

”მორწმუნე ქალები” ისლამში

ყურანის პატრიარქალური ინტერპრეტაციების ხელახალი წაკითხვა

ავტორი ასმა ბარლასი

ინგლისურიდან თარგმნა მარიამ შალვაშვილმა



მე-5 თავი

ყურანი, სქესი/გენდერი და სექსუალობა

ერთგვაროვნება, განსხვავება, თანასწორობა

„უფლისა,

რომელმაც შეგქმნათ თქვენ

ერთი სულისაგან“ (ყურანი 4:1)¹

მეოთხე თავში გავანალიზებ ღმერთის თვითგამოცხადების ბუნება და ყურანში აბრაამ (იბრაჰიმ) და მუჰამედ მოციქულთა ამბები, რათა მეჩვენებინა, რომ ისლამი ეწინააღმდეგება ღმერთის ისეთ ტრადიციულ პატრიარქალურ წარმოსახვას, როგორცაა მამა-ღმერთი, მამა-წინასწარმეტყველი და მამა/კაცი – როგორც მმართველი. ამ თავში ვაანალიზებ ყურანის პოზიციას სქესის/გენდერის შესახებ, რათა გავამყარო ჩემი მტკიცება, რომ ისლამი ასევე ეწინააღმდეგება სქესობრივი გამიჯვნის თანამედროვე პატრიარქალურ თეორიებს. ქალსა და კაცს შორის „შეუცვლელი და რადიკალურად განსხვავებული ბუნების“² არსებობის იდეის სწავლებით, თანამედროვე პატრიარქალური თეორიები კაცს წარმოიდგენენ, როგორც „კარტეზიანულ სუბიექტს“^{3 4} და ქალს, როგორც მის „სხვას.“ ამასთან დაკავშირებით, მე ასევე განვიხილავ ყურანის მიდგომას სექსუალობისადმი, რათა ვაჩვენო, რომ „პატრიარქალური რელიგიისა და ეთიკისგან“ განსხვავებით, ისლამი ერთად არ „აჯგუფებს მდედრს და სქესს, თითქოს სექსთან დაკავშირებული მთელი პასუხისმგებლობა და სტიგმა მხოლოდ მდედრის ბრალი იყოს“ (Millet 1970, 51).

და გენდერის აღრევის ტენდენცია და ქალების დაკავშირება სექსთან (ორივეს შეურაცხყოფის ხარჯზე), მაშინ ყურანში ასეთი ტენდენციების არარსებობის გამოვლენა მისი

¹ გიორგი ლობჯანიძის თარგმანი, *ყურანი*. (თბილისი: კავკასიური სახლი, 2006), 135.

² Barbara Stowasser, *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretations* (New York: Oxford University Press, 1994), 37. სტოუაზერი აქ გულისხმობს მუსლიმურ დამოკიდებულებებს, თუმცა, როგორც თავადაც აღნიშნავს, სქესთა შორის ფსიქო-სოციალური განსხვავების შესახებ ამ შეხედულებას არ აქვს ყურანთან შეხება ისევე, როგორც იმ მოსაზრებას, რომ აბსოლუტური სქესის/გენდერული თანასწორობის პრინციპი დამღუპველია.

³ კარტეზიანული სუბიექტი არის ცნება, რომელიც განმანათლებელმა ფილოსოფოსმა რენე დეკარტიმ შემოიტანა ფილოსოფიაში სხეულისა და გონების სრული გამიჯვნის მეშვეობით. განმანათლებლობის ფილოსოფიის თანმდევია ის მოსაზრებაც, რომ კაცი უკავშირდება დომინანტურ „თვით“-ს (self), პიროვნებას, რომელიც სტანდარტად არის მიჩნეული, ხოლო ქალი აღქმულია, როგორც „სხვა,“ მეორეხარისხოვანი პირი (მთარგმნელის შენიშვნა).

⁴ Susan Hekman, *Gender and Knowledge: Elements of a Postmodern Feminism* (Boston: Northeastern University Press, 1990), 79.

ეპისტემოლოგიის⁵ არა/ანტიპატრიაქალური ბუნების დადასტურების ერთ-ერთი გზა უნდა იყოს. შესაბამისად, ამ თავში მე სწორედ ამას გავაკეთებ. მე ვამტკიცებ, რომ ყურანი არ განსაზღვრავს ქალებსა და კაცებს ბინარული დაპირისპირების მეშვეობით. მეტიც, ის ასევე არ წარმოისახავს ქალებს, როგორც ნაკლოვან ან დეფექტურ კაცებს და ამ ორ სქესს არ წარმოიდგენს შეუთავსებლად, არათანაზომიერად ან არათანაზრად, როგორც ეს დასავლეთის/დასავლურ პატრიაქალურ აზროვნებაში გვხვდება. ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებით, ყურანი სქესს გენდერთან არ აიგივებს, და კონკრეტულ სქესს არც შრომის კონკრეტულ დანაწილებას ან მამაკაცურ და ქალურ თვისებებს მიაწერს (მაგალითად, არ უკავშირებს ინტელექტსა და გონიერებას კაცებს⁶ და ინსტინქტსა და ემოციებს – ქალებს). უფრო რომ დავაზუსტო, რადგან ადამიანები „*მთლიანობის*“ გამოვლინებას წარმოადგენენ,⁷ ყურანი მათ უცვლელ ბუნებას არ ანიჭებს. ამასთან, ადამიანის ერთი „თვით“-ისგან შექმნის აღწერა, მორალური არჩევანისა და სუბიექტურობის⁸ განმარტების დაკავშირება „ეთიკურ ინდივიდუალიზმთან“⁹ და ღმერთის წინაშე კაცებისა და ქალების მორალური პრაქტიკის თანასწორობის ხაზგასმა არა მხოლოდ ადასტურებს, რომ ისლამში განსხვავებების დადგენის ერთადერთი კრიტერიუმი ეთიკურ-მორალურია და არა სქესობრივი, არამედ იძლევა ინდივიდუალობის ურთიერთალიარების საშუალებასაც.¹⁰ ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის სუბიექტს ისლამში განსაზღვრავს არა სქესობრივი იდენტობა, არამედ ყურანის სწავლებებთან შესაბამისი მიზანმიმართული, ზნეობრივი ქმედება. დასასრულს, ყურანი არ იყენებს სქესს/გენდერს ქალების დისკრიმინაციისთვის, და მეტიც, ის ასევე არ იყენებს სტიგმას თავად სქესის წინააღმდეგ. პირიქით, ის სქესს წარმოიდგენს ბუნებრივ და სასურველ ქმედებად ქალებისა და კაცებისთვის, თუმცა მას მოაქცევს მორალური სექსუალური

⁵ ეპისტემოლოგია არის მეტაფიზიკური ფილოსოფიის განხრა, რომლის შესწავლის სფერო არის ცოდნა. ეპისტემოლოგია ინტერესდება იმით, თუ როგორ იქმნება ცოდნა, შეისწავლის ცოდნის ბუნებას, წარმოშობას, ფარგლებს, რწმენის რაციონალურობას და ა.შ. (მთარგმნ. შენიშვნა).

⁶ კაცებისთვის გონიერების მიწერის ტრადიცია საკმაოდ სხვადასხვაგვარია, რადგან ეკლესიასტური და ბიბლიური სწავლებების მიხედვით, „კაცის გონი გარყვნილია.“ Gerhard Maier, *Biblical Hermeneutics*, trans. Robert Yarborough (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994), 25.

⁷ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1992), 43; ავტორისეული ხაზგასმა.

⁸ სუბიექტურობა წარმოადგენს ადამიანების შინაგან გამოცდილებებსა და აზრების, რწმენებისა და სურვილების ერთობლიობას, რომლებიც პიროვნების იდენტობას აყალიბებს. სუბიექტურობაა ის, თუ როგორ იაზრებენ, ხედავენ, გამოცდიან და წარმოისახავენ ადამიანები გარესამყაროს. სოციალურ მეცნიერებებში სუბიექტურობა და იდენტობა სოციალურად და კულტურულად განსაზღვრულია, ანუ პიროვნების შინაგანი განწყობები და წარმოდგენები განპირობებულია სოციალური და კულტურული სტრუქტურებითა და ურთიერთობებით (მთარგმნ. შენიშვნა).

⁹ ის ამ ტერმინს იყენებს ტექსტში *Women in the Qur'an* (ქალები ყურანში).

¹⁰ ურთიერთალიარების ცნების განსახილველად და დემოკრატიულ ურთიერთობებში ამ ცნების მნიშვნელობის სანახავად, იხილეთ, Alan Gilbert, *Democratic Individuality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). ჩემი აზრით, ეს ცნება საკმაოდ სასარგებლოა ყურანში გარკვეული თემების გამოსავლენად.

პრაქტიკის კონტექსტში, რომელიც ღმერთის მიერ დადგენილი საზღვრებითაა შემოფარგლული.

ამ არგუმენტის მხარდასაჭერად, პირველ ნაწილში მე გავცანი ყურანის მოსაზრებებს ადამიანის ონტოლოგიაზე¹¹/ყოფიერების არსზე, ადამიანის შექმნასა და მორალურ პიროვნულ მახასიათებლებზე, ხოლო მეორე ნაწილში წავიკითხე ყურანის პოზიცია სექს/უალობის შესახებ. ალაგ-ალაგ ყურანის ცნებებს მე ვადარებ როგორც წინაისლამურ, ასევე თანამედროვე/დასავლური იდეებს, რათა უკეთ ავხსნა ყურანის ცნებები და ვაჩვენო მათი გამორჩეულობა. მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი დასავლელი თეორეტიკოსი ასეთ შედარებებს საეჭვოდ მიიჩნევს,¹² არ არსებობს სხვა ან უკეთესი გზა განსხვავებული რელიგიური თუ თეორიული პოზიციებისა და პერსპექტივების ერთმანეთისგან გასარჩევად.

I. სექსი/გენდერი და მორალური ინდივიდუალიზმი

იმისათვის, რომ თვალსაჩინო გავხადო და მკითხველებმაც დააფასონ ყურანის მიდგომა სექსის/გენდერისა და სექსობრივი (უ)თანასწორობის შესახებ, სასარგებლო იქნებოდა ორივეს შესახებ ზოგიერთი ზოგადი თეორიული პუნქტის გარკვევით დაგვეწყო.

სექსობრივი უ/თანასწორობა: ერთგვაროვნებისა და განსხვავებულობის შეპირისპირება

მიუხედავად იმისა, რომ თეორეტიკოსების სექსობრივი თანასწორობის განმარტებები საკმაოდ განსხვავებულია, უმეტესობა თანხმდება, რომ სექსობრივი უთანასწორობის თეორიების ღერძს წარმოადგენს ბიოლოგიის (სექსის) სოციალურ მნიშვნელობებთან (გენდერთან) აღრევა, ან, როგორც მარშალ სალინსი (1976, 99) ამბობს, „სიმბოლური მნიშვნელობის დაქვემდებარება ბუნებრივთან.“¹³ შეცდომით განსხვავებულობის უთანასწორობასთან დაკავშირება იწვევს „კატეგორიების აღრევას . . . [რაც] იმდენ წინააღმდეგობრივობაზე დგას“, რომ ეს მოსაზრება ვერ უნდა ახერხებდეს არსებობას (Sahlins, 106). ამის მიუხედავად, ის უძველესი დროიდან (დასავლური) პატრიარქალური აზროვნების საყრდენს წარმოადგენს. როგორც ფემინისტები აღნიშნავენ, „პატრიარქალური რელიგიები“ ქალებსა და კაცებს შორის „ფსიქო-სოციალურ განსხვავებებს“ ბიოლოგიურ (სექსობრივ) განსხვავებებს მიაწერენ (Millet 1970, 26). სინამდვილეში, არა მხოლოდ რელიგიების პატრიარქალური წაკითხვა, არამედ დასავლური სეკულარულიც (პატრიარქალური)

¹¹ ონტოლოგია არის მეტაფიზიკური ფილოსოფიის განხრა, რომლის შესწავლის სფერო არის ყოფის, ყოფიერებისა და ყოფნის არსი და ბუნება. სწავლობს არსებობის რაობას, არსებების (ქმნილებების) დაჯგუფებისა და კატეგორიზების ფორმებს და მათ ერთმანეთთან მიმართებებს (მთარგმნ. შენიშვნა).

¹² Jan Hjarpe, “The Attitude of Islamic Fundamentalism towards the Question of Women in Islam,” in *Women in Islamic Societies: Social Attitudes and Historical Perspectives*, ed. Bo Utas (Copenhagen: Curzon Press, 1983), 15.

¹³ ეს ორი ავტორი გულისხმობს, რომ ამ მოსაზრებების მიხედვით, კონკრეტული ხასიათის თვისებები, ქცევები, მისწრაფებები (ანუ სიმბოლური მნიშვნელობები) მიეწერება კონკრეტულ სექსს (ანუ ბუნებას). სხვა სიტყვებით, ამ მოსაზრებების მიხედვით, სექსი (შესაბამისად, ბუნება) განაპირობებს ქალის ან კაცის ხასიათის თვისებებს და პიროვნებას (მთარგმნ. შენიშვნა).

თეორიებიც მიიჩნევენ, რომ „გენდერული დუალიზმის“¹⁴ ფუძემდებლური სტრუქტურა ანატომიური განსხვავებებიდან“ გამომდინარეობს. ამით კი ამტკიცებენ, რომ სწორედ ქალის ბიოლოგია განაპირობებს ქალების კეთილგონიერებისა და მორალის ნაკლოვანებას, რაც შესაბამისად, მათ, ცივილიზაციის წინააღმდეგობაში მყოფ პირებად წარმოაჩენს (Hewitt 1995, 64).

გენდერული დუალიზმის ბიოლოგიური სქესისთვის მიკუთვნების ტენდენცია საკმაოდ ძველია, მაგრამ სქესსა და გენდერს შორის მიმართების შესახებ შეხედულებები დროთა განმავლობაში იცვლებოდა. მაგალითად, თომას ლაკერი ამტკიცებს (1990, 5), რომ ადრეული ბერძნები ემხრობოდნენ ერთსქესიან მოდელებს, რომელშიც მამაკაცები და ქალები ერთ წრეზე „განლაგდებიან მეტაფიზიკური სრულყოფილების ხარისხის მიხედვით.“ მაშასადამე, „კაცად ან ქალად ყოფნა ნიშნავდა . . . სოციალური რანგის ფლობას, საზოგადოებაში ადგილის დაკავებას, კულტურული როლის ქონას. ეს არ ნიშნავდა ორგანულად ერთ ან მეორე უთანასწორო სქესად *ყოფნას*“ (ავტორისეული ხაზგასმა). ეს ნიშნავს, რომ მეთვრამეტე საუკუნემდე სქესი იყო „სოციოლოგიური და არა ონტოლოგიური კატეგორია“ (8). თუმცა მეთვრამეტე საუკუნიდან დომინანტური დასავლური შეხედულებაა, „რომ არსებობს ორი უცვლელი, ერთმანეთთან შეუთავსებელი, საპირისპირო სქესი და რომ კაცისა და ქალის პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ცხოვრება და მათი გენდერული როლები ერთგვარად ეფუძნება სქესის „ფაქტს“ (6). „ორი სქესის მოდელი“ არა მხოლოდ სქესსა და გენდერს ურევს ერთმანეთთან, იმაზე დაყრდნობით, რომ არსებობს ფუნდამენტური ბიოლოგიური განსხვავებები „მამრსა და მდედრ სქესს შორის და მაშასადამე, კაცსა და ქალს შორის,“ არამედ ასევე ირწმუნება, რომ ეს ორი სქესი „განსხვავდება სხეულისა და სულის ყველა შესაძლო ასპექტში, ფიზიკურსა და მორალურ ასპექტებში“ (5). ერთი სიტყვით, ისინი ერთმანეთის წინააღმდეგობრივია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქალები და კაცები ერთმანეთისგან განირჩევიან „არა (. . . წმინდად“) განსხვავებების საფუძველზე, არამედ დიქოტომიური¹⁵ დაპირისპირების ან გამიჯვნის გამო. ისინი არა მხოლოდ ერთმანეთისგან განსხვავებულნი („A“ და „B“), არამედ ერთმანეთთან შეპირისპირებულნი არიან („A“ და „არა A““ (Grosz 1990, 124). როგორც ელიზაბეტ გროსი განმარტავს,

წმინდად განსხვავებებზე დაფუძნებულ ურთიერთკავშირებში *თითოეული* ტერმინი განისაზღვრება ყველა სხვა ტერმინის მიხედვით. აქ არ არსებობს უპირატესი ტერმინი, რომელიც რამენაირად უგულებელყოფდა დანარჩენ ტერმინებს (მისი შემადგენელი) სტრუქტურითა და ღირებულებით. ხოლო გამიჯვნა, ბინარული ოპოზიცია, არის ისეთი ურთიერთობები, რომლებიც დაფუძნებულია არა ბევრ,

¹⁴ დომინანტური იდეოლოგია გენდერის შესახებ, რომელიც სქესს, გენდერსა და გენდერულ როლებს მყარ და მკაცრ ჩარჩოებში სვამს. ეს თეორია ქალსა და კაცს ორ, ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებულ და დაპირისპირებულ გენდერად წარმოისახავს და მათ თვისებებს ბუნებას მიაწერს (მთარგმნ. შენიშვნა).

¹⁵ ორი საგნის, სუბიექტის, ან ობიექტის გამიჯვნა ან კონტრასტი, რომლის მიხედვითაც ისინი ერთმანეთის საპირისპირო ან ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებულნი არიან (მთარგმნ. შენიშვნა).

არამედ ერთ ტერმინზე. ეს ერთი ტერმინი ცალმხრივად წარმოქმნის მეორე ტერმინის განმარტებას, როგორც თავისი თავის ნეგატივს. ერთი ტერმინის არსებობა და არარსებობა განსაზღვრავს ორივეს პოზიციებს ამ დიქტომიაში. (ავტორისეული ხაზგასმა).

გროსის თქმით, სწორედ განსხვავებულობის მეორე ვერსია – ბინარული ოპოზიცია არის ის, რაც აყალიბებს ფალოცენტრულ აზროვნებას და, შესაბამისად, ქალისა და კაცის სუბიექტურობას პატრიარქატში. სწორედ განსხვავებულობის შესახებ მეორე შეხედულებაა ის, რაც ბოლო რამდენიმე საუკუნეა გამოიყენება ქალების ჩავვრისთვის და მათი საზოგადოებრივი და სამოქალაქო ცხოვრებიდან გამორიცხვისთვის.¹⁶

შესაბამისად, ადვილი გასაგები უნდა იყოს, თუ რატომ იყვნენ ფემინისტები, სქესობრივი თანასწორობის თეორიებზე მსჯელობისას, ქალისა და კაცის ერთგვაროვნების/მსგავსების¹⁷ გამოკვეთის მცდელობაზე ორიენტირებულები, განსაკუთრებით ფემინიზმის ადრეულ ეტაპებზე და რატომ მოითხოვდნენ ისინი ასე დაჟინებით ორივეს მიმართ იდენტურ მოპყრობას. თუმცა, სავარაუდოდ, არა მხოლოდ სექსუალური გამოჯვნის (ორი სქესის მოდელი) ცნებაა ფალოცენტრული, არამედ სქესობრივი ერთგვაროვნების (ერთი სქესის) მოდელიც. ორივე შეხედულებით, კაცი წარმოდგენილია, როგორც მთავარი სუბიექტი და ქალი, როგორც „სხვა“. ამ ორივე შეხედულების ელემენტები გავრცელებულია თანამედროვე პატრიარქალურ დისკურსებში, სადაც ქალი წარმოჩენილია არა მხოლოდ კაცის სრულიად საპირისპირო პიროვნებად, არამედ როგორც „ნაკლებმნიშვნელოვან კაცად“ (Moi 1985, 134).

იმის გათვალისწინებით, რომ სექსუალური ერთგვაროვნების იდეა ასევე გამოიყენებოდა ქალების დისკრიმინაციისთვის, ზოგიერთი თეორეტიკოსი თვლის, რომ გამოსავალი ის კი არ არის, განსხვავება ერთგვაროვნებით შეიცვალოს (როგორც ეს თეორეტიკოსები აღნიშნავენ, ქალებისა და კაცების მიმართ იდენტური მოპყრობა ყოველთვის არ ნიშნავს მათ მიმართ თანასწორ მოპყრობას), არამედ იმის აღიარება, რომ ზოგიერთი განსხვავება გადამწყვეტია. ეს იმიტომ არის საჭირო, რომ, პირველ რიგში, „იგივე არასასურველი შედეგები“ წარმოიშვება, თუ მივიჩნევთ, რომ ქალები და კაცები ყველა თვალსაზრისით ერთნაირები არიან. მაგალითად, „თუ ქალებს არ აქვთ რაიმე განსაკუთრებული ინტერესები ან სოციალური არსებობის ლეგიტიმური საფუძვლები, მათ მაგივრად, კაცებს შეეძლებოდათ საუბარი, როგორც ეს წარსულში ხდებოდა ხოლმე“ (Laqueur, 197). მეორე, როგორც ელისონ ჯაგარი (1994, 19) არისტოტელეს ფორმულირების ციტირების მეშვეობით აღნიშნავს, „სამართლიანობა გულისხმობს არა მხოლოდ მსგავსი შემთხვევების ერთნაირად მოპყრობას, არამედ განსხვავებული შემთხვევების მიმართ განსხვავებულ მიდგომასაც“ – კანონის წინაშე თანასწორობაც კი შეიძლება ყოველთვის არ იყოს სასარგებლო ქალებისთვის, რამდენადაც

¹⁶ იხილეთ Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981).

¹⁷ მე ერთგვაროვნების/მსგავსების ცნებებს ერთმანეთის სინონიმებად ვიყენებ იმის მიუხედავად, რომ თეორეტიკოსები მათ არ მიიჩნევენ იდენტურ ცნებებად. იხილეთ, Zillah Eisenstein, *Female Body and the Law* (Berkeley: University of California Press, 1988).

„პროცედურებში სქესობრივმა თანასწორობამ შეიძლება ხშირად სქესობრივი უთანასწორობის აღმოფხვრის ნაცვლად უთანასწორობა განაპირობოს“ (20). დასასრულ, როგორც ზოგიერთი ფემინისტი ამტკიცებს, „არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ძირეული განსხვავებების არსებობა აუცილებლად უკავშირდება ძალაუფლებას და დაქვემდებარებას, არც ის უნდა გვეგონოს, რომ განსხვავებების აღიარება სქესთა შორის უცვლელ ურთიერთობებს გულისხმობს.“ შესაძლოა, განსხვავებების აღიარება სულაც არ წარმოადგენდეს „გადაულახავ ბარიერს ურთიერთშეწყნარებასა და ურთიერთდამოკიდებულებაზე დაფუძნებული სოციალური სტრუქტურის ჩამოყალიბებისთვის“ (Hart “Procreation” 1996, 29). ამიტომაც ბოლოდროინდელი თეორიები სქესობრივი თანასწორობის ცნებას სქესობრივი განსხვავებულობის უგულვებელყოფად კი არ წარმოისახავენ, არამედ განსხვავებისადმი მგრძობილობად (Jagger 1994). შესაბამისად, მთავარ გამოწვევას წარმოადგენს თავისთავად განსხვავებებზე განსხვავებულად ფიქრი და ის, რომ განსხვავება გაიმიჯნოს ბიოლოგიისგან და ასევე სოციალური იერარქიებისა და უთანასწორობებისგან.

შესაბამისად, ყურანის კითხვას იმთავითვე არ ვიწყებ იმ ვარაუდით, სქესთა შორის თანასწორობა ქალისა და კაცის ერთნაირად მოპყრობას გულისხმობს, თუ განსხვავებულად მოპყრობას. ამის ნაცვლად, მე გავარჩევ ყურანის სწავლებებს იმის გასაგებად, იყენებს თუ არა ის სქესობრივი ერთგვაროვნების და განსხვავებულობის იდეას კაცების პრივილეგიებისთვის, ან ქალების დისკრიმინაციისთვის ქალებისა და კაცების ბიოლოგიიდან გამომდინარე. მე ყურადღებას ერთნაირად ვუთმობ იმას, თუ რას არ ამბობს ყურანი ერთგვაროვნებაზე, განსხვავებაზე, უ/თანასწორობაზე და იმასაც, თუ რას ამბობს იგი. იმედი მაქვს, ამ კონტექსტში იმის ჩვენებას მოვახერხებ, რომ ყურანის დისკურსები არ არის დაფუძნებული იმავე ერთგვაროვნების/განსხვავებულობის იდეებზე, რაც ერთი ან ორი სქესის მოდელეებში გვხვდება. ამრიგად, მართალია ყურანი ადასტურებს ონტოლოგიური ერთგვაროვნების/მსგავსების პრინციპს ქალებსა და მამაკაცებს შორის, მაგრამ ის ერთგვაროვნების/მსგავსების განსაზღვრის ნიმუშად კაცს არ იყენებს. მეორე მხრივ, მართალია ყურანი აღიარებს სქესობრივ სპეციფიკურობას (აქედან გამომდინარე, სქესობრივ განსხვავებებს) და ზოგიერთ საკითხთან დაკავშირებით ქალებისა და კაცების მიმართ განსხვავებული მიდგომა აქვს, მაგრამ ის არ ემხრობა სქესობრივი გამოიჯვნის ან უთანასწორობის ცნებებს (ბინარულობას „თვით“-სა (მე) და „სხვას“ შორის). ვხვდები, რომ ყურანის კითხვის ეს გზა არ ამტკიცებს, რომ ის თანასწორობის თეორიას წარმატებულად აუმჯობესებს, თუმცა, ის მამლევს საშუალებას, გამოვავლინო მისი ზოგიერთი სწავლება, რომელიც ხელს შეუწყობს თანასწორობის თეორიაზე მსჯელობას.

ყურანი და თანასწორობა: ერთი „თვით“-ის ონტოლოგია

ყურანის ყველაზე რადიკალური სწავლება, რომელიც აყალიბებს სქესობრივი თანასწორობის ონტოლოგიის ბუნებას ისლამში და რომელიც ძირს უთხრის რადიკალური განსხვავებებისა და იერარქიის ცნებებს, დაკავშირებულია ადამიანის შექმნის საწყისთან და არსთან. როგორც ყურანი აღწერს, მართალია ადამიანები ბიოლოგიურად განსხვავდებიან, მაგრამ

ონტოლოგიურად და ეთიკურ-მორალურად ერთნაირნი/მსგავსნი არიან, რადგანაც ქალებიცა და კაცებიც წარმოიშვნენ ერთი „თვით“-ისგან (*self*), მიენიჭათ ერთნაირი ბუნება და წარმოადგენენ ერთი მთლიანობის ორ ნახევარს. ამრიგად, ყურანი მორწმუნეებს არიგებს,

ო კაცნო, გემინოდეთ თქვენი უფლისა, რომელმაც შექმნათ თქვენი ერთი სულისაგან¹⁸ შექმნა მის მსგავსი ბუნებისგან მისი მეწყვილე [*zawa*] და მიმოფანტა იმ ორისაგან კაცი მრავალი და ქალი. და გემინოდეთ ალაჰისა, ვისი სახელითაც ერთმანეთს უცხადებთ საკუთარ თანაზიარ უფლებებს.

(ყურანი 4:1; ლოზჟანიძე, 135)

როგორც რაჰმანი ამტკიცებს, *nafs* (მდედრობითი სქესი, მრავლობითი რიცხვი) ნიშნავს „თვით“-ს, პიროვნებას და არა სულს, როგორ ინტერპრეტაციასაც ადრეული ისლამის მკვლევარები ანიჭებდნენ მას, რომლებიც ბერძნული გავლენის ქვეშ იყვნენ და შექმნეს სულის (*spirit*), სამშვინველისა (*soul*) და სხეულის (*body*) ტიპოლოგია. ამ ტიპოლოგიაში სული წარმოადგენდა ყველაზე მაღალ საფეხურს და დაკავშირებული იყო კაცთან, ხოლო სამშვინველი უფრო დაბალ საფეხურზე იყო და უკავშირდებოდა ქალს. (ეს ტიპოლოგია მათ საშუალებას აძლევდა სქესობრივი იერარქია და უთანასწორობა 4:1 აიაშიც კი ამოეკითხათ!) თუმცა, როგორც რაჰმანი აღნიშნავს, თავად ყურანი არ ადასტურებს გონება-სხეულის ან სხეული-სულის დუალიზმებს. ის არც სქესი-გენდერის დუალიზმს ემხრობა (ანუ სქესობრივი დიფერენციაციის იდეას) იმდენად, რამდენადაც ტერმინები, როგორებიცაა სული და

¹⁸ იმისთვის, რომ წაიკითხოთ *nafs*-ის მრავალ მნიშვნელობაზე, წაიკითხეთ Zafar Ansari, "Introduction," და Absar Ahmad, "Quranic Concepts of Human Psyche," in Quranic Concepts of Human Psyche, ed. Z. A. Ansari (Lahore, Pakistan: International Institute of Islamic Thought, 1992).

نفس/*nafs*/ – სული; თვითი; ყურანის მიხედვით თავისთავადი საწყისი სული/სიცოცხლე. მოცემულ ტექსტში როცა ის ეწინააღმდეგება „სულის“ მნიშვნელობას, თარგმნილია, როგორც თვითი, სხვა შემთხვევაში კი დატოვებულია „სულად“.

არაბ. *Nafs* მომდინარეობს ებრაულ-არამეული ნეფემ-ისგან, რაც ნიშნავს სოცოცხლესაც და სულსაც. ქართულ ენაში სულიც და სიცოცხლაც სინინიმურად გამოიყვება. მაგალითად: „სული ამოხადა“ ანდა „სული დალია“ ანუ „სიცოცხლე წაართვა“ და „სიცოცხლე დაკარგა“. მოგვიანებით არაბულმა ფილოსოფიამ, ბერძნულის გავლენით, დაიწყო ნაფსის არა სიცოცხლესთან (ბერძნ. ფსიხე) არამედ სულთან (ბერძნ. პნევმა) დაკავშირება. ქართული ყოველთვის ვერ არჩევს პნევმასა და ფსიხეს, გარდა იმ შემთხვევისა როდესაც ბერძნულიდან სათარგმნი აქვს ორივე, გვერდიგვერდ. ამ შემთხვევაში ის პნევმას სულად თარგმნის, ხოლო ფსიხეს სამშვინველად. რაც შეეხება არაბულ ენაში სიტყვა *نفس* (*nafs*) ის თავისი ძირით უკავშირდება ებრაულ-არამეულ „რუახს“, რაც ერთდროულად ნიშნავს „ქარს“ და ღმერთის „სულს“. ამ „რუახით“ ქმნის ღმერთი სამყაროს და ამავე „რუახით“ შთააგონებს წინასწარმეტყველებს. ბერძნულში ეს მიესადაგება „პნევმას“, აქედანვე ყალიბდება ღმერთის სულის ანუ წმინდა სულის კონცეპტი. ძირითად შემთხვევებში „ნაფსი“ ადამიანის და ადამიანური სულია, ხოლო „რუახი“, „რუჰ“ – ღმერთისა, თუმცა არის გამონაკლისი შემთხვევები.

ქორწინება¹⁹ კაცებსა და ქალებს შორის ძირითად მსგავსებებზე მიუთითებს²⁰ და არა განსხვავებებზე, მაგრამ კაცს არ იღებს მთავარ ნორმად, რომელსაც ქალი უნდა შეედალოს.

ის საკითხი, რომ ქალები და კაცები ერთი „თვით“-იდან წამოიშენენ და წყვილს ქმნიან, ყურანის ეპისტემოლოგიის განუყოფელი ნაწილია და მთელ ტექსტში სხვადასხვა კონტექსტში მეორდება: „და იგია, რომელმაც აღმოგაცენათ ერთი სულისაგან“ (ყურანი 6:98, ლობჟანიძე 160). „და იგია ის, ვინც შეგქმნათ თქვენ ერთი სულისაგან და მისგანვე შექმნა მისი ჯუფთი, რათა დაშოშმინებულიყო მისით“ (7:189, ლობჟანიძე 174). „და ალაჰმა დაგიდგინათ მეუღლეები თქვენგანვე“ (16:72, ლობჟანიძე 215). „მისი სასწაულებიდანაა ისიც, რომ შეგიქმნათ თქვენგანვე მეუღლენი, რათა დაშოშმინდეთ მათით, და ქმნა თქვენს შორის სიყვარული და თანხმობა“ (30:21, ლობჟანიძე 272). „ო, ხალხო, ჰემმარიტად, ჩვენ შეგქმენით თქვენ მამრისა და მდედრისაგან და გაქციეთ ერებად და ტომებად, რათა შეიცნოთ ერთმანეთი“ (49:13, ლობჟანიძე 321). „და რომ მან შექმნა წყვილი მამრად და მდედრად“ (53:45, ლობჟანიძე 327). „და ქმნა მისგან წყვილი მამრად და მდედრად“ (75:39, ლობჟანიძე 354). „და არ შეგქმენით თქვენ წყვილებად?“ (78:8, ლობჟანიძე 356). „და ქვეყანა . . . განვავრცეთ იგი, მიმოვფანტეთ მასზე მყარად მდგომნი და აღმოვაცენეთ მასში ყოველი წყვილი მწყაზარი“ (50:7, ლობჟანიძე 322). „და ყოველივესაგან ჩვენ შეგქმენით წყვილნი, რათა ეგებ კეთილგანსაჯოთ“ (51:49). ამრიგად, ყურანში კაცი და ქალი არა მხოლოდ ერთმანეთისგან განუყოფელია, არამედ ისინი ასევე ონტოლოგიურად ერთნაირია, შესაბამისად, თანაბარი. ყურანი მათი თანასწორობისა და მსგავსების მიზეზად იმას იძლევა, რომ ორ სქესს თანაარსებობა ურთიერთსიყვარულისა და ურთიერთალიარების ფარგლებში უნდა შეეძლოს. (როგორც მოგვიანებით ვაჩვენებ, ამგვარი ურთიერთგაგება გულისხმობს იერარქიისა და უთანასწორობის არარსებობას.) ამ აიებში ორაზროვანი არაფერია. პირიქით, ისინი სრულიად ნათელია. ამრიგად, ჩვენ შეგვიძლია ისინი ავიღოთ, როგორც ეთიკური და ეპისტემოლოგიური ჩარჩო, რომლის ფარგლებშიც უნდა გავიგოთ ყურანის სწავლებები სქესობრივი ურთიერთობების შესახებ.

მიუხედავად იმისა, რომ ერთი „თვით“-ისგან ადამიანის წარმოშობის ყურანისეული აღწერა საკმარისია (ან საკმარისი უნდა იყოს) ქალებისა და კაცების ერთნაირობისა და თანასწორობის დასამკვიდრებლად, მუსლიმები აგრძელებენ ქალისა და კაცის წარმოსახვას ბინარულ ოპოზიციად და უთანასწორო პირებად. ეს ნაწილობრივ იმ წარმოდგენების გამო ხდება, თუ როგორ გაიაზრებენ ისინი ამ წყვილს. ამ კონტექსტში, მათ შეიძლება ამტკიცონ, რომ ყურანის მითითებები ამ წყვილის შესახებ არ მიუთითებს ქალისა და კაცის ბინარული ოპოზიციის არარსებობას. ან ამტკიცონ, რომ ტექსტში არაა დაკონკრეტებული, წყვილის ერთი ტერმინი (კაცი) მეორეს (ქალს) განსაზღვრავს თუ არა. სხვა სიტყვებით, არის თუ არა რეალური ან სიმბოლური იერარქია ამ წყვილს *შეგნით*. მეტიც, მოსაზრებების უმრავლესობა ამტკიცებს,

¹⁹ زواج /zawāğ/ – ქორწინება

²⁰ Riffat Hassan, “An Islamic Perspective,” in *Sexuality: A Reader*, ed. Karen Lebacqz (Cleveland: The Pilgrim Press, 1999); and Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

რომ წყვილის იდეა სწრედ ოპოზიციას უნდა გულისხმობდეს (და უფრო პროგრესული შეხედულებების მიხედვით, ურთიერთშემავსებლობას) იმდენად, რამდენადაც ორი ნახევარი მხოლოდ ერთობლივად, წყვილში ხდება ერთი მთლიანი. თუმცა, ეს შეხედულება ეფუძნება აზროვნების დუალისტურ ფორმას. როგორც მე-4 თავშიც ვიმსჯელებ, ამ მოსაზრებას უპირისპირდება ის წარმოდგენები, რომ წყვილში იგულისხმება ორად გაყოფილი ერთობა, რომელიც შედგება ორი ნახევრისგან, თუმცა თითოეული ნახევარი თავადაც წარმოადგენს ერთ მთელს. როგორც ვადუდიც (1999, 21) განმარტავს, ყურანში წყვილი „შექმნილია ერთიანი რეალობის ორი თანაარსებული ფორმისგან [იმდენად, რამდენადაც] ჩვენთვის ნაცნობ სამყაროში ასეთი წყვილის ერთი ნაწილის არსებობა მეორეს არსებობასაც იწვევს.“ ეს ერთობლივი რეალობა, როგორც აღინიშნა, არის „თვითი“, რაც, საფიქრებელია, რომ თვით ღმერთია,²¹ რომელიც თავის თავში მოიცავს ყველა ერთმანეთის საპირისპირო მახასიათებელს (მთლიანობას). არანაირი მიზეზი არ არსებობს ვივარაუდოთ, რომ ამ მთლიანი „თვით“-ის მახასიათებლები არათანაბრად ნაწილდება მისგან წარმოშობილ კაცებსა და ქალებს შორის.

მაშინაც კი, თუ nafs-ში არ ვიგულისხმებთ ღვთაებრივ „თვით“-ს, ფაქტი ფაქტად რჩება – ყურანში კაცი და ქალი „არა მხოლოდ სოციოლოგიურად, არამედ ონტოლოგიურად დაკავშირებულნი არიან ერთმანეთთან“ (Hassan 1999, 342) და ეს ურთიერთობა ეფუძნება თანასწორობას და არა იერარქიას ან განსხვავებულობას. ამის დასტურია აქ მოყვანილი აიები, ისევე, როგორც ის ფაქტი, რომ არც ერთი აია²² არ აცხადებს, რომ კაცი და ქალი შეიქმნა სხვადასხვა მატერიისგან, და არც იმას აცხადებს, რომ მათ ერთურთის საპირისპირო ან არატოლფარდი თვისებები ახასიათებთ. ეს აიები არ ამბობს, რომ ქალი შეიქმნა კაცისგან, ან თუნდაც იმას, რომ ქალი შეიქმნა კაცის შემდეგ, არც სხვა იმგვარ განცხადებებს ადასტურებს, რომლებიც კაცის უპირატესობის თეორიების, შესაბამისად, სქესობრივი იერარქიისა და უთანასწორობის ცნებების საფუძველი იქნებოდა. როგორც რიფატ ჰასანი (345) ამტკიცებს, ყურანში

იმ ოცდაათი მონაკვეთიდან, რომელიც ღმერთის მიერ კაცობრიობის შექმნას სხვადასხვა სახით აღწერს (და აღნიშნულია ისეთი ზოგადი ტერმინებით, როგორცაა „ხალხი²³“ „ადამიანი²⁴“ და „კაცობრიობა²⁵“, არც ერთ მათგანში არ არსებობს რაიმე განცხადება, რომლის ინტერპრეტაციაც შეიძლება ამტკიცებდეს ან ვარაუდს აჩენდეს, რომ კაცი ქალზე ადრე შეიქმნა ან რომ ქალი კაცისგან შეიქმნა. სინამდვილეში, არის რამდენიმე პასაჟი, რაც – წმინდა გრამატიკული/ენობრივი თვალსაზრისით – შეიძლება ისე იყოს ინტერპრეტირებული, რომ პირველი ქმნილება („ერთი სული²⁶“) იყო მდებარეობითი და არა მამრობითი!

²¹ Mahmud M. Taha, *The Second Message of Islam* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987).

²² آية /'āya/ – აია, მუხლი; ყურანის ტექსტის დანომრილი აზნაბი/პარაგრაფის სახელწოდება

²³ الناس /an-nās/ – ხალხი

²⁴ الإنسان /al-'insān/ – ადამიანი

²⁵ بشر /basha/ – 1) ადამიანი; 2) ადამიანთა მოდგმა, კაცობრიობა

²⁶ نفس واحدة /nafs^u wāhidat^u/ – სახ. ბრ. ერთი სული, ნათ. ბრ. نفس واحدة. /nafsīn wāhidatīn/

მიუხედავად იმისა, რომ მუსლიმები ყურანს ისე კითხულობენ, თითქოს ის ადამის პირველქმნას და ასევე კაცის უპირატესობის პრინციპს ამტკიცებს,²⁷ ტერმინი ადამი არის ებრაული და არა არაბული სიტყვა და „ნიშნავს „მიწისას“ („ადამა“-დან, რომელიც ნიადაგს ნიშნავს),“ ამბობს ჰასანი (345). როგორც ის აღნიშნავს, ებრაულად „ტერმინი „ადამი“, ზოგადად, გამოიყენება, როგორც კოლექტიური არსებითი სახელი, რომელიც „ადამიანს“ (სახეობას) მიემართება და არა მამრობითი სქესის ადამიანს.“ ანალოგიურად, ყურანში „ტერმინი „ადამი“ ოცდახუთიდან ოცდაერთ შემთხვევაში ეხება „ადამიანთა მოდგმას“. ესე იგი, ყურანში ადამი არის როგორც ზოგადი, ასევე კონკრეტული ტერმინი და ადამიანის შექმნის განმარტებისას მას ყურანი უნივერსალური (ზოგადი) აზრით იყენებს. როგორც ჰასანი ამბობს (346), თუ გავანალიზებთ ყურანისეულ „აღწერებს ადამიანის შექმნის შესახებ“, აღმოვაჩინოთ, რომ

ის თანაბრად იყენებს როგორც მდედრობით, ასევე მამრობით ტერმინებსა და მხატვრულ სახეებს, რათა კაცობრიობის ერთი საწყისისგან შექმნა აღწეროს. ყურანის მთელ რიგ მონაკვეთებში იგულისხმება ის წარმოდგენა, რომ ღმერთის თავდაპირველი ქმნილება იყო განუყოფელი კაცობრიობა და არც კაცი იყო და არც ქალი (რომლებიც ერთდროულად აღმოცენდნენ მომდევნო პერიოდში).

თუ ღმერთს პირველი ბიოლოგიური კაცი არ შეუქმნია, ასევე არ არსებობს მიზეზი, ვივარაუდოთ, რომ ღმერთმა ცოდნა მხოლოდ კაცს გაუზიარა, ან მხოლოდ კაცი დანიშნა ღმერთის მოადგილე-მმართველად დედამიწაზე.²⁸

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყურანი არ აკეთებს ქალებისა და კაცების კლასიფიკაციას მათი მეტაფიზიკური სრულყოფილების ხარისხის მიხედვით (როგორც ამას ერთი სქესის მოდელი აკეთებდა) და არც ბინარული ოპოზიციების თვალსაზრისით განსაზღვრავს მათ (როგორც ამას ორი სქესის მოდელი ადგენდა). პირიქით, ყურანში, კაცი და ქალი წარმოიქმნება ერთი და იმავე „თვით“-ისგან ერთმანეთის თანადროულად და ერთი და იმავე გზით. ესე იგი, ისინი ონტოლოგიურად თანატოლები და თანაბარნი არიან. ყურანი „ძირითად თემებზე საუბრისას ქალს არ მიიჩნევს კაცის კატეგორიად. კაცი და ქალი ადამიანთა სახეობის ორი კატეგორიაა, რომლებსაც ერთნაირი ან თანაბარი ყურადღება ექცევა და დაჯილდოვებულია ერთი და იგივე ან თანაბარი პოტენციალით“ (Wadud 1999, 15). ამ ფაქტის გათვალისწინებით, შეგვიძლია დავასაბუთოთ, რომ ყურანი ქალებსა და კაცებს განიხილავს, როგორც ერთმანეთისგან განსხვავებულ („A“ და „B“) და არა როგორც წინააღმდეგობრივ („A“ და „არა A“) კატეგორიებს.²⁹

²⁷ ეს არგუმენტი ასევე ყალბია, რადგან ანგელოზები, რომლებიც ადამიანებზე ადრე შეიქმნა, ყურანში არ სარგებლობენ რაიმე ეპისტემური/სიმბოლური პრივილეგიით.

²⁸ ამ იდეას მე მე-4 თავში ვამტკიცებ.

²⁹ ავტორი გულისხმობს, რომ „A“ და „არა A“ ერთმანეთთან ყველაფრით წინააღმდეგობრივი კატეგორიებია. ე.ი. „არა A“ გამომდინარეობს „A“-სგან და იმ მახასიათებლებს შეიცავს, რაც „A“-ს მახასიათებლების საპირისპიროა (მთარგმნ. შენიშვნა).

განსხვავებულობის მიმართ ყურანის გამორჩეული და თანასწორუფლებიანი მიდგომის მიუხედავად, ბევრი მკვლევარი მასში კითხულობს ბინარულ ოპოზიციას ზოგიერთ საკითხზე კაცებისა და ქალების მიმართ განსხვავებული მიდგომის გამო (რაზეც მე-ნ თავში ვისაუბრებ) და ასევე ზოგიერთი სიმბოლური მითითების საფუძვლით, როგორცაა, მაგალითად, შემდეგი ფიცი:

ვფიცავ ღამეს, როს იგი ფარავს და ვფიცავ დღეს, როს იგი ბრწყინდება. და რაიც მან შექმნა მამრად და მდედრად. ჭემმარიტად გარჯა თქვენი სხვადასხვაგვარია.

(ყურანი 92:1-4; ლოზჟანიძე, 365)

ანჯელიკა ნუართის მიხედვით (1993, 22), ფიცის სემანტიკური სტრუქტურა და შინაარსობრივი საკითხი განსახიერებს ორ სქესს შორის ბინარულ ოპოზიციას, რომლებიც, მისი თქმით, ქმნიან მასში „პირველ კონტრასტულ წყვილს“ (სინამდვილეში, პირველ კონტრასტს ქმნის დღისა და ღამის წყვილი). იმის მიუხედავად, რომ ნუარტი იმას არ აცხადებს, რომ ყურანი ამ ფიცში პრივილეგიას ანიჭებს კაცს და არც იმას ამბობს, რომ კონტრასტი თავად პრობლემურია, ბინარული ოპოზიციის ცნებაში ეს ორივე იდეაც თავისთავად იგულისხმება. თუმცა, იმის მიუხედავად, რომ ყურანი ეყრდნობა „მნიშვნელოვანი სქემატური წინააღმდეგობების მთელ წყებას“ (Izutsu 1964, 74), და ის მამრებისა და მდედრების შექმნის პასაჟებში იყენებს დღის/ღამის, სინათლის/სიბნელის და სიკეთის/ბოროტების კონტრასტებს, ყურანი არ იყენებს ამ დაპირისპირებებს ქალისა და კაცის განსაზღვრისათვის, არც უშუალოდ ამ კონტრასტებთან ადარებს მათ და არც ერთმანეთს. ეს ნათელია არა მხოლოდ მთლიანი ყურანის სწავლებებზე დაკვირვების შემთხვევაში, არამედ ზემოთ მოყვანილი აიებიდანაც, რომლებშიც წყვილის პირველი ნახევარი არ არის მეორეზე უპირატესი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ყურანი არ ანიჭებს უპირატესობას დღეს ღამესთან შედარებით, სინათლეს სი/ბნელ(ეს)თან შედარებით ან მამრობითს მდედრობითთან მიმართებით. ის მხოლოდ სათნოებას ანიჭებს უპირატესობას ბოროტებასთან შედარებით. ამ ფიცში არც მამრები არიან გათანაბრებულები დღესთან/სინათლესთან/სიკეთესთან და მდედრები ღამესთან/სიბნელესთან/ბოროტებასთან. ამის ნაცვლად, სიკეთის/ბოროტების განსაზღვრისას ყურანი (შემდეგ მონაკვეთებში) მხოლოდ იმას ამბობს, რომ ღმერთი დასჯის „თვინიერ უუბედურესისა, რომელმაც ცრუდ შერაცხა და პირი იბრუნა“ და დააჯილდოვებს „უღვთისმომიშესს“ (92:15-17; ლოზჟანიძე, 365). ის არ განსაზღვრავს „უუბედურესს“ ან „უღვთისმომიშესს“ სქესის მიხედვით. ამის მაგივრად, აქ მოყვანილი სურას³⁰ დანარჩენი ნაწილი სათნოებას სქესობრივად/გენდერულად ნეიტრალური ტერმინებით აღწერს, როგორებიცაა

რომელმაც გასცა ქონება თვისი განსაწმენდად. და არავის აქვს მის წიაღ ნეტარება, რომელიც უნდა ანაზღაურდეს, თვინიერ წადილით მისი უზენაესი უფლის სახიერებისა. (ყურანი 92:18-20; ლოზჟანიძე, 365)

³⁰ سورة /sūra/ – სურა, ყურანის ტექსტის თავების სახელწოდება

შესაბამისად, კონტრასტი დღეს/ღამეს, სინათლეს/სიბნელეს და სიკეთეს/ბოროტებას შორის არ გვირგვინდება წყვილების პირველ ნახევართან კაცების, ხოლო მეორე ნახევართან – ქალების შედარებით. ამის ნაცვლად, ყურანი ადამიანებს განასხვავებს მხოლოდ მათი ქმედებების საფუძველზე (იხ. ქვედა მონაკვეთებში).

ყურანის სწავლებების რადიკალური მნიშვნელობა, განსაკუთრებით, ადამიანის შექმნის თხრობისას, უფრო აშკარა გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ ქრისტიანულ ტრადიციებში სქესობრივი (და რასობრივი) იერარქია მომდინარეობს მათი ტემპორალიზაციისგან,³¹ ანუ იმ რწმენისგან, რომ იმას აქვს უპირატესობა, რომელიც უპირველესად იქმნება. „ქმნილებების იერარქია“³² ბიბლიური ტექსტების ღერძს წარმოადგენს. მაგალითისთვის: „კაცი კი არ წარმოიქმნა ქალისგან, არამედ ქალი წარმოიშვა კაცისგან. რადგანაც კაცი კი არ შეიქმნა ქალის გამო, არამედ ქალი შეიქმნა კაცისთვის“ (Ali 1991, 206). ფემინისტები ამტკიცებენ, რომ ქალის კაცისგან წარმოშობის, მაშასადამე, კაცთან შედარებით მეორეხარისხოვნობის აღწერაა ის, რაც ქრისტიანულ აზროვნებაში ქალს „სხვად“ აყალიბებს. მეტიც, როგორც მარგარეტ ჰოჯენი (1964) აჩვენებს, არსებობის ეს იერარქია ასევე საშუალებას აძლევს დასავლურ სეკულარულ თეორიებს, განსაკუთრებით ანთროპოლოგიურ თეორიებს, არადასავლელებს მიაწეროს „სხვების“ იარლიყი. ამისგან განსხვავებით, რადგან ყურანში ქალიცა და კაციც წარმოიშვება ერთი „თვით“-ისგან და ეს თანადროულად ხდება, პირდაპირი ან სიმბოლური მნიშვნელობით აქ არ არსებობს „სხვა“.

ყურანი არ განიხილავს ქალს, როგორც კაცისგან წარმოშობილს და ის ასევე არ ადანაშაულებს მხოლოდ ქალს თავდაპირველი ცოდვისა ან დაცემისთვის. მართლაც, ისლამი არ ასწავლის თავდაპირველი ცოდვის შესახებ წარმოდგენას, რაც ასე გადამწყვეტია ქრისტიანულ თეოლოგიაში ქალების „სხვად“ აღქმისთვის. ამრიგად, „ერთი გამონაკლისის გარდა, ყურანი ყოველთვის იყენებს არაბულ ორმაგ ფორმას იმის სათქმელად, თუ როგორ აცდუნა სატანამ ადამიც და [მისი მეუღლეც] და რომ არც ერთი არ დაემორჩილა [ღმერთს]. ერთი რამ ცხადია: ქალი არასოდეს არის გამოყოფილი, როგორც ბოროტების მთავარი ინიციატორი ან მაცდური“ (Wadud 1999, 25). ამგვარად, სამოთხიდან გამოდევნის ყურანისეული თხრობა ასევე ეწინააღმდეგება მის ქრისტიანულ ექვივალენტს, რომელიც ევას მიაწერს თავდაპირველი ცოდვის დანაშაულს, რისთვისაც ბიბლიაში ღმერთი მას სასტიკად ქალთმობულე ტერმინებით წყევლის: „დედაკაცს უთხრა: სატანჯველს გაგიმრავლებ და გაგიძნელებ ორსულობას, ტანჯვით შობ შვილებს. ქმრისკენ გექნება ლტოლვა, ის კი იბატონებს შენზე“³³ (დაბადება 3:16, ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტის თარგმანი). როგორც ფემინისტები იუწყებიან, თავდაპირველი ცოდვის იდეას ქრისტიანულ თეოლოგიაში მივყავართ „ქალის“,

³¹ რაიმეს განსაზღვრა დროში ან დროითი კატეგორიებით (მთარგმნ. შენიშვნა)

Margaret Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), 446.

³² იქვე

³³ „და დედაკაცსა მას ჰრქუა: განმრავლებით განვამრავლნე მწუხარებანი შენნი და სულთქუმანი შენნი, მწუხარებით ჰშენე შვილნი. და ქმრისა შენისა მიმართ იყოს მიქცევაჲ შენი. და იგი გეუფლებოდეს შენ.“

როგორც სიმბოლური კატეგორიის დეგრადაციისკენ. მაგალითისთვის, „ქალი სწავლობდეს მდუმარედ, სრული მორჩილებით. მე არა ვრთავ ქალს სწავლების ნებას, და არც ქმარზე მბრძანებლობისას, არამედ რათა იყოს მდუმარედ“³⁴ (ტიმოთე 2:11-12), ან, „დამატებე ნებისმიერი მანკიერება, გარდა ქალის მანკიერებისა,“ ან „ქალისაგან იყო თავდაპირველი ცოდვა და მის გამო ყველანი ვიღუპებით.“ გამოცხადების წიგნში ასევე ნახსენებია, რომ რჩეულნი ისინი არიან, „რომელთაც თავი არ შეუბილწავთ დიაცებთან“ (იოანეს გამოცხადება 14:4). ეს ქალთმომულეობა გამოწვეულია არა მხოლოდ თავდაპირველი ცოდვის იდეითა და ცოდვის ევასთან დაკავშირებით, არამედ ცოდვით დაცემის საკითხის გამოც, რომელიც დროით პარამეტრებში ათავსებს და ინსტიტუციურად აფუძნებს „კაცის“ გაუცხოებას ღმერთისგან.³⁵ ამისგან განსხვავებით, ისლამი არ იზინაგნებს „ადამიანის არსში ღვთაებრივ და ადამიანურ წესრიგებს შორის განხეთქილების არსებობას [რომლის სიმბოლოა ცოდვით დაცემა],“³⁶ რადგან ის არ ქადაგებს დაცემის იდეას. შესაბამისად, ღმერთი და ადამიანები არ არიან ერთმანეთთან გაუცხოებულნი. ამის მაგივრად, სამოთხიდან ადამიანთა წყვილის განდევნა მთელს კაცობრიობას უხსნის შესაძლებლობას, მიიღოს განუზომელი ღვთის წყალობა და საკუთარი მორალური ქმედებების მეშვეობით სამუდამო სულის ხსნას მიაღწიოს.

მიუხედავად იმისა, რომ სამოთხიდან განდევნის ყურანისეული თხრობა არ მიუთითებს ღვთაებრივი მადლის დაკარგვაზე ან სამოთხიდან განდევნაში ქალის მონაწილეობაზე, მუსლიმმა ინტერპრეტატორებმა – ალბათ, დეტალების არარსებობით უკმაყოფილების გამო (Wadud 1999) – ბიბლიური აღწერებიდან დიდი რაოდენობით ისესხეს მონაკვეთები, რათა დაემტკიცებინათ „ევას/ჰავვას“ როლი დაცემის პროცესში (და მისი შექმნა ადამის ნეკნისგან). ზოგი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ მშობიარობა და მენსტრუაცია ამ როლისთვის საპასუხო სასჯელია (al-Tabari 1987, 51-55). ასეთი შეხედულებები ემსახურება ქალის ცოდვილი და სუსტი ბუნების შესახებ ან მისი კაცის დაქვემდებარებაში ყოფნის ლეგიტიმურობაზე წარმოდგენების დანერგვას. ბედის ირონიით, ქრისტიანული ტრადიციები, საიდანაც მუსლიმებმა მონაკვეთები ისესხეს და რომლებიც ამტკიცებენ „ქალების მორალურ უმწიფობას“ ან უარყოფენ, რომ მათ გაჩნიათ „ზნეობრივი პასუხისმგებლობის სრულყოფილი უნარი“,³⁷ თავადაც ნაკლულები არიან. როგორც ფემინისტები ხაზს უსვამენ, ძველი აღთქმა არ ქადაგებს პირველქმნილი ცოდვის ან სქესობრივად განპირობებული ცოდვით დაცემის იდეას.

³⁴ „დედაკაცი მდუმრად ისწავებდინ ყოვლითა დამორჩილებითა. მოძღურებად დედათა არა უბრძანებ, არცა მთავრობად ქმრისა, არამედ რათა იყოს იგი მყუდროებით.“

³⁵ მჯერა, რომ ღვთისგან ადამიანის გაუცხოების დოქტრინა, რომლის სიმბოლოც ცოდვით დაცემაა, იწვევს არა მარტო ქალის გაუცხოებას, არამედ არაქრისტიანების უცხოდ მონიშვნას. ესე იგი, განსხვავებების შესახებ დასავლური/ქრისტიანული თეორიების ცენტრში არის ის წარმოდგენა, რომ არადასავლური/არაქრისტიანი ხალხი ღმერთთან გაუცხოებულია. ამჟამად ამ ტიპის გაუცხოება სეკულარულ ფორმებშიც კი გვხვდება, მაგალითად ფსიქოანალიტიკური თეორიის ცენტრშიც, რომელიც დედას წარმოიდგენს როგორც „სხვას.“

³⁶ C. A. O. Nieuwenhuijze, *Paradise Lost: Reflections on the Struggle for Authenticity in the Middle East* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 69.

³⁷ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 101.

ადრეული ებრაელები მიიჩნევდნენ, რომ ყველა ადამიანი ღვთის ხატად იყო შექმნილი. ხოლო მტკიცება, რომ ევა ადამის ნეკნიდან შეიქმნა, გვიანდელი დამახინჯება იყო. ასევე, თალმუდის წიგნში „ღმერთმა ქალებს უფრო მეტი ინტელექტი მიანიჭა, ვიდრე კაცებს“ და სიბრძნე (სოფია) იყო ღმერთის ქალი თანამგზავრი ადამიანის შექმნამდე (Parrinder 1996, 185). როგორც ჩემეული წაკითხვა გვიჩვენებს, ქალების შესახებ ბევრი მუსლიმური იდეა არ გამომდინარეობს ყურანის სწავლებებიდან და ფაქტობრივად, ეწინააღმდეგება კიდევ მათ. მაშინ ეჭვქვეშ უნდა ვაყენებდეთ იმ ტექსტურ სტრატეგიებსაც, რომელთა საშუალებითაც სამივე რწმენის წმინდა წერილებში გარე წყაროებიდან შემოსული ქალთმომკვლეობის თემები იმდენად მჭიდროდ არის ჩაქსოვილი მათ ძირითად დისკურსებში, რომ თავად მონოთეიზმიც კი დღეს ბევრი ადამიანის თვალში საეჭვოდ წარმოჩნდება.

თანასწორობა, როგორც არჩევანი/ქმედება

ყურანში არა მხოლოდ ადამიანის შექმნისა და ონტოლოგიის შესახებ მონათხრობი აფუძნებს სქესობრივი თანასწორობის პრინციპს, არამედ ყურანისეული განსაზღვრებაც ზნეობრივი/მორალური არჩევანისა და ქმედების შესახებ, კერძოდ, ყურანის სწავლება, რომ როგორც ქალებს, ასევე კაცებს, მორალური მოქმედების, არჩევანისა და თვითმყოფადობის ერთნაირი უნარი აქვთ. ეს ამკარაა ორი ფაქტიდან: პირველი, ყურანი როგორც კაცებს, ასევე ქალებს ქცევის ერთსა და იმავე სტანდარტებს მიუყენებს და ერთსა და იმავე სტანდარტებს იყენებს მათი განსჯისას. ესე იგი, მორალურ არჩევანს სქესობრივად არ ყოფს. მეორე, ყურანი ქალებსა და კაცებს ერთმანეთის მეგზურებად და მფარველებად ნიშნავს, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ორივეს თანაბრად შეუძლია მორალური თვითმყოფადობის მიღწევა და ორივეს ერთმანეთზე მეურვეობის ერთი და იგივე ფუნქცია აქვს.

ყურანში სქესობრივი თანასწორობის ეთიკურ-მორალური განზომილებების გასაგებად, აუცილებელია, ერთი მხრივ, ყურანისეული **ზნეობრივი პიროვნული მახასიათებლების** ცნების და მეორე მხრივ, ისლამში მორალურ, რელიგიურ და სოციალურ სფეროებს შორის შიდა ურთიერთობების გარკვევა. ორივეს გასაგებად საუკეთესო გზა რჯულის (*dīn*) ყურანისეული განმარტების შესწავლაა,³⁸ რადგან მორალი – აქედან გამომდინარე, ზნეობრივი/მორალური არჩევანი და პიროვნული მახასიათებლები – რწმენის კონკრეტულ ქმედებაში გადმოტანას გულისხმობს, ხოლო რწმენა ნიშნავს როგორც მორალურ-რელიგიური, ასევე სოციალური პასუხისმგებლობისა და ვალდებულებების დაცვას. ყველაზე ფუნდამენტური გაგებით, რწმენას ან სიქველეს ყურანი ამგვარად განმარტავს:

სიქველე (და ქველი) ის არის, ვინც ირწმუნა ალაჰი, უკანასკნელი დღე, ანგელოსები, წიგნი და მოციქულნი. მისცა ქონება, მიუხედავად მისი (ანუ ქონების) სიყვარულისა, ახლობლების, ობლების, უპოვრებს, მოგზაურებს, მათხოვრებს და იმათ, ვინც არიან

³⁸ რჯულის (*dīn*) ცნება ბევრად უფრო მდიდარია, ვიდრე ტერმინი „რწმენა“ მიუთითებს. რჯული მოიცავს ცხოვრების, არსებობის წესებს. მე ტერმინ „რწმენას“ მხოლოდ იმიტომ ვიყენებ, რომ ის უფრო ნაცნობია დასავლელი მკითხველისთვის.

ტყვეობაში; ლოცვად დადგა, ზაქათი გასცა; ვინც ასრულებს თავის დაპირებას, როცა დაპირდება, ვინც მოითმენს გაჭირვებას, ხიფათსა და ზარალს; ესენი არიან, ვინც მოწყალებას გასცემენ და ისინი ღვთისმომშიშნი არიან.

(ყურანი 2:177; ლობჟანიძე, 115)

ეს გამორჩეული კოსმოლოგია, რომელიც დაფუძნებულია ღვთაებრივი სიყვარულის იდეაზე, არა მხოლოდ განსაზღვრული რიტუალური პრაქტიკის ვალდებულებას ქმნის, როგორცაა ლოცვა, არამედ გარკვეულ მატერიალურ პასუხისმგებლობებსაც აკისრებს საზოგადოებას (პასუხისმგებლობას განსაკუთრებით მათზე, ვინც ყველაზე მეტი რისკის ქვეშ იმყოფება) და მორალურ-სოციალურ პასუხისმგებლობას უწესებს ადამიანს საკუთარი თავის მიმართ. ამრიგად, რწმენის სტრუქტურა მოიცავს ღვთისა და ადამიანთა უფლებებს, მორალურ-რელიგიურ და სოციალურ-საზოგადოებრივ უფლებებს. მართლაც, ერთი მეორისგან აღმოცენდება და ისინი ერთურთზეა დამოკიდებული.

თუ ისლამში რწმენის ერთ ასპექტს და მაშასადამე, ზნეობრივ პიროვნულ მახასიათებლებს განსაზღვრავს ის, თუ რა ევალეზა მორწმუნეებს, მის მეორე მხარეს წარმოადგენს აკრძალვა. როგორც მოციქული გადმოსცემს,

უთხარი: არამედ აკრძალა ჩემმა უფალმა გარყვნილებანი – გინდ ხილული, გინდ დაფარული – ცოდვა და ურჩობა უსამართლო; რომ მოზიარებდად არ უქმნათ ალაჰს ის, რისთვისაც არ უბოძებია მეუფება და არ თქვათ ალაჰზე ის, რაც არ იცით!

(ყურანი 7:33; ლობჟანიძე, 165-166)

კანონიერების განსაზღვრის მსგავსად, არაკანონიერის განსაზღვრისას ყურანი ღმერთის შესახებ კონკრეტულ რწმენებს უკავშირებს სამყაროში მიმდინარე კონკრეტულ ქმედებებს, ანუ მორალურ-რელიგიურს აკავშირებს სოციალურ-საზოგადოებრივთან (ზემოთ მოყვანილ აიაში, არაკანონიერება ღვთის წინაშე ჭეშმარიტებისა და გონიერების დარღვევასა და ხალხის მიმართ ქმედებებით განისაზღვრება). ყურანის რწმენის განმარტებაში მორალურსა და სოციალურს შორის მიმართებები (საღვთო უფლებები და ადამიანთა უფლებები) იმდენად განუყოფელია, რომ არ შეიძლება მათი გამოცალკეება. როგორც მერილ უინ დევისი (1988, 129) ამბობს, საზოგადოება და რწმენა, ანუ „*ummah* და *dīn*“ ერთმანეთის ურთიერთგანმსაზღვრელია და ისინი გამორჩეულ მახასიათებლებს ანიჭებენ ისლამისეულ საერთო საზოგადოებრივი არსებობის ხედვას. ერთი ღმერთის რწმენის³⁹ პერსპექტივაა ის, რასაც მივყავართ „საზოგადოების, როგორც მორალური ერთეულის განსაზღვრამდე . . . [რომლის] მიზანია, მივაღწიოთ მორალურ წონასწორობას ურთიერთობებში და ურთიერთობებს შორის.“ იმის გარკვევა, თუ როგორ ხდება ამ ურთიერთობების განხორციელება პრაქტიკაში და როგორ „ითარგმნება ის ცხოვრების ცალკეულ ნიმუშში, რჯულის⁴⁰ ფუნქციას წარმოადგენს“ (130). შესაბამისად, მორალურისგან სოციალურის

³⁹ توحيد /*tawhīd*/ – ერთღმერთიანობა, ერთი ღმერთის რწმენა

⁴⁰ دين /*dīn*/ – 1) რელიგია; 2) რჯული

გამოყოფა, რასაც მუსლიმები მაშინ აკეთებენ, როდესაც ისინი აღიარებენ ქალთა თანასწორობას მორალურ სფეროში, ხოლო სოციალურ/სამართლებრივ სფეროში მათ დისკრიმინაციას ეწევიან, ეწინააღმდეგება ერთი ღმერთის რწმენის პერსპექტივას და შესაბამისად, არ არის ყურანზე დაფუძნებული.

მორალური საზოგადოების შესახებ ისლამის ძირითადი ხედვა ეფუძნება იმ იდეას, რომ ადამიანის ბუნება⁴¹ ასევე ზნეობრივია. როგორც ფაზლურ რაჰმანი (1980, 25) ამტკიცებს, შეიძლება ადამიანის ბუნება სისუსტემ მიიყვანოს ბოროტებამდე და „თვით-უსამართლობამდე“ (თვით-უსამართლობა იმიტომ, რომ ადამიანებს აქვთ თავისუფალი ნება და შეუძლიათ თავად აირჩიონ კეთილი ან ბოროტი), მაგრამ ადამიანის ბუნება და ცხოვრება მათ საფუძველშივე მორალურია. ადამიანის მიზანია, ემსახუროს ღმერთს და ღვთის წინამძღოლობით სიკეთისთვის გამოიყენოს ცოდნა და ძალაუფლება. რადგან ისლამში ბუნებრივ წესრიგს მიზნობრიობა ახასიათებს და ის არ წარმოადგენს წმინდად შემთხვევითობას, წარმატების მიღწევის საზომს წარმოადგენს ის, შეუძლია თუ არა ადამიანს წარმართოს საკუთარი ისტორია დადებითი მიზნისკენ. რაჰმანის (28) მიხედვით, სიკეთესა და ბოროტებას შორის დაპირისპირება ბუნებრივ დამაბულობას ქმნის ზნეობრივი ქმედების განხორციელებისთვის, რაც ყურანისეული იდეალის მიყოლით შეიძლება შესრულდეს: „ბალანსის მომენტი, სადაც ორივე მხარე სრულყოფილად არის წარმოდგენილი და არცერთია არიდებული, სადაც ორივე მხარე ინტეგრირებულია და არა უარყოფილი“. ფაქტობრივად, მორალური პრაქტიკა უნდა ექცეოდეს „ღვთის საზღვრების“ მიერ დაწესებულ დამაბულობაში (29). რაჰმანი ამბობს, რომ ზნეობრივი ქმედების უნიკალური ბალანსის განსხეულებას განაპირობებს ღვთისმოსაობა⁴² და სწორედ მის საფუძველზე განასხვავებს ყურანი ადამიანებს. მაგალითად, ზნეობრივი ქმედების განსხეულების შესახებ ყურანი ამბობს:

ისინი, რომლებიც განუდგნენ ატ-ტალუთს, რომ მას არ დამონებოდნენ და შეუვარდნენ ალაჰს . . . ისინი, რომლებიც ისმენდნენ სიტყვას და მისდევდნენ მისგან საუკეთესოს, სწორედ ისინი არიან, რომელთან უწინამძღვრა ალაჰმა, და სწორედ ისინი არიან გონების მქონენი.

(ყურანი 39:17-18; ლოზჟანიძე, 296)

მაშასადამე, ღვთისმოსაობა, რომელიც ღვთისადმი ჩვენი მიქცევით ზნეობრივი პიროვნული მახასიათებლების არსს განსაზღვრავს, ნიშნავს ჩვენს მზადყოფნას, მივიღოთ სათნოება და ასევე თავი შევიკავოთ ბოროტებისგან ჩვენი გონების, ინტელექტისა და ცოდნის გამოყენებით. არც ერთ კონტექსტში ყურანი იმას არ ამბობს, რომ კაცებს, როგორც მამრებს – მათი ბიოლოგიური შესაძლებლობებიდან გამომდინარე, ან როგორც მამებს, ქმრებს ან წმინდა ცოდნის მთარგმნელებს – მათი სოციალური შესაძლებლობებიდან გამომდინარე, ქალებზე უკეთ შეუძლიათ ღვთისმოსაობის შექმნა ან რჯულის პრაქტიკაში განხორციელება. მართლაც,

⁴¹ فطرة /fitra/ – ბუნება; თანდაყოლილი თვისება; ხასიათი

⁴² تقوى /taqwā/ – ღვთისმოსაობა

წმინდა წერილებს შორის, ყურანი იმ იშვიათობას წარმოადგენს, რომელიც ასწავლის, რომ ქალებსა და კაცებს თანაბრად შეუძლიათ დაეუფლონ ღვთისმოსაობას (ზნეობრივ პიროვნულ მახასიათებლებს), რაც აშკარაა უთვალავი აიადან. მაგალითისთვის,

ჭეშმარიტად, მუსლიმი კაცები და მუსლიმი ქალები, მორწმუნე კაცები და მორწმუნე ქალები, მორჩილი კაცები და მორჩილი ქალები, მართალი კაცები და მართალი ქალები, მომთმენი კაცები და მომთმენი ქალები, ღვთისმოშიში კაცები და ღვთისმოშიში ქალები, მოწყალების გამღები კაცები და მოწყალების გამღები ქალები, მომარბულე კაცები და მომარბულე ქალები, თავიანთ სარცხვენელთა დამცავი კაცები და დამცავი ქალები, ალაჰის მრავლად მხსენებელი კაცები და ალაჰის მრავლად მხსენებელი ქალები . . . სწორედ მათ გაუმზადა ალაჰმა პატიება და დიდი საბოძვარი. (ყურანი 35:33; ლოზჟანიძე 279)

ამრიგად, ყურანი არ განასხვავებს კაცებისა და ქალების მორალურ და სოციალურ პრაქტიკას, მათ ერთნაირ სტანდარტებს უყენებს და ერთი და იმავე კრიტერიუმების საფუძველზე განსჯის. არ არსებობს სულ მცირე მინიშნებაც კი, რომ ქალები და კაცები, ბიოლოგიური განსხვავებულობის გამო, არიან არათანაბარნი ან ერთმანეთს დაპირისპირებულნი, ან რომ ღმერთმა კაცები დაჯილდოვა ისეთი შესაძლებლობებით ან პოტენციალით, რაც ღმერთმა ქალებს არ მიანიჭა. ქალებისა და კაცების ერთად „დაწყვილება“ (რწმენის ან ურწმუნოების საფუძველზე) არის ზნეობრივი პიროვნული მახასიათებლებისა და რწმენის შესახებ ყურანის ყველა სწავლების ღერძი. სხვა მაგალითი რომ მოვიყვანოთ:

რათა [ღმერთმა] შეიყვანოს მორწმუნე კაცი და მორწმუნე ქალნი წალკოტებში,⁴³ რომელთა წიაღაც მიედინებიათ მდინარენი. იქ იქნებიან მარადიულნი და წარბოცავს მათგან იგი მათ სიავეებს და ეს იქნება ალაჰის წიაღ მიღწევა დიდებულნი.

და დასჯის იგი თვალთმაქც კაცებსა და თვალთმაქც ქალებს, მრავალღმერთიან კაცებსა და მრავალღმერთიან ქალებს, ალაჰის შესახებ ავი ეჭვით მოეჭვეთ.

(ყურანი 48:5-6, ლოზჟანიძე 319)

ქალისა და კაცის ერთად დაწყვილება, რომლებიც სათნონი არიან, ან, პირიქით, ერთსა და იმავე ცოდვებში დამნაშავენი არიან, იმის მტკიცებულებაა, რომ ყურანი ორივე სქესისგან მოელის ცხოვრების ერთნაირი პრინციპების მიყოლას და განიხილავს მათ, როგორც თანაბრად ქმედუნარიანებს, რომ მიჰყვანენ, ან არ მიჰყვანენ ამ პრინციპებს.

მაშასადამე, ყურანისეული ხედვების ფუნდამენტი „ეთიკური ინდივიდუალიზმის“ შესახებ, რომელსაც ზნეობრივი პიროვნული მახასიათებლის ტერმინით მოვიხსენიებ, ეფუძნება იდეას, რომ ყველა ადამიანს, განურჩევლად იმისა, მამრობითი სქესისაა თუ მდედრობითის, შესწევს უნარი, ისწრაფვოდეს რწმენისა და ღვთისმოსაობისკენ და ყოველი ინდივიდი, ქალიცა და კაციც, პასუხისმგებელია საკუთარ თავზე. ყურანის სიტყვებით: „ყოველი სული,

⁴³ ყურანი ცხადყოფს, რომ ტერმინ „წალკოტის“ გამოყენება შედარებაა. ამ ტერმინის განხილვისთვის იხილეთ Ali, Qur'an, 1464.

რაც მოიხვეჭა, იმის მძევალა“ (74:38; ლობჯანიძე, 353) და „რათა მიეგოს ყოველ სულს ის, რასაც ცდილობდა“ (20:16; ლობჯანიძე 231). ეს იგი, ყურანი არ აკავშირებს მორალურ არჩევანს (agency), ინდივიდუალობას ან ადამიანის პრაქტიკის თვისებებს სქესობრივ განსხვავებებთან. ეჭვგარეშეა, ყურანი არ გვასწავლის, რომ ბიოლოგიური განსხვავებულობის გამო ქალები მორალურად ან სოციალურად არათანაბარნი, არასრულფასოვნები, სუსტები, დაქვემდებარებულნი ან ნაკლოვანები არიან, ვიდრე კაცები.

ყურანი არ ავრცელებს სქესზე ან სქესობრივ განსხვავებებზე იმავე შეხედულებას, რასაც პატრიარქატები. მეტიც, ისიც აღსანიშნია, რომ, პატრიარქატებთან შედარებით, ყურანი სხვანაირად განიხილავს განსხვავებულობას. ამრიგად, ყურანი განსხვავებულობას უთანასწორობის პირობად არ მიიჩნევს. ის ასევე არ განიხილავს განსხვავებულობას გადაგვარების⁴⁴ ან (რასობრივი, სქესობრივი) განხეთქილების სიმბოლოდ, როგორც ამას დასავლური (ქრისტიანული და სეკულარული) მოსაზრებებში ვხვდებით. პირიქით, ყურანში განსხვავებები ემსახურება კაცობრიობის ფუნდამენტური ერთიანობის პრინციპის დამკვიდრებას და წარმოადგენს ურთიერთაღიარების საშუალებას:

ო, ხალხო, ჭეშმარიტად, ჩვენ შეგქმენით თქვენ მამრისა და მდედრისაგან და გაქციეთ ერებად და ტომებად, რათა შეიცნოთ ერთმანეთი. თქვენგან ყველაზე უფრო პატივდებული ალაჰის წინაშე, თქვენში ყველაზე უფრო ღვთისმოშიშია.

(ყურანი 49:13; ლობჯანიძე, 321)

დევისი ამტკიცებს (1988, 6), რომ „ერთურობის შეცნობაზე“ ყურანის წარმოდგენა „აშკარად ორმხრივი პროცესია, დიალოგია.“ მიუხედავად იმისა, რომ ეს აშკარაა, ამგვარი დიალოგის არარსებობა არის „ერთ-ერთი ყველაზე დიდი დაბრკოლება თანამედროვე დასავლურ ანთროპოლოგიაში,⁴⁵ რომლის მიერ რელატივიზმის გამოყენებაც („ნებისმიერ რამ, რაც არსებობს, სწორია კულტურული თვალსაზრისით“) თითქოს დიალოგის საშუალებას უნდა იძლეოდეს, მაგრამ რეალურად, საუბრის საშუალებას სპობს. ყურანის შეხედულება ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ ასევე ცხადყოფს, რომ ისლამი იღებს „კაცობრიობის [ადამიანების] ერთიანობას [როგორც] დადგენილებას“ (8). როგორც დევისი აღნიშნავს, როდესაც „ვსაუბრობთ კაცობრიობაზე, ჩვენ განვიხილავთ იმ ასპექტებს, რომლებიც თანაბრად ვრცელდება კაცებსა და ქალებზე, მათი საერთო წარმომავლობის გამო“ (84).

ამრიგად, ურთიერთაღიარების ჩარჩოსა და მორალური პრაქტიკის დადგენის მეშვეობით, ყურანში განსხვავებები ემსახურება აუცილებელ და აუცილებლად მორალურ-სოციალურ ფუნქციას. უფრო მეტიც, ყურანში „განსხვავებები განასხვავებს ჰორიზონტალურად“⁴⁶ და არა

⁴⁴ Naeem Inayatullah, “Diversity as Degeneration: Temporal and Spatial Representations of the Other in Medieval Foundations of European Social Theory,” unpublished manuscript, Ithaca College, 1996.

⁴⁵ თუმცა, ეს პრობლემა მხოლოდ ანთროპოლოგიით არ შემოიფარგლება და, როგორც ჩანს, თავად ლიბერალიზმის მახასიათებელია. იხილეთ ჩემი ავტორობით, “Muslim Women and Sexual Oppression: Reading Liberation from the Quran,” *Macalester International* 10 (spring 2001).

⁴⁶ M. Mac an Ghail, *Contemporary Racisms and Ethnicities: Social and Cultural Transformations* (Philadelphia: Open University Press, 1999), 50.

იერარქიულად, როგორც ეს სხვა აიებიდანაც ჩანს. მაგალითად, რელიგიური მრავალფეროვნების არსებობაზე საუბრისას ყურანი განმარტავს, რომ

ჩვენ თითოეულ თქვენგანს დავუდგინეთ სჯულის კანონი და გზანათელი. და რომ ინებოს ალაჰმა, გაქცევთ თქვენ ერთიან (რელიგიურ) თემად, მაგრამ იგი გამოგცდით იმით, რაც გეზობათ. მაშ დაასწარით ერთმანეთს სიკეთის ქმნა. ალაჰისკენაა თქვენი მისაქცეველი და გაგაგებინებთ იმას, რაზედაც ერთმანეთთან ვერ თანხმდებოდით.

(ყურანი 5:53, ლობჟანიძე 150)

ამრიგად, ყველა – რელიგიური, რასობრივი და ენობრივი განსხვავებები ღვთით დადგენილია და „ჭეშმარიტად, ამაში სასწაულებია ხალხისათვის, რომელიც ისმენს“ (30:22; ლობჟანიძე, 272). განსხვავებულობის, როგორც ღვთის ნების გამოხატულების, წარმოჩენით ყურანი არა მხოლოდ განმარტავს და ნორმალიზებას აკეთებს, არამედ მათი წაშლის ან წაშლის მცდელობის, მაგალითად, ასიმილაციის გზით ან ფიზიკური განადგურებით, შეუსაბამობას აჩვენებს. თუ რამე არსებობს ღვთაებრივი ნების გამო, მაშინ მორწმუნეებმა უნდა მიიღონ მისი ლეგიტიმურობა და მორალური მიზნობრიობაც.

რომ შევაჯამოთ, ყურანში განსხვავებები არ არის გამიზნული რასის, სქესის, ეროვნების ან კლასის მიხედვით იერარქიების დასამყარებლად. ამგვარი განსხვავებები, როგორც ვადუდი (1999, 37) აღნიშნავს, არამატერიალურია ღმერთის გადმოსახედიდან, რომელშიც ერთადერთი „განმასხვავებელი ღირებულება“ ღვთისმოსაობაა, ხოლო მორწმუნეებისთვის ღმერთის პერსპექტივა ერთადერთი რეალური პერსპექტივაა. ამდენად, განსხვავებების ერთადერთი მახასიათებელი ყურანში რწმენასა და ურწმუნობას შორის არსებობს, რადგანაც ყურანში ერთადერთი განსხვავებაზე დაფუძნებული იერარქია არ არის სქესობრივი, რასობრივი ან ეკონომიკური, არამედ მორალური. მურატა (1992, 44) ამბობს, ისლამი მხოლოდ „განარჩევს მათ, ვინც ამართლებს ღმერთის მოლოდინებს და მათ, ვინც არ ამართლებს, [ანუ] გამოიჯნავს მათ, ვისაც არსებობაში მოჰყავთ ადამიანის ფუნქცია და მათ, ვინც ამას არ აკეთებს.“ შესაბამისად,

ზოგადი რწმენის ყველაზე საბაზისო დონეზე, [ყურანი] განასხვავებს მათ, ვისაც სწამს და მათ, ვისაც არ სწამს: „მორწმუნეებსა“ და „ურწმუნოებს.“ ისლამური ცხოვრებისა და აზროვნების ყველა პერსპექტივაში ადამიანები იყოფა ჯგუფებად იმის მიხედვით, თუ რამდენად ასრულებენ ისინი ცხოვრებისეულ დანიშნულებას (44).

აქამდე განხილული აიები მიუთითებენ, რომ ქალებსა და კაცებს შეუძლიათ ცხოვრების მიზანი თანაბრად ზედმიწევნით კარგად ან ცუდად შეასრულონ.

იმის ჩვენებით, რომ სქესობრივი განსხვავებები უმნიშვნელოა მორალური არჩევანისა და პრაქტიკისთვის, ყურანი ძირს უთხრის არა მხოლოდ კაცის პრივილეგიების შესახებ პრეტენზიებს (და, შესაბამისად, სქესობრივი უთანასწორობის თეორიებს), არამედ

„ზნეობრივი ხმის კონკრეტულ სქესთან“ დაკავშირების ტენდენციასაც.⁴⁷ ამგვარად, ყურანი მიიჩნევს, რომ ქალებსა და კაცებს აქვთ მსჯელობის ერთნაირი უნარი და ასევე მსჯელობის მსგავსი სტრუქტურები. ეს აშკარაა არა მხოლოდ ციტირებული აიებიდან, არამედ იმ ფაქტიდან, რომ ყურანი მორწმუნეებს ერთმანეთის მოკავშირედ⁴⁸ ნიშნავს:

მორწმუნე კაცები და მორწმუნე ქალები ერთმანეთის მეგობრები არიან, აგულიანებენ ერთმანეთს სათნო საქმის ქმნისაკენ და უკრძალავენ (უფლისთვის) საძულველს. დგებიან ლოცვად, გასცემენ მოწყალებას, ემორჩილებიან ალაჰსა და მის მოციქულს. შეუწყალებს მათ ალაჰი. ჭეშმარიტად, ალაჰი ძლევამოსილია, ბრძენთა ბრძენი. ალაჰი დაჰპირდა მორწმუნე კაცებსა და მორწმუნე ქალებს წალკოტებს, რომელთა წიაღაც მიედინებოდა მდინარეში. იქნებიან იქ მარადიულნი, (ექნებათ) კარგი სამკვიდროები ედემის ბაღებში და კმაყოფილება ალაჰისა უდიდესი. სწორედ ეს არის მიღწევა დიდებული.

(ყურანი 9:72-73; ლობჟანიძე, 183)

ყურანი ასევე ნათელს ხდის, რომ „თვალთმაქცი კაცები და თვალთმაქცი ქალები ერთმანეთისაგან არიან, (ერთმანეთს) ღვთისთვის საძულველი საქმის ქმნას შთააგონებენ და აკავებენ სათნო საქმისაგან; ხელმოჭერილნი არიან. დაივიწყეს ალაჰი და (ალაჰმა) დაივიწყა ისინი“ (ყურანი 9:67; ლობჟანიძე, 183). ტერმინ მოკავშირეს (*waliyy*), რომელიც ხშირად მფარველების მნიშვნელობით ითარგმნება, ბევრად უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს. რეალურად ის გულისხმობს, რომ კაცები და ქალები „ერთმანეთის მეგზურნი ან ერთურთზე პასუხისმგებელნი არიან. მათ ურთიერთობაში უნდა იყოს ურთიერთგაგება, ურთიერთობას უნდა ახასიათებდეს სიყვარული და წყალობა, უნდა ჰქონდეს მორალური და სულიერი საფუძველი, რამაც გამოხატვა უნდა ჰპოვოს მოქმედებაში, არსებობის მრავალ განზომილებაში“ (Davies 1988, 84). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყურანის თვალსაზრისი მოკავშირეობის შესახებ იძლევა ინდივიდუალობის ურთიერთალიარების საშუალებას და ცხადყოფს, რომ „კაცი და ქალი აბსოლუტურად თანასწორნი არიან ღმერთის წინაშე“. ყურანი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ზნეობრივი მოქმედების ან ზნეობრივი ხმის განსაზღვრისას სქესობრივ განსხვავებებს ადგილი არ უნდა ჰქონდეს. ყურანი არა მხოლოდ „არ ქმნის იმ ტიპის იერარქიას, სადაც კაცები ქალებზე მაღლა დგანან“, არამედ არ აყენებს მათ საპირისპირო ურთიერთობებში დაპირისპირებულ მხარეებად (ჰასან 1999, 353). პირიქით, ის ადასტურებს, რომ სქესთა შორის საერთო მორალური დისკურსი და ურთიერთზრუნვა არა მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ ჯანსაღი ურთიერთობისთვის სასურველიც კი არის.

ცხადია, ურთიერთდამოკიდებულების ასეთი რეჟიმი შესაძლებელია მხოლოდ სქესობრივი სხვაობების იდეაზე დაფუძნებული იერარქიებისა და უთანასწორობის არარსებობისას.

⁴⁷ Carol Gilligan, “Remapping the Moral Domain: New Images of Self in Relationship,” in Mapping the Moral Domain: A Contribution of Women’s Thinking to Psychological Theory and Education, ed. Carol Gilligan, et al. (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

⁴⁸ وليّ/waliyy/ – /awliyyā/ მეგობარი, მოკავშირე; მფარველი

მიუხედავად ამისა, მორალისა და სოციალური სფეროების გამიჯვნით მუსლიმები აგრძელებენ ყურანში სამივეს წაკითხვას (იერარქიის, უთანასწორობისა და გამიჯვნის). ისინი აღიარებენ, რომ ყურანი ქალებსა და კაცებს ერთნაირად, ესე იგი, თანაბრად ეპყრობა მორალურ სფეროში (რომელიც თაყვანისცემის სფეროდ, ან *'ibāda*⁴⁹-ად მოიხსენიება), მაგრამ ისინი ამტკიცებენ, რომ ყურანი ქალებსა და კაცებს განსხვავებულად, ესე იგი, არათანაბრად ეპყრობა სოციალურ სფეროებში მათთვის განსხვავებული უფლებების მინიჭებით ქორწინებაში, განქორწინებაში და ა.შ. ორი არგუმენტის მოყვანა შეიძლება ამ არასწორი წაკითხვის წინააღმდეგ. პირველი, გარდა იმისა, რომ ეს შეხედულება განსხვავებასა და უთანასწორობას ერთმანეთში ურევს, ის უგულებელყოფს იმასაც, რომ ყურანი ზნეობრივ პიროვნულ მახასიათებლებს არა მხოლოდ თაყვანისცემის (*'ibāda*) ტერმინებით განსაზღვრავს, არამედ სრულიად მუსლიმური თემის (*ummah*) წინაშე პასუხისმგებლობის თვალსაზრისითაც და ეს ორი დაკავშირებული და განუყოფელია. როგორც განვიხილე, თავად რწმენის სტრუქტურა, გამორიცხავს ამ თვითნებური გზით მორალური და სოციალური სფეროების გათიშვას. რამდენად ლოგიკური იქნება, მაგალითად, იმის მტკიცება, რომ ყურანი ასწავლიდეს სქესობრივი თანასწორობის პრინციპს მორალურ სფეროში (იმის დადგენით, რომ ქალები და კაცები წარმოიქმნებიან ერთსა და იმავე „თვით“-ში და არიან ერთმანეთის მოკავშირეები), მაგრამ სოციალურ და სამართლებრივ სფეროებში სქესობრივ უთანასწორობას ქადაგებდეს (კაცების მმართველებად და ქალებზე მეურვეებად დანიშვნით,⁵⁰ როგორც ამას მუსლიმები ამტკიცებენ)?

მეორე, თაყვანისცემის სფერო, როგორც მუსლიმური პრაქტიკისა და ინდივიდუალური მორალის ღერძი (ღვთისმოსაობა), ადამიანების თანასწორობის ღირებულების უმაღლესი გამოხატულებაა და არ ექვემდებარება ცვლილებას (Esposito 1982). მაშინ, რამდენად ლოგიკურია იმის მტკიცება, რომ ქალები და კაცები ერთმანეთის თანასწორნი არიან ღვთის წინაშე, მაგრამ უთანასწორო კაცთა თვალში?

ვიდრე შემდეგ თავში მოვიყვანდე მაგალითებს, თუ როგორ უკავშირდება ერთმანეთს მორალური და სოციალური სფეროები, აქვე მოვიყვან ერთი შემთხვევას, რომელიც ასევე ასახავს ამ კავშირის ბუნებას. ეს არის ქალების ფიცი, რომელიც მოციქულის სიცოცხლეში ისლამის მიღების მსურველებს უნდა დაედოთ. ამ ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენის დროს, როგორც რეალური, ისე სიმბოლური თვალსაზრისით, ყურანი მსოფლიო მუსლიმური თემის ფარგლებში აკავშირებს თაყვანისცემის კონკრეტულ სოციალურ ვალდებულებებთან:

ო, მოციქულო, თუ შენთან მოვლენ მორწმუნე ქალები, რომლებიც შემოგფიცავენ, რომ არ ჩაუზიარებენ ალაჰს არაფერს, არ იქურდებენ, არ სიძვენ, არ დახოცავენ თავიანთ შვილებს და არ მოიტანენ ჭორს, რომელიც თვით შეუთხზავთ თავიანთ ხელთა და ფერხთა შორის და არ გეურჩებიან შენ კეთილი საქმისათვის, მაშინ

⁴⁹ عبادة /'ibāda/ – თაყვანისცემა

⁵⁰ ამას მეექვსე თავში განვიხილავ

შეიწყნარე მათი ფიცი და პატიება სთხოვე მათთვის ალაჰს. (ყურანი 60:12, ლობჯანიძე 339)

როგორც სიდიკი (1990), სხვებთან ერთად მიუთითებს, აღსანიშნავია, რომ ეს ფიცი, რომელიც ქალებს ავალდებულებდა თავად ესაუბრათ საკუთარ თავზე, არ ახსენებს ქმრების მორჩილებას და მოციქულის მორჩილებაშიც გულისხმობს იმას, რომ ისინი „სამართლიანობას“ უნდა დაემორჩილონ. ამ აიადან სიტყვა „ქალები“ რომ ამოეღოთ, ვერავინ შეძლებდა ფიცის მიმცემის სქესის დადგენას. მიუხედავად იმისა, რომ ყურანში არ არსებობს შესადარებელი ფიცი კაცებისთვის, ტრადიციიდან ვიცით, რომ მათ ვალდებულებებს დამატებულია თავდაცვით ღონისძიებებში მონაწილეობის მოვალეობა. ყურანი ათავისუფლებს (მაგრამ არ უკრძალავს) ქალებს ბრძოლაში მონაწილეობისგან. ეს შეიძლება ბრძოლის დროს ტყვედ აყვანილი ქალების დამონების პრაქტიკის გამო იყო, რამაც ისინი სექსუალური ძალადობისგან დაუცველი გახადა. სწორედ ამიტომაც ყურანმა ასევე დაავალა მუსლიმებს, საკუთარ ტომებში არ დაებრუნებინათ ის ქალები, რომლებმაც ისლამი მიიღეს, რადგან მათ ელოდათ „ექსტრადირების შემთხვევაში უფრო საშინელი დევნა და უმწეო სოციალური მდგომარეობა“ (Fernea და Bezirgan 1977, 25). თუმცა, როგორც მეექვსე თავში ვაჩვენებ, კაცებსა და ქალებს არ აქვთ იდენტური პასუხისმგებლობა ისლამში (რის გამოც მათ ასევე აქვთ განსხვავებული უფლებები). ეს ასეა არა იმიტომ, რომ ყურანი სოციალურ სფეროს განცალკევებულად მიიჩნევს მორალურისგან, ან ქალებს კაცების უთანასწოროდ, არამედ იმიტომ, რომ ყურანი ცდილობს დაიცვას ქალთა უფლებები პატრიარქატში მათი, როგორც ქალების, სქესობრივი სპეციფიკურობიდან გამომდინარე.

II. ყურანი და სექს/სექსუალობა

სანამ გავაანალიზებ ყურანის პოზიციებს სექს/უალობაზე, ჯერ ამის შესახებ ებრაულ, ქრისტიანულ და დასავლურ პატრიარქალურ ტრადიციებში ზოგიერთი დაკვირვებით დავიწყებ.

პატრიარქალური კონსტრუქციები სექს/უალობაზე

ჯეფრი უიქსი ამტკიცებს (1985, 16), რომ სექსი, „უფრო ფართო სოციალური შფოთვის გამოთქმის საშუალება იყო და ძალაუფლებაზე ბრძოლის ფოკუსს წარმოადგენდა. [ის იყო] ჭეშმარიტების ერთ-ერთი მთავარი ადგილი, რომელიც განსაზღვრავდა და გამოხატავდა გაბატონებასა და დაქვემდებარებას.“ აქედან გამომდინარე, „სექსუალობის შესახებ ბრძოლები . . . წარმოადგენს ბრძოლებს მნიშვნელობების შესახებ – იმის შესახებ, თუ რა არის მიზანშეწონილი ან შეუსაბამო.“ მნიშვნელობებისა და სექსუალური პრაქტიკის რეგულირების პროცესში რელიგია გარდამტეხ როლს ასრულებს (35). ამ კონტექსტში თეორეტიკოსები აღნიშნავენ დასავლური/ქრისტიანული ტრადიციების ტენდენციას, რომლებიც სექსს განიხილავენ, როგორც „უძლეველ ძალას, რომელიც სოციალური/მორალური/სამედიცინო გზებით უნდა კონტროლდებოდეს“ (Weeks, 8). ასევე ეს წარმოადგენები სექსს ქალებთან აკავშირებენ, აღვივებენ „ქალის სექსუალურობაში მტაცებლობის დანახვის შიშს“ და იდეას,

რომ „ქალებმა შეიძლება საფრთხე შეუქმნან კაცთა წესრიგს, კაცის სიცოცხლესა და საღ აზროვნებას“ (Padel 1993, 3-4). ასეთი იდეები, რა თქმა უნდა, იუდეო-ქრისტიანულ ტრადიციებს წინ უსწრებს. ძველი ათენელები, მაგალითად, ქალებს უკავშირებდნენ ადამიანის ბუნების ბნელ და „უხსენებელ“ ასპექტებს და ქალებს (დედის რძესაც კი) წარმოიდგენდნენ, როგორც დამაბინძურებელს (6). ქალის სხეული, განსაკუთრებით მისი შინაგანი მხარე, დემონური შეპყრობისთვის გახსნილად მიიჩნეოდა. ქალების სექსუალობის კონტროლის საშუალებები მოიცავდა როგორც ქალების მიმართ ძალადობას, ასევე მათ საბურველით დაფარვასა და განცალკევებას. ქალების დისციპლინირებისა და კონტროლის რეჟიმები გამართლებული იყო მათი ნაკლოვანი და არასრულყოფილი ადამიანობის შესახებ თეორიებით (იხილეთ, Ahmed 1992, Cameron და Kuhrt 1993, Ide, 1982).

ამ თემებიდან ზოგიერთი ასევე იკვეთება მონოთეისტური რელიგიების ტრადიციებშიც (მაგრამ არა აუცილებლად წმინდა წერილებში). მაგალითად, ტრადიციული ებრაული ჩვეულებები ქალებს მათი ცხოვრების უმეტეს პერიოდში ისე ეპყრობა, როგორც დამაბინძურებლებს და ზღუდავს მათ გადაადგილებას მენსტრუაციის დროს. თორაში ნათქვამია, რომ „ნებისმიერმა ვინმემ, ვინც ეხება [მენსტრუაციის მქონე ქალის] საწოლს ან ჯდება მის სავარძელზე, უნდა გარეცხოს თავისი ტანსაცმელი, განიბანოს წყალში. ის საღამომდე უსუფთაოდ (*tamae*) მიიჩნევა.“⁵¹ ზოგს კი ისიც სწამს, რომ თუ ქალი მენსტრუაციის საწყის პერიოდში ორ კაცს შორის გაივლის, ის ერთ-ერთ მათგანს მოკლავს. წარსულში

იმ რიტუალების დროს, რომლებიც მსხვერპლშეწირვას ეხებოდა, თალმუდის ფორმულაში ქალები იმავე ჯგუფს მიეკუთვნებოდნენ, რომელსაც წარმართები, მონები, ბავშვები, გონებრივი ჩამორჩენილობის, სმენისა და მეტყველების არ მქონე, საეჭვო ან ორივე სქესის დამახასიათებელი ნიშნების მქონე ადამიანები. ეს ყველა კატეგორია გამორიცხული იყო ტაძრის საკულტო საქმეებში მონაწილეობისგან (Archer 1993, 279).

ქალებს ეკრძალებოდათ არა მხოლოდ ტაძრებში შესვლა, არამედ თორას სწავლაც (მიუხედავად იმისა, რომ ისინი ექვემდებარებოდნენ იმ მცნებებს, რომლებიც კონკრეტული ქმედებებისგან თავშეკავებას ქადაგებდა) და „ღვთისმოსაობის საჯარო გამოხატვაც.“ მათ ასევე ეკრძალებოდათ „თითქმის ყველა პოზიტიური მცნების შესრულება, რომელთა შესრულებაც დამოკიდებული იყო დღის ან წლის კონკრეტულ მონაკვეთზე“, ასევე რწმენის ყოველდღიური დამოწმებაც, მათი განცალკევებისა და ნავარაუდევი უწმინდურობის მიზეზით. „მიიჩნეოდა, რომ მთელი ცხოვრების განმავლობაში ქალების ღვთისადმი აღთქმული პირადი ფიცის ღირებულება დაახლოებით კაცების ფიცის ნახევარს უდრიდა“. ამით შეიძლება აიხსნას ის,

⁵¹ L. E. Goodman აღნიშნავს, რომ Antonelli, In the Image of God, 227, 229, რომ თორას აკრძალვები წარმოიქმნება არა უწმინდურობის იდეით, არამედ „სისხლის ეროსითან შერევით,“ რომელმაც „შეიძლება ჩვენს სექსუალობას ძალადობის გამოსახულებები გადააფაროს.“ ასევე, როგორც ის აღნიშნავს, უწმინდურობა მენსტრუაციას ეხება და არა ქალს. L. E. Goodman, God of Abraham (New York: Oxford University Press, 1996), 225.

თუ რატომ არიან ტრადიციული იუდაიზმის მიმდევარი კაცები ყოველდღიურად ღვთის მადლიერნი იმის გამო, რომ მან ისინი „ქალად არ შექმნა“ (284).

უფრო ახლო დაკვირვებით ისიც გამოჩნდება, რომ ქრისტიანული წარმოდგენები „ქალზე, როგორც ზნეობის საცავზე“ ასევე ნიღბავს ქალთა და სექსის მიმართ ნეგატიურ დამოკიდებულებებს, რადგან მხოლოდ ის ქალები მიიჩნევიან მორალურებად, რომლებიც „მორჩილი ცოლისა და მუდამ მზრუნველი აღმზრდელი დედის“ როლს ირგებენ (Turner 1985, 325). ამ როლების მიღმა ისინი ითვლებიან ბინძურებად და საფრთხისშემცველებად და ასოცირდებიან სექსთან, რაც წარმოდგენილია როგორც „უწმინდური, ცოდვისშემცველი და დამაზიანებელი“ (Milett 1970, 51). აქედან გამომდინარე, ქრისტიანობაში გვხვდება ქალების საბურველით დაფარვის ფენომენი *კაცების* სათნოების დასაცავად და ამდენად, სექსზე მუდმივად უარის თქმის, თავშეკავებისასა და ასკეტიზმის (სათნოების აღრევა ქალწულობასთან) საკითხები. თუმცა, ასკეტიზმთან ერთად, ასევე არსებობს „სექსუალურობის უხეშად კაცური ხედვა,“ რომელიც ამართლებს ქალის პროსტიტუციას, როგორც კაცებისთვის სექსუალური განთავისუფლების საშუალებას, იმის მიუხედავად, რომ ცხოვრებისეული მწუხარება სექსს ბრალდება (Parrinder 1996, 226). როგორც ქეით მილეტი (54) ამბობს, ივრითზე „ჭამა“ ასევე ნიშნავს სექსობრივ აქტს. ადამისა და ევას სასჯელი „ჭამისთვის“ არის შემდეგი: ადამისთვის სასჯელია, პიროფლიანი ჭამდეს პურს და ევასთვის – ქმარი ბატონობდეს მასზე. „ქალს, სექსსა და ცოდვას შორის კავშირები შემდგომში დასავლური პატრიარქალური აზრის ფუნდამენტური ნიმუშები გახდება“. რამდენადაც ქალურობა ცოდვით დაცემის გამომწვევ მიზეზად არის მიჩნეული, ის ასევე „კავშირშია ქალურობასა და საკრალურობას შორის განხეთქილებასთან“, შესაბამისად, თავად ღმერთსა და ქალს შორის განხეთქილებასთანაც (Borresen და Vogt 1993, 27).

ისლამში კი ასეთი შეხედულებებისგან რადიკალური გადახვევები გვხვდება. როგორც ფრანც როზენტალი (1979, 4) აღნიშნავს, არსებობს „ხშირად ნათქვამი გაბატონებული აზრი, რომ ისლამი არის „სექსუალობის მიმართ პოზიტიური“ რელიგია და საზოგადოება, განსხვავებით იმ გავრცელებული ნეგატიური დამოკიდებულებისგან, რომელიც ქრისტიანობას მიეწერება“. მხოლოდ ის კი არ არის, რომ სექსუალობა არ წარმოადგენს საფრთხეს მუსლიმებისთვის, არამედ „[ს]ექსუალური სურვილი . . . ემსახურება ღვთის ნებას და ამავედროულად ინდივიდის ინტერესებს,“ რადგან ის ხელს უწყობს ადამიანთა საზოგადოებების უკვდავყოფას (Nicolaisen 1983, 5). ისლამი არ მიიჩნევს, რომ ქალების სექსუალურ სათნოება მისთვის ცენტრალურია, ხოლო, კაცის სათნოება – უმნიშვნელო (Metcalf 1990).

და მაინც, „რელიგიათმორის საზიარო „სამყაროების“ არსებობის“ გამო, მუსლიმურმა პატრიარქატებმა მოახერხეს ისლამში იმ იდეების ამოკითხვა, რაც ოდესღაც კონკრეტულად იუდაიზმისა და ქრისტიანობისთვის იყო დამახასიათებელი (Wasserstrom 1995, 209). მათ შორის გამოირჩევა მიდრეკილება, რომ სექსი უწმინდურად და საშიშად მიიჩნიონ, ხოლო ქალები–სექსუალურად გარყვნილებად/გამრყვნილებად და გაუმაძღრებად. მეტიც, ზოგიერთი მოსაზრებით, ისლამის მახასიათებელია „ქალის აქტიური სექსუალობის“

შეზღუდვის სურვილი, რომელიც მრავალი „ოჯახური ინსტიტუტის“ საფუძველია (Nicolaisen, 6). ამავე დროს, მუსლიმების უმეტესობაც იცავს იმ მოსაზრებას, რომ კაცებს აქვთ ჰიპერაქტიური ლიბიდო, რომლის დაკმაყოფილება მოითხოვს მრავალცოლიანობას. ეს შეხედულება მათ უბიძგებს ქალები დაინახონ, მხოლოდ როგორც პასიური მიმღებნი კაცის სექსუალური სიამოვნებისა და დაკმაყოფილებისა (Sabbah 1984).

თუმცა, ეს იდეები მომდინარეობს არა ყურანიდან, არამედ მისი განმარტებებიდან და მოციქული მუჰამადის ცხოვრების ტრადიციებიდან, ჰადისიდან.⁵² სინამდვილეში, „მუსლიმური სექსუალური მორალი“ აღმოცენდება ჰადისიდან, რომელიც, ჯეიმს ბელამის მტკიცებით (1979, 27), სექსის მიმართ ორ მიმართებას აყალიბებს: ერთი, „გულუბრყვილო და უბრალო, მეტიც, მიაშიტი ხედვაა, რომელიც დაცლილია გართულებებისგან, ეჭვებისგან და ადამიანის სექსუალობის ზოგიერთი ბნელი ასპექტის მიმართ გაუთვითცნობიერებელი.“ ხოლო, მეორე მხრივ, მეორე და უფრო გავლენიანი შეხედულება განასახიერებს მოკრძალების ძლიერ გრძნობას. როგორც ბელამი (39) აღნიშნავს, „ისლამის სექსუალური ეთიკა კაცებმა შეიმუშავეს“, განსაკუთრებით სუფიებმა, რომლებსაც მიეწერებათ სექსის შესახებ „მიმოფანტული, ხშირად მშრალი და მოსაწყენი ეპიზოდების“ მოგროვება და მათ „გამოსადეგ სექსუალური ეთიკად“ გარდაქმნა. ანამარია შიმელი ამტკიცებს (1979, 124), რომ ამ ეთიკას ახასიათებს „სექსის დემონური ძალისა და მისგან წამოსული საფრთხის შიში“ და ამ „უკონტროლო, სახიფათო და მაინც მომხიბლავი სექსის ძალაუფლებიდან ამოიზრდება ტენდენცია, წარმოიდგინოს ცხოვრების ყველა საშინელი (შესაბამისად, საძულველი) ასპექტი ქალის წიაღში: „თვით“-ის ცნება, „თვით“-ის უფრო დაბალი საფეხური (მდედრობითი არაბულად).“

ყურანის მიდგომა სექსის/უალობის მიმართ

ყურანი არა მხოლოდ არ აკეთებს დამამცირებელ განცხადებებს ქალებსა და სექსზე, არამედ ის ასევე ეჭვქვეშ აყენებს მიზოგინიას⁵³, რომელშიც ასეთი განცხადებები და წარმოდგენებია ჩაშენებული. როგორც ამ მონაკვეთში (და მეექვსე თავში) ვამტკიცებ, ყურანი უფრო ნაკლებად საუბრობს ადამიანის სექსუალობის საკითხზე (სოციალურად კონსტრუირებულ სექსუალურ იდენტობებზე), ვიდრე ადამიანის სექსუალური ბუნებისა და პრაქტიკის საკითხზე. ორივეს – ბუნებისა და პრაქტიკის – ხედვის საფუძველი არის იდეა, რომ ქალებსა და კაცებს ერთნაირი სექსუალური ბუნება აქვთ (სქესობრივი ერთგვაროვნების იდეა). ფაქტობრივად, ყურანი მხარს უჭერს გამიჯვნისგან დაცლილ შეხედულებას სექსუალობაზე, რამდენადაც ის რომელიმე სქესს არ ანიჭებს კონკრეტული სექსუალური იდენტობის ტიპს, მისწრაფებას ან გარკვეული ტიპის ქცევის მიმართ მიდრეკილებას. მაგალითად, ის არ ემხრობა არც სექსუალურად გახრწნილი ან პასიური ქალის ბუნებას და არც მრავალმხრივად გარყვნილ ან ნორმიდან

⁵² ჰადისი Arab. *hādīṭ*. გადმოცემა მუჰამედისა და მის თანამოღვაწეთა შესახებ, პატარა გადმოცემები მუჰამედის ცხოვრების შესახებ (მთარგმნ. შენიშვნა).

⁵³ ქალის მიმართ სიძულვილს (მთარგმნ. შენიშვნა).

გადახრილ კაცურ სექსუალობას. იმის საპირისპიროდ, თუ რას ამტკიცებენ პატრიარქატები და მრავალი ფემინისტი, მრავალცოლიანობის შესახებ ყურანის დებულებები არ არის მამრობითი სქესის მოთხოვნილებებისა თუ ვნებების პასუხი. მართლაც, ყურანი სიწმინდეს ქადაგებს როგორც ქორწინების გარეთ, ასევე ქორწინებაში, და იგი უმანკოების შესახებ ცნებას – რომელიც „ქალურთან“ ასოცირდება – კაცებზეც ავრცელებს. ყურანში უმანკოება გულისხმობს არა ქალწულობას, ასკეტიზმს, ან სექსზე უარის თქმას, არამედ სექსუალურ პრაქტიკას, რომელიც ღვთის მიერ დადგენილ მორალურ საზღვრებშია მოქცეული. ამრიგად, იმის მიუხედავად, რომ ყურანი აღიარებს სექსუალური ლტოლვის მნიშვნელობას და მისი დაკმაყოფილების აუცილებლობასაც, ის ასევე ადგენს მისი გამოხატვის ჩარჩოს. დასასრულ, იმის მიუხედავად, რომ ყურანის უბიწოებაზე აქცენტებში ვლინდება გარკვეული შფოთვა სექსთან დაკავშირებით, ის არ განიხილავს თავისთავად სექსს საშიშ ან ბინძურ მოვლენად. პირიქით, ყურანი თავად სექსს ხედავს, როგორც გამრავლების როლის მიღმა სიამოვნების მიმნიჭებელ და სასარგებლო მოვლენას. ამან შეიძლება დააინტერესოს ისინი, ვინც აცხადებენ, რომ „მოდერნულობის ტრიუმფის ნიშანია . . . სექსუალური ქცევის აღიარება ადამიანის საქმიანობის სასიამოვნო და სასარგებლო ფორმად, ბიოლოგიური გამრავლების აუცილებლობისგან დამოუკიდებლად“ (Raschke and Raschke 1995, 7).

სექსუალური პრაქტიკა: მოკრძალება და ვნება

ყურანის სექს/სექსუალობის ცნებისა და ქალსა და კაცს შორის უთიერთობების საფუძველი არის განცხადება, რომ „[ღმერთის] სასწაულებიდანაა ისიც, რომ შეგიქმნათ თქვენგანვე მეუღლენი, რათა დაშოშმინდეთ⁵⁴ მათით, და ქმნა თქვენს შორის სიყვარული და თანხმობა. ჭეშმარიტად, ამაში სასწაულებია ხალხისათვის, რომელიც კეთილგანსჯის“ (30:21; ლობჟანიძე, 272). დაშოშმინება, რომელიც ხშირად სახელდება, როგორც სიყვარული [ამ თარგმანში, „დაშოშმინება“], გულისხმობს უფრო ღრმა ინტიმურ ურთიერთობას, რომელიც მომდინარეობს სექსუალური დაკმაყოფილებისა და ფსიქიკური სიმშვიდისგან (Mir, 1987). მისი გამოყენება ყურანში მნიშვნელოვანია ორი მიზეზის გამო: პირველი, ეს მიუთითებს იმაზე, რომ ისლამი მოელის სექსუალური/მეუღლეთა ურთიერთობები დაფუძნებული იყოს ურთიერთსიყვარულზე, ჰარმონიასა და სრულყოფაზე. ეს შეხედულება, იმ დროს, როდესაც ყურანი ამის მხარდამჭერი იყო (მეშვიდე საუკუნეში), ჭეშმარიტად რევოლუციურია. სექსუალური ლტოლვის ორმხრივობის და მისგან სიამოვნების მიღების ხაზგასმით, ყურანი აწესებს, რომ კაცსაც და ქალსაც აქვთ სექსუალური ლტოლვა და საჭიროებები და მათი დაკმაყოფილების უფლება. მეორე, სექსის განსაზღვრისას ორმხრივი სიამოვნებისა და კმაყოფილების ტერმინებზე მითითებით ყურანი ასევე ადასტურებს, რომ სექსი არ არის გამიზნული მარტოდენ ან ძირითადად გამრავლების მიზნებისთვის. ეს არის თავისთავად სასიამოვნო და მიზანმიმართული აქტივობა, რომელიც ხელს უწყობს დაშოშმინებას.

⁵⁴ سكون /sukūn/ – დაშოშმინება

თავად ეს აია მნიშვნელოვანია ორი დამატებითი მიზეზის გამო. პირველ რიგში, ის ავლენს, რომ „დუალისტური ტრადიციებისგან განსხვავებით“, ყურანი არ აფუძნებს სექსუალობას სულიერებასთან წინააღმდეგობაში. ამის მაგივრად, ის სექსუალობას განიხილავს, როგორც „კაცობრიობის მიმართ ღმერთის წყალობისა და სიკეთის ნიშანს“. ყურანი არც სექსს/სექსუალობას უკავშირებს „ცხოველურობას ან სხეულებრივობას“ (Hassan 1999, 341). ამრიგად, ბევრი მუსლიმის მოსაზრებისაგან განსხვავებით, ის არ მიუთითებს, რომ „ადამიანთა მოდგმის ყველაზე დიდი სისუსტე [არის] „სექსის ინსტინქტი““ (Maududi in Hassan, 351). პირიქით, ყურანი განიხილავს სექსს, როგორც „ღვთაებრივ ინსტრუმენტს კაცისა და ქალის ურთიერთობის ჩამოყალიბებისთვის, რომელსაც ახასიათებს ერთიანობა, სიმშვიდე, სიყვარული და წყალობა“ (Hassan, 341). მეორეც, ეს აია, ისევე როგორც მრავალი სხვა, ადასტურებს, რომ ქალებსა და კაცებს აქვთ იგივე/მსგავსი ბუნება, მათ შორის სექსუალური ბუნება, რაც არის მთლიანი ბუნების, ანუ თანდაყოლილი თვისების განუყოფელი ასპექტი. მართლაც, სწორედ ადამიანური (სექსუალური) ბუნების იგივეობა/მსგავსება არის ის, რაც დამოშმინებას ორმხრივ მნიშვნელობას ანიჭებს და მის შესაძლებლობას ქმნის.

ყურანი რომ ქალისა და კაცის სექსუალურ ბუნებას არ განასხვავებს, ასევე აშკარა ხდება მრავალფეროვან საკითხებზე საუბრისას ქალებისა და კაცების ერთად „დაწყვილებით“, რომლებიც აჩვენებს მათ ეკვივალენტობას/მსგავსებას. მაგალითად, ყურანი ბრძანებს,

ბილწი ქალები – ბილწი კაცებისთვის და ბილწი კაცები – ბილწი ქალებისთვის,
კეთილი ქალები კეთილი კაცებისთვის და კეთილი კაცები კეთილი ქალებისთვის.
(ყურანი 24:26; ლობჟანიძე, 249)

იმის დადასტურებით, რომ ქალიცა და კაციც შეიძლება იყვნენ სექსუალურად უმანკო ან მანკიერი, და რომ მორწმუნე ქალებს, მორწმუნე კაცებზე არანაკლებ, აქვთ უმანკო მეუღლეებზე დაქორწინების უფლება, ეს აია ეჭვის ქვეშ აყენებს მუსლიმურ შეხედულებებს ქალებზე, ერთი მხრივ, სექსუალური გახრწნილობის და მეორე მხრივ, უმანკოების მხოლოდ ქალებთან დაკავშირებით (რომელიც, როგორც წესი, განისაზღვრება როგორც ქალწულობა). თუმცა, როგორც ზევით მოყვანილი აია აჩვენებს, ყურანი ჯილდოს მხოლოდ ქალის უმანკოებაზე არ აწესებს. უფრო მეტიც, ყურანში უბიწოება და უმანკოება ქცევის მახასიათებელია და არა სექსუალური იდენტობის ან ბუნების ნაწილი, რის გამოც ყურანი უმანკოების კონცეფციას ორივე სქესის მიმართ თანაბრად იყენებს. ამას ამტკიცებს კიდევ ერთი აია:

მეძავი კაცი არავიზე დაქორწინდეს, თვინიერ მეძავი კაცის ან წარმართი ქალისა. და მეძავი ქალი არავიზე გათხოვდეს, თვინიერ მეძავი კაცის ანდა წარმართი კაცისა. ეს კი აკრძალულია მორწმუნეთათვის.
(ყურანი 24:3; ლობჟანიძე, 248)

სექსუალური მორალი ან უმანკოება არ არის არც ადამიანის ბუნების და არც სექსუალური იდენტობის დამახასიათებელი ფუნქცია, ის მხოლოდ ქცევის შედეგია. გარდა ამისა,

უმანკობა არ არის სექსის არქონა, არამედ გარკვეული სახის სექსის არქონა (მრუმობა, გარყვნილება) და ასევე სიწმინდის, უბიწოების დაფასება, ვნებისა და უხამსობის თავიდან აცილება და ა.შ. ნამდვილად, ყურანში იძულებითი თავშეკავება ქორწინებისგან, დაქორწინების შვილ ნების დართვა და ქორწინებ ლ მდგომარეობა, ეს ყველაფერი დამოკიდებულია უმანკო ქცევასა და დამამცირებელი, უკონტროლო ან ძალადობრივი სექსისგან (ვნებისა და უხამსობისგან) თავის არიდებაზე როგორც ქალებისთვის, ასევე კაცებისთვის (თუმცა ყურანი ვნებააყოლილი ქცევის საწინააღმდეგო გაფრთხილებით უფრო ხშირად კაცებს მიმართავს, ვიდრე ქალებს). ამრიგად, ყურანი კრძალავს ქორწინების ფარგლებს გარეთ სექსს და ურჩევს მათ, ვისაც არ აქვთ დაქორწინების საშუალება, რომ „დაე, თავი შეიკავონ იმათ, ვისაც საქორწილო სახსარი არ მოეძვევებათ, ვიდრე დაამდიდრებდეს ალაჰი მათ თავისი მადლით“ (ყურანი 24:33; ლობჟანიძე, 155). ხოლო, მეორე მხრივ, ვისაც აქვს დაქორწინების საშუალება, მოუწოდებს, მოიძიონ ცოლები „თვითონვე მოძებნოთ და აირჩიოთ თქვენს ხარჯზე ცოლად და არა გარყვნილებისთვის“ (4:24; ლობჟანიძე, 155). ყურანი ამბობს, რომ კაცებისთვის

ნებადართულია თქვენთვის კეთილშობილნი – მორწმუნე და თავშენახული ქალები იმათგან, ვისაც ებოძა წიგნი თქვენზე უწინ – თუკი მათ მისცემთ თავიანთ საფასურს – პატიოსნად და არა სიძვისათვის.

(ყურანი 5:6, ლობჟანიძე, 155)

(ყურანი კრძალავს ურწმუნო ქალებთან ქორწინებას მანამ, სანამ ისინი არ ირწმუნებენ, მაგრამ ის ასევე საშუალებას აძლევს კაცებს დაქორწინდნენ მასზე, ვისაც სწამს აბრაამისეული რელიგიების. ანალოგიურად, ის ქალებისთვის კრძალავს ურწმუნო კაცებთან ქორწინებას. თუმცა ყურანი არ აცხადებს, რომ ქალებს არ შეუძლიათ დაქორწინდნენ აბრაამისეული რელიგიების მქონე კაცებზე. სწორედ ტრადიციასა და ის, რაც აცხადებს, რომ ქალებს ამის უფლება არ აქვთ.) ის, რომ ტერმინ „უმანკოს“ („თავშენახული“) გამოყენებისას ყურანს მხედველობაში ისევე აქვს კაცის უბიწოება, როგორც ქალის, ამკარაა მისი დებულებიდან, რომელიც ქადაგებს სექსისგან თავშეკავებას მათთვის, ვისაც არ შეუძლია დაქორწინება და ასევე მისი ბრძანებისგან, რომ ერთმანეთზე მხოლოდ წმინდა ქალები და კაცები უნდა დაქორწინდნენ. ეს ასევე მოციქულის ცხოვრებითაა განპირობებული. როგორც მეოთხე თავშიც აღვნიშნე, ერთი გამონაკლისის გარდა, ყველა მისი ცოლი ქვრივი იყო. მოციქულის ქორწინების მაგალითი ცხადყოფს, რომ წმინდა ქალები მხოლოდ ქალწულები არ არიან. არც თავად ყურანი აფასებს ქალის ქალიშვილობის სიძვირფასეს ამ გზით. გარდა ამისა, უმანკო ქალებზე დაქორწინების მიზანი არ არის მათი გამარცვა, არამედ ის, რომ შესაძლებლობა მისცეს კაცებსაც, თავადაც დარჩნენ უმანკოები ქორწინების ფარგლებში, რისი მთავარი მიზანიც ვნების თავიდან აცილებაა. ამ კონტექსტში აღსანიშნავია, რომ ყურანი არ განსაზღვრავს უმანკობას, როგორც მხოლოდ მუსლიმი ქალების მახასიათებელ ნიშანს. არამუსლიმი ქალებიც შეიძლება იყვნენ უმანკოები, მათაც ასევე უნდა მიიღონ თავიანთი წილი, მათთვის ქორწინებაში უნდა იღვწოდნენ და არა სექსუალური ვნებების დაკმაყოფილების მიზნით (შესაბამისად, კაცები,

რომლებიც ცდილობენ თავიანთი სასიყვარულო კავშირების ლეგიტიმაციას იმ ქალებთან, ვინც არ არიან მუსლიმები, მათზე მხოლოდ დროებით „დაქორწინებით,“ სანამ მათთან რომანი აქვთ, არღვევენ ყურანის სწავლებებს).

ამრიგად, ყურანში უმანკობა არის ადამიანის ქცევის მახასიათებელი, შესაბამისად, ადამიანის მორალური და სექსუალური არჩევანის და არა მისი ბუნების, იდენტობის, რელიგიის, ან თუნდაც სოციალური კლასის შედეგი. ეს ასევე ჩანს ყურანის მორწმუნეებისთვის მითითებიდანაც, „დააქორწინეთ საქორწინონი თქვენგან, და მართალნი თქვენი მონებიდან თუ მხევლებიდან“ (24:32; ლობჟანიძე, 249). ის აზრი, რომ სათნო მონები სჯობიან თავისუფალ მორწმუნეებს, გარკვეული სახით ყურანში არის განვითარებული, რომელიც ეუბნება მამაკაცებს, რომ თუ მათ სურთ დაქორწინდნენ მონა ქალებზე, „შეირთეთ ისინი . . . სიკეთით, თავშენახულთ, არამემრუშეთა და საყვარლების არ ამომრჩეველთ“ (4:25; ლობჟანიძე, 137) და „მაშინ (შეერთოს) იმ მორწმუნე გოგოთაგანი, ვინც თქვენმა მარჯვენამ მოიპოვა (ალაჰისთვის ბრძოლაში) . . . და შეირთეთ ისინი მათი ოჯახის ნებართვით და მიეცით მათ თავიანთი საზღაური“ (4:25; ლობჟანიძე 137). რადგანაც მონობა თეთრკანიანი ევროპელების მიერ რასიალუბულიზებულია⁵⁵ და მასში ფესვგადგმულია მილიონობით აფრიკელის სისტემატიური გაუპატიურების, მკვლელობისა და გადასახლების პრაქტიკა, ზოგმა ადამიანმა, შესაძლოა ეს აია არასწორად წაიკითხოს როგორც მონობის გამართლების წინაპირობა. თუმცა, ის პრინციპი, რომელსაც ყურანი აქ აფუძნებს, ის კი არაა, რომ თავად მონობაა გამართლებული, არამედ ის, რომ იმ დროს არსებულ მონებს ჰქონდათ ზნეობრივი ხასიათის თვისებები და ნებე. ეს აშკარაა იმ ფაქტიდან, რომ ყურანი ანიჭებს ქალ მონებს უნარსა და უფლებას, ქორწინების შემდეგ უარი თქვან საყვარლებზე. ეს სწავლება მნიშვნელოვანია, რადგან ის გვიჩვენებს, რომ უმანკობა უფრო არჩევანის მახასიათებელია და არა იდენტობის ან ბუნების. მეტიც, ის მნიშვნელოვანია, რადგან ის ქალ მონებს, საზოგადოების თვალში ყველაზე დამცირებულ სოციალურ კლასს, ანიჭებს ნებას (ქორწინებისთანავე საყვარლებისთვის უარის თქმის უფლებას) და, შესაბამისად, მორალურ არჩევანსა და პიროვნულ თვისებებს! თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ მონობა მეშვიდე საუკუნის არაბეთში განსხვავდებოდა მისი თანამედროვე ვერსიისგან (ყურანი, ბოლოს და ბოლოს, მხარს უჭერდა ქორწინებას მონებზე), ისლამი მის შესუსტებას სხვადასხვა გზით ცდილობდა. ქორწინების გარდა, ეს მოიცავდა მონების გათავისუფლებას, განსაკუთრებით სხვადასხვა დარღვევის მიტევებისას.

ყურანის თავაშვებულობის მიმართ უპატივცემულობისა და იმ დაჟინებული მოთხოვნის გათვალისწინებით, რომ ქორწინება უმანკობასა და ორმხრივობას დაეფუძნოს, შეიძლება დაგვანტერესოს, თუ როგორ შეიძლება მუსლიმების მიერ მრავალცოლიანობის შესახებ დებულებები (ან წინასწარმეტყველის ქორწინება აიშასთან) განმარტებული იყოს, როგორც მამრობით სექსუალურ ლტოლვებზე მორგება. როგორც მეექვსე თავში ვაჩვენებ, ყურანი არა

⁵⁵ ჯგუფის განსაზღვრა „რასის“ მიხედვით და რასის მიხედვით მარგინალიზების, ჩაგვრის, კატეგორიზაციის პრაქტიკა (მთარგმნ. შენიშვნა).

მხოლოდ ფარგლებს უწესებდა მრავალცოლიანობას, არამედ ამ პრაქტიკას ქალებისთვის სამართლიანობის მიღწევის საშუალებად ხდიდა. თუმცა ბევრმა მუსლიმმა კაცმა მისი სწავლებები აბუჩად აიგდო ჰარამხანების შექმნით და ერთი ღამით ქორწინებებზე შეთანხმების სერიით. ეს არა მხოლოდ არ ემსახურება რაიმე მორალურ ან სოციალურ მიზნებს, რომლებიც თავსებადია ყურანისეულ უმანკოებისა და სამართლიანობის იდეალებთან, არამედ ისინი ამახინჯებენ კიდევ ამ იდეალებს. მხოლოდ ქალის ქალიშვილობის სიძვირფასის დაფასებით და ამ საბაზით, მოზარდ გოგონებზე დაქორწინებით, ასევე უმანკო ქალების სამოთხეში დაპირების არასწორი ინტერპრეტაციით, როგორც აღვირახსნილი გარყვნილების ნებართვით (ფაქტობრივად, უმანკო ქალების ხსენება ბევრი კაცის ფანტაზიაში იწვევს გაუპატიურებისა და სიბილწის აზრებს) ბევრმა მუსლიმმა კაცმა უკიდურესად დაარღვია მოთმინებისა და სათნოების ყურანისეული იდეალები. მათი ავხორცული და აღვირახსნილი სპეკულაციებით, მათ სამოთხის შესახებ ყურანის შეხედულებაც კი შეცვალეს იმით, რასაც ისლამის ზოგიერთი კრიტიკოსი „ზეციურ ბორდელს“ უწოდებს (Brooks 1995, 39).

სექსუალური პრაქტიკა: მზერიდან სხეულამდე

სწორედ უმანკოების შესახებ ყურანის სწავლებები წარმოადგენს იმ ფონს, რისი მეშვეობითაც სექსუალური პრაქტიკის შესახებ მისი სხვა დებულებები უნდა გავიგოთ, განსაკუთრებით ის ნაწილები, რომლებიც ეხება მზერასა და სხეულს და თანაბრად მიემართება კაცებსა და ქალებს. კაცთა მზერა, რომელიც ხასიათდება კაცის ფალოსური/მზერთი აქტივობით, ფართო ფემინისტური კრიტიკის საგანი იყო. ამრიგად, ზოგიერთი თეორეტიკოსი ხაზს უსვამს „მზერაში დაოსტატებას“, რომელიც საშუალებას აძლევს კაცს „სექსუალური ინტერესით „უთვალთვალოს“ ქალს“ (King 1992, 134), ხოლო სხვები აკრიტიკებენ „მომზირალისა და მზერის ობიექტის გენდერულად გამიჯვნას“⁵⁶ (Bonner and Goodman 1992, 4). ამ შეხედულებების მიხედვით, კაცები უფლებამოსილი არიან „როგორც მაყურებელი“, ხოლო „ქალები ცხოვრობენ მზერის ქვეშ, როგორც მზერის ობიექტები და არა როგორც მომზირალი“ (King, 135-36). თუმცა ყურანი გამორიცხავს სექსუალური მზერით ქმედებას მზერის სრულიად აღმოფხვრით და ამას აკეთებს „საბურველის“ განხილვის კონტექსტში, როგორც მე ამას მეორე თავში ვამტკიცებ. ამრიგად, ყურანი მოციქულს ავალეებს, უთხრას

მორწმუნეებს – მზერა დაიოკონ და მოუფრთხილდნენ თავიანთ სარცხვენელთ. ეს უფრო წმინდაა მათთვის. ალაჰმა იცის, რასაც აკეთებენ. და უთხარი მორწმუნე ქალებს, მზერა დაიოკონ, მოუფრთხილდნენ თავიანთ სარცხვენელთ და ნუ გამოაჩენენ თავიანთ ზინათებს, იმის გარდა, რაც მოჩანს მათგან. დაე, თავიანთი

⁵⁶ ავტორი იმას გულისხმობს, რომ ამ თეორიის მიხედვით, გენდერულად გამიჯნულია, თუ ვინ არის სექსუალური მზერის სუბიექტი და ობიექტი. ქალი არის მზერის ობიექტი, ანუ ის, ვისაც ვნებით უმზერენ და ვის სექსუალიზებასაც ახდენენ, ხოლო კაცი არის ვნებით მომზირალი. ესე იგი, კაცი არის მაცქერალი, მაყურებელი ან დამკვირვებელი, რომელიც ქალებს სექსუალური მზერით უყურებს (მთარგმნ. შენიშვნა).

საბურველები მკერდთან გამოიკრან და არავისთან გამოაჩინონ თავიანთი შემკულობანი, გარდა . . .

(ყურანი 24:30-31; ლობჟანიძე, 249)

იუსუფ ალი (1988, 904) ფრაზას „იმის გარდა, რაც მოჩანს მათგან“ ინგლისურად თარგმნის როგორც „იმის გარდა, რაც (როგორც წესი) საჭიროა, რომ ჩანდეს.“ ეს უფრო მიზანშეწონილი თარგმანია, რამდენადაც იდეები იმის შესახებ, თუ „როგორც წესი“ რა უნდა გამოჩნდეს, კულტურულად სპეციფიკურია და ყურანის მიზანია, ურჩიოს მოკრძალება ყველა კულტურის და არა მხოლოდ არაბულის კონტექსტისთვის, ანუ არაბული სამოსის/ჩაცმის ფორმები არ განაზოგადოს.

მე ადრე ვაჩვენე, რომ ყურანში მოცემულია ორი ცნება „საბურველის“ შესახებ. ერთი კონკრეტულია და მეორე – ზოგადი. მეორე თავში განვიხილეთ კონკრეტული (ისტორიით განპირობებული) მოდელი. აქედან გამომდინარე, აქ მხოლოდ ზოგად ცნებაზე გავამახვილებ ყურადღებას, რომელიც ზემოთ მოყვანილი აიას შემოთავაზებული მოდელია. ამ კონტექსტშიც უნდა აღვნიშნო, რომ მოყვანილ აიაშიც „საბურველის“ ორი ცნებაა ნახსენები: ერთი, რომელიც კავშირშია თვალბრძანებთან/მზერასთან და მეორე, რომელიც კავშირშია სხეულთან/სამოსთან. ეს ცნებები ხშირად ერთმანეთთან არეულია, რაც სავალალო შედეგებს იწვევს ქალებისთვის. შესაბამისად, ბევრი ძველი ინტერპრეტატორი, რომელმაც ეს აია ისე გაიგო, რომ მზერა „სიძვის მაცნეა“,⁵⁷ ცდილობდა მის შერბილებას არა იმ გზით, რა სახითაც ამას ყურანი აკეთებს – როგორც კაცებისთვის, ასევე ქალებისთვის მოკრძალების ქადაგებით – არამედ კაცის სექსუალური სათნოების დასაცავად ქალების საბურველით დაფარვითა და მათი განცალკევებით.⁵⁸ თუმცა ყურანი გამორიცხავს როგორც მამრობით, ასევე მდედრობით მზერით აქტივობას. უფრო მეტიც, ყურანის მითითება მზერის არიდების შესახებ განსაზღვრავს, რომ ადამიანები, ფაქტობრივად, თავისუფლები უნდა იყვნენ, საჯაროდ შეხედონ ერთმანეთს. თუ კაცები და ქალები გამიჯნულები არიან სივრცობრივად, ან თუ ქალის სახეები დაფარულია, არ იქნებოდა საჭირო მზერის არიდება და, ამრიგად, ყურანის ეს წესიც არასაჭირო იქნებოდა. ამიტომ, ყურანის განჩინება განსაზღვრავს, რომ ქალებს თავისუფლად შეუძლიათ საზოგადოების ასპარეზზე გამოჩენა (ისევე, როგორც აიები ჯილბაბზე⁵⁹, რომელიც მე მეორე თავში განვიხილე), რაც ძირს უთხრის მუსლიმი კონსერვატორების მტკიცებას, რომ ისლამი ავალდებულებს ქალების იზოლირებასა და განცალკევებას.

⁵⁷ Al-Baydawi ციტირებულია Barbara Stowasser-ის მიერ, “The Status of Women in Early Islam,” in *Muslim Women*, ed. Freda Hussain (New York: St. Martin’s Press, 1984), 27.

⁵⁸ ამ თვალსაზრისის პრობლემა ის არის, რომ მისი მტკიცებით, მუსლიმი კაცები მხოლოდ მაშინ დარჩებიან მორალურები, თუ ისინი მოკლებულნი არიან ქალის დანახვას. თუ ამ მოსაზრებას მივყვებით, მაშინ მუსლიმი კაცები მორალურად ვერასოდეს გაკეთილშობილდებიან, რადგან მაშინაც კი, თუ ისინი ვერ ხედავენ „თავიანთ“ ქალებს, სხვა კულტურის ქალები, განსაკუთრებით დასავლელი ქალები, ყოველთვის ხილულნი არიან მათთვის.

⁵⁹ ქალის სამოსი, მოსასხამი (მთარგმნ. შენიშვნა)

მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ეს აია ცხადყოფს, ნამდვილი საბურველი გამოიყენება თვალების/მზერის მიმართ, ყურანი ასევე ეხება სამოსს/სხეულს. ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ პირველ რიგში, ის მოითხოვს როგორც კაცებისგან, ასევე ქალებისგან მოკრძალებულად ჩაცმას. ესე იგი, ყურანი არ გამოყოფს ქალებს, როდესაც საქმე ეხება მოკრძალებული ჩაცმის საკითხს. მეორე, ყურანში მოკრძალებით ჩაცმა საკმაოდ მწირად არის აღწერილი, როგორც ინტიმური ნაწილების დაფარვა. ერთადერთი სხვაობა არის ის, რომ ყურანი არ ეხება კაცის სამოსს და „შემკულობას“, თუმცა ეხება ქალების შემკულობას. თუმცა, მნიშვნელოვანია, ცხადად ავხსნათ მესამე ფაქტორი, რომ საბურველის⁶⁰ ფუნქცია არის მკერდის დაფარვა და არა სახის. ეს აშკარაა არა მხოლოდ ამ სამოსის თვისებიდან გამომდინარე, არამედ თავად აიადან, რომელიც მრავალი სიტყვით ხსნის, რომ ის გულისხმობს მკერდსა და ინტიმურ ნაწილებს. თუმცა, მუსლიმი ინტერპრეტატორები არად აგდებენ ამ ფაქტს და ამის ნაცვლად ყურადღებას ამახვილებენ ისეთ სიტყვებზე, როგორცაა „შემკულობა“, რასაც ყურანი არ განმარტავს, თუმცა, ამის მიუხედავად, ამ ტერმინს ფართო გაგებას ანიჭებენ და მასში გულისხმობენ სახეს და თმასაც. ქალის სხეულის ამგვარმა აკვიატებამ დაფარვის მრავალი ფორმა წარმოქმნა, რასაც ყურანი არ ავალდებულებს და კაცების „დაფარვის“ ბრძანებულებებიდან ყურადღება სხვაგან გადაიტანა. ესე იგი, ყურანის სწავლება იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა წარმოჩინდეს კაცის სხეული სათანადოდ მორწმუნე ქალების წინაშე შემდეგია:

ო, თქვენ, რომელთაც ირწმუნეთ, ნებართვა ითხოვონ სამგზის თქვენგან იმათ, ვინც დაუმორჩილებია თქვენს მარჯვენას, და თქვენიანებმა, რომელთაც სრულწლოვანების ასაკისათვის არ მიუღწევიათ: განთიადის ლოცვის წინ, როცა ტანსაცმელს იხდით, შუადლისას და მწუხრის ლოცვის შემდეგ. სამი სიშიშველე გაქვთ თქვენ, ამათ შემდგომ კი არც თქვენ და არც მათ ბრალი არ გედოთ ერთმანეთთან მიმოსვლის გამო. ამგვარად განგიმარტავთ თქვენ ალაჰი სასწაულებს და ალაჰი ყოვლისმცოდნეა, ბრძენთა ბრძენი.

(ყურანი 24:58; ლობჟანიძე, 251).

თუ ქალებს აქვთ ვალდებულება, საზოგადოებაში არ იყვნენ სექსუალურად პროვოკაციულები და მართებულად ჩაიცვან, კაცებსაც აქვთ ვალდებულება, არ იყვნენ სექსუალურად პროვოკაციულები, თუნდაც „საკუთარი“ ქალების თვალწინ, რადგან მხოლოდ პირად სივრცეში უნდა გაშიშვლდნენ. მაშასადამე, კაცის სხეულებიც არ შეიძლება ნებისმიერ მდგომარეობაში იყოს ნაჩვენები საკუთარი სახლის პირადი სივრცის ჩათვლით.

ამრიგად, გონივრული იქნება ვივარაუდოთ, რომ ყურანის სხეულებრივი მოკრძალებისადმი დამოკიდებულება ემყარება არა მდედრობითი სხეულით ინტერესს, არამედ მის შეხედულებას სხეულის, როგორც სქესის მქონე სხეულის შესახებ. სქესის მქონე სხეულის მიმართ დამოკიდებულება იმთავითვე გულისხმობს მის დანახვას პოტენციურად ეროტიკულ, და არა დამაბინძურებელ სხეულად, რადგან ყურანში არ არის ვრცელი „იუდეო-

⁶⁰ خمر /khumūr/ – საბურველი

ქრისტიანული დისკუსიები ხორციელ ცოდვებზე“ (Weeks 1985, 65). ყურანში სხეულის მზერითი აქტივობისთვის დახურვა არ ნიშნავს, რომ ის სხეულს დაცლის ეროტიულობისგან და სექსუალობისგან. ეროტიულობისგან დაცლილი სხეულიც (თუ ვივარაუდებთ, რომ ამის მაგალითი შემოსილი სხეულია), არ არის სექსუალობისგან დაცლილი სხეული. აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ყურანს აინტერესებს სექსუალური ლტოლვის რეგულირება და არა თვითონ სხეულის წარმოჩენა სექსუალობისგან/ეროტიულობისგან დაცლილად, და არც პირიქით, მისი წარმოჩენა სურს უწმინდურად/ცოდვილად. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ყურანი სხეულს ლტოლვასთან აკავშირებს და ის როგორც კაცის, ასევე ქალის სხეულს განიხილავს, როგორც ეროტიულს და არა უწმინდურს.

რომ შევაჯამოთ, ყურანის დებულებები „საბურველის“ შესახებ უნდა გავიგოთ ადამიანის სხეულებზე ყურანისეული შეხედულების კონტექსტში, სადაც ადამიანების სხეულებს იგი განიხილავს, როგორც პოტენციურად სურვილის მქონესა და სასურველს და არა როგორც სარცხვენელს⁶¹. მეტიც, ყურანი არ მიუთითებს სირცხვილზე, მითუმეტეს, ქალის სირცხვილზე. არც იმას გვთავაზობს, რომ ისლამური საზოგადოების შესანარჩუნებლად, ქალები მხედველობის არედან უნდა გავაქროთ თავიანთ სახლებში გამოკეცილი ან სახისა და სხეულის საბურველით შემოსვით. თუმცა ქალებსაც და კაცებსაც ყურანი ავალდებულებს, მოკრძალებულად მოიქცნენ და მათი სხეულების „თავშეუკავებელი გამოფენით“ საჯარო სანახაობა არ მოაწყონ. ამ ღირებულებებში აბსოლუტურად არ არსებობს ის შინაარსი, რაც გაამყარებდა კონსერვატიულ მუსლიმურ პოზიციას ქალის სხეულზე, მამრობითი და მდედრობითი სქესის სექსუალური ბუნებაზე, ან საბურველის პრაქტიკაზე.

თუ ყურანის სწავლებები ძირეულად ეწინააღმდეგება ამ სწავლებების კონსერვატიულ წაკითხვას, ისინი ასევე ეწინააღმდეგება დასავლურსა და ფემინისტურ წარმოდგენებს სხეულის შესახებ. ამრიგად, როგორც ჩანს, ის ფაქტი, რომ ყურანში ეროტიული სხეული რჩება პირად სხეულად და არა სხეულად, რომელიც საჯარო სანახაობისთვის არის გამიზნული, ყველაზე აუტანლად შეურაცხმყოფელია მრავალი დასავლელისა და ფემინისტისთვის, რომლებიც ებრძვიან სხეულის გამოჩენის დაკავშირებას სექსუალურ ხელმისაწვდომობასთან. (თუმცა იგივე ფემინისტები მიიჩნევენ, რომ ჩაცმული სხეული სექსუალური მიუწვდომლობის სიგნალს ნიშნავს!) ზოგი უარყოფს, რომ სხეულის გამოჩენა სექსუალური ლტოლვის პროვოცირებას ისახავს მიზნად, მაშინ როცა სხვები თვლიან, რომ ქალის უფლება ჩაიცვას ისე, როგორც თავად აირჩევს, უფრო წონადია, ვიდრე ნებისმიერი პროვოცირება, რომელიც მან შეიძლება გამოიწვიოს. მართლაც, პოპულარული შეხედულება არა მხოლოდ დამრახავს სექსუალურ მოკრძალებას („თუ გაქვს, გამოაჩინე“), არამედ ასკვნის, რომ მოკრძალება ჩაცმის ან გაშიშვლების რეჟიმებიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ იქიდან, თუ როგორ რეაგირებენ ამაზე სხვები. უფრო მეტიც, გამოჩენილი/შიშველი სხეული წარმოდგენილია, როგორც თავისუფალი/განთავისუფლებული სხეული, რაც ჩაცმულ

⁶¹ აქ ორიგინალში არის გამოყენებული სიტყვა pudenda, რომელიც ნიშნავს როგორც სასქესო ორგანოს - სარცხვენელს, ასევე ზედსართავ სახელ „შემარცხვენელს“ (მთარგმნ. შენიშენა).

სხეულებს წარმოისახავს, როგორც არათავისუფალ/დაპატიმრებულ სხეულებს. მიუხედავად იმისა, რომ საბურველის ზოგიერთი ფორმა ნამდვილად საპყრობილეს *წარმოადგენს*, ზედმეტად ზედაპირულია ის მოსაზრება, რომ ურთიერთკავშირი არსებობს სიშიშვლესა და თავისუფლებას/დემოკრატიას შორის, ანდაც დაფარულ სხეულსა და მონობას შორის. სინამდვილეში, ისტორიულად, სწორედ მონებს არ ჰქონდათ უფლება, საკუთარი თავი დაეფარათ, როგორც ამას ყურანიც აღიარებს, როცა განსაზღვრავს ჯილბაბის (მოსასხამის) ფუნქციას, რათა განასხვავოს თავისუფალი ქალები მონებისაგან, როგორც მე ამის შესახებ მეორე თავში ვისაუბრე.

ქალები, როგორც სექსუალური საკუთრება?

ბევრი მუსლიმი ფემინისტი მოიაზრებს ისლამურ ქორწინებას, როგორც პატრიარქალურ მოვლენას იმ საფუძვლით, რომ ამით ქალის სექსუალობაზე უფლებებს „მისი ტომი . . . გადასცემს კაცებს“⁶² (Ahmed 1992, 62). სხვები ამტკიცებენ, რომ ისლამი საგნად აქცევს ქალებს, როცა მათ აღწერს, როგორც საკუთრების კატეგორიას, რომელიც დედამიწაზე კაცებს აცდუნებს (Sabbah 1984). ასეთი „ფემინისტური“ წაკითხვა – რომელიც ვარაუდობს, რომ ისლამი ქალებს განიხილავს, როგორც კაცის სექსუალურ საკუთრებას – ყურანიდან კი არა, კონსერვატიულ-პატრიარქალური განმარტებიდან იღებს სათავეს, კერძოდ, ორი აიადან: 3:14 და 2:223. ამიტომ თითოეულს ცალ-ცალკე განვიხილავ.

3:14 (ლობჟანიძე 125) აია ასეა თარგმნილი: „ემშვენიერება ხალხს ხორციელი სიყვარული ქალებისა, შვილებისა, ოქრო-ვერცხლის მთათა, დარახტული ცხენებისა, საქონლისა და ნახნავ-ნათესისა. ეს არის წუთისოფლის სახსარი. ალაჰის წიად კი უკეთესი სამკვიდროა.“ მიუხედავად იმისა, რომ ქალები ნახსენები არიან დედამიწაზე კაცთათვის მოვლენილი „ვნებების“ სიაში, ეს არის ჩამონათვალი იმისა, რასაც *კაცები* ხარბდებიან და არა ის, რაც ღმერთს *სურს* მათ სწყუროდეთ და რაც ღმერთთან სიახლოვის მანიშნებელია. მართლაც, ყურანი ნათლად აცხადებს, რომ სიხარბე და ვნება კაცს საიქიო ცხოვრებაში შეიძლება ძვირად დაუჯდეს. აქედან გამომდინარე, ამ აიას ძირითადი ფუნქცია ისაა, რომ ხაზი გაუსვას საიქიო ცხოვრების უპირატესობას სააქაო ცხოვრებაზე. ეს არ არის საკუთრების ბუნების დადგენა ან ქალის, როგორც საკუთრების დადგენა. ის არც იმას მიუთითებს, რომ ქალები არიან მაცდურები, რომელთა როლიც კაცის მარადიული ნეტარების მიღწევაში ხელის შეშლაა. ყურანი არც ერთ კონტექსტში არ ამბობს, რომ საიქიო ცხოვრება დამოკიდებულია ღმერთის სიყვარულის გამო ქალების სიყვარულზე უარის თქმაზე. ღმერთი და ქალები მორწმუნე კაცების სიყვარულისა და ყურადღებისთვის ერთმანეთს არ ეჯიბრებიან, როგორც ქალთმომუღლები და ფემინისტები ამას ერთნაირად ამტკიცებენ.⁶³ ასეთი შეხედულება არა მხოლოდ დაამცირებს ჩვენს იდეებს ღვთაებრივის შესახებ, არამედ ეწინააღმდეგება ყურანის

⁶² მე აჰმედის ამ მოსაზრებაზე საპასუხოდ ვამტკიცებ, რომ ტომებიც ასევე კაცებისგან შედგება. იხილეთ, Barlas, “Texts, Sex, and States: A Critique of North African Discourses on Islam,” in *The Arab-African and Islamic Worlds: Interdisciplinary Studies*, eds. Kevin Lacey and Ralph Coury (New York: Peter Lang, 2000).

⁶³ იხილეთ Fatna Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious* (New York: Pergamon Press, 1984). საბას ჩემეული კრიტიკისთვის იხილეთ “Texts, Sex, and States,” *ibid*.

სწავლებას, რომ ღმერთმა კაცები და ქალები შექმნა, რათა ერთად ეცხოვრათ ურთიერთსიყვარულში, ჰარმონიასა და სექსუალურ კმაყოფილებაში ამ დედამიწაზე და, თუ ისინი მორწმუნეები არიან, საიქიო ცხოვრებაშიც (სამოთხეში).

განსახილველი რჩება 2:223 აია, რომელიც ქალებს მოიხსენიებს, როგორც ტერმინს „ნიადაგი“ (*harth*)⁶⁴, სიტყვა, რომელსაც კომენტატორების უმეტესობა თარგმნის როგორც „სახნავი“ (საკუთრება). თუმცა იმისთვის, რომ ზუსტად წავიკითხოთ აია, ასევე უნდა წავიკითხოთ წინა მონაკვეთიც (ესე იგი, აია 2:222):

გეკითხებიან შენ დედათქვის შესახებ. უთხარი: ეს სატკივარია. თავი შეიკავეთ ქალებთან ურთიერთობისაგან დედათქვის დროს და არ მიეკაროთ მათ, ვიდრე განიწმინდებოდნენ. ხოლო, როცა განიწმინდებიან, მიუდექით მათ, საიდანაც გიბრძანათ ალაჰმა. ალაჰს უყვარს მონანულნი და განწმენდილნი. თქვენი ცოლები თქვენი სახნავია. შედით თქვენს სახნავში, როდესაც გასურდეთ, და შესთავაზეთ (ის) საკუთარ თავს. გემინოდეთ ალაჰისა და იცოდეთ, რომ თქვენ უეჭველად შეხვდებით მას. მორწმუნეთ კი ახარე.

(ყურანი 2:222-223; ლოზჟანიძე, 118-119)

ამ აიებიდან ბევრი მუსლიმი ასკვნის, რომ ცოლი ქმრის სექსუალური საკუთრებაა და რომ მას აქვს უფლება ცოლთან ჰქონდეს სექსი ისე, როგორც მას სურს და როდესაც მას სურს (ქალის თანხმობის გარეშე). მუსლიმები მენსტრუაციაზე მითითებას ასევე იღებენ იმის დასტურად, რომ თავად ქალები უწმინდურები არიან. რადგან ბოლო მტკიცება ყველაზე მარტივი გასაქარწყლებელია, ნება მიბოძეთ, ჯერ მას შევხვ. *სატკივარის*⁶⁵ ძირძველი მნიშვნელობა არის „დაზიანება, ზიანი, ჭრილობა, დაბრკოლება, გაღიზიანება და წყენა“ (Cowan 1976, 12). მენსტრუაცია, მაშასადამე, არის დაზიანება, ჭრილობა და ა.შ. და არა დაზინძურება. მაშინაც კი, თუ მენსტრუალურ *სისხლს* მივიჩნევთ დამაზინძურებლად, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ქალი ან მისი სხეული დამაზინძურებლები არიან, რადგან ყურანში ამის შესახებ განცხადება არ არის. უფრო მეტიც, ყურანში მენსტრუალური ტაბუ ვრცელდება მხოლოდ სქესობრივ კავშირზე, ის სექსუალურ ინტიმურობაზე არ ვრცელდება და არც სოციალურ განდევნას ან იზოლირებას მოითხოვს. (Badawi 1995). არსებობს ჰადისი მენსტრუაციის შესახებ, რომ ქალებს შეუძლიათ წავიდნენ მეჩეთებში, მონაწილეობა მიიღონ პილიგრიმოებაში⁶⁶, ბრძოლასა⁶⁷ და ლოცვაში⁶⁸ (მას შემდეგ, რაც ღმერთს რიტუალური ლოცვით მიმართავენ) და მიყვნიენ მოციქულის მაგალითს – კალთაში ჩადებული ყურანიც კი წაიკითხოთ (Siddique 1990, 17). უფრო მეტიც, იმის მიუხედავად, რომ ყურანი მენსტრუაციისა და სქესობრივი აქტის

⁶⁴ حث /*hart*/ – სახნავი, ნიადაგი

⁶⁵ أدى /*adān*/ – სატკივარი

⁶⁶ حج /*hāǧǧ*/ – პილიგრიმოება, მომლოცველობა

⁶⁷ جهاد /*ǧihād*/ – ჯიჰადი, ბრძოლა (ფიზიკური, მენტალური, სულიერი), თავდაცვითი ბრძოლა, ძალისხმევა, ცდუნებებთან ბრძოლა

⁶⁸ دعا /*du‘ā*/ – ლოცვა

შემდეგ გასუფთავებაზე მიუთითებს, ის ასევე ურჩევს გასუფთავებას ბუნებრივი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილების შემდეგ. ეს კი იმის მანიშნებელია, რომ უწმინდურობა გარკვეული ბიოლოგიური *ფუნქციებისთვის* არის დამახასიათებელი და არა ბიოლოგიური *განსხვავებებისთვის*. ხოლო „მენსტრუალური ტაბუ აშკარად ადასტურებს განსხვავებას სქესთა შორის, თუმცა განსხვავებების არსებობა თავისთავად არ ნიშნავს მათ გენდერულ უთანასწორობასთან კავშირს,“ ვინაიდან ეგალიტარულ⁶⁹ საზოგადოებებშიც არსებობს ასეთი ტაბუ (Bonvillain 1995, 207). რაც შეეხება ამ აიების ზოგად მნიშვნელობას, პირველ რიგში, ნათქვამია, რომ მათი გამოცხადება იყო პასუხი კაცების კითხვებზე იმასთან დაკავშირებით, თუ როდის და რა პოზიციაში შეეძლოთ მათ სქესობრივი კავშირის ქონა. კითხვაზე, „როდის“ არის ეს შესაძლებელი, ყურანის პასუხია, რომ სექსის აკრძალვა ხდება მენსტრუაციის დროს იმ მოტივით, რომ ეს არის ქალებისთვის ტკივილის ან განსაცდელის პერიოდი. (ყურანი ასევე კრძალავს სექსს რამადანის მარხვის დროს, როდესაც მუსლიმები უარს ამბობენ საჭმელსა და სასმელზე.) მეორე, ეს აიები აცხადებს, რომ კაცებს ცოლებთან სქესობრივი კავშირი ისე უნდა ჰქონდეთ, როგორც *უბრძანათ მათ ალაჰმა* (როგორც *დმერთმა ბრძანა*). ამ მინიშნებას შეიძლება ჰქონდეს როგორც ზოგადი, ასევე კონკრეტული მნიშვნელობა. ზოგადი გაგებით, ყურანი კრძალავს ვნებას, შესაბამისად, უდავოდ კრძალავს ძალადობასა და იძულებას. ამ მინიშნების კონკრეტული მნიშვნელობით კი ყურანი სექსუალურ პოზიციას გულისხმობს. ვინაიდან წინა აიაში „ალაჰის ბრძანება“ გამორიცხავს „არაბუნებრივ“ პრაქტიკას,⁷⁰ როგორც ეს ბუნებრივ ან ვაგინალურ სქესობრივ კავშირზე მინიშნებიდან იკვეთება, ეს ასევე ჩანს „სახნავის“ მეტაფორით, ანუ ტერმინით *harth* და მენსტრუაციის ტაბუდან. ქმრების ცოლებთან სექსუალური კავშირის ნებართვა, შესაბამისად, არც ისეთი უსაზღვროა, როგორც თავიდან გვეგონა. მეტიც, აშკარაა, რომ კაცებს არ შეუძლიათ სექსი ცოლებთან მაშინ ჰქონდეთ, როდესაც და როგორც მათ მოესურვებათ. თუ ბევრი მამაკაცი წაიკითხავს ამ აიებს, როგორც მათი ცოლების გაუპატიურების ან მათზე ძალადობის ნებართვას, ეს შეიძლება იმიტომ მოხდეს, რომ ისინი უკვე ძალადობენ ცოლებზე და დანაშაულების რელიგიურ გამართლებას ეძებენ.

მიუხედავად ყველაფრისა, ყურანი არ ეთანხმება დამამცირებელ ან ძალადობრივ სექსუალურ ქცევას და ტერმინ ნიადაგის გამოყენების მიუხედავად, არც ცოლს განსაზღვრავს ქმრის სექსუალურ საკუთრებად. ვინაიდან პატრიარქატსა და ფემინისტებს ერთნაირად სურთ, მთელი ეპისტემოლოგია და ონტოლოგია ამ ერთ სიტყვაზე ააგონ – ყურანის სწავლების ყველა სხვა ასპექტის იგნორირებით – მეც ასევე შემოვფარგლავ ჩემს ანალიზს ყურანში მისი გამოყენების გარჩევით და მოვიყვან როგორც ისტორიულ, ასევე ტექსტურ არგუმენტებს მისი „საკუთრებად“ თარგმნის წინააღმდეგ.

ისტორიული არგუმენტით, მიუხედავად იმისა, რომ მეტაფორები დროით არ არის შემოფარგლული, ისინი სხვადასხვა მნიშვნელობას ატარებენ სხვადასხვა სოციალურ,

⁶⁹ თანასწორ (მთარგმნ. შენიშვნა)

⁷⁰ Montgomery Watt, *Companion to the Quran* (Oxford: Oneworld, 1994), 41.

კულტურულ და ისტორიულ კონტექსტში. მაგალითად, მეშვიდე საუკუნეში ნიადაგის მნიშვნელობა ვერ იქნებოდა „საკუთრება“, რადგან მიწის, როგორც საკუთრების ცნება *ჯერ არ არსებობდა*. აქედან გამომდინარე, ყურანს არ შეეძლო მისი გამოყენება „საკუთრების“ მნიშვნელობით, რადგან მისი უშუალო აუდიტორიისთვის ეს გასაგები არ იქნებოდა. თუ, მეორე მხრივ, სიტყვა უფრო ფართო მნიშვნელობით ეხება მიწას, მაშინ, ყურანში, მიწა არის „დასაცავი, და არა გასანადგურებელი ან დასაბინძურებელი“ (Hanafi 1996, 209). თუმცა, თუ მეტაფორა ნიშნავს კულტივირების იდეის გადმოცემას, მაშინ „დამუშავებულ მიწასთან შედარების გამოყენება აჩვენებს, რომ ამაში იგულისხმება ბუნებრივი სქესობრივი ურთიერთობა“, რადგან ნიადაგის დამუშავების მეტაფორა აღნიშნავს თესლის დათესვას (Bell 1991, 46). მაშინაც კი, თუ ბევრი ჩვენგანი დღეს ნიადაგს ისე იგებს, როგორც „საკუთრებას“, პირველი მუსლიმური თემებისთვის ეს ვერ იქნებოდა ტერმინის ზოგადი მნიშვნელობა.

მეორე, იმის მიუხედავად, რომ მეტაფორები, როგორც ტექსტები, მრავალი მნიშვნელობის დამტევია, შესაძლებელია მათი ძირითადი ტექსტური და სიმბოლური მნიშვნელობის იდენტიფიცირება სხვა კონტექსტში მათ გამოყენებაზე დაკვირვების საშუალებით. ამგვარად, ყურანში *ნიადაგი* ასევე აღნიშნავს „სამოთხეს“:

ვისაც ზესთასოფლის ნათესი ნიადაგი [*harth*] ეწადა, მივუმატებთ მათ თავის ნათესში [*harth*], ხოლო ვისაც წუთისოფლის ნათესი [*harth*] ეწადა, მივაგებთ მას და არ ექნება წილი ზესთასოფელში.

(ყურანი 42:20; ლობჯანიძე, 163)

სხვა თარგმანებში, *harth* ასევე ნათარგმნია, როგორც „მოსავალი“. ერთგან *harth* „ნათესია“, სხვაგან – „მოსავალი“, კიდევ სხვაგან – „ნახნავი“. თუმცა, ვერც ერთ ამ თარგმანს ვერ ავიღებთ იმის დასტურად, რომ სამოთხე მორწმუნეების საკუთრებას ნიშნავს, რომელიც მათ უნდა გადაეცეს და მათ შეუძლიათ ისე მოეპყრონ, როგორც თავად სურთ! არც თვით აია შეიძლება გავიგოთ ისე, რომ მხოლოდ კაცები მიიღებენ სამოთხის მოსავალს (*harth*). ყველაზე ზუსტად, ტექსტის გათვალისწინებით, ენობრივად და ისტორიულად, *harth* კულტივირების აზრს გადმოსცემს. ვინაიდან ყველა მორწმუნე არაა მიწის მესაკუთრე და ყურანს, როგორც ასეთს, მაინც და მაინც მხოლოდ სოფლის მეურნეობის ინტერესი არ აქვს, ტერმინ „კულტივირების“ ყურანისეული გამოყენება მიუთითებს იმაზე, რომ ის გამოიყენება სიყვარულისა და წყალობის კულტივირების შინაარსით, რადგან ეს თემები ქორწინებისა და ქალისა და კაცის ურთიერთობების შესახებ სწავლებებისთვის ცენტრალურია. დასასრულ, იმის გათვალისწინებით, რომ ყურანი არც ერთ კონტექსტში არ განსაზღვრავს ადამიანს (თუნდაც მონას) სხვის საკუთრებად, არასწორია სიტყვა *harth*-სთან იმ იდეის აღრევა, რომ ქალები სექსუალურ საკუთრებას წარმოადგენენ. რა თქმა უნდა, არაა შეუძლებელი, რომ ეს აიები არასწორად წავიკითხოთ ამ შინაარსით. უფრო მავნე და არაჯანსაღი შეხედულებებიც კი დაუკავშირებიათ ბევრად უფრო მქრქალი კავშირებით, მაგრამ ამგვარი წაკითხვა არ შეესაბამება ყურანის აქცენტებს თანასწორობასა და ურთიერთგაგებაზე და მის მითითებებს მეუღლეებზე, როგორც ერთმანეთის „სამოსზე“ (2:187; ლობჯანიძე, 116). მურატა (1992, IX)

ამბობს, რომ სამოსი „ადამიანის ალტერ-ეგოსაც“ ნიშნავს. ყურანში სამოსი არა მხოლოდ ბოროტებისგან იცავს, არამედ ჩამცმელის სამშვენისია. აქედან გამომდინარეობს მორწმუნეებისთვის ყურანის რჩევა, რომ თავიანთი საუკეთესო სამოსი თავყვანისცემისთვის ჩაიცვან, თუმცა ყველაზე საუკეთესოა „სამოსელი ღვთისმოშიშებისა“ (7:26; ლობჯანიძე, 165).

მრავალსაუკუნოვანი სექსიზმი და ქალთმომუღლეობა რომ არა, ურთიერთგაგებაზე ყურანის აქცენტი საკმარისი უნდა ყოფილიყო, რათა გაექარწყლებინა კაცების აზრი, რომ ცოლები მათი საკუთრებაა და ის მოსაზრებაც, რომ ცოლის სურვილი არაფრად არის ჩასაგდები (ამ წარმოდგენის ნაყოფია იმის მტკიცებაც, რომ ქორწინებაში სექსუალური კავშირისთვის არ არის საჭირო თანხმობა). სამწუხაროდ, ყურანის სწავლებები, განსაკუთრებით ასეთ მგრძნობიარე საკითხებზე, სისტემატურად უგულებელყოფილია, არასწორად განმარტებული და გაუკუღმართებულია. ამიტომ ამ მონაკვეთს დავასრულებ იმის განხილვით, მართლა ემხრობა თუ არა ყურანი ქორწინებაში არანებაყოფლობით სექსს ან იზიარებს თუ არა იმ მოსაზრებას, რომ ცოლს/ქალს არ აქვს ამ საკითხში არჩევანი.

მიუხედავად იმისა, რომ ზემოთ მოყვანილი აიები არ ეხება ცოლის ნებას ან ქორწინებაში თანხმობაზე დაფუძნებული სექსის იდეას (ღირებულებებს, რომელთა დაფასებაც ჩვენ მხოლოდ ბოლო დროს დავიწყეთ), სხვა კონტექსტებში ყურანი ორივე საკითხს ახსენებს. იმასთან ერთად, რომ ყურანი ნებელობას ანიჭებს ქალებს, როგორც მორალური არჩევანით მოქმედ პირებს, ის ასევე, სულ მცირე ორ შემთხვევაში, აძლევს ნებელობას მათ, როგორც სექსუალურ არსებებს. პირველ რიგში, როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ყურანი მიიჩნევს, რომ მონა ქალებსაც კი შეუძლიათ საკუთარი ნებით იმოქმედონ და საყვარლები არ იყოლიონ. ეს რომ მათთვის არჩევანის საკითხი არ იყოს, ყურანის განსხვავება პატიოსან მონა ქალებსა და უპატიოსნო თავისუფალ ქალებს შორის არ იქნებოდა დიდად ყურადსაღები. მეორე, ყურანი ეუბნება კაცებს, რომ „ნებადართული არაა თქვენთვის უანდერძოთ ცოლებს (მათთვის) საძულველი“ (4:19; ლობჯანიძე, 136) ან „ნებადართული არაა თქვენთვის ცოლად შეირთოთ ყოფილი ცოლები (გარდაცვლილი ნათესავებისა) ამ ქალთა სურვილის საწინააღმდეგოდ“⁷¹ (4:19; ლობჯანიძე, 481). სინამდვილეში ეს კონკრეტული მითითება მიმართული იყო მეშვიდე საუკუნის იმ არაბული პრაქტიკის წინააღმდეგ, როცა შვილი გარდაცვლილი მამის ცოლებს მემკვიდრეობით იღებდა, როგორც მისი ქონების ნაწილს. თუმცა ფაქტი ფაქტად რჩება, რომ ყურანი სექსუალური ხელმისაწვდომობისა და არჩევანის საკითხებში ქალებს ნებელობას ანიჭებს და ის ასევე მოითხოვს, რომ კაცებმა ამას პატივი სცენ. ამრიგად, ყურანი ასკვნის, რომ კაცებმა პატივი უნდა სცენ მონა ქალის ნებასაც კი, რომ როდესაც ის გათხოვდება, არ ჰქონდეს

⁷¹ ეს ასევე თარგმნილია, როგორც, „მემკვიდრეობით არ მიიღოთ ქალები მათი ნების წინააღმდეგ.“ შესაბამისად, ეს აია ისევე შეგვიძლია წავიკითხოთ, რომ ის კაცებში აწესებს სექსუალურ კონტროლს, რომლებსაც ასევე სხვა აიაში ეკრძალებათ სექსუალური ძალადობა თავიანთი მონების მიმართ. ეს მკვეთრად განსხვავდება მუსლიმი ქალთმომუღლეების შეხედულებებისგან, რომლებსაც სწამთ უკონტროლო მამრობითი სექსუალობის და რასაც ასევე იზიარებს ბევრი რაბინი ებრაულ ტრადიციაში. ისინი მხარს უჭერდნენ ომის ტყვეების გაუპატიურებას იმ მოტივით, რომ კაცები თავს ვერ აკონტროლებდნენ. ამ შეხედულების საილუსტრაციოდ მათ მეფე დავითის მაგალითი მოჰყავდათ, რომელსაც ოთხასი ვაჟი ჰყავდა ტყვე ქალებისგან. Antonelli, *In the Image of God*.

სხვებთან სექსი (ესე იგი, ყურანი ვარაუდობს, რომ ქორწინების შემდეგ მონა ქალებიც თავს შეიკავებენ საყვარლების ყოლისგან და პოტენციური საყვარლებიც დასჯერდებიან მის უარს და გაიგებენ „არას“, როგორც სქესობრივ კავშირზე უარს!). მაშასადამე, რა საფუძველი არსებობს იმის დასაჯერებლად, რომ ქორწინების შემდეგ ქალი კარგავს საკუთარ ნებას, ან ვეღარ გამოხატავს ნებელობას, ან ქმარს არ უნდა ჰქონდეს ვალდებულება, პატივი სცეს ქალის გამოხატვას იმის შესახებ, რომ, მაგალითად, ქალს არ სურს ჰქონდეს სექსი კონკრეტულ დროს ან კონკრეტულ პოზიციაში? სინამდვილეში, მუსლიმურ ქორწინებას ხშირად „შეთანხმებული სექსუალობის კონტრაქტებს“ უწოდებენ.⁷² მართალია, ყურანი უშუალოდ ქორწინებაში თანხმობაზე დაფუძნებულ სექსზე არ საუბრობს, მაგრამ მისი სწავლება იმის შესახებ, რომ კაცებმა არ უნდა იძალადონ ქალებზე მათი ნების საწინააღმდეგოდ და მისი აქცენტი დამოშინების ცნებაზე გვაფიქრებინებს, რომ მეუღლეებს შორის უნდა არსებობდეს ორმხრივი სიყვარული, სიკეთე და წესიერება. ჩვენ ამ ღირებულებებს ვერ დავიცავთ, თუ პატივს არ ვცემთ ერთმანეთის ნებას ან სურვილებს. ამიტომ, იმის მიუხედავად, რომ ყურანი ამ სათქმელს არ აყალიბებს იმ ენით, რომელსაც ჩვენ ვართ მიჩვეული, ის არ ამართლებს ცოლებზე ძალადობას. ქალთმომძულეობით სავსე ჰადისებიც კი არ ემხრობიან ცოლთან იძულებით სექსს.

III. სქესი/გენდერი და სექს/უალობა: ერთგვაროვნება/განსხვავება

წინა დისკუსიიდან გამომდინარე, ჩანს, რომ ყურანში სქესი წარმოდგენილია ონტოლოგიურ და არა მხოლოდ სოციოლოგიურ კატეგორიად. თუმცა, ამავდროულად, ყურანი არ იყენებს სქესს ქალების დისკრიმინაციისთვის ონტოლოგიური ან სოციოლოგიური იერარქიის დასაფუძნებლად. ამრიგად, ყურანი აღიარებს სქესობრივ *განსხვავებებს*, მაგრამ არ ემხრობა სქესობრივად ადამიანების *გამიჯვნის* შეხედულებას. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყურანი აღიარებს სქესობრივ თავისებურებებს, მაგრამ ამას არ ანიჭებს გენდერულ სიმბოლიზმს.⁷³ ვინაიდან ყურანი ბიოლოგიურ სქესს არ აღქურვავს კონკრეტული შინაარსით ან მნიშვნელობით, მამრად ან მდედრად ყოფნაც თავისთავად კონკრეტულ მნიშვნელობას არ ატარებს. მართალია, ყურანის სწავლებების მიხედვით სქესსა და გენდერს შორის მიმართებზე თეორიული მსჯელობა რთული დასადგენია, მაგრამ ასევე რთულია, მასში ამოვიკითხოთ სქესობრივი/გენდერული იერარქიის ან უთანასწორობის ბიოლოგიურ სქესზე მიწერის კონტექსტი.

პირიქით, მიუხედავად იმისა, რომ ყურანი ცნობს სქესობრივ განსხვავებებს, ის არ ემხრობა განსხვავებების მახასიათებლების დაყოფას სქესის მიხედვით. სხვა სიტყვებით, ყურანი არ განსაზღვრავს ქალებს მხოლოდ ქალებისთვის დამახასიათებელი მახასიათებლებით, არც იმას მიუთითებს, რომ ისინი ნიშან-თვისებებით კაცების საპირისპიროები არიან და არც იმას, რომ ისინი ქმნილებათა ქვედა რანგს წარმოადგენენ. ყურანი არც კაცებს განსაზღვრავს იმ

⁷² Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam*, trans. Alan Sheridan (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 187.

⁷³ Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan: A Feminist Introduction* (New York: Routledge, 1990).

მახასიათებლებით, რომლებიც მხოლოდ კაცებისთვის არის დამახასიათებელი,⁷⁴ არც იმას მიუთითებს, რომ ისინი ქალების საპირისპიროები არიან, და არც იმას, რომ მხოლოდ ისინი წარმოადგენენ ქმნილებების უმაღლეს რანგს. მართლაც, ვადუდი (1999, XXI) ამტკიცებს, რომ ყურანში არ არის „ქალის ცნება,“ რადგან არც „გენდერულად განპირობებული კაცის“ ცნება არსებობს (ავტორისეული ხაზგასმა). როგორი განსხვავებებიც უნდა არსებობდეს ქალებსა და კაცებს შორის, ეს სხვაობები „არ შეიძლება თავისთავად ღირებულებას წარმოადგენდეს,“ რადგან, თუ ამ წარმოდგენებს მივემხრობოდით, „აზრს დაკარგავდა თავისუფალი ნების“ (35) ცნება.

მიუხედავად იმისა, რომ ყურანი ორი გენდერული სახესხვაობის საწყისებს სქესს არ უკავშირებს, ის მაინც აღიარებს სქესობრივ თავისებურებებს, რაც გამოიხატება, მაგალითად, ქალისა და კაცის სხეულების შესახებ მის ხედვებში. თუმცა, მისი მოსაზრებები სხეულზე არ გამომდინარეობს იმ შეხედულებიდან, რომ ორი „ბიოლოგიური სქესის ერთმანეთთან შედარება შეუძლებელია“ (Laqueur 1990, 196), და არც სექსუალური განსხვავებულობის ან უთანასწორობის შესახებ მოსაზრებებიდან. ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ „საბურველის“ შესახებ ყურანის დებულებები გახდა ნაწილი სქესობრივი უთანასწორობის შესახებ მუსლიმური დისკურსებისა, თვითონ ყურანი ქალის სხეულისადმი მის დამოკიდებულებას ამგვარ კონტექსტში არ ხედავს. მართალია, ყურანი აღიარებს ქალის სხეულის სქესობრივ სპეციფიკას, შესაბამისად, პატრიარქატებში მის მეტად დაუცველობას ძალადობის მიმართ, მაგრამ ის ამას არ აკეთებს ქალების დისკრიმინაციის მიზნით. უფრო მეტიც, როგორც ფემინისტები ახლა თავად აღიარებენ, „ქალის სხეულის განსაკუთრებულებისა და სპეციფიკის აღიარება არ ნიშნავს იმას, რომ მას განვსაზღვრავთ როგორც „განსხვავებულს.““. ამდენად, შესაძლებელია „ქალის სხეულის ბიოლოგიური თავისებურების“ აღიარება „ისტორიული შემთხვევითობებით განპირობებული ფორმირებების“ გამყარების გარეშე (Eisenstein 1988, 107, 4). ყურანი, რა თქმა უნდა, არ ამყარებს ქალის სხეულთან დაკავშირებით წარმოშობილ ფორმირებებს და არც იმ ისტორიულ შემთხვევითობებს, რომლებმაც ეს ფორმირებები წარმოქმნეს. აქედან გამომდინარე, მიუხედავად იმისა, თუ როგორი მოსაზრებები აქვთ მუსლიმებს ქალებისა და მათი სხეულის შესახებ ან სქესისა და სქესობრივი განსხვავებების შესახებ, თავად ყურანი არ მიიჩნევს, რომ სქესი ან სქესობრივი განსხვავებები ზნეობრივი პიროვნული მახასიათებლების, გენდერული როლების ან უთანასწორობის განმსაზღვრელია. ეს აშკარაა არა მხოლოდ ამ თავში განხილული თემების ანალიზიდან, არამედ ოჯახისა და ქორწინების შესახებ ყურანის მოსაზრებებიდან, რომელსაც შემდეგ თავში განვიხილავ.

⁷⁴ რა თქმა უნდა, არსებობს გარკვეული მახასიათებლები, რომლებიც უნიკალურია კაცებისთვის მათი ადამიანური შესაძლებლობიდან გამომდინარე და არ ახასიათებს, ვთქვათ, ანგელოზებს. მაგალითად, მათ აქვთ მსჯელობის უნარი და ზნეობრივი არჩევანის შესაძლებლობა, მაგრამ ეს უნარი ქალებზეც ვრცელდება.



მრავალფეროვნება!
სოლიდარობა!
თანასწორობა!