

ISLAM I FEMINIZAM U POSTKOLONIJALNOM DOBU

Ivan Ejub Kostić

Balkanski centar za Bliski istok, Beograd, Srbija

Savremene akademske debate veoma često se bave pitanjem kompatibilnosti islama s liberalnim vrednostima. Pitanja s kojima se najčešće susrećemo u ovim debatama jesu kompatibilnost islama s principima sekularizma, s demokratskim uređenjem i s ljudskim pravima. Definicija ljudskih prava u aktuelnim međunarodnim dokumentima obuhvata: položaj i status verskih manjina, slobodu verovanja, mišljenja i govora, položaj žene u društvu, prava deteta, prava ljudi s invaliditetom, kao i mnoga druga. Konkretno, u ovom radu bavićemo se (su)odnosom islama i položaja žene u društvu, kao i teorijskom analizom najznačajnijih radova teoretičarki koje su se bavile islamskim feminizmom i reiščitavanjem *Kurana* iz pozicije žene. Takođe, nakon što u radu konstatujemo osnovne pretpostavke najznačajnijih radova ovih teoretičarki, ponudićemo kritički osvrt na njih.

Ključne reči: *sekularizam, ljudska prava, feminizam, feminizmi, ideologija, sekularni feminizam, islamski feminizam, islamski reformizam, progresivni islam, reiščitavanje Kurana iz pozicije žene*

1. Umesto uvoda: kolonijalizam, postkolonijalizam i okoštaloš islamskih nauka i stagnacija muslimanskog sveta

Pre nego što u radu¹ pristupimo vrednosnoj diskusiji i analizi radova najznačajnijih teoretičarki koje su se bavile ženskim pravima u muslimanskom svetu, od krucijalne važnosti je da na samom početku u osnovnim crtama

Kontakt autora: kostici@balkanskicentarzabliskiistok.com

¹ U ovom radu se fokusiramo na raspravu koja se isključivo ograničava na sunitske izvore. Za to postoji nekoliko razloga. Najznačajniji od svih jeste činjenica da su se, usled određenih razlika u teološkim verovanjima i u razumevanju određenih istorijskih događaja

identifikujemo način na koji je feminizam prvi put u svojoj ideologiziranoj manifestaciji došao u dodir s islamskim svetom. Takođe, u uvodnom delu ćemo se osvrnuti i na stanje u kome su se nalazile muslimanske zemlje i muslimani u doba kada je do tog susreta došlo. Ovakav postupak čini se neophodnim jer ćemo samo na taj način biti u stanju da sagledamo razloge zbog kojih se pojedine vrednosti koje se dovode u vezu sa zapadnom civilizacijom u muslimanskom svetu najčešće percipiraju s velikom dozom animoziteta.

Najčešće, kada se govori o početku disolucije islamskog sveta u pravcu manjih nacionalnih država, za odsudni momenat se uzima pad Osmanskog carstva i raspuštanje halifata od strane Kemala Atatürka 1924. godine. Međutim, kolonijalna osvajanja, pre svega Francuske, Velike Britanije i Holandije, počela su znatno ranije, još krajem 19. veka. Nakon Napoleonovog iskrcavanja u Egipat 1798. godine, u periodu od 1830. godine pa do prvih decenija 20. veka usledila je kolonizacija prostora od Maroka do Indonezije.¹ Kolonijalna osvajanja muslimanskih zemalja praćena su snažnom penetracijom ideja i vrednosti koje su tokom 18. i 19. veka bile u povelju u Evropi nakon okončanja Francuske revolucije. Naročito je do prodora evropskih ideja došlo nakon što je teritorija nekadašnjeg sultanata počela da se cepka na manje jedinice, to jest po uspostavljanju veštački stvorenih država koje su svoje utemeljenje pronalazile u stvarnim, nametnutim ili katkad izmišljenim etno-nacionalnim identitetima. Ovakvo uređenje teritorijalnih država kao i nacionalna identifikacija u velikoj meri su bile novine u islamskom svetu (Nasr 2002: 587). Pogotovu je ideja o nacionalnoj pripadnosti bila strana muslimanima i islamskom svetopogledu. Čitavo preuređenje i uspostavljanje novih država sprovedeno je sasvim proizvoljno s ciljem da se udovolji pretenzijama najznačajnijih kolonijalnih sila – Francuske, Velike Britanije, Holandije i Italije, pri čemu interesi muslimana nisu uzimani u razmatranje.

Novonastala okolnost potlačenosti označila je da se islamski svet prvi put u svojoj istoriji suočio sa stranom dominacijom nemuslimanskih vladara. Nakon što su evropske sile uspostavile vlast i počele uspešno da nameću svoje društvenopolitičke vrednosti i uređenje, u muslimanskim zemljama se javio određen broj islamskih intelektualaca koji su počeli da javno problematizuju stanje u kome se nalazila islamska civilizacija. Pre svega su postavljali pitanje šta je uzrok tome da muslimani nisu uspeali da ponude značajniji otpor nadirućoj kolonizaciji i koji je to trenutak u islamskoj istoriji koji je odsudno uticao na to da islamski svet postane objekat a ne subjekat dešavanja

koji su se desili tokom prvih godina zajednice muslimana, razvile sasvim različite društvenopolitičke teorije i shvatanja određenih pojmova. Pored toga, važno je naglasiti da se u radu referiralo isključivo na sunitske mislioce i izvore. Zbog toga, kako ne bi došlo do bilo kakvog vida zabune, napomenu ovog tipa uneli smo na sam početak ovog rada.

1 Izuzev Irana i Avganistana.

na društvenopolitičkoj i intelektualnoj mapi sveta. Glasno su počele da se iznose tvrdnje da je „okoštalost islamskih nauka“ razlog zaostalosti muslimanskog sveta u odnosu na svoje najbliže komšije. Glavne ličnosti pomenutih intelektualnih preispitivanja počele su da zagovaraju dinamizaciju islamskog učenja i njegovu korenitu reformu. Na osnovama poziva na „reformu“ (*islah*) ovim misliocima je dodeljen epitet „islamski reformatori“¹. Takođe, ovi mislioci su često zagovarali da bi od Evrope trebalo uzeti sve ono od čega bi islamski svet mogao imati koristi pri svom oporavku. Međutim, u isto vreme, veoma je važno napomenuti da ovi mislioci *nisu zagovarali slepo preslikavanje evropskih vrednosti* i da su bili skloni veoma oštrim kritikama značajnog broja evropskih ideja. Razlog što u samom uvodu izdvajamo isključivo mislioe reformske provenijencije jeste to što se upravo njima pripisuje ključna uloga u širenju zapadnih vrednosti u islamskom svetu, među koje spada i pitanje položaja žena u društvu².

Nakon oslobađanja od kolonijalnih sila polovinom 20. veka na vlast su diljem Bliskog istoka došli autoritarni vladari koji su na samom početku najavljivali raskid s kolonijalnim praksama. Međutim, nažalost, do toga u praksi nikada nije došlo. Ne samo da nije došlo već su se u mnogobrojnim slučajevima novi režimi pokazali pogubnijim po narod i društvene prilike nego sami kolonizatori. Tokom posvećenosti procesu „modernizacije i razvoja“, autoritarni vladari su se potpuno oglušili o zahtevu da se evropski model ne preslikava doslovce i da se iznađu sopstveni obrasci utemeljeni na intrizičnim iskustvima i svetopogledu muslimanskog čoveka. Jedan od najznačajnijih akcenata postkolonijalnih diktatorskih režima bio je stavljen na „upravljanje kulturnim aspektima života naroda kao preduslov za društvene promene“ i na „preoblikovanje pojedinca“ s ciljem da se postigne uspešna društveno-ekonomska transformacija. Ovakva taktika državnog razvoja predstavljala je nedvosmislen primer kolonijalnog nasleđa i verovanja da evropske vrednosti imaju „roditeljsku ulogu“ s ciljem da svoje nekadašnje podanike učine „boljima“ (isto: 595). Zbog situacije permanentno kolonizovanog stanja uma mnogi oblici islamske misli u postkolonijalnom periodu na neki način su se bavili (i još uvek se bave) problemom nametnute zapadne kulturne nadmoći (isto: 600).

Zbog toga, u navedenom kontekstu, ne sme da iznenađuje snažno osećanje animoziteta i suprotstavljenosti islamskog sveta vrednostima koje dolaze

1 Kasnije u radu videćemo da sekularne feministkinje „islamske reformiste“ najčešće nazivaju „islamskim modernistima“, što po mišljenju autora ovog rada nije najprecizniji termin. O ovom pitanju biće više reči na stranicama koje dolaze.

2 Da ne bi došlo do pogrešnog ili nedovoljno preciznog razumevanja, moramo u fusnoti istaći da su u doba anticolonijalne borbe postojali mnogobrojni pokreti koji su svoje aktivnosti u borbi protiv kolonijalnih sila temeljili na tradicionalnom razumevanju i čitanju islamskih izvora.

sa Zapada. Liberalne vrednosti, sekularni poredak, akcenat na pravu pojedinca itd., plod su evropskog istorijskog iskustva i nikako ne mogu imati identičnu recepciju u Evropi i u muslimanskim zemljama. U Evropi se ove vrednosti doživljavaju kao „oslobođenje“ od viševjekovne vlasti strogo hijerarhijski ustrojenih crkvenih institucija i opresivnih monarhija, dok se na Bliskom istoku, u Severnoj Africi, na Indijskom potkontinentu i u Jugoistočnoj Aziji one doživljavaju sasvim suprotno – kao tuđe vrednosti koje su dovele do potpune potlačenosti, obespravljenosti, gubitka identiteta i masovne pljačke prirodnih i kulturnih bogatstava muslimanskih zemalja.

Međutim, s druge strane, kada govorimo o položaju žena u muslimanskim društvima, uprkos predominantno negativnoj recepciji evropskih vrednosti među muslimanima, moramo da konstatujemo da je islamski svet dočekao kolonizaciju evropskih sila s katastrofalnim društvenim položajem žena. Suštinska marginalizacija žena, strahovita neobrazovanost i nepristupačnost najelementarnijih prava predstavljali su permanentno stanje u kome su žene u islamskom svetu bile vekovima unazad. Čuveni tuniski alim Ibn Ašur u jednom od svojih najznačajnijih dela *Rasprava o ciljevima šerijata (Treatise on Maqasid al-Shariah)* navodi da su sva ljudska bića po rođenju stvorena jednaka kao Adamovi potomci i na osnovu toga definiše pet neotuđivih prava svakog ljudskog stvorenja, bilo muškarca ili žene: a) pravo na zaštitu života i na sigurnost, b) pravo na zaštitu imanja, c) pravo na zaštitu intelekta, d) pravo na zaštitu časti i e) pravo na zaštitu verskih ubeđenja (Ibn Ashur 2006: 147). Prakse koje su uzele maha tokom srednjeg veka u islamskim društvima u značajnoj meri su narušavale prava žena da razvijaju svoje intelektualne sposobnosti, dok su istovremeno iskrivljena tumačenja pojedinih kuranskih ajeta dovela do toga da žene često ne mogu da se osećaju sigurno ni u rođenim kućama zbog rasprostranjenosti porodičnog nasilja koje je automatski značilo duboko poniženje koje je žena trpela kao ljudsko biće kome je garantovana nepovredivost časti kao božjeg stvorenja.

Animizitet spram liberalnih vrednosti koje su došle u islamski svet putem kolonizacije u velikoj meri je razumljiv zbog navedenih razloga, međutim, u isto vreme, kritičko preispitivanje sopstvenih društvenih praksi takođe je nešto što je neophodno. Stanje islamske civilizacije koje je kolonijalizam zatekao nikako ne može da se objašnjava i pravda samom kolonizacijom i nametnutim vrednostima i da se na tim osnovama odbija neophodnost hitnog poboljšanja položaja žene u muslimanskim društvima. Zbog toga, kako bi islamska civilizacija krenula putem suštinskog prosperiteta i uspostavljanja pravednog društva, neophodno je da se nađe srednji put između ostrašćenog antivesternizma i stereotipnog okcidentalizma i, s druge strane, bezuslovnog podržavanja evropskih ideja i vrednosti.

2. *Feminizam/feminizmi kao ideološki pokret(i)*

Reč feminizam poreklom je od francuske reči *feminisme* koja se u 19. veku koristila kao medicinski termin kako bi se opisala feminizacija muškog tela ili žena s muškim osobenostima. S druge strane, kada je reč feminizam prvi put ušla u upotrebu u Sjedinjenim Američkim Državama, ona se isključivo koristila kako bi se referisalo na grupu žena koje su nastojale da istaknu jedinstvenost žene i mistička iskustva majčinstva. Međutim, ubrzo je ovaj termin počeo da se koristi kako bi označio politički stav koji se zalagao za promenu društvenog položaja žene (Pilcher & Whelehan 2004: 48). Takođe, treba napomenuti da se s protokom vremena termin feminizam veoma često naknadno dodeljivao pojedinim ženama iz prošlosti koje su se zalagale za žensko pitanje dok sam termin nije ni postojao.¹ Pored „naknadnog dodeljivanja“, veoma je čest slučaj i „učitavanja“ ovog termina ženama koje se predominantno nisu ni bavile društvenim položajem žene, već samo neposredno. Na primer, konkretno, kada danas čovek čita dela Eme Goldman a da nije upoznat s njenim povezivanjem s feminizmom, veoma teško bi se odlučio da je svrsta u feminističku teoriju pre nego u čisto anarhističke mislioce.²

Pored problema naknadnog dodeljivanja ili učitavanja termina „feminizam“ još značajnije pitanje jeste da li o feminizmu može da se govori u jedini ili u množini. Dosadašnja istorija feminističke teorije upućuje nas na to da kada govorimo o feminizmu, ovaj termin može da se koristi isključivo u množini, nikako u jedini. Pa tako u knjizi *Neko je rekao feminizam* Adriana Zaharijević je navela veoma raznoliku klasifikaciju „feminističkih pozicija i teorijskih okvira“: liberalni feminizam, marksistički feminizam, anarhistički feminizam, pacifističko-antimilitaristički feminizam, egzistencijalistički feminizam, radikalni feminizam, socijalistički feminizam, spritualistički feminizam, afroamerički feminizam, ekofeminizam, individualistički feminizam, postkolonijalni feminizam, feminizam „trećeg sveta“, transnacionalni feminizam, kvir (queer) teorija, postfeminizam i sajberfeminizam (Zaharijević 2008: 416–424).³ Ova na momente začuđujuće dugačka i raznovrsna lista sasvim opravdano nameće pitanje zajedničkog imenitelja svim ovim feminizmima

1 Na primer, u slučajevima Meri Vulstonkraft i Harijet Tejlor Mil.

2 Ovo još više važi ako se ima svest o njenoj životnoj biografiji i (radikalnom) anarhističkom aktivizmu.

3 Pored navedenih različitih vidova feminizama trebalo bi imati na umu da je sama feministička ideja prošla kroz tri (glavna) talasa. Opširnije o svakom talasu videti: Pilcher & Whelehan 2004: 52–56, 144–147, 169–172. Takođe, o mnogobrojnim pobrojanim vidovima feminizama koje Adriana Zaharijević navodi u svom radu opširnije može da se pročita u knjizi Rosemarie Tong *Feminist Thought; A More Comprehensive Introduction*.

koji uz sebe nose prideve sasvim oprečnih teorijskih postavki, kao što je to na primer slučaj s liberalnom političkom teorijom naspram marksističkih ili anarhističkih pozicija ili pak onih koji se u životu vode „spiritualnim“ uverenjima. Odgovor na pitanje o zajedničkom imenitelju a i o samom određenju „feminizma“ možda možemo da nađemo u definiciji koju je Adriana Zaharijević ponudila u već pomenutoj knjizi: „Feminizam – kao i mnogi drugi -IZMI – jeste pokret, ideologija, lično uverenje, mreža teorijskih pozicija, polazna tačka u razmatranju fenomena koji se više i ne moraju ticati žena, pojmovni okvir, skup različitih (ponekad izrazito kreativnih, ponekad teskobno arhivarskih) aktivnosti čiji je cilj pospešenje položaja u kojem se žene danas nalaze, a neretko i pokušaj da se istorija pročita drugačije, da se iz njenog tkanja 'izvuku' neka nevidljiva mesta koja bi mogla da posluže kao putokaz za buduće prakse“ (Zaharijević 2008: 384).

Iz navedene definicije, a naročito kada je razumemo u kontekstu nabrojanih različitih feminističkih „teorijskih okvira i pozicija“ i imajući na umu sklonost ka „naknadnom dodeljivanju“ i „učitavanju“ termina „feminizam“, dolazi se do zaključka da feminizam zaista deluje kao svojevrsna ideologija kako to Adriana Zaharijević piše u ponuđenoj definiciji. Međutim, ono što sasvim s pravom izaziva bojazan jeste što ovako postavljena ideologija odaje izuzetno nametljivu inkluzivnost čiji je cilj da sve izraze koji imaju bilo kakve veze (da li direktne ili indirektno) s položajem žene u društvu automatski podvede i učini ih sekundarnim u odnosu na krovni pojam „feminizam“.

Upravo na osnovama „naknadnog dodeljivanja“ ili na momente proizvoljnog „učitavanja“ termina „feminizam“ kao i zbog pokušaja nasilne inkluzije, mnoge muslimanke koje se bave pitanjem položaja žena u muslimanskom svetu odbijaju pripisivanje ovog termina svojim razmišljanjima.

3. Sekularni i muslimanski/islamski feminizam ili reiščitavanje Kurana iz pozicije žene

U raspravama o feminizmu u muslimanskom svetu često se debatuje o terminu koji bi bio u stanju da najpreciznije označi prirodu ženskog aktivizma i teorijskog promišljanja o položaju žene u islamu i u muslimanskim društvima. Najžustrija debata se vodi o tome da li je takav vid promišljanja preciznije nazvati „sekularnim“ ili „islamskim feminizmom“. Na ovo pitanje je veoma teško dati unison odgovor jer pri davanju odgovora na ovo pitanje pre svega moramo biti svesni *teorijske pozicije iz koje neko pristupa* položaju žene i, što je još važnije, *s kojim ciljem* neko pristupa ovom pitanju. Ono što je svakako nesumnjiva činjenica jeste da se žene koje kao svoju referentnu tačku uzimaju *Kuran* i *sunet* verovesnika Muhameda najčešće protive (ili su

se protivile) terminu „feminizam“.¹ S druge strane, nije nepoznat ni slučaj da se pojedine (uglavnom sekularne) muslimanske teoretičarke nedvosmisleno ograđuju od ideje da se njihov rad označi kao „islamski“.

Nasuprot ovoj dihotomnoj i, moglo bi se reći, rigidnoj podeli na sekularni naspram islamskog feminizma, Zilka Spahić Šiljak u svojoj knjizi *Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta; postsocijalistički kontekst u Bosni i Hercegovini i na Kosovu* navodi podelu švedskog profesora Jana Hjarpea koja preciznije dočarava različite polazne tačke muslimanskih aktivistkinja i teoretičarki: a) ateistički (ili antireligijski) feminizam, b) sekularni feminizam, c) muslimanski feminizam i d) islamski feminizam (Spahić Šiljak 2012: 57–58). Na osnovu ponuđene podele jasno vidimo da sekularna pozicija ne mora nužno da bude i ateistička, to jest antireligijska pozicija, kao i da postoji značajna razlika kad je reč o ženama koje se identifikuju kao muslimanke, to jest kao verujuće žene, ali koje ne žele da se poistovete s aktuelnim islamističkim programima ili pokretima.

U ovom radu nećemo se baviti prvom grupom teoretičarki po Hjarpeovoj definiciji, to jest ženama koje nastupaju iz otvoreno antireligijske pozicije. Razlog za takvu odluku jeste to što smo danas svedoci nesvakidašnjeg porasta broja žena koje imaju striktno laičko obrazovanje pri čemu po pravilu nisu upoznate s teorijskim i saznajnim nasleđem islamske misli. Posledicom toga, radovi ovih teoretičarki uglavnom su veoma paušalni i zadojeni klišeima i stereotipnim idejama. Pored navedenog, veoma je čest slučaj da su ove žene veoma zastupljene i u medijskoj sferi putem koje svojim veoma ostrašćenim i radikalnim stavovima doprinose još većem porastu već prisutne islamofobije. Rad ovih teoretičara i teoretičarki najbolje je opisao Kaled Abu Fadel, Amerikanac rođen u Kuvajtu, koji je profesor prava na Univerzitetu u Kaliforniji i trenutno jedan od vodećih stručnjaka iz oblasti sunitske jurisprudencije:

Nažalost, danas je previše čitalaca na Zapadu koji žele da nađu muslimana punog samoprezira koji pljuje po nebrojenim zlima koje je religija nanela autorovoj napaćenoj muslimanskoj duši. Ova vrsta ružne prevrtljivosti od strane samodeklarisanih muslimana koji prostitušu svoje religiozne tradicije kako bi zadovoljili ljude zadojene predrasudama i koji galame kako se zalažu za određene korisne političke interese, postala je previše učestala. Naravno, čovek ne može da se ne zapita zašto ti

1 „Šetnja“ kroz glagolska vremena protive/protivile su se oslikava realnost u kojoj su se pojedine teoretičarke pod konstantnim pritiskom i upornim „učitavanjem“ feminizma u njihova promišljanja osetile apsolutno nemoćne da zaustave takvu praksu. Verovatno naj-slikovitiji primer za tako nešto jeste Amina Vadud, o kojoj će na predstojećim stranicama ovoga rada biti više reči.

samoprezirujući ispovednički pisci, ako ih islam već toliko muči, i dalje nastavljaju da budu povezani sa islamskom verom (Wadud 2006: ix-x).

Stoga ćemo se u nastavku rada prvo posvetiti misliocima islamskog reformizma, konkretnije dvojici pionira u zalaganju za ženska prava – Egipćaninu Kasimu Aminu i Tunišaninu Tahiru Hadadu, nakon čega ćemo predstaviti rad znamenite egipatske historičarke Margot Badran i uticajne marokanske sociološkinje Fatime Mernisi, da bismo na kraju ovog poglavlja predstavili i rad dve verovatno najznačajnije muslimanske teoretičarke – Amine Vadud i Asme Barlas, koje se snažno zalažu za reiščitavanje *Kurana* iz pozicije žene.

3. 1. Šejh Tahtavi i islamski reformizam el Afganija i Muhameda Abduha

U uvodnom delu rada pomenuli smo aktivnosti islamskih reformista u vreme nadiruće kolonizacije evropskih sila. Kada se govori o islamskom reformizmu, kao najznačajniji predstavnici ove intelektualne struje najčešće se navode dva uticajna islamska intelektualca Džamal el Din el Afgani i Muhamed Abduh. Međutim, iako ova dva mislioca verovatno jesu najznačajniji predstavnici reformističkog talasa, nemoguće je da se u radu ne otisnemo u još dalju prošlost i ne pomenemo Muhameda Alija, koji je 1805. godine uspeo da ga sultan prizna kao defakto vladara Egipta. Nakon što je došao na vlast, Muhamed Ali je uvideo da je Egiptu neophodna temeljna i sveobuhvatna društvena reforma. Zato je jedna od prvih stvari koju je odlučio bila da pošalje jedan kontingent studenata vojne akademije na školovanje u Pariz kako bi stekli znanje o evropskim dostignućima vezanim za vojnu obuku. S grupom mladih studenata u Pariz je pošao i tadašnji imam pešadijskog puka šejh Rifa Rafi el Tahtavi. Posao koji je bio namenjen el Tahtaviju u Parizu ogledao se u tome da vodi računa o moralnom držanju studenata. Međutim, pored posla koji mu je bio namenjen, el Tahtavi je iskoristio odlazak u Pariz kako bi u slobodno vreme proučavao francusku filozofiju i književnost. Tokom izučavanja francuske filozofije, na el Tahtavija snažan utisak su ostavila razmišljanja Žan-Žaka Rusoa i Monteskeja, pogotovu njihova razmišljanja o pravu i o ideji nacije (Kostić 2013: 212). O tome kako je el Tahtavi doživeo Pariz i kako je on na njega uticao najbolje može da se iščita u el Tahtavijevom sada već antologijskom delu *Takhlis el ibriz ila talkhis Bariz*. Po povratku u Egipat el Tahtavi će se u svom intelektualnom radu predano posvetiti cilju da premosti jaz između evropskih ideja toga doba i muslimanskog sveta. Ovakva el Tahtavijeva nastojanja svakako se mogu smatrati pionirskim koracima u tom pravcu i ona će ostaviti neizbrisiv trag na potonjim generacijama mladih muslimanskih intelektualaca u Egiptu, naročito na generaciji koja će stasati krajem 19. veka u Egiptu i koja će inklinirati ka liberalnim i nacionalnim idejama.

Dva već pomenuta islamska intelektualca – el Afgani i Muhamed Abduh samo u određenoj meri mogu da se posmatraju kao naslednici el Tahtavijevih ideja. Jer, oni su se za razliku od el Tahtavijevih nastojanja ka sintezi evropskih vrednosti i islamskog učenja značajno više posvetili promovisanju ideje o vraćanju „istinskom islamu“ časnih predaka (*salafijun*) iliti islamu koji bi bio očišćen od svih stranih elemenata koji su tokom istorije penetrirali u njegovu učenje i praksu, kao i snažnom promovisanju antikolonijalnih ideja. Zbog ovakvih stavova, ideje el Afganija i njegovog učenika Abduha veoma često su se doživljavale kao „selefističke“. Međutim, u isto vreme, el Afgani i Abduh konstantno su isticali i neophodnost društvene angažovanosti i oživljavanja prakse *idžtihada* i vođenja racijom pri tumačenju osnovnih islamskih izvora *Kurana* i *suneta* verovesnika Muhameda. Zbog ovih ideja neki drugi teoretičari su ih pak doživljavali pre kao predstavnike racionalističke škole mišljenja, nazivajući ih „neomutazilitima“. Na kraju, kako bismo dočarali svu kompleksnost označavanja ova dva izuzetno složena i višeslojna mislioca, navešćemo i treću, možda i najrasprostranjeniju opciju njihovog imenovanja – „islamski modernisti“. Oni koji ih ovako definišu uglavnom su ili pobornici tradicionalnog islamskog učenja ili su to oni mislioci koji beskompromisno propagiraju usvajanje zapadnih vrednosti. Ovaj fenomen samo na prvi pogled može da izgleda zbunjujuće i apsurdno. Naime, tradicionalno orijentisani islamski intelektualci uglavnom imaju veoma negativan stav spram modernosti, zbog čega je za njih ulaženje u konstruktivni dijalog s modernim nešto što bi trebalo izbegavati.¹ Kao posledica ovakvih stavova, pripadnici ove škole mišljenja koriste se ovim terminom u negativnoj konotaciji, dok s druge strane liberalni muslimanski mislioci koji na modernost gledaju s nekritičkom blagonaklonošću učitavanjem modernističkih ideja pomenutim misliocima ostvaruju utilitarističku vezu i potrebno utemeljenje među islamski orijentisanim misliocima kako bi proširili sferu svog uticaja i na one društvene slojeve koji se smatraju verujućim.

3. 2. *Kasim Amin i Tahir Hadad.* *Prvi borci za ženska prava*

Putem reformi koje je Muhamed Abduh sproveo u sferi verskog obrazovanja dok je bio veliki egipatski muftija, pojavila se generacija mislilaca koja je razvila snažne afinitete prema liberalnim vrednostima. Međutim, ipak, iako se osnove za liberalni vid promišljanja do izvesne mere zaista mogu

¹ Tradicionalno orijentisani mislioci po pravilu ulaze u „dijalog“ s modernošću kako bi ukazali na njene nedostatke i izložili je bespoštednoj kritici. Zbog ovakvog pristupa tradicionalno orijentisanih mislilaca veoma teško može da se govori o istinskom, konstruktivnom „dijalogu“ već pre o nedvosmislenoj i krutoj suprotstavljenosti ova dva misaona pravca.

naći u radu Muhameda Abduha, važno je istaći da su liberalni mislioci s kraja 19. i početka 20. veka utemeljenje pre svega pronalazili u svom sekularnom akademskom obrazovanju koje je bilo isključivo plod visokoobrazovnih institucija Zapadne Evrope.

Među intelektualcima koji su naginjali liberalnim evropskim vrednostima i uređenju, a da su u isto vreme snažno zagovarali reformu položaja žena u muslimanskim društvima, bez presedana se isticao Egipćanin Kasim Amin. Svojom prvom knjigom *Emancipacija žene (Tahrir el mara)*, koja je objavljena 1899. godine, Amin je izazvao pravu buru na intelektualnoj sceni Egipta. Na njega su se obrušili doslovno sa svih strana intelektualnog spektra. Naravno, najglasniji su bili pripadnici tradicionalne uleme, ali u svojim kritikama po strani nisu ostali ni nacionalno obojeni intelektualci koji su zagovarali sekularno uređenje države. Nakon ove knjige i mnogobrojnih odgovora koji su na nju usledili u vidu novinskih članaka, pregleda, kritika pa čak i čitavih radova koji su bili ekskluzivno posvećeni kritici ove knjige, Amin je za manje od godinu dana objavio i svoju drugu knjigu pod naslovom *Nova žena (el Mara el džadida)*, u kojoj je pokušao da ponudi odgovore svojim kritičarima kao i da dalje produbi svoju argumentaciju.

Aminova argumentacija prvenstveno se temeljila na neophodnosti „prosperiteta nacije“, koji je, po njegovom mišljenju, jedino mogao da se postigne putem povećane inkluzije žena u društveni poredak (Amin 2000: 2). Takođe, Amin je bio gorljivi kritičar tradicija pod kojima nije podrazumevao islam i njegove vrednosti već samo vidove statičnih tradicionalnih običaja i one društvene prakse koje su izgubile moć za usavršavanje i dalje razvijanje (isto: 4). Na tim osnovama Amin je pravio grubu distinkciju između novonastalih muslimanskih država, kao i između država koje su bile na naprednijem stupnju razvoja i onih manje razvijenih. Takođe, dovodio je u direktnu vezu stepen razvoja određene države i položaj koji je žena imala u društvu. Tvrdio je da zemlje koje su razvijenije automatski garantuju i bolji društveni položaj ženama (isto: 6). Pored svoje nedvosmisleno nacionalno orijentisane misli, Kasim Amin je bio iznenađujuće blagonaklon prema šerijatu, koji je, po njegovim rečima, prvi od svih pravnih sistema tokom istorije svetskih civilizacija garantovao društvenu jednakost muškarca i žene. Po njegovom mišljenju, s objavom islama prekinuta je predislamska praksa u kojoj je žena bila potpuno obespravljena, pri čemu su joj data sva ljudska prava među kojima je bilo i pravo na emancipaciju (isto: 7). Pitanja kojima se Amin detaljno posvetio u prvoj i u drugoj knjizi ticala su se: obrazovanja žene, društvenog statusa žene, pokrivanja žene, uloge žene u porodici, poligamije i prava žene na razvod.

Amin je beskompromisan fokus u svom radu neprekidno stavljao na pitanje emancipacije žene snažno se suprotstavljajući mnogobrojnim alimima

tog vremena koji su smatrali da je ženi mesto isključivo u kući i da za nju nije podesno da se obrazuje. Takođe, Amin se nedvosmisleno suprotstavljao i mišljenjima da kompletno pokrivanje lica ima utemeljenje u svetim spisima. Po tom pitanju Amin se slagao sa onim verskim učenjacima koji su tvrdili da je ženi dozvoljeno da bude otkrivenog lica. Doduše, trebalo bi istaći da je Amin po pitanju ženinog izgleda u javnosti bio kritičan i spram zapadne civilizacije za koju je govorio da je zastranila u izlaganju žene požudnim pogledima i mislima (isto: 35).

U svakom slučaju, pored mnogobrojnih pitanja kojima se Amin bavio u svojim radovima, ono što možemo istaći kao glavnu karakteristiku njegove misli jeste zalaganje za dinamizaciju verskih propisa i za njihovo usklađivanje sa zahtevima modernoga doba. Međutim, pored navedenog, ono što je još važnije konstatovati jeste da se kroz Aminov rad sve vreme provlači jasan, na momente pomalo i opsesivan, fokus na preporod Egipta i egipatske nacije. Zbog toga, koliko god se pojedini intelektualci trudili da Amina dovedu u neposrednu vezu s Muhamedom Abduhom, to se ipak čini kao nategnuta konstrukcija čiji je cilj da se on predstavi kao mislilac koji je svoja razmišljanja temeljio na verskim izvorima i promišljanjima, a ne na svom čisto sekularnom obrazovanju.

U kontekstu liberalnih muslimanskih mislilaca možda je još slikovitiji primer Tunišanin Tahir Hadad koji je u velikoj meri zaboravljen. Hadad se, za razliku od sekularno obrazovanog Amina, edukovao u okviru čuvenog tradicionalnog univerziteta *Zejtuna*. Međutim, uprkos svom verskom obrazovanju, Hadad se potpuno posvetio aktivnostima u organizaciji *Mladi Tunišani*, koja je bila nošena snažnim antikolonijalnim i nacionalnim sentimentima, da bi kasnije postao i veoma aktivan član sekularno orijentisane partije *Dustur* od samog njenog osnivanja.

Hadadovo delo *Naša žena u pravu i u društvu (Imra'atuna fi al-sharia wa l-mujtama)* publikovano je 1930. godine. U svom radu Hadad odlazi značajno dalje od Kasima Amina u razmišljanjima o „oslobađanju“ žene od okova tradicije, pri čemu se suprotstavljao skoro svim stavovima islamskih mislilaca koji su baštinili tradicionalno razumevanje svetih izvora islama. Hadad u svom radu nedvosmisleno iznosi da je ideja o neophodnosti emancipacije žene došla s kolonijalnom Francuskom, to jest putem otvaranja škola za devojčice i žene od strane kolonijalne uprave u Tunisu (Haddad 2007: 31). Za razliku od Amina, Hadad smatra da je veoma teško dokazivo da je *hidžab* nešto što je propisano kao društvena obaveza vernicama, dok za *nikab* smatra da o njemu nema ni spomena u islamskim izvorima, već da je to praksa koja je povezana s kulturama i tradicijama određenih podneblja (isto: 42–43). Takođe, kada Hadad piše o braku, on smatra da ne postoji nikakva osnova u religijskim tekstovima da se bilo ko pita sem same

žene o izboru njenog budućeg supruga (isto: 57). Pored toga, Hadad za to doba ima, slobodno se može reći, začuđujuće liberalne stavove i o pitanju dužnosti muža i žene u braku. On smatra da su obaveze muža i žene potpuno identične i ističe da nigde ne piše da je žena predisponirana isključivo za brigu o deci, već zagovara masovno otvaranje obdaništa koja bi preuzela brigu o deci kako bi žena bila u poziciji da se posveti obrazovanju i poslu (isto: 59–60).

Razlog što smo u ovom radu odlučili da se posvetimo radu Tahira Hadada leži u tome što on predstavlja zaista veoma redak slučaj preispitivanja položaja žene u društvu na osnovu religijskih izvora. Jer, za razliku od Amina koji se limitirano i na veoma specifičan način služio religijskim tekstovima, Hadad se njima koristio skoro isključivo. Pored toga, još jedan od razloga što smo se odlučili za sažeto predstavljanje njegove misli jeste to što je njegova misao maltene potpuno ostavljena po strani uprkos činjenici da ona ima značajno više veze s razmišljanjem onih žena koje se danas trude da religijske tekstove reiščitaju iz ženskog ugla nego što to ima Kasim Amin kome je prvenstveni fokus bila nacija i koji je, uprkos akcentu na promišljanju zapadnih društava, ostao u izvesnoj meri patrijarhalniji u svojim radovima nego Tahir Hadad.

3. 3. Margot Badran i Fatima Mernisi. *Položaj muslimanske žene iz sekularne perspektive*

U ovom potpoglavlju posvetićemo se radovima istoričarke Margot Badran i čuvene marokanske sociološkinje Fatime Mernisi, koje su u svojim promišljanjima nastupale s nedvosmisleno sekularnih pozicija. S tim što se Margot Badran, za razliku od Fatime Mernisi, nikada nije teoretski bavila reiščitavanjem islamskih izvora već se ženskom pitanju striktno posvetila u okvirima svoje matične akademske oblasti – istorije. Njene dve najznačajnije publikovane knjige jesu *Feminizam, islam i nacija: rod i stvaranje modernog Egipta* (*Feminism, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*) i *Feminizam u islamu: sekularna i religijska konvergencija* (*Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*). U svom radu Margot Badran nastoji da putem istorijskog pregleda objasni međusobne uticaje, približavanja i preklapanja religijskih i sekularnih ženskih aktivistkinja i teoretičarki koje kao zajednički cilj imaju poboljšanje položaja žene u muslimanskim društvima. U proučavanju ženskih pokreta Margot Badran se prvenstveno fokusirala na Egipat, dok se u manjoj meri posvetila Nigeriji, Turskoj, Jemenu i Iranu. Takođe, ona u svom radu daje veoma konciznu odrednicu islamskog feminizma, koji definiše kao: „feministički diskurs i praksa artikulisana unutar islamske paradigme“ (Badran 2009: 243). Za razliku od sekularnog femi-

nizma za koji Margot Badran kaže da se u islamskom svetu javio početkom 20. veka u vreme kolonijalne uprave, islamski feminizam se po njenim rečima javlja u poslednjoj trećini prošloga veka kada su nacionalno-sekularne države širom Bliskog istoka prolazile kroz značajnu krizu jer nisu uspele da ispune očekivanja naroda nakon oslobađanja od kolonijalnih sila. Badran u svojim analizama, iako to nigde eksplicitno ne navodi, gaji dozu oštrog (mada na prvu loptu neprimetnog) animoziteta spram islamističkih pokreta, dok s druge strane njen odnos prema sekularno-liberalnim i levo orijentisanim organizacijama odiše blagonaklonošću. Međutim, ono što je najproblematičnije u radu Margot Badran jeste njeno neprekidno „učitavanje“ feminizma osobama koje nisu imale nikakve veze s ovim pokretom.¹ Kao što je već problematizovano na prethodnim stranicama ovoga rada, postupak agresivnog učitavanja termina feminizam najrazličitijim misliocima i pokretima dovodi do krivotvorenja realnosti i postupak je koji snažno odiše postkolonijalnim aspiracijama na polju intelektualne misli. U svojoj knjizi *Feminizam u islamu*, pozivajući se na Egipat s kraja 19. i početka 20. veka, Badran nebrojeno puta referira na „islamske moderniste“ (pre svega na Kasima Amina) kao na one koji su udarili temelje feminizmu. Referiranje na Kasima Amina u kontekstu ženskih prava svakako ima smisla, međutim, ono što je apsolutno apsurdno jeste (in)direktno pripisivanje feminističkih ideja samom Muhamedu Abduhu (isto: 20).² Pri tome, kada Badran referira na Abduhove ideje, ona se poziva samo na njegova dva rada koja se tiču pitanja razvoda u islamu i poligamije. Takođe, prosto je neverovatno da Badran u celoj knjizi niti jednom ne spomene Rašida Ridu, koji je bio veoma aktivan na egipatskoj intelektualnoj sceni u vremenu o kome ona piše, kao najverniji baštinik ideja Muhameda Abduha, s kojim je zajedno sačinio i kapitalni tefsir *el Manar*.³ Takođe, sadržina knjige *Feminizam u islamu* otkriva još jednu značajnu boljku, a ona se tiče apsolutno nesrazmerne reprezentacije u korist egipatskih teoretičarki i organizacija koje su se nedvosmisleno zalagale za implementaciju feminističkih ideja striktno utemeljenih na vrednostima

1 Učitavanje feminizma Margot Badran nije samo ograničeno na ljude iz prošlosti. Tako nešto je konstantno radila i u slučaju Amine Vadud i Asme Barlas koje su se izričito protivile ovom terminu. Međutim, Badran se na tako nešto nije obazirala.

2 Međutim, i u kontekstu Kasima Amina moramo da podsetimo da smo na ranijim stranicama nedvosmisleno istakli da je Amin bio značajan kritičar položaja žene u zapadnim društvima. Pored toga, iz Aminovih stavova apsolutno nigde ne može da se iščita bilo kakav afinitet prema stvaranju ideološkog pokreta koji bi se borio za ženska prava.

3 Takođe, ovaj tefsir se nigde u knjizi ne pominje nijednom rečju. Tefsir *el Manar* je svakako najznačajnije delo Muhameda Abduha pored njegove kapitalne knjige *Risalatul el tavid*. Oni koje zanimaju detaljnija promišljanja Muhameda Abduha o pitanjima položaja žene mogu da konsultuju tekst ovog tefsira, pogotovu tumačenje ajeta 4: 34.

zapadne civilizacije naspram aktivistkinja koje su bile angažovane u islamističkim pokretima.¹

S druge strane, Badran donosi dragocene uvide koji se tiču stapanja između proponenata modernosti i patrijarhalnih obrazaca, čime na indirektan način svedoči da takvi obrasci ne bi smeli da se isključivo povezuju sa islamom (isto: 216). Pored toga, ona iznosi potencijalno konstruktivnu kritiku na račun islamističkih pokreta koji, po njenom mišljenju, snose značajnu dozu krivice za uvođenje krute dihotomije između Zapada i Istoka na vrednosnom nivou, kao i kritiku koja se tiče negativne percepcije pojedinih islamističkih mislilaca spram višestrukih identiteta (isto: 216–217).

Na kraju, Badran smatra da će islamski feminizam odigrati ključnu ulogu u 21. veku u kontekstu ženskih prava. Ovakvu tvrdnju temelji na pet argumenata: 1. islam je postao glavna kulturna i politička paradigma; 2. muslimanke poseduju viši nivo obrazovanja nego ikada dosad u istoriji i to dovodi do reiščitavanja islamskih izvora iz ženske perspektive; 3. jedino je jezik islamskog feminizma prijemčiv svim klasama; 4. zbog povećane globalizacije i rasta muslimanske dijaspore ženama koje su verujuće a žele da prihvate feminističku paradigmu islamski feminizam je neophodan; 5. globalizovani mediji i tehnološka revolucija proizvode decentralizovane i denacionalizovane feminizme (isto: 219). Navedeni argumenti su u značajnoj meri veoma uverljivi i moglo bi se reći u određenoj meri i tačni, međutim, ono što je od krucijalne važnosti kada govorimo o promenama koje se tiču položaja žene u društvu, najpre se tiče pitanja koje smo istakli na početku trećeg poglavlja ovoga rada – *s kojim ciljem* neko pristupa ovom društvenom problemu. U slučaju Margot Badran stiže se utisak da se ona ipak predominantno zalaže za neselektivno preuzimanje i implementaciju kulturnih, društvenih i nadasve političkih obrazaca zapadne civilizacije. Ovakva kritika na račun Margot Badran može samo u prvi mah da se učini kontradiktornom onome što smo istakli kao pozitivno u njenoj kritici islamističkih pokreta koji svet veoma kruto dele na Zapad naspram Istoka. Kritika koju je Badran uputila islamističkim pokretima mogla bi da se uputi i njoj samoj, samo u obrnutom smeru. Da li su bez izuzetka svi društveni i kulturni obrasci koji svoje utemeljenje pronalaze u zapadnim vrednostima nužno bolji nego oni koji svoje korene imaju u islamskim vrednostima? Zbog toga, upravo na osnovu islamskih reformističkih mislilaca, poput Muhameda Abduha, ovu problematiku bi trebalo posmatrati u svetlu toga da li ponuđena rešenja (bez obzira na to da li dolaze sa Zapada ili s Istoka) doprinose ili ne doprinose

1 Najbolji primer za tako nešto jeste Zejneb el Gazali, koju autorka pominje samo na početku knjige da bi nakon toga pominjala Zejneb el Gazali i *Muslimanske sestre* (žensku podružnicu *Muslimanske braće*) samo u korelaciji s muškom organizacijom.

suštinskom društvenom boljitku i pravdi za koju se zalaže kuranska poruka a da pri tome ne ulaze u koliziju sa njom.

Kao što smo već napomenuli, za razliku od Margot Badran koja se nikada nije bavila islamskim izvorima, Fatima Mernisi je veliki deo svoje naučne karijere posvetila proučavanju islamskih izvora, konkretno *hadisa*, tradicionalnih predanja. Njeno najčuvenije delo *Veo i muška elita: feministička interpretacija ženskih prava u islamu* (*The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Islam*) na engleski je prevedeno 1992. godine s francuskog originala *Le harem politique*. Pored pomenute knjige, Mernisi je iza sebe ostavila i mnogobrojna druga dela koja su od izuzetnog značaja, poput *Zaboravljene kraljice islama* (*Forgotten Queens of Islam*) i *Islam i demokratija: strah od modernog sveta* (*Islam and Democracy: Fear of the Modern World*).¹

U svrhu ovog rada isključivo ćemo se posvetiti knjizi *Veo i muška elita; feministička interpretacija ženskih prava u islamu* u kojoj se Mernisi predano posvetila analizi onih hadisa za koje smatra da su ključni u pružanju legitimiteta muškoj eliti pri ograničavanju žene da bude birana na vodeće položaje u društvu. U uvodu knjige Mernisi navodi čuveni hadis iz el Buharijeve i Ibn Hanbalove zbirke hadisa koji kaže: „Oni koji budu poverili svoje poslove ženi nikada neće postići prosperitet.“ Za ovaj hadis Mernisi tvrdi da je jedan od glavnih instrumenata muške elite u odstranjivanju žene iz političkog života i da je on „toliko važan da je prosto nemoguće da se diskutuje o pitanju političkih prava žena a da se ne referira na njega“. Pored toga, Mernisi navodi da ovaj hadis ne samo da utiče na sadašnje okolnosti u kojima se žene nalaze već da je na osnovu njega žena izbrisana iz čitave političke istorije islama (Mernisi 1992: 4). Pored problematizovanja pomenutog hadisa, Mernisi se u nastavku rada posvetila još nekolicini, po njenom mišljenju mizoginih hadisa. Svi hadisi koje Mernisi navodi u drugom delu svog rada takođe se nalaze u zbirci hadisa koju je sastavio el Buhari, dok se za razliku od gore navedenog hadisa za sve ove hadise kao prenosilac navodi jedan od verovesnikovih ashaba Abu Hurejra za koga Mernisi tvrdi da je glavni krivac što su mizogini hadisi uvršteni u predanja. Kao povod za Abu Hurejrine mizogine predaje Mernisi navodi njegov sukob s verovesnikovom ženom Aišom koji je izbio nakon verovesnikove smrti.² Međutim, Mernisinim selektivnim

1 Fatima Mernisi je preminula 2015. godine u sedamdeset šestoj godini života.

2 Inače, predanja Abu Hurejre jesu tema oko koje se spore mnogobrojni sunitiski mislioci. Po tome Mernisi ne predstavlja značajniji izuzetak. Ono što je važno navesti jeste da se u svom radu Fatima Mernisi u osporavanju autoriteta Abu Hurejre poslužila knjigom čuvenog alima Zarkašija *Al-Idžaba li irada ma istadrakathu Aisha ala al-sahaba*, koja je bila nepoznata široj javnosti sve do 1939. godine kada je pronađena u vidu manuskripta u biblioteci u Damasku. Knjiga je prvi put objavljena u Damasku 1939. godine da bi drugo

odabirom problematičnih hadisa stiže se utisak da je ona više imala nameru da diskredituje same hadise, to jest predanja, nego ličnost Abu Hurejre.

Usled ograničenosti obima ovoga rada nećemo moći da uđemo u pojedinosti „spornih“ hadisa koje Mernisi u svom radu detektuje, već ćemo pokušati da u sažetom obliku prenesemo njene glavne pretpostavke. Ukratko, Mernisi smatra da su hadisi, koje inače naziva „političkim aforizmima“, bili oruđe u službi političke i verske elite kako bi lakše ostvarili svoju dominaciju i mnogobrojne privilegije (isto: 46). Zbog toga Mernisi smatra da se mora pristupiti kritičkom reiščitavanju hadisa kako bi se odstranili svi oni hadisi koji su po njenom mišljenju očito falsifikovani, konstatujući: „Ako je u vreme el Buharija – što je manje od dva veka nakon smrti verovesnika – već bilo 596.725 lažnih hadisa, veoma je lako zamisliti koliko ih onda ima danas“ (isto: 44–45). Doduše, ono što je veoma važno istaći jeste da Mernisi iskazuje duboko poštovanje prema el Buharijevom radu i prema njegovom ličnom integritetu i poštenju. Ona s velikim značajem ističe da je el Buhari bio nepotkupljiva osoba koja se celog života odupirala političkim uticajima, zbog čega bi danas trebalo da posluži kao uzor intelektualcima u njihovom stavu prema političkim moćnicima.¹

Međutim, u poglavljima u kojima Mernisi hadise izlaže beskompromisnoj kritici jasno se primećuje da ona ne nudi jasan odgovor na to šta bi s hadisima trebalo uraditi i na koji način bi trebalo pristupiti njihovoj ponovnoj evaluaciji.² Zapravo, čini se da Mernisi nije imala dovoljno hrabrosti da iskaže svoju misao do kraja, a koja se veoma jasno iščitava ako se vratimo na prvo poglavlje njene knjige u kom ona ističe nedvosmisleno oduševljenje i fascinaciju zapadnim poretom i vrednostima. Za nju je zapadna civilizacija apsolutni uzor, ona je oličenje slobode i oslobađanja pozitivne energije nasuprot islamskoj civilizaciji koja je zarobljena u okovima mračne prošlosti. Do takvog oslobađanja Zapad je došao putem razračunavanja s prošlošću i uspeha da fasciniranost smrću zameni razmišljanjem o budućnosti (isto: 20).

izdanje bilo objavljeno 1980. godine u Bejrutu pod istim nazivom. Za Aišine stavove o Abu Hurejri pogledati: Zarkaši 1980: 37–38, 112–118.

- 1 El Buhari je od 600.000 hadisa koji su bili u opticaju u njegovo vreme sveo broj hadisa na samo 7257 autentičnih hadisa uprkos mnogobrojnim pritiscima vladara koji su od njega tražili da fabrikuje određene predaje koje bi poslužile za učvršćivanje njihove vlasti.
- 2 Takođe, trebalo bi konstatovati da se Mernisi veoma selektivno posvetila hadisima. Ona se samo fokusirala na hadise koji se bave ženskim pitanjem, što je u određenu ruku logično zbog tematike kojom se bavi, ali ipak postavlja se pitanje šta bi se desilo kada bi se takav *ad hoc* metodološki pristup – kakav primenjuje Mernisi – primenio i na sve druge hadise. Na osnovu toga može se reći da Mernisi ne nudi nikakvu konzistentnu i razumljivu metodologiju, već se samo na direktan način, pojedinačno, razračunava s hadisima koje želi da ospori potpuno zanemarujući metodologiju ustanovljenu hadiskom naukom, i generalno drugim granama islamskih nauka.

Drugim rečima, Mernisi Zapad izjednačava s budućnošću i pozitivnom energijom, a islamsku civilizaciju sa smrću i mrakom. Iz ovako postavljenih odnosa i razumevanja savremenih okolnosti u kojima se nalaze Zapad i islamska civilizacija možemo da zaključimo da ono što Mernisi zapravo zagovara jeste – potpuni raskid s prošlošću, koju ona izjednačava s tradicijom, to jest, u ovom konkretnom slučaju, s hadisima.

U epopeji o Zapadu i njegovim vrednostima Mernisi odlazi mnogo dalje nego Margot Badran koja se u određenoj meri čuvala od eksplicitnih vrednosnih sudova. Zbog toga, ako se ponovo vratimo osnovnom pitanju s kojim ciljem se neko poziva na određeno reiščitavanje islamskih izvora u kontekstu ženskih prava, čini se da Mernisi ne samo da prihvata zapadne vrednosti s neskrivenom simpatijom već ona esencijalizujuće predstavlja islamske izvore „kao seksističke i patrijarhalne i kao one koji stavljaju sveti pečat na žensku poniznost i pokornost“ (Barlas 2008: 17). Zbog takvog odnosa Fatime Mernisi prema islamskim verskim izvorima Tarik Ramadan smatra da njena mišljenja u velikoj meri moraju biti odbačena uprkos neophodnoj diskusiji povodom esencijalnih pitanja koja je ona u svojim radovima postavila, a koja se tiču položaja žene u muslimanskom društvu (Ramadan 2011: 237).

3. 4. *Amina Vadud i Asma Barlas.* *Reiščitavanje Kurana iz pozicije žene*

Za razliku od Margot Badran i Fatime Mernisi, Amina Vadud i Asma Barlas nastupaju sa značajno drugačijih pozicija. Njihov osnovni cilj jeste reiščitavanje *Kurana* iz ugla verujuće žene i poštovanja prema osnovnim pretpostavkama islamskih nauka.

Između ove dve teoretičarke veoma su male suštinske razlike, s time što je Barlas u svom radu posvetila znatno više prostora diskusiji o tome koliko su na razumevanje kuranske poruke uticali „spoljni“ tekstovi, poput hadisa, postojećih tefsira, korpus versko-pravnih tekstova, kao i dominantni politički interesi tokom istorije islamske civilizacije. S druge strane, Amina Vadud u svojoj sada već antologijskog knjizi *Qur'an and Woman (Kuran i žena)* potpuno se posvetila ideji stvaranja prvog tematskog tefsira koji bi se bavio položajem žene u kuranskom tekstu. U uvodnom delu svog rada Amina Vadud jasno izlaže svoj hermeneutički model pri čitanju kuranskog teksta ističući tri najznačajnija aspekta teksta na koje se njen predloženi model fokusira: 1. kontekst u kome je tekst napisan (u slučaju *Kurana* objavljen); 2. gramatičku kompoziciju teksta, to jest način na koji tekst govori ono što govori; 3. celinu teksta, iliti njegov *Weltenschaung* (svetopogled) (Vadud 1992: 3).

Po rečima Amine Vadud, najveći uticaj na njen rad imao je opus čuvenog pakistanskog mislioca Fazlura Rahmana koji je iza sebe ostavio nebrojeno značajnih knjiga, tekstova, rasprava, analiza, komentara, itd. U tom kontekstu, postoje konkretno dve ideje koje Vadud naročito preuzima od Rahmana a to su njegovo razumevanje da se kuranskim ajetima mora prići sa svešću i razumevanjem da su oni objavljeni u specifično vreme u istoriji i u okviru određenih okolnosti, ali da i pored toga nisu vremenski limitirani samo na to doba (isto: 4). Pored toga, Amina Vadud ističe i neophodnost Rahmanovog holističkog shvatanja kuranskog teksta nasuprot „tradicionalnim“ ili „reaktivnim“ pristupima. Za tradicionalni pristup Vadud navodi da se on u svom čitanju i razumevanju kuranskog teksta vodi atomističkom interpretacijom pri čemu ostavlja malo prostora za prepoznavanje različitih tema, to jest da ne sagledava i „ne povezuje međusobno slične ideje, sintaksičke strukture, principe i teme“ (isto: 2). Suprotstavljeno tradicionalnim tefsirima stoje reakcionarne interpretacije kuranskog teksta koje su, po mišljenju Amine Vadud, delo savremenih intelektualaca koji se u svom radu vode pripisivanjem mnogobrojnih hendikepa kuranskom tekstu po pitanju ženskih prava i ističe da je rad ovih intelektualaca najčešće plod njihove suprotstavljenosti kuranskoj poruci, ili pak čitavom islamskom nasleđu (isto).

Usled navedenih nedostataka koje Amina Vadud pronalazi u pomenutim pristupima kuranskom tekstu, ona predlaže treći vid tumačenja kuranskog teksta koji definiše kao holistički pristup. Prema njenom mišljenju, holistički pristup je jedini u stanju da otkloni pogrešno razumevanje položaja žene u kuranskoj poruci, kao i da se putem takvog pristupa tačnije razumeju razlike koje *Kuran* uspostavlja između muškarca i žene. Po mišljenju Amine Vadud, *Kuran* ne želi da izbriše značaj i funkcionalnost rodnih razlika koje omogućavaju društvu efikasnije funkcionisanje, ali u isto vreme ona se suprotstavlja onim tvrdnjama da *Kuran* predlaže ekskluzivne i fiksirane uloge za muškarce i žene u različitim kulturnim obrascima koji postoje širom sveta (isto: 8).

Kako bi pokazala osnovne kuranske pretpostavke, Amina Vadud se u prvom poglavlju svoje knjige detaljno posvetila analizi jednakosti muškarca i žene u momentu stvaranja ljudskog roda. Ona ističe činjenicu da su ljudi stvoreni od *nefsa* koji sam po sebi nema rodnu odrednicu, kao i da se nakon stvaranja ljudskoga roda u kuranskom tekstu nigde ne pronalazi predanje o grešnosti Have/Eve (koja se inače u *Kuranu* nigde ne spominje imenom) za prvi greh niti priča o stvaranju žene od „krivog rebra“. Na ovim osnovama veoma je važno ustvrditi jednu činjenicu a to je da u istoriji islamske civilizacije nikada nije postojala negativna percepcija žene kao „grešnice“, kao što je to slučaj u hrišćanstvu. Islamskoj civilizaciji su potpuno nepoznate i duboko odbojne istorijske sekvence „femicida“ koje pronalazimo u istoriji zapadne civilizacije i koji je utemeljenje upravo pronalazio u učenjima o prvom grehu.

Nakon prvog poglavlja, Amina Vadud se posvetila pitanjima kuranskog odnosa prema ženi na ovom svetu, kao i pitanju života posle smrti. Pored toga, u poslednjem poglavlju svoje knjige veoma se predano posvetila i tumačenju određenih „spornih“ kuranskih ajeta u kontekstu položaja žene u društvu, poput 228. ajeta druge kuranske sure, kao i 34. ajeta četvrte sure „Nisa“. Osnovna premisa s koje Amina Vadud nastupa u tumačenju pomenutih ajeta jeste da je jedini osnov za pravljenje bilo kakve distinkcije među ljudima – *takva*, to jest bogobožnost ili, kako je ona prevodi, pobožnost. Po njenom mišljenju, *takva* je esencijalna vrednost na kojoj se temelji čitav kuranski svetopogled. Kako bi ovo ilustrovala u navedenom kontekstu, Amina Vadud se poziva na jedanaesti, dvanaesti i trinaesti ajet 49. sure „el Hudžarat“ (isto: 36). Pored toga, iako ističe da se u *Kuranu* ne navodi primer žene kojoj je dodeljena božja objava u vidu poslanstva, ona navodi primer Musine majke koja je bila blagoslovena da joj se ukaže božje otkrovenje (ar. *vahj*) (isto: 39). Na primeru Musine majke i veoma visokog statusa koji Merjem ima u *Kuranu*, Amina Vadud smatra da činjenica da nijedna žena nije bila verovesnik jeste izraz pragmatičnosti i efektivnosti. Jer usled društvenog položaja žene u doba verovesništva, malo je bilo verovatno da se može očekivati da će žena imati uspeha u širenju božje objave u poređenju sa šansama koje je za tako nešto imao muškarac. Na osnovu navedenih tumačenja, Amina Vadud tvrdi da ne postoji osnov da se zbog činjenice da žena nije bila nosilac verovesništva ustvrdi da je čitava „klasa“ muškaraca sama po sebi više vredna nego „klasa“ žena i da to ne sme automatski značiti da svaki muškarac više vredi nego svaka žena (isto: 65).

Takođe, Amina Vadud se veoma predano posvetila tumačenju i pojedinih kuranskih termina za koje je identifikovala da se na osnovu njih daje prednost muškarcu u odnosu na ženu, a to su: stepen (ar. *daradža*), preferencija (ar. *fadala*) i neposlušnost (ar. *nušuz*). Sva tri termina nalaze se u već ranije navedenim ajetima 2: 228. i 4: 34. Detaljnije kritike načina na koji se Amina Vadud posvetila tumačenju ovih termina u ovom radu nisu moguće zbog obima rada. Međutim, ono što odmah pada u oči jeste da, uprkos tome što se Amina Vadud koristi postupkom tumačenja *Kurana Kuranom* (*tafsir el Kuran bil Kuran*), postoje i određene situacije kada pored takvog pristupa moraju da se konsultuju i sekundarni izvori poput hadisa i – što je podjednako važno – *asbab el nuzul* iliti „povodi za objavu“. To nažalost Amina Vadud potpuno prenebregava, naročito kada raspravlja značenje 34. ajeta četvrte sure.¹ Usled ovakvog postupka, Amina Vadud se služi izuzetnim lingvističkim

1 U el Vahidijevom komentaru *Asbab el nuzul* jasno se navodi da je povod za objavu 34. ajeta u 4. suri događaj koji se tiče Habibe bint Zajda ibn Abu Zuhajra. Pored toga, u hadiskim zbirkama el Buharija i el Muslima takođe se nedvosmisleno navode predanja koja govore o ovoj problematici a koje Amina Vadud potpuno prenebregava.

akrobacijama pri tumačenju značenja pomenutih termina, ali i drugih termina koji se navode u ovom ajetu, poput: poslušne (ar. *kanitat*), udariti (ar. *daraba*) i poslušne, pokorne (*ta'a*) (isto: 65–78).

Ipak, uprkos određenim nategnutim konstrukcijama pri tumačenju ova dva ajeta, ona u svojoj knjizi *Kuran i žena* ostaje verna islamskim saznavnim okvirima, što ne bi moglo da se kaže i za njenu drugu knjigu *Unutar rodnog džihada: ženska reforma u islamu* (*Inside The Gender Jihad: Women's Reform in Islam*), koju je napisala četrnaest godina kasnije. U ovoj knjizi Amina Vadud se značajno okreće od teorije ka pragmatizmu, utilitarizmu i aktivističkoj propagandi kako bi se postigli unapred zacrtani ciljevi. Međutim, doslednost u promišljanju koja je krasila njenu prvu knjigu prisutna je i u ovoj knjizi. Za razliku od mnogih drugih autorki koje se kriju iza mnogobrojnih paravana, Amina Vadud veoma otvoreno i jasno kaže da u slučaju da 34. ajet 4. sure zaista predstavlja ono što klasični tefsiri tvrde, ona je spremna da jasno i glasno tom značenju kaže – ne (Wadud 2006: 192–201). Ovakav postupak Amine Vadud iz perspektive islamskog saznavnog okvira apsolutno je nedopustiv i čini se da bi malo ko prihvatio ovakav predlog od ljudi koji se deklariraju kao verujući muslimani.

Na kraju, kako god bilo, ono što je neosporno jeste da je rad Amine Vadud od izuzetnog značaja i da je otvorio nove mogućnosti iz oblasti ženskih tefsira koji mogu da dovedu do još preciznijeg usaglašavanja ženskih prava s principima i ciljevima kuranske poruke.

Što se tiče Asme Barlas, njen rad se u velikoj meri naslanja na rad Amine Vadud, s tim što je ona tokom vremena pokazala veću istrajnost pri odbijanju da se njen rad proglasi „feminističkim“ jer i dalje nepokolebljivo insistira na tome da se njena promišljanja isključivo posmatraju kao nastojanje „verujuće“ žene da reiščita kuranski tekst u svetlu rodne ravnopravnosti. Njeno suprotstavljanje učitavanju termina „feminizam“ temelji se na njenom promišljanju da je ona „razvila *sopstveno* razumevanje jednakosti i patrijarhata iz *Kurana*, a ne iz bilo kog feminističkog teksta“ (Barlas 2008: 16).¹ Takođe, ona je u svom poslednjem radu „*Secular and Feminist Critiques of the Quran: Anti-Hermeneutics as Liberation?*“ iz 2016. godine na veoma provokativan način iznela kritiku upućenu onim teoretičarkama koje se sve više priklanjaju krutoj sekularističkoj kritici *Kurana* pri čemu sveti tekst muslimana po pravilu desakralizuju. Asma Barlas tvrdi da postupkom desakralizacije kuranškog teksta ove teoretičarke zanemaruju većinska uverenja i osećanja musli-

1 Više o stavovima Asme Barlas danas može da se pročita u radu „*Secular and Feminist Critiques of the Quran: Anti-Hermeneutics as Liberation?*“ koji je prezentovala 2016. godine na okruglom stolu *Feminism and Islam: Exploring the Boundaries of Critique* koji je okupio neke od najznačajnijih žena koje se bave pitanjem svog položaja u muslimanskim društvima i zajednicama: Kečiju Ali, Aminu Vadud, Karen Bauer, Aištu Hidajatulah.

mana, zbog čega je postavila pitanje: „Ako one ne mare za većinsko verovanje (muslimana), kome se onda obraćaju i s kojim ciljem?“ Kako bi odgovorila na ovo pitanje, Asma Barlas se pozvala na promišljanja znamenite antropološkinje Sabe Mahmud:

Na pitanje je možda najlakše odgovoriti ako se složimo sa kritikom Sabe Mahmud o političkim naporima Sjedinjenih Država da „reformišu i preoblikuju islam“. Njene (Sabe Mahmud) dve glavne tačke kritike jesu da sekularizam danas proizvodi „verskog podanika koji je kompatibilan sa racionalnošću i primenom liberalnog političkog državnog uređenja“ i da su kreatori politike Sjedinjenih Država našli „moćne partnere u sekularnim liberalnim muslimanskim reformatorima“ koji nastoje da implementiraju ovakvu vrstu sekularizma u muslimanskim zajednicama (Barlas 2016: 117).

Asma Barlas je u svojoj knjizi *Verujuće žene u islamu: čitanje patrijarhalnih tumačenja Kurana* (*Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*) nastojala da pokaže kako kuranski tekst nije patrijarhalan već antipatrijarhalan tekst (Badran 2002: 93–128). I pored zaista značajnih argumenata koje iznosi u prilog navedene teze, u ovom radu ćemo se ipak saglasiti s mišljenjem Masije Dakake koja je konstatovala da je, uprkos tome što je Asma Barlas u pravu kada kaže da je sa kuranskom objavom došlo do značajnih promena na polju ženskih prava u poređenju s predislamskom Arabijom, ipak preterano tvrditi da je kuranski tekst antipatrijarhalan, pogotovu kada se ima na umu eksplicitno odobrenje *Kurana* za muško rukovođenje bračnom zajednicom (Massie Dakake 2015: 1794). Takođe, ono što može da se u određenoj meri zameri radu Asme Barlas jeste njena izuzetno oštra suprotstavljenost hadisima i tradicionalnim tefsirima. Međutim, za razliku od Fatime Mernisi koja nastupa s nedvosmisleno sekularnih pozicija u kritici hadisa, stavovi Asme Barlas najpre mogu da se definišu kao pozicija koja ima utemeljenje u islamskom intelektualnom nasleđu i koja u mnogo čemu podseća na promišljanja škole *ahl el Kuran* koja se najviše razvila na teritoriji Indije i Pakistana, upravo u zemlji odakle i dolazi Asma Barlas.

Zaključak

U poglavlju u kom smo govorili o Margot Badran naveli smo njenu opravdanu kritiku rigidnih stavova pojedinih islamističkih pokreta koji osporavaju postojanje višestrukih identiteta u islamu. I zaista, ovakvi stavovi svoje utemeljenje ne mogu pronaći u kuranskoj poruci u kojoj se

kaže: „O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Boga je onaj koji Ga se najviše boji. Bog uistinu sve zna i nije Mu skriveno ništa“ (*Kuran* XLIX: 13).

Na osnovama navedenog kuranskog ajeta nedvosmisleno se čita da muslimanima i muslimankama nije zabranjeno da neguju najrazličitije kulturne osobenosti, identitete i afinitete. Međutim, s druge strane, ono za šta može da se kaže da jeste sporno jeste potčinjavanje kuranske poruke i njegovog svetopogleda nekom drugom identitetu. Drugim rečima, kada govorimo o temi islama i feminizma, ono što je problematično jeste pitanje da li se i koliko se u namerama da se *Kuran* reiščita njegova poruka podređuje ciljevima feminističke ideologije koja u svojim mnogobrojnim manifestacijama veoma često nije kompatibilna sa islamskom porukom. Upravo na tim osnovama čini se da se većina teoretičarki koje se bave pitanjem ženskih prava u muslimanskom svetu, nažalost, sve češće vodi prvo feminističkom ideologijom pa tek onda islamskim svetopogledom. Jer poštovanje šerijata kao centralnog aspekta islamskog identiteta predstavlja ključni kriterijum koji definiše stepen bliskosti sa islamskim svetopogledom ili otuđenja od njega (Auda b. d.: 13).¹

Na kraju, ono što možemo da konstatujemo jeste da se dosadašnji rezultati koji su ostvareni u oblasti reiščitavanja *Kurana* iz pozicije žene² mogu na veoma svrsishodan način iskoristiti u kombinaciji sa studijama dekolonizacije i s ciljevima šerijata (*makasidu el šerija*), teorijom čiji su rodonačelnici čuveni islamski alimi el Gazali i eš Šatibi, a koju već duže vreme veoma uspešno razvijaju mnogobrojni najprominentniji savremeni islamski mislioci poput: Ibn Ašura, Muhameda Gazalija, Jusufa el Kardavija, Tarika Ramadana, er Rejsunija, Muhameda Hašima Kamalija, Džasera Aude i mnogih drugih. No, ipak, u nastojanjima koja se preduzimaju kako bi se teorijske pretpostavke ciljeva šerijata sprovele u praksi u kontekstu redefinicije ženskih prava trebalo bi biti svestan mnogobrojnih invazivnih postkolonijalnih zamki i izuzetno oprezan da se ne zastrani ni u pravcu slepe imitacije za-

1 Termin *šerijat* u ovom kontekstu je upotrebljen ne u vidu „šerijatskog“ prava već u značenju koje je ponudio Tarik Ramadan, kao „opšti koncept stvaranja, postojanja, smrti i načina života izveden iz normativnog čitanja i razumevanja objavljenih izvora (*Kurana* i suneta)“ (Ramadan 1999: 40). Na Zapadu je termin *šerijat* do te mere zloupotrebljen i zlonamerno distorzovan da je njegovo značenje počelo da evocira najmračnije ideje i predstave iako je reč o jednom od najplemenitijih i najhumanijih pojmova unutar islamskog svetopogleda. Pritisak neslučenih razmera eskalirao je do takvih granica da je veoma čest slučaj da sami muslimanski intelektualci izbegavaju da koriste ovaj termin ili da se na njega pozivaju.

2 Naročito radovi teoretičarki koje su nastojale da u svome radu ostanu verne islamskim saznanjnim okvirima, poput Rifat Hasan, Amine Vadud, Asme Barlas i Azize al Hibri.

padnih vrednosti ni u pravcu radikalnog odbijanja svega onoga što je savremena misao zapadnog sveta darovala svetskoj civilizaciji, pri čemu prvenstveno mora da se ostane veran višim clijevima kuranske poruke.

Primljeno: 23. septembra 2016.

Prihvaćeno: 27. oktobra 2016.

Literatura

- Amin, Qasim (2000), *The Liberation of Women & The New Woman*, Cairo, The American University in Cairo.
- Auda, Jasser (2016), „Sharia and Politics: Questions for Post-Revolution Phase“ (internet) dostupno na: http://www.jasserauda.net/images/book_covers/Sharia%20and%20Politics.pdf (pristupljeno 31. 10. 2016)
- Badran, Margot (2009), *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oxford, Oneworld Publications.
- Barlas, Asma (2002), „Believing Women“ in Islam: Unreading Patriarchal Interpretation of the Qur’an, Austin, University of Texas Press.
- Barlas, Asma (2008), „Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative“, u: Kynsilehto, Anitta (prir.) *Islamic Feminism: Current Perspectives*, Tampere, University of Tampere.
- Barlas, Asma (2016), „Secular and Feminist Critiques of the Quran: Anti-Hermeneutics as Liberation?“, *Journal of Feminist Studies in Religion* 32 (2): 111–121.
- al-Haddad, Tahir (2007), „Imra’atuna fi al-sharia wa l-mujtama“, u: Husni, Ronak and Newman, Daniel L., *Muslim Women in Law and Society Annotated translation of al Tahir al-Haddad’s Imra’atuna fi al-sharia wa l-mujtama*, New York, Routledge.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir (2006), *Treatise on Maqasid al-Shari’ah*, Washington, The International Institute of Islamic Thought.
- Kostić, Ivan Ejub (2013), *Progonjeni islam*, Beograd, Utopia.
- Massie Dakake, Maria (2015), „Quranic Ethics, Human Rights and Society“, u: Nasr, Seyyed Hossein (prir.), *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, New York, HarperCollins.
- Mernissi, Fatima (1991), *The Veil and the Man Elite: A Feminist Interpretation of Womens’s Rights in Islam*, Perseus Books Publishing.
- Nasr, S. V. R. (2002), „Evropski kolonijalizam i nastanak modernih muslimanskih država“, u: Espozito, Džon L., *Oksfordska istorija islama*, Beograd, Clio.
- Pilcher, Jane & Whelehan, Imelda (2004), *Fifty Key Concepts in Gender Studies*, London, SAGE Publications.

- Ramadan, Tariq (1999), *To Be European Muslim*, Leicester, The Islamic Foundation.
- Ramadan, Tarik (2011), *Radikalna reforma; islamska etika i oslobođenje*, Sarajevo, Centar za napredne studije i *el-Kalem*.
- Spahić Šiljak, Zilka (2012), *Propitivanje ženskih, feminističkih i muslimanskih identiteta; postsocijalistički kontekst u Bosni i Hercegovini i na Kosovu*, Sarajevo, Dobra knjiga.
- Wadud, Amina (1992), *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York, Oxford University Press.
- Wadud, Amina (2006), *Inside Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford, Oneworld Publications.
- Zaharijević, Adriana (2008), *Neko je rekao feminizam*, Beograd, Heinrich Böll Stiftung.
- Zarkaši, Badr el Din (1980), *Al-Idžaba li irada ma istadrakathu Aisha ala al-sahaba*, Bejrut, Kitabu el Islami.

Islam and Feminism in Post-Colonial Era

Ivan Ejub Kostić

The Balkan Centre for the Middle East, Belgrade, Serbia

Contemporary academic debates often deal with the issue of the compatibility of Islam with liberal values. The issues most commonly encountered in these debates are the compatibility of Islam with principles of secularism, democracy and human rights. The definition of human rights in current international documents includes: the position and status of religious minorities, freedom of belief, opinion and expression, the position of women in society, children's rights, the rights of people with disabilities, and many others. This paper will specifically deal with (co)relations between Islam and the position of women in society, as well as a theoretical analysis of the most important works of women theorists who have dealt with Islamic feminism and rereading of Qur'an from a woman's perspective. Also, once the work has given basic assumptions of the most important works of these women theorists, we will offer their critical review.

Keywords: *secularism, human rights, feminism, feminisms, ideology, secular feminism, Islamic feminism, Islamic reformism, progressive Islam, rereading of the Qur'an from a woman's perspective*