.
- Buccaille, Maurice. 2001. *Biblija, Kur'an i Nauka*. Sarajevo: El-Kalem.
- Chamberlayne John H. 1968. The Family in Islam. *Numen* 15 (2): 119-141.
- Drezgić R. 2004. Abortus, kontracepcija i rodni odnosi moći – makro i mikro plan. *Sociologija* 46 (2): 97-114.
- Enciklopedija Živih Religija*. 1992. Beograd: Nolit.
- Engineer, Asqhar Ali. 1996. *The Rights of Women in Islam*. New York: St. Martin's Press.
- Gelner, Ernest. 2000. *Postmodernizam, Razum i Religija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Godelije, Moris i Panof, Mišel. 2002. Stvaranje tela. *Kultura* 105-106: 22-53.
- Halilović, Safet. 2009. *Kur'anska Antropologija*. Novi Pazar: El-Kelimeh.
- Heck, Paul, L. 2006. The Crisis of Knowledge in Islam (I): The Case of al-'Amiri. 115.
- Inhorn, Marcia C. 2004. Middle Eastern Masculinities in the Age of New Reproductive Technologies: Male Infertility and Stigma in Egypt and Lebanon. *Medical Anthropology Quarterly* 18 (2): 162-182.
- Inhorn, Marcia C. 2006. He Won't Be My Son. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1): 94-120.
- Marranci, Gabriele. 2008. *The anthropology of Islam*. Oxford, New York: Berg.
- Mirza, Qudisa. 2000. "Islamic Feminism and the Exemplary past". In *Feminist Perspectives on Law and Theory*, ed. Janice Richardson, Ralph Sandland, 187-209. London: Routledge-Cavendish
- Motahhari, Murteza. 1998. *Čovek u Kuranu: uvod u islamsko shvatanje univerzuma*. Beograd: Kulturni centar Islamske Republike Irana.
- Mulkay, Michael. 1995. Galileo and the Embryos: Religion and Science in Parliamentary - Debate over Research on Human Embryos. *Social Studies of Science* 25 (3): 499-532.
- Shah, Niaz A. 2006. Women's Human Rights in the Koran: An Interpretive Approach. *Human Rights Quarterly* 28 (4): 868-903.

- Smith, Jane, I. 1979. Women in Islam: Equity, Equality, and the Search for the Natural - Order. *Journal of the American Academy of Religion* 47 (4): 517-537 .
- Schenker, Joseph. 2005. Assisted reproductive practice: religious perspective. *Reproductive Biomedicine Online* 10 (3).
- Stratern, Endrju 2002. *Čuvati telo u duhu*. Kultura 105-106: 44-59.
- Stratern, Merilin 1992. *Reproducing The Future*. Manchester: Manchester University - Press.
- Suaiaia, Ahmed E. 2008. *Contesting Justice*. Albany: State University of New York Press.
- Topoljak, Sulejman. 2009. *Savremena Fikhska Pitanja*. Novi Pazar: El-Kelimeh.
- Varisco, Daniel Martin. 2005. *Islam obscured: the rhetoric of anthropological representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zeitlyn, Sushila and Rowshan, Rabeya. 1997. Privileged Knowledge and Mothers' "Perceptions": The Case of Breast-Feeding and Insufficient Milk in Bangladesh. *Medical Anthropology Quarterly* 11 (1): 56-68.

#### Izvori

- Bez imena autora, 1999. Bračna Etika, Nur, Zima 1999.
- Kur'an 1974. Zagreb: Stvarnost
- Sveto Pismo 2004. Beograd: Sveti Arhijerejski Sinod SPC

Marko Pišev

#### The Right Way Through the Region of Sin: Islam, Bioethics and New Reproductive Technologies

In the 1980s numerous debates were held in the House of Lords on the scientific research of embryos, with certain participants attempting to point out the difference between two styles of thought, namely, religious and scientific thought. Yet was the conflict in the House of Lords between two styles of thinking, or rather between the proponents of the scientific approach, on the one hand, and the proponents of religious thought, on the other, for intellectual and moral domination in society?

Clearly, these debates hinted at something beyond and something more complex than a mere concern about embryos. What was actually being problematized? Or, to put it differently, to what extent does the use of bioreproductive technologies call into question the notions and issues of ethics, procreation and kinship, regardless of the religious dogma that considers the possibilities of their application?

This paper will be confined to an analysis of Islamic dogma and any correspondences between this dogma and certain aspects of the new reprodu-

ctive technologies. Still, in order to be able to discuss the relation between the new reproductive technologies and Islamic ethics, it is necessary to devote the greater part of this paper to an interpretation of how man is perceived in the context of the Koran.

*Key words:* Koran, man, new reproductive technologies, marriage, reproduction

Marko Pišev

Par le droit chemin à travers la sphère du péché:  
l'islam, la bioéthique et les nouvelles  
techniques reproductives

Au cours des années quatre-vingts du 20e siècle, dans la Chambre des Lords britannique de nombreux débats ont été menés sur les recherches scientifiques portant sur l'embryon: dans ces débats certains s'efforçaient de rendre compte des différences entre les deux styles de pensée: le style religieux et le style scientifique. Cependant, on peut se demander s'il s'agit véritablement d'une lutte entre deux styles de pensée menée dans la Chambre des Lords ou plutôt de la lutte pour la domination intellectuelle et morale dans la société entre les adeptes du style de pensée scientifique d'un côté et ceux du style de pensée religieux de l'autre.

Il est manifeste que ces débats témoignaient de choses bien plus grandes et plus complexes que du simple intérêt pour les embryons. Mais qu'est-ce qui s'est en réalité problématisé? Autrement dit, dans quelle mesure l'application des technologies bioreproductives met-elle en question les concepts d'éthique, de procréation et de parenté, sans tenir compte du dogme religieux qui observe les possibilités de leur application?

Dans ce travail nous nous efforcerons de nous borner à l'analyse du dogme islamique et de toutes les con(dis-)cordances avec certains aspects des technologies de reproduction nouvelles qui découlent de ce dogme. Toutefois, pour pouvoir parler du rapport des nouvelles technologies de reproduction et de l'éthique islamique, il est indispensable de consacrer une grande partie de notre texte à l'interprétation de la perception de l'homme dans la lumière du Coran.

*Mots-clés:* Coran, homme, technologies reproductives nouvelles, mariage, reproduction

**Primljeno 4.03.2010.**

**Prihvaćeno 16.03.2010.**