



Ligji islam i familjes: Midis realitetit dhe orientalizmit

Description

Annelies Moors

Burimi: A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East, ed. Margaret L. Meriwether dhe Judith E. Tucker (Westview Press, A Member of the Perseus Books Group, 1999), 141-149.

“Eklipsi i Familjes Patriarkale në Ligjin Islam Bashkëkohor” (The Eclipse of the Patriarchal Family in Contemporary Islamic Law) është titulli kuptimplotë i një artikulli të botuar në vitin 1968 nga J. N. D. Anderson, njëri prej studiuesve më të spikatur të lëmisë së Ligjit islam.^[1] Në këtë artikull, ai ofron një përmbledhje konçize dhe të ngjeshur të reformave kryesore të shekullit të njëzetë në ligjin islam të familjes. Duke vepruar kështu, ai gjithashtu paraqet një perspektivë mbi gratë dhe familjen në ligjin islam, perspektivë kjo që ka hasur në një kritikizëm gjithnjë e në rritje që nga fundi i viteve 1970.

A Social History Of Women And Gender In The Modern Middle East - 1st E

Duke përdorur me vetëdije termin “patriarkale”, Anderson fillimisht përshkruan tiparet karakteristike për “tipin e strukturës së familjes që ka qenë tipike për ligjin islam përgjatë pothuajse të gjithë shekujve të zhvillimit të tij” (1968, 221). Mbi bazën e teksteve ligjore klasike, ai argumenton se kjo familje patriarkale ka qenë poligame (“të paktën potencialisht, dhe shpesh edhe në realitet”), me gratë gjithnjë nën kërcënimin e divorcit teksa burrat mund të divorconin gratë e tyre sipas dëshirës. Gratë nuk kishin të drejta të ngjashme dhe ishin të detyruara që t’u bindeshin bashkëshortëve të tyre në çështje të caktuara. Kujdestaria e fëmijëve i përkiste gjithnjë babait, me nënat që kishin vetëm të drejtën e kujdestarisë mbi fëmijët tejet të vegjël në moshë. Baballarët mund të ujdinin martesë me detyrim për të miturit, si meshkuj ashtu dhe femra, dhe, në disa shkolla të ligjit, edhe për gratë që ishin në moshë madhore ligjore, por të cilat nuk kishin qenë të martuara më parë. Në shumicën e shkollave të ligjit, vetë gratë e kishin të mundur që të hynin në martesë kontraktuale vetëm nëpërmjet bashkëpunimit me kujdestarët e tyre martesorë. Në lidhje me të drejtat e trashëgimisë, të afërmit agnates (soji patrilinear, apo i pemës gjenealogjike të babait) mbanin një pozicion të privilegjuar.

Duke iu kthyer ligjit të familjes të kodifikuar të shekullit të njëzetë, Anderson përmbledh reformat

kryesore që kanë ndodhur në pothuajse të gjitha vendet myslimane. Si poligamia ashtu dhe e drejta e mashkullit për divorc janë bërë të kufizuara në masa të ndryshme, dhe gratë, në kondita specifike, mund t'iu drejtohen gjykatës për të kërkuar anulimin e martesës. Detyra bashkëshortore e të bindurit nuk imponohet më duke e rikthyer me forcë një bashkëshorte kundër vullnetit të saj në shtëpinë martesore, dhe të drejtat e kujdestarisë së grave mbi fëmijët e tyre janë zgjeruar. Si martesat e të miturve ashtu dhe martesat e kryera nën shtrëngim përgjithësisht janë zhdukur. Pozicioni i veçantë agnates të afërmve (soji patrilinear, apo i pemës gjenealogjike të babait) në ligjin e trashëgimisë është kufizuar, dhe janë marrë masa për të favorizuar njësinë e familjes bazë në kurriz të trashëgimtarëve patrilinear, apo nga pema gjenealogjike prej babait. Këto reforma ligjore sinjalizojnë, sipas Andersonit, eklipsin e familjes patriarkale.

Pozicione dhe perspektiva në ndryshim

Deri në fillim të viteve 1970, studimi akademik i ligjit islam të familjes ka qenë gjerësisht një terren i privilegjuar i orientalistëve. Teksa përdornin një qasje tekstuale, ata i konsideronin marrëdhëniet familjare si rezultati i dispozitave të ligjit islam. Duke u përqendruar jashtë mase mbi tekstet klasike të udhëheqësve të shkollave kryesore të ligjit në njërin krah, dhe mbi tekstet e ligjeve të kodifikuara të shekullit të njëzetë, në krahun tjetër, ata sendërtuan një familje islame që mbeti monolite, statike, dhe ngurtësisht patriarkale deri në shpalljen e reformave ligjore të shekullit të njëzet.

Që nga fundi i viteve 1970, terreni i debatit ka ndryshuar në mënyrë rrënjësore. Një numër gjithnjë e më i madh historianësh dhe antropologësh janë përfshirë në kërkimet mbi ligjin islam të familjes duke përdorur një larmi më të madhe burimesh dhe metodologjish, si dhe duke sjellë në plan të parë pyetje të ndryshme dhe perspektiva të reja. Duke shfrytëzuar, për shembull, dokumentet e gjykatave dhe narrativat orale, ata nuk supozojnë efektin përcaktues të teksteve ligjore por më saktë diskutojnë mënyrat në të cilat ato nderlidhen me zhanret e tjera të diskursit ligjor dhe me forma të tjera të praktikës sociale.

Kjo zhvendosje disiplinore kryqëzohet me hyrjen e një numri me shpejtësi në rritje të grave nëfushën e ligjit islam të familjes, ku shumë prej tyre ose janë nga vetë rajoni në fjalë ose kanë lidhje të ngushta familjare apo rezidencë në rajon, si dhe me zhvillimin e studimeve mbi gratë si një lëmi akademike më vete. Kjo ka shpënë në vepra teorikisht më të strukturuar mbi marrëdhëniet gjinore. Në vend se të marrin kuptimin e gjinisë si të mirëqenë, mënyrat në të cilat gjinia konstruktohet dhe se si kjo ndërlihet me praktikën sociale të gjinorizuar janë bërë çështje qendrore. Fokusi ekskluziv mbi nënshtrimin e grave është modifikuar duke marrë në konsideratë agjensinë e grave, apo vullnetin e tyre të veprimit, dhe duke pranuar gratë si aktore të dijshme të cilat bëjnë një përdorim strategjik të mjeteve dhe burimeve që kanë në dispozicionin e tyre, sado të kufizuara që, herë pas here, mund të jenë këto. Me diferencat në gjirin e grave të vëna në plan të parë, ato nuk shihen më si një kategori homogjene, dhe marrëdhëniet komplekse ndërmjet gjinisë dhe boshteve të tjera të dallimit, sikundër është klasa, apo shtresa sociale, janë elaboruar më tutje. Punimet e kohëve të fundit, pra, janë fokusuar mbi tema të tilla si konstruksioni i gjinisë në zhanre të ndryshme të diskursit ligjor mysliman; mënyrat në të cilat zërat e grave paraqiten në rastet gjyqësore dhe dokumentet e tjera gjyqësore; dhe se si narrativat

orale tërheqin vëmendjen drejt mënyrave në të cilat gratë nga formime dhe sfonde të ndryshme merren me gjykatat, hartojnë strategji, dhe shprehin këndvështrimet e tyre në lidhje me martesën divorcin, dhe trashëgiminë.

Kërkime të tilla rrënojnë konstruksionin orientalist të familjes patriarkale monolite të ligjit klasik islam dhe vënë në pikëpyetje supozimin se reformat në ligjin e e familjes kanë përmirësuar tej mase pozicionin dhe aftësinë për të vepruar të gruas. Në këtë artikull, unë nxjerr në pah rezultatet e një pjese të këtyre studimeve.^[2] Së pari, unë diskutoj se si historianët, pasi kanë përdorur materialet gjyqësore dhe zhanret e tjera të teksteve ligjore, sjellin në plan të parë agjensinë, apo vullnetin e veprimit, të grave dhe strategjitë që ato përdorin. Në seksionin tjetër, unë tregoj se si reformat ligjore të shekullit të njëzet janë të skalitura në debate jashtë mase të ngarkuara rreth marrëdhënieve gjinore, dhe unë i kontekstualizoj këto reforma brenda kornizës së zhvillimit të shtetit komb dhe përpjekjeve të tij për të institucionalizuar modelet e reja të familjes. Në seksionin e fundit, unë shtjelloj marrëdhënien midis teksteve ligjore dhe praktikave sociale, duke përfunduar me disa shënime mbi format e modernitetit dhe feminizmit që nuk e marrin si model të tyre një traditë islame, por e pozicionojnë veten brenda një tradite të tillë.

“Ligji klasik islam”: Burime të tjera, perspektiva të reja

Në studimin e saj historik mbi gratë dhe gjininë në Islam, Leila Ahmed (1992) heq një kontrast midis dy rrymave kryesore në Islam: “Islami etik,” me vlera të tilla qendrore si drejtësia, devotshmëria, dhe barazia e të gjithëve përpara Zotit, dhe “Islami legalist”, Islami i grupeve dominante dhe establishmentit ligjor, në të cilin dominanca mashkullore është një parim konstitutiv. Theksi që ajo i vë ekzistencës së perspektivave kaq të kundërta mbi marrëdhëniet gjinore në Islam është një kritikë e fuqishme dhe bindëse e tropit orientalist të nënshtrimit të grave. E megjithatë, vlerësimi i saj negativ në lidhje me “Islamin legalist” rrezikon që të ndjekë linjat konvencionale të mendimit që e përkufizojnë ligjin islam të familjes si një institucion katërcipërisht patriarkal. Studimet e kohëve të fundit mbi historinë e ligjit islam që përdorin një larmi më të madhe burimesh kanë kritikuar vlerësimin e njëanshëm të ligjit islam të familjes si një institucion i ngrutë dhe patriarkal, dhe kanë tërhequr gjithashtu vëmendjen edhe drejt mekanizmave ligjorë që gratë mund të përdorin në avantazhin e tyre.

Të argumentuarit në favor të fleksibilitetit të ligjit islam

Në analizat e tyre të historisë së ligjit islam, orientalistët shpesh kanë përvetësuar këndvështrimin e dijetarëve myslimanë. Ndërkohë që shekujt e parë të historisë islame janë parë si një epokë e artë e debatit të gjallë dhe veprimtarisë së madhe intelektuale, aty nga fundi i shekullit të tretë të hixhrit/nëntë të erës sonë e më tutje nuk kishte më hapësirë për interpretim të pavarur (*ixhtihad*). Deri në atë kohë, doktrina ligjore islame ishte e zhvilluar plotësisht, dhe katër shkollat sunite të ligjit (Hanefite, Hanbelite,

Malikite dhe Shafi'ite) ishin kristalizuar, duke pranuar gjithësecila ortodoksinë e njëra tjetrës. Juristëve myslimanë u duhej vetëm që të aplikonin dhe të kalonin dorë më dorë doktrinën ligjore sikundër ajo ishte formuluar nga themeluesit e këtyre shkollave të ligjit. Pra, kishte hyrë në fuqi një mbyllje e ligjit islam.^[3]

Studimet e kohëve të fundit kanë kritikuar nocionin se ka patur konsensus që ligji nuk ishte më i hapur ndaj interpretimit. Fleksibiliteti dhe lëngshmëria dhe jo ngurtësia ishin vultat dalluese të ligjit islam përpara kodifikimit (Messick 1992, 16; Mir-Hosseini 1993, 11). Duke u bazuar mbi një aradhë tekstesh autoritare, ligji islam ishte në gjendje që të akomodonte nevojat individuale dhe linte hapësirë për ndryshim. Për të nënvizuar të qenurit të hapur të ligjit islam, Brinkley Messick (1992, 33) përdor metaforën e pemës së degëzuar. Me Kuranin (shpalljen hyjnore) si teksti autoritar qendror, Suneti (aktet dhe thëniet e Profetit Muhamed) mund të shihet si një "stërhollim i zgjeruar" i Kuranit; Kurani dhe Suneti, të marrë së bashku, stërhollohen më tutje nga jurisprudenca islame. Mbas themelimit të katër shkollave standarde sunitë të ligjit islam, veprat autoritare të themeluesve të tyre iu nënshtruan, nga ana tjetër, komentareve dhe përmbledhjeve. Dijetarët individualë mund të ndaheshin në interpretimet e tyre. Ndërkohë që një manual konçiz mund t'i përkasë një këndvështrimi, komentatorët nuk i hidhnin mbulesë këndvështrimeve të ndryshme dhe pashmangshmërisht sollën në plan të parë pika të diferencës dhe debatit. Përqendrimi i Orientalistëve mbi tekstet e hartuara nga themeluesit e shkollave ligjore dhe përmbledhjet e doktrineve të tyre, me gjasë ka kontribuar në nocionin e ligjit islam si një sistem i mbyllur dhe statik.^[4]

Fleksibiliteti i ligjit islam nënvizohet gjithashtu kur i kthehemi debatit mbi origjinat e doktrinës dhe praktikës ligjore. Të fokusuarit mbi origjinat e ligjit në termat e traditave ngushtësisht të ndara dhe të dallueshme (ligji islam, ligji zakonor lokal, dhe ligjet me origjinë evropiane) lë pas dore heterogjenitetin e praktikave ligjore (Dwyer 1990, 3). Për sa kohë që ato nuk ishin në kundërshtim me parimet islame, dispozitat ekzistuese u inkorporuan në sistemin ligjor islam, duke ofruar hapësirë për një luhatshmëri të konsiderueshme në praktikën ligjore; në fakt, praktikat lokale që nuk janë të ndaluara në Islam shpesh shihen si islame (Rosen 1989). Pranimi i parimeve të tjera shtesë të ligjit islam, sikundër është konsiderata e interesit publik (*istislah*) dhe pranimi i të kërkuarit të zgjidhjes të paanshme (*istihsan*), lë gjithashtu vend për fleksibilitet dhe modifikim të doktrinës ligjore.

Iluminime nga Burime të Reja: Fetvatë dhe rastet gjyqësore.

Teksa hulumton fleksibilitetin potencial të ligjit familjar islam, Judith Tucker (1997) nuk e kufizon veten në tekstet e udhëheqësve të shkollave kryesore të ligjit, por përdor përmbledhjet e fetvave dhe dokumentet dhe procesverbalet e gjykatave për të arritur kështu një iluminim mbi doktrinën dhe praktikën e gjinorizuar të ligjit islam në Sirinë dhe Palestinën e shekullit të shtatëmbëdhjetë dhe tetëmbëdhjetë. *Fetvatë* janë opinione autoritative, por jo të detyrueshme, të dhëna nga myftilerët, në këtë rast zakonisht burra lokalë, të cilët ishin pjesë e një klase intelektuale urbane dhe të cilët funksiononin si këshilltarë ligjorë për bashkësinë lokale. Në mënyrë që të kuptohet se si ky diskurs ligjor mbi gjininë ndërlihet me praktikën sociale, përdoren procesverbalet e gjykatës islame. Për shkak se dokumentet gjyqësore fokusohen mbi argumentet e paraqitura nga palët në konflikt gjyqësor, ato janë një burim i rëndësishëm informacioni në lidhje me strategjitë që kanë përdorur gratë.

Analiza që Tucker i bën *fetvave* dhe materialeve gjyqësore çon në përfundime që ndryshojnë në mënyrë domethënëse nga studimet më konvencionale orientaliste në lidhje me gratë dhe familjen islame. Është e vërtetë se si myftilerët ashtu dhe kadilerët presupozonin se diferenca gjinore ishte gjendja e natyrshme, një diferencë që gjithashtu nënkuptonte elementë të dominancës mashkullore dhe nënshtrimit të grave. Por ato gjithashtu u impononin detyrime burrave, mbanin në këmbë ato elemente të ligjit hanefi (shkolla mbizotëruese ligjore e Perandorisë Osmane) që vepronin në dobi të grave, dhe përpiqeshin që të modifikonin dispozitat që ishin të dëmshme ndaj grave.

Myftinjët dhe kadilerët theksonin se të drejtat ligjore të burrave mbi gratë nuk ishin absolute. Sa i përket ujdijes së martesave, ata pohonin pozicionin hanefi se një grua, me të arritur moshën madhore ligjore (pra, pubertetin), ka si të drejtën për të refuzuar një martesë të ujdijur nga kujdestari i saj i martesës, ashtu dhe të drejtën që të ujdiste vetë martesën e saj.^[5] Për më tepër, të drejtat e burrave deri në njëfarë mase balancoheshin nga detyrimet e tyre ndaj grave. Sipas ligjit islam, martesë është një kontratë që nuk rezulton në një bashkim mallrash dhe të mirash ekonomike. Me nënshkrimin e kontratës, një bashkëshort është i detyruar që t'i japë bashkëshortes së tij prikën (mehrini) e menjëhershme, e cila do të ishte pronë ekskluzive e saj. As bashkëshorti i saj as të afërmit e saj nuk kishin ndonjë të drejtë ndaj kësaj prike, dhe ajo është nën detyrimin që të blejë një pjesë të veshjes së nuses mbashkë me të. Një bashkëshort është gjithashtu i obliguar që të ofrojë mjete jetese për bashkëshorten e tij, edhe në qoftë se ajo ka mjete të vetat, dhe kjo duhet bërë në nivelin që ajo e ka zakon të ketë. Në qoftë se ai e lë atë pa mbështetje, ajo mund t'i drejtohet gjykatës, të marrë një urdher për dhënien e mjeteve të jetesës, dhe mandej të marrë hua para dhe detyrimi për të shlyer borxhin bie mbi bashkëshortin e saj. Në rastin e divorcit, ajo ka të drejtën që të mbajë prikën dhe të marrë mjetet e jetesës gjatë periudhës së pritjes. Dijetarët e ligjit, herë pas here, i bënin të detyrueshme këto obligime.

Përpjekjet për të modifikuar elementë që vepronin në kurriz grave janë të qarta në mënyrat në të cilat myftilerët dhe kadilerët trajtonin bazën mjaft të kufizuar (impotencën e pashërueshme mashkullore) që kishin dispozicion gratë sipas ligjit hanefi për të kërkuar prishjen e martesës së tyre. Myftinjët hanefi pranonin vendimet shafi'ite dhe hanbelite, sipas të cilave mosmbështetja, sidomos në qoftë se ndodhte për shkak të zhdukjes së bashkëshortit, konsiderohej gjithashtu një bazë për prishje. Ndërkohë që gjykatësit hanefi nuk mund të jepnin me dorën e tyre këto prishje të martesës, ata bënin të mundur që në këto gjyqe të kryesonin ndihmës-gjykatësit shafi'i ose hanbeli. Vetë gratë gjithashtu përdorinin dispozitat që në pamje të parë mund të jenë të dëmshme, sikundër është "betimi i divorcit", në dobi të tyre. Në qoftë se ky betim i divorcit lidhej me kushtet që rregullonin sjelljen e bashkëshortit, ai mund t'i siguronte një bashkëshorteje të drejtën për të pretenduar divorcin në qoftë se bashkëshorti i saj nuk përmbushte premtimin e tij. Pasojat mandej ishin të ngjashme me kushtet e mbishkuara në kontratën martesore.

Myftilerët ofronin njëfarë mbrojtje për gratë duke marrë një pozicion tej mase të luhatshëm në lidhje me aktet e paligjshme seksuale (zina). Ata ishin mjaft liberalë në aplikimet që ata i bënin doktrinës së *shubha* (nocioni se një çift kishte vepruar në mirëbesim, duke supozuar se ata kishin lidhur një martesë të vlefshme) dhe ishin të gatshëm që të njihnin një fëmijë si legjitim në qoftë se çifti martohej deri një muaj përpara lindjes. Ata gjithashtu i mbronin gratë kundër disa zakoneve sociale që vepronin në dëm të tyre, duke refuzuar fuqimisht, për shembull, rikthimin e një gruaje në familjen e saj prindërore në qoftë se ajo dështonte në testin e virgjërisë në natën e saj të parë të martesës. Ata argumentonin se virgjëria nuk kishte të bënte aspak me strukturën e martesës, e konsideronin vetë gruan si të vetmin

person që ishte në gjendje të dëshmonte për virgjërinë e saj, dhe i mohonin bashkëshortëve apo vëllezërve të saj të drejtën për të gjykuar në qoftë se një grua kishte kryer më parë marrëdhënie të paligjshme seksuale.



Annelies Moors

Gratë dhe prona: Argumente kundër patriarkisë

Të drejtat e grave sa i përket pronës janë një temë veçanërisht e përshtatshme për të minuar nocionet e njëanshme të patriarkisë dhe nënshtrimin të grave. Mekanizmat kryesorë nëpërmjet të cilëve gratë mund të fitojnë akses në pronë janë prika dhe trashëgimia, dhe të dyja janë të rregulluara nëpërmjet ligjit islam të familjes.^[6] Gjithashtu, teksa burrat janë gjithnjë të obliguar që të mbajnë me mjete jetese bashkëshortet e tyre, gratë mund të përfitojnë prona nëpërmjet kursimeve që kanë nxjerrë nga puna e paguar. Sipas ligjit islam, gratë kanë të njëjtat të drejta si burrat në trajtimin e pronës, qoftë në blerje apo shitje, dhurimin e saj apo marrjen e saj si dhuratë, e kështu me radhë. Studimet historike të bazuara mbi të dhënat e gjykatave sheriatike hedhin dritë mbi marrëdhëniet e grave me pronat; këto studime theksojnë se gratë ishin mjaft të vetëdijshme për të drejtat e tyre ligjore dhe i përdornin ato tej mase në praktikë. Temat e diskutuara janë masa në të cilën gratë kishin akses në tipet e ndryshme të pronave, mënyrat në të cilat pronësia femërore mbi pronat lidhet me natyrën e sistemit politik, dhe se si transformimet politike dhe ekonomike kanë prekur aksesin e grave ndaj pronave.

Studimet e qyteteve osmane të shekullit të shtatëmbëdhjetë dhe të tetëmbëdhjetë kanë theksuar se pronësia e pavarur mbi pronat ishte gjerësisht e përhapur në gjirin e grave ((Jennings 1975; Gerber 1980; Marcus 1983). Gratë angazhoheshin në shitblerjen e pronave të patundshme për banim dhe për tregti si me të afërmit ashtu dhe me jo të afërmit, me raste duke mos ngurruar madje edhe që të hidhnin në gjyq të afërmit apo bashkëshortët e tyre. Është e vërtetë se gratë më shpesh prireshin që të shisnin prona e jo të blenin dhe se ato ishin më të spikatura në tregtimin e banesave rezidenciale se sa në pronat komerciale apo bujqësore. Megjithatë, përfshirja e tyre në shitblerjen e pronave ishte e konsiderueshme. Në Halep (Alepo), për shembull, gratë përbënin një të tretën e shitblerësve në pronat e patundshme komerciale, dhe një e treta e këtyre grave ishin blerëse; gjithashtu, më tepër se sa një e treta e themeluesve të fondacioneve fetare, apo vakëfeve, ishin gra. Brenda përbrenda familjes, shumica e grave ishin blerëse, ndërkohë që shumica e burrave ishin shitës, duke rezultuar kjo në zhvendosjen e hiseve familjare mbi shtëpitë nga burrat te gratë. Më përgjithësisht, fakti se gratë ishin të përfshira nga 40 përqind (në Kajseri) deri në 63 përqind (në Halep) të të gjitha pikave të shitjes së

pronave tregon për aksesin e gjerë që ato kishin ndaj pronave.

Pronësia femërore mbi pronat është e lidhur me natyrën e organizimit politik, le të themi, në studimet rreth sistemeve politike mamluke të mesjetës së vonë (Petry 1991) dhe Egjiptit të shekullit të tetëmbëdhjetë (Marsot 1996; Fay 1997), dhe rreth Perandorisë Osmane të shekullit të gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë (Pierce 1993). Mënyrat në të cilat vatrë familjare ishin qendrore për organizimin politik në këto sisteme u bënte të mundur grave që të merrnin pjesë aktivisht në jetën ekonomike. Regjimet (neo)mamluke të ushtarëve-skllëvër ishin të karakterizuara nga rivalitetet dhe fraksionalizmat e forta, dhe konkurrenca mashkullore për pushtet politik shpesh ishte tej mase e dhunshme. Në sisteme të tilla pa stabilitet, gratë, të cilat rregullisht jetonin më gjatë se sa bashkëshortët e tyre dhe të afërmit e tyre meshkuj, ishin vendimtare në të siguruarit e vazhdimësisë dhe stabilitetit. Për shkak se gratë shiheshin si rojtaret ideale të pronave, një pronë e konsiderueshme u jepej atyre, dhe ato emëroheshin rregullisht si kujdestare të pronave dhe si mbikëqyrëse të vakëfeve. Edhe martesat e përsëritura të grave gjithashtu u jepnin atyre një akses të shtuar në prona nëpërmjet prikës dhe trashëgimisë.

Transformimet ekonomike të shekullit të nëntëmbëdhjetë prekën në mënyra divergjente aksesin që gratë nga shtresa të ndryshme kishin ndaj pronave. Në Halepin e fillimit të shekullit të nëntëmbëdhjetë, sikundër deklaroi Margaret Meriwether (1993), ngutja për të blerë prona kishte pasoja të ngjashme për burrat dhe gratë e elitës. Gratë e elitës vazhduan që të zotëronin dhe të administronin prona, të mbanin pasuri të patundshme në të drejtën e tyre, dhe ishin aktive si administratore të vakëfeve. Gratë e klasës së ulët, në krahun tjetër, u prekën negativisht nga tatëpjeta që mori prodhimi tekstil, gjë e cila i privoi ato nga veprimtaritë prodhuese. Në Egjiptin e shekullit të nëntëmbëdhjetë, gratë e klasës së lartë ishin ende mbajtëse të fermave të mëdha dhe administratore të një numri të konsiderueshëm pronash të vakëfeve, por mundësitë më të mëdha në tregti u humbën në favor të evropianëve (Tucker 1985; Marsot 1996).

Edhe ndryshimet politike dhe ekonomike në Nablusin (Palestinë) e fillimit të shekullit të nëntëmbëdhjetë gjithashtu prekën rregullimet e prikës. Tucker (1988) tregon për kuptimet e ndryshme të prikës për gratë nga shtresa të ndryshme dhe për ndryshimet në kontekstin e prikës. Ndërkohë që për shtresat më të larta martesat ishin më pak një transferim pasurie se sa një mjet për formimin e aleancave ekonomike dhe politike, për klasat më të ulëta prika ishte një mjet i rëndësishëm për të siguruar prona të konsiderueshme. Në qoftë se në shekullin e tetëmbëdhjetë, prika gjithashtu përmbante të mira personale dhe të mira të vatrës familjare, në shekullin e nëntëmbëdhjetë praktika e përfshirjes së të mirave në prikë duket se ka vdekur. Reshtja e ekspozimit të artikujve të tillë mund të ketë ardhur për shkak të monetarizmit në rritje të rajonit dhe për shkak të stabilizimit të shtresës së lartë, me prikën që duhet të jetë bërë më vendimtare si një shënjuese sëre, apo statusi.

Ndërkohë që fokusi mbi pronësinë femërore mbi pronën ka qenë një kontribut i rëndësishëm në të përbëlluarit e një perspektive që e konceptualizon ligjin islam të familjes ekskluzivisht në termat e “patriarkisë”, këtu ka gjithsesi një lloj paralajmërimi. Falë burimeve të tyre, historianët shpesh kanë më tepër informacione në lidhje me natyrën e pronës se sa në lidhje me gratë e përfshira dhe motivet e tyre. E ndërthurur me një dëshirë për të “argumentuar kundër” dominancës mashkullore, pronësia e grave mbi pronën mund të shihet si mishërimi automatik i pushtetit të grave. Sikundër shtjellohet edhe më poshtë, studimet bashkëkohore tregojnë se marrëdhënia ndërmjet gjinisë, pronës, dhe pushtetit mund të jetë fare mirë më komplekse se sa kaq.

Në qoftë se disa hulumtime kanë një prirje fuqimisht kuantitative në mënyrë që të bazojnë deklaratimet në lidhje me pronësinë e grave mbi tipet specifike të pronave, me rastet e grave individuale të përdorura kryesisht për të ilustruar një argument, studime të tjera kanë ndërthurur një fokus mbi pronësinë e grave mbi pronat me një studim të imtësishëm të historive jetësore të grave individuale. Duke përdorur *vakfijetet* (aktet e vakëfeve, apo të fondacioneve fetare) e grave mamluke të Kajros të shekullit të tetëmbëdhjetë, Mary Ann Fay (1997) ka qenë në gjendje që të grumbulloj një informacion të konsiderueshëm në lidhje me gratë individuale me emër të vatrave familjare mamluke, gjë e cila bëri të mundur që të lidheshin historitë e tyre personale dhe pronësore me ato të vatrave familjare pjesë e të cilave ato ishin. Teksa merret me marrëdhëniet familjare të Halepit osman të fundit të shekullit të tetëmbëdhjetë dhe të shekullit të nëntëmbëdhjetë, Meriwether (1999) ka zgjedhur që të përqendrohet mbi familjet me mbiemra (në rastin e elitës) në mënyrë që të gjurmonte veprimtaritë e individëve dhe të familjeve përgjatë disa breznive.

Rishikim i familjes islame monolite

Të shqyrtuarit rishtazi të teksteve të udhëheqësve të shkollave kryesore të ligjit, duke i lexuar ato nga një këndvështrim i gruas, minon edhe më tutje nocionin e një familjeje islame monolite. Ka dallime të mëdha ndërmjet dispozitave të ligjit sunit dhe atij shiit që mund të prekin opsionet e grave në mënyrë të qenësishme. Në marrëdhënie me trashëgiminë, ligji sunit është fuqimisht i ndashëm dhe privilegjon të afërmit me prejardhje patrilineare, në qoftë se i ndjeri nuk ka bij. Në qoftë se një bijë e vetme dhe një i afërm i largët patrilinear (soji patrilinear, apo i pemës gjenealogjike të babait) mashkull janë të vetmit trashëgimtarë, atëherë vajza do të marrë vetëm gjysmën e pasurisë, me pjesën tjetër që i shkon të afërmit mashkull patrilinear (apo i pemës gjenealogjike nga ana e babait). Ligji shiit nuk i jep një preferencë të tillë ndaj farefisit të meshkujve (soji patrilinear, apo i pemës gjenealogjike të babait); prindërit dhe pasardhësit në linjë përjashtojnë të gjithë trashëgimtarët e tjerë, duke lejuar kështu një ndarje të kufizuar të pasurisë. Një vajzë e vetme mund të trashëgojë, pra, të gjithë pasurinë, madje duke përjashtuar edhe gjyshin (Coulson dhe Hinchcliffe 1978; Mundy 1988, 40-41). Në lidhje me të drejtën e atësisë së fëmijëve, dallimet ndërmjet shkollës sunite malikite dhe ligjit shiit janë veçanërisht të habitshme. Malikitët lejojnë një periudhë maksimale për shtatëzaninë prej pesë vitesh gjatë së cilës mund të pretendohet atësia dhe të drejtat e kujdestarisë mund t'i jepen nënës, duke iu dhënë ato grave në linjën e saj në qoftë se ajo nuk është e disponueshme apo cilësohet e papërshtatshme për këto të drejta. Në kontrast, ligji shiit nje vetëm një periudhë të shkurtër shtatëzanie (me një maksimum prej dhjetë muajsh) dhe ia jep të drejtat e kujdestarisë nënës vetëm për një periudhë të kufizuar kohe (për djemtë derisa mbushin dy vjeç dhe për vajzat derisa ato mbushin shtatë vjeç), mbas së cilës periudhë këto të drejta u kthehen linjës së babait (Mir-Hosseini 1993, 133 e më tutje).

Ka gjithashtu dallime në mesin e shkollave të ndryshme ligjore sunite në mënyrat në të cilat ato strukturojnë marrëdhëniet familjare (Ahmed 1992, 133 e më tutje). Për shembull, ka mospërputhje të mëdha ndërmjet dispozitave hanefite dhe malikite në lidhje me kujdestarinë martesore mbi gratë dhe në lidhje me opsionin e tyre për të kërkuar nga gjykata prishjen e një martese. Sipas ligjit hanefi, gratë që janë në moshë madhore ligjore mund të ujdysin vetë martesat, por ligji maliki kërkon pëlqimin e kujdestarit martesor në rastin e grave që hyjnë në martesën e tyre të parë. Ndërkohë që hanefitët lënë shumë pak opsione për prishje, apo anulim, malikitët u japin grave shumë më tepër liri veprimi në këtë

drejtim, duke lënë hapësirë për prishje në rastet kur ka mosfrim të mjeteve të jetesës, braktisje, apo lëndim.

Studimet që fokusohen mbi praktikën sociale dhe jo mbi dispozitat ligjore e përmbysin edhe më tutje nocionin se ka pasur ndonjëherë një familje monolite dhe të pandryshuar islame. Seksioni i mëparshëm mbi gratë dhe pronën tregon se si në këtë drejtim marrëdhëniet gjinore ndryshojnë midis shtresave, në varësi të natyrës së sistemit politik, dhe janë të influencuara fuqimisht nga proceset e ndryshimit ekonomik. Mjafton një shembull këtu për të treguar se, gjithashtu në drejtime të tjera përpos pronës, marrëdhëniet familjare dhe gjinore mund të ndryshojnë në mënyrë të konsiderueshme. Nëpërmjet një analize të kontratave të martesës dhe dokumenteve mbi divorcin, mjetet e jetesës, dhe ndarjes së pasurisë, Tucker (1988) vë në dukje se ndërkohë që martesat me fëmijë dhe poligjinia (një burrë i martuar me shumë gra) ishin gjerësisht të kufizuara në shtresat e larta, ndërsa divorci dhe rimartesat ishin shumë më të zakonshme në mesin e grave të shtresës së ulët.

Shkurtimisht, studimet e botuara që nga fundi i viteve 1970 kanë nxjerrë në pah fleksibilitetin e ligjit klasik islam, kanë zhgroposur një pasuri burimesh që hedhin dritë mbi strategjitë që kanë përdorur gratë nga sfone të ndryshme, dhe kanë modifikuar nocionin se ka pasur një familje patriarkale monolite, të ngurtë, dhe të pandryshueshme, qoftë në doktrinë qoftë në praktikë.

Përktheu: Arjol Guni

[1] Afiliacioni akademik i Anderson, e renditur në faqen e titullit të artikullit – Profesor i Ligjeve Orientale, Drejtor i Institutit të Studimeve Ligjore të Avancuara, dhe Dekan i Fakultetit të Ligjeve në Universitetin e Londrës – tregojnë pozicionin e autoritetit nga i cili ai shkruan.

[2] Kjo ese nuk përpiqet që të paraqesë një përmbledhje të tërësishme të librave dhe artikujve mbi studimet gjinore dhe ligjin islam të familjes. Unë kam për synim që të paraqes një përzgjedhje të botimeve në gjuhën angleze në mënyrë që të tregojmë splotësimet kryesore që kanë ndodhur që nga fundi i viteve 1970. Nuk kam për qëllim që të argumentoj këtu se historia, antropologjia, dhe studimet e grave janë domosdoshmërisht më pak të implikuara në diskursin orientalist (në kuptimin e Saidit; shiko Said 1978) se sa studimet orientale. Çështja është se studimet që përdorin një përfaqje kritike dhe që hapin debate të reja gjenden kryesisht në ato fusha.

[3] Krahas kësaj, dy shkolla ligjore (ajo Ithna Asheri dhe ajo Zejdite) kanë filluar të dominojnë Islamin shiit. Ndonëse Islami shiit ka ruajtur të drejtën e *ixhtihadit*, ai, në të njëjtën kohë, e ka kufizuar këtë në një hierarki të dijetarëve fetarë.

[4] Përgjatë gjithë historisë së Islamit, por në veçanti nga fundi i shekullit të nëntëmbëdhjetë e më tutje, ka patur thirrje për një rikthim të burimit, gjegjësisht Kurani dhe Suneti. Reformatorët modernistë argumentojnë në favor të vepruarit në këtë mënyrë për të provuar pretendimin e tyre se Islami është në thelb i pajtueshëm me modernitetin. Duke bërë një dallim ndërmjet dispozitave në lidhje me ritet fetare (*ibadat*, marrëdhënia e personit me Zotin) dhe mbi transaksionet shoqërore (*mu'amilat*, marrëdhënia e personit me Zotin), ata argumentojnë se ndërkohë që të parat janë përjetësisht të vlefshme, këto të dytat janë të hapura ndaj interpretimit individual (*ixhtihadit*), duhen parë në kontekstin e tyre historik,

dhe mund të adoptohen sipas nevojave të epokës. Islamistët gjithashtu argumentojnë për një rikthim të burimet në mënyrë që të rigjehet mesazhi i kulluar islam. Ata debatojnë se jeta moderne duhet të ndjekë porositë që gjenden në Kuran dhe Sunet, të cilat janë dhënë për të gjitha kohërat dhe vendet. Duke këmbëngulur mbi një interpretim literal të shkrimeve të shenjta, por duke mos përfillur punën e juristëve dhe konsensusin e komunitetit, ata vetë angazhohen në një masë të madhe të interpretimit individual.

[5] Pra, për sa kohë që prika është e drejtë dhe bashkëshorti është “i përshtatshmi” i saj në aspekte si feja, liria, prejardhja, profesioni, devotshmëria, dhe pasuria; përndryshe, kujdestari i saj martesor mund të kërkoj anulimin.

[6] Sidoqoftë, në rastin e tokës *miri* (tokë në lidhje me të cilën individët mund të fitojnë të drejtën e shfrytëzimit dhe zotërimit, me pronësinë përfundimtare që i mbetet shtetit), aplikohet një ligj sekular i pasardhjes, sistemi osman i *intikal*-it. Sa i përket ligjit islam të trashëgimisë, Powers (1990) argumenton se në Islamin e hershëm, reformat e ligjit islam të trashëgimisë e shndërruan një sistem trashëgimie në një përmbledhje të rregullave të trashëgimit. Nëse në Islamin e hershëm, rregullat kuranore zbatoheshin vetëm në mungesë të një testamenti të vlefshëm, në vazhden e shekullit të parë/shtatë mundësia e të përcaktuarit të një trashëgimtari u eliminua gjerësisht. E megjithatë, juristët myslimanë gjetën mënyra për të ofruar fleksibilitet nëpërmjet ligjit të dhurimit (tëhuajësimi i pronës gjatë jetës së personit). Shpesh, kjo bëhej për të përcaktuar pronat si vakëfe familjare (*uakf ahli*).

Date Created

23/06/2021

Author

erasmusi