

UNIVERZITET U SARAJEVU  
FILOZOFSKI FAKULTET  
ODSJEK ZA KOMPARATIVNU KNJIŽEVNOST I BIBLIOTEKARSTVO

**„NARATIVNA ULOGA I POLITIČKI POLOŽAJ RAWIJA U ROMANU  
*DALEKO OD MEDINE ASSIE DJEBAR*“**

(Završni diplomski rad)

Studentica: Saliha Kaliman

Mentorica: doc. dr. Ajla Demiragić

Sarajevo, 2018.

# S A D R Ź A J

<b>1. UVOD.....</b>	<b>1</b>
<b>2. UMJETNIČKO I KNJIŽEVNO POZICIONIRANJE ASSIE DJEBAR: HISTORIOGRAFSKA METAFIKCIJA KAO FEMINISTIČKA SPISATELJSKA STRATEGIJA - <i>IN-BETWEEN</i> I <i>IDŹTIHAD</i> .....</b>	<b>6</b>
<b>3. NARATIVNA ULOGA RAWIJA: "ŹENSKO SJEĆANJE" KAO KOLEKTIVNA MEMORIJA I MJESTO ISKAZIVANJA RAZLIČITOSTI U KOLEKTIVNOM IDENTITETU.....</b>	<b>15</b>
3.1 Rekonstrukcija ženske naracije: Kolektivni identitet i institucijski režim ženskog „tijela“ i „riječi“ kao politička pedagogija.....	18
<b>4. GRAĐANSKI NEPOSLUH KAO AKTIVNO GRAĐANSTVO I SREDSTVO OTPORA: FATIMA BINT MUHAMED.....</b>	<b>29</b>
<b>5. POLITIČKA PARTICIPACIJA I (SAMO)OVLAŠTENJE: AIŠA BINT EBU BEKR.....</b>	<b>40</b>
<b>6. ZAKLJUČAK: DEKOLONIZACIJA ŹENSKOG MUSLIMANSKOG IDENTITETA.....</b>	<b>47</b>
<b>7. LITERATURA</b>	

## SAŽETAK:

Ovaj rad istražuje narativne, građanske i političke uloge koje su zauzimale žene u 7. stoljeću u Medini, prvom muslimanskom uređenom građanskom društvu, prikazano u romanu „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, francusko-alžirske spisateljice Assije Djebar. Analizom je prikazano na koji način Djebar, koristeći perspektivu historiografske metafikcije i „idžtihada“ (neovisnog tumačenja historijskih i svetih izvora islama), zamagljuje granice između fikcije i historije, u cilju angažovanja vlastitog subverzivnog potencijala pisanja. Kritikuje tako, islamski kanon koji je selektivnim interpretacijama sveo bitne ženske likove na unificirajuće modele uzore, a kako se kao pohvalni nameću i savremenim muslimankama, referiše se i na društveni i vremenski kontekst pisanja romana. To je vrijeme nacionalnog oslobođenja i građanskog rat u Alžiru, kada žene u političkim previranjima bivaju žrtve nasilja, sukoba političkih frakcija. Razlog za to Assia traži u ideološki opterećenom činu interpretacije islamske prošlosti te korištenju hadisa kao političkog oružja, pa se islamski feminizam, kao teorijsko i kritičko polje, i sam nametnuo kao referentni interpretativni okvir u ovoj analizi. Centralni, analitički dio rada fokusiran je na ženske likove - uzore za kolektivni muslimanski identitet tj. analizu narativnih uloga rawija, prenositeljica hadisa kao uporišta šerijatske moći. A, na primjeru dva najbitnija lika u islamu, kćerke i supruge Poslanika: Fatime bint Muhamed i Aiše bint Ebu Bekr, prve, koja građanskim neposluhom upražnjava aktivno građanstvo, i druge, političarke i vojne voditeljice, dekonstruisana je historijski plagirana pasivna uloga žena u prvoj islamskoj građanskoj zajednici. Pokazujući na koji način su muslimanke tokom historije bile pokretačice društvenih promjena, zauzimajući pozicije političke i sudske vlasti ali i ulogu aktivnih građanki, ovaj rad se tako referiše i na savremeni identitet i status žena muslimanki u cilju proizvodnje društvenih promjena.

**KLJUČNE RIJEČI:** Assia Djebar, islamski feminizam, politika, rawije, rod.

## 1. UVOD

Tekst čije je analitičko i teorijsko promišljanje tema ovog rada je roman „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, alžirsko-francuske spisateljice Assije Djebar. Roman se fokusira na povijesne dane neposredno nakon smrti Poslanika Muhameda, a gradi se na ženskim likovima koje su bile njegove savremenice, učesnice u stvaranju historije islama, a posebno mjesto zauzimaju prenositeljice Poslanikovih riječi tj. hadisa – *rawije*. Književno-umjetnički ali i rediteljski rad Assije Djebar, usmjeren je na žensku alžirsku baštinu i identitet: pripovijednu i političku poziciju žena, a ovim romanom konkretizira svoj angažman na ono što je problematika islamskog feminizma. Stoga, kao temeljnim polazištem u radu koristit ću se referentnim okvirom onoga što je ovo, relativno novo, teorijsko-kritičko polje. Pa, šta je to islamski feminizam i kako se *rawije* smještaju u navedeno teorijsko polje? Islamski feminizam kao „*feministički diskurs artikuliran islamskom paradigmom*“ (Badran, 2002), predstavlja toliko potreban i žuđen teorijski horizont novih perspektiva promišljanja islama uopšte. Ipak, u isto vrijeme je etiketiran kao kontraverzan, pojava što nosi negativnu karakterizaciju - „pro-zapadnjenje islamske misli“. Stoga će Amina Wadud<sup>1</sup>, teologinja islamsko feminističke diskursivne prakse, glasno negodovati na negativno spomenute karakterizacije i pomjeriti tačku gledišta: "*Pa, šta je loše u tome biti zapadnjački?*" (Badran, 2002) Tako usmjeren diskurs operiše na poljima "religijskog" i "sekularnog", podjednako kao "Istočnog" i "Zapadnog", odbijajući da se normira. Novitet je u kritičkim teorijama što su izrasle u dugoj polovini dvadesetog stoljeća, kada se taj termin javlja. S tim u vezi, bitna je pojava nacionalno-oslobodilačkih sa religijsko-reformističkim pokretima<sup>2</sup> kakav je i ovaj. Islamske feministice naglašavaju kako je to i kulturološki fenomen „Istoka“, čije rađanje nije bilo isključivo uvjetovano kritičkim teorijama što su izrasle na tlu „Zapada“. Feminizmi su kulturološki i mjesno uvjetovani, ali isto tako ne postoje oni koji su kao pokreti teorijski i aktivistički statični, izolirani od uticaja. Tako je islamski feminizam globalni fenomen, koji se smješta u „*između/in-between*“ poziciju što nadilazi definisanje ovog diskursa kao pukog produkta „Istoka“ ili „Zapada“, jer terminologijom, jezikom komunikacije, ciljevima i

---

<sup>1</sup> Amina Wadud, afro-američka teologinja, protivi se kategorizaciji vlastitog angažmana kao islamske feministice ali i zapadne feministice uopšte (Badran, 2002), kao i Fatima Mernissi, što je najekslatantiji primjer autorskog islamskog feminističkog subjektiviteta i polimorfnosti ovog ženskog pokreta.

<sup>2</sup> „*Feminisms and Nationalism*“ (1986. god.), autora Kumari Jayawardena dokumentira fem. pokrete u različitim zemljama Azije i Srednjega Istoka, za koje Margot Badran, historičarka i teoretičarka, navodi da otkriva ovu bitnu vezu. (Badran, 2002)

pozicijama transcendentira podjele, pa i ove mjesta i izvora nastanka. Kada je u pitanju isključivost podcrtavana definisanjem feminističke misli kao uticajno „zapadne“ misli, u smislu borbe za demokratiju i jednakopravnost, u želji da utemelje vlastitu kritičku angažovanost, islamske feminističke teoretičarke pozvat će se na prvo stoljeće islama, te cijelu genezu bitnih žena iz historije, kao subjekte njihova promišljanja i dokaze historijske ženske agilnosti „Istoka“. One tvrde da ta borba nije počela samo sa vrijednostima „Opće deklaracije o ljudskim pravima“: „*Mi, muslimanke, možemo ponosno zakoračiti u savremeni svijet, znajući da potraga za dostojanstvom, demokratijom, ljudskim pravima, punim učešćem u političkim i društvenim zbivanjima naše zemlje, ne proizlazi iz uvezenih „zapadnih“ vrijednosti, već je istinski dio muslimanske tradicije.*“ (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 8) Islamski feminizam se djelimično razvio kao kritika onoga što se naziva „zapadnim“ feminizmom (sekularni), ali i kao kritika onoga na što cilja Fatima Mernissi<sup>3</sup>: „*Svaki čovjek koji smatra da žena muslimanka, boreći se za svoje dostojanstvo i pravo na aktivno sudjelovanje u građanstvu, nužno isključuje sebe iz Ummeta, te da je žrtva zapadnjačke propagande ispiranja uma, ne razumije sopstveno religijsko naslijeđe i svoj vlastiti kulturni identitet.*“ (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 8) Islamski feminizam, tako, nije upao u orijentalističko/okcidentalističku podjelu, što mu je omogućilo da se postavi kao univerzalni jezik. S tim u vezi, veliki broj islamskih feminističkih teoretičarki posjeduju iskustvo dvaju kultura: „zapadnu“ i „istočnu“ (uvjetno rečeno arapsko-islamsku). U takvoj dvojnosti ili pluralnosti se konstituira ovaj polimorfni diskurs, počevši od lingvističkih diverziteta do identitarnih. Međutim, kako naglašava Badran, bitno je razlučiti islamski feminizam kao eksplicitno određen, analitički projekt od islamskoga feminizma kao termina identiteta. (Badran, 2002) Ovo implicira inkluzivnost karakterističnu za ovaj tip diskursa, što ima konkretan primjer i u praksi: islamska feministica i teoretičarka ne mora nužno biti i muslimanka da bi u okviru ove orijentacije operisala na/sa istim paradigmatima.

Osnovna metodologija islamskih feministica su klasične islamske metodologije „idžtihada“ (neovisnog istraživanja religijskih izvora) i „tefsira“ (tumačenja Kur'ana), koristeći se lingvistikom, historijom, sociologijom, teorijom književnosti itd. U konačnici, islamska feministička misao predstavlja projekt ponovnog iščitanja Kur'ana i nj. interpretacije, čitanja religijskih tekstova o ženama, historije islama te je angažovan da taj isti korpus tekstova bude

---

<sup>3</sup> Marokanska feministička teoretičarka i sociologinja. Njena najpoznatija djela, koja se mogu svrstati u domen islamske feminističke misli su: „*Forgotten Queens of Islam*“ (trans. 1993), „*Beyond the veil: mail-female dynamics in muslim society*“ (1975), „*The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*“ (1991).

dostupan za interpretaciju i njima tj. da ne bude tumačen "jedino od strane muškaraca muslimana, koji su opet sebi prisvojili zadatak definiranja ontološkog, teološkog, sociološkog i eshatološkog statusa žene muslimanke." (Riffat Hassan, 2002). Dakle, poziva se na prava žena determinisana islamom, tvrdeći da je izvorni tekst Kur'ana utemeljenje jednakosti spolova i socijalne pravde (ovaj diskurs tako za polazište uzima značenja derivirana iz Kur'ana), onako kako su je živjele prve žene muslimanke u Medini, ali da je patrijarhalnim ideologijama ideja ravnopavnosti iščašena u praksi i to „u domenu islamske jurisprudencije, fikha, što se odrazilo na patrijarhalne formulacije Šerijata.“ (Badran, 2002) S tim u vezi je i diskutabilna pozicija i drugih glavnih tekstova islama, na kojima počiva ta vizija, koja se odnosi na diskutabilnost prenosa ili interpretacije. Naime, islam leži na tri temeljna teksta: Kur'an, hadis i sunet, koji predstavljaju uporišta i pravomoć šerijata (vrhovnog vjerskog zakona u islamu). Ovi tekstovi su polazne tačke, ne samo u domenu uređenja života muslimana/ki uopšte, odnosno provedbi vjerskih zakona, već i u okviru društvene memorije te kreiranja zajedničkog identiteta tj. modela uzora ponašanja. Prvi tekst svetost je u punom izričaju. To je izravna riječ Božija, prenesena preko meleka Džibrila Poslaniku Muhamedu. Za islamske feministice je nediskutabilan i svojom cjelinom zagovara rodnu ravnopravnost, dok se kritički osvrću na interpretacije istog, ukazujući na upliv patrijarhalne i mizogene vizure. Druga dva teksta, sastoje se od izjava koje se pripisuju Poslaniku Muhamedu (hadis) i pričama o djelima i praksama Poslanika (sunet). Tekstovi što su se prvo usmeno pripovijedali, a zatim se prikupljali stoljećima nakon njegove smrti, karakteriše lanac prenosioaca/teljica, od onih koji su svjedočili tome pa nadalje. Sljedbenici/ce Muhameda, rana generacije muslimana/ki, koji su sudjelovali u prikupljanju i prijenosu tih temeljnih tekstova zauzimaju pozicije moći, vjersku i političku u islamskoj tradiciji, ali i modela uzora za muslimanski identitet. Naratori/ke, prenosioци/teljice hadisa u arapskom jeziku se nazivaju rawi (pripovjedač) i rawija (pripovjedačica). Rawije su vezane za Poslanika porodičnom ili vezom sljedbeništva, a kao prenositeljice islamskih temelja, predstavljaju trajnu platformu na kojoj je izgrađen šerijat. Hadis, preneseni ali ne uvijek i autentična riječ i praksa Poslanika Muhameda, također je često upotrebljavan u osnaživanju patrijarhalnih ideja i praksi, zaključit će islamske feministice. Ponekada su hadisi, upozoravaju one, apokrifni, a nekada vankontekstualni.

Fatima Mernissi u djelu „*The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*“ (1991) pruža kritički pregled tekstualnih tradicija, prvenstveno hadisa i hronika historije islama, označavajući ih kao tekstove sa praktičnom moći u ranom i

savremenom muslimanskom društvu. Prema Mernissi, ne samo da su se sveti tekstovi često bili izmanipulisani, već je ta manipulacija mehanizam uspostavljanja i organizacija vlasti u muslimanskom društvu. Njena analiza ispituje historijske veze između vjerskog i političkog autoriteta, otkrivajući u složenim historijsko-kontekstualnim situacijama bitan mehanizam ugradnje mizogenih praksi u islamsku tradiciju od strane „*muške elite*“, obzirom na njihove političke i druge interese. Poseban naglasak je stavila na figure bitnih historičara, prenosioca hadisa, Poslanika, njegove žene, prve halife kao i najbliže sljedbenike. Među važnim pitanjima koja se postavljaju su: kako su ženski glasovi bili tretirani od strane muških učenjaka i koliko su ženske historijske izjave i doprinosi marginalizirani u njihovim djelima. Utvrdit će da je kanon klasičnog islamskog pisanja obilježen tendencijom protjerivanja glasova i iskustva žena na margine naracije, te je selekcijom sužen prostor njihovih uloga. Kada je riječ o hadisima, Mernissi ispituje pouzdanost specifičnih hadis korištenih kao političko oružje. Uzimajući ih za sakralno uporište, često su se koristili kao sredstvo u ograničavanju političke participacije žena ili njihovom ostvarivanju u različitim društvenim ulogama, kako u islamskoj prošlosti tako i u modernom dobu. Ona identificira prve tačke takve uspostave u islamskoj historiji, dekonstruišući savremene prakse diskriminacije. Usvajajući pravo na participaciju u interpretaciji i korištenju islamskih izvora u cilju redefinisavanja ženskih prava u islamu, ona će zaključiti da je to: "*(...) ne zbog Kur'ana niti Poslanika, niti islamske tradicije, već samo zbog toga što su ta prava u sukobu s interesima muške elite.*" (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 9) Tako se islamska reformistička misao, teološka i političko-kritička, utemeljila u ponovljenom razumijevanju hadisa i Kur'ana, kao i historijskih zamagljenih činjenica, koje svjedoče o sasvim drugačijoj ženskoj agilnosti nego li je ona predstavljena, uslovno rečeno, „zapadnom“ ili „istočno-islamskom“ kanonskom perspektivom.

Islamski feminizam kao teorijski i aktivistički pokret, u konačnici, insisitira na uspostavljanju korealacije između intelektualnog, akademskog stvaralaštva te političkog (i)li građanskog, civilnog angažmana. Stoga, kada je u pitanju ova tematika, posmatrano u okviru bh. društvenog konteksta, sveobuhvatan i poseban doprinos na tom polju daje Zilka Spahić Šiljak<sup>4</sup>, koja akademskim te aktivističkim radom u vladinom i nevladinom sektoru, ne samo da otvara prostor za diskusiju o rodnoj problematici u religijskom diskursu bh. društva, već na taj način učestvuje i u kreiranju progresivne rodne politike i zakonskih propisa u BiH.

---

<sup>4</sup> Njeni najbitniji radovi iz domena ove problematike su: "*Žene, religija i politika: analiza utjecaja interpretativnog religijskog naslijeđa judaizma, kršćanstva i islama na angažman žene u javnom životu i politici u BiH*" (Sarajevo, 2007), te „*I vjernice i građanke*“ (Sarajevo, 2009)

Ovaj rad će podrazumijevati komparativnu analizu romana na više različitih planova, zbog složenosti samog romanesknog teksta u kojem su inkorporirani historijski, teološki te sakralni. Roman mi se čini kao zanimljiv izbor za analizu, jer se na svim planovima (formalnom, sadržajnom, društvenim kontekstom nastanka) ulaže i učestvuje u polju aktuelnih teorijskih interesovanja: novog vala tzv. progresivnog pristupa Kur'anskoj egzegezi i iščitavanja historije islama. Analiza romana, koji na angažovano-umjetnički način ulazi u ovo polemičko polje, biće koncentrisana na teorijsko i analitičko razmatranje poststrukturalističkim konceptom „ponovnog“ iščitavanja tekstova, usložnjeno islamskom paradigomom i feminističkom kritikom. Tako će uvodno, teorijsko razmatranje podrazumijevati i analizu romana kao „ženskog pisma“, aktivirajući iščitavanje teksta i kao „historiografske metafikcije“. Taj interpretativni ključ omogućava strukturalnu i kontekstualnu analizu odnosa palimpsesta u književnom tekstu, što je od značaja na formalnom i sadržajnom planu romana. Kao interpretativnu strategiju, roman „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“ posmatrat ću, dakle, u referentnom okviru onoga što je poznato kao „historiografska metafikcija“ i definisati na koji način, u činu angažovanog „idžtihada“, Djebar reispisuje polemičku prošlost u cilju moralizacije sadašnjosti, komentara društvenih događaja u vrijeme pisanja romana. Jer, osporavanje legitimnosti političkih (i) islamskih autoriteta u proizvodnji normativnih ortodoksija, što rezultiraju nasilnim političkim praksama i represijom, spašavanje je kolektivnog pamćenje muslimana, a s tim u vezi i proizvodnje kolektivnog ženskog muslimanskog identiteta. Pa je cilj rada analiza strategija, metoda i estetskih rješenja, koje Assija Djebar afirmira u revizijskoj čitateljsko-spisateljskoj praksi ispisivanja islamskih ženskih likova/uzora, prikazanih u razlici/polemici ili doslijednosti sa kanonskim im predstavljanjem. Roman „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, ilustrativan je primjer dekonstrukcije i načina na koji spisateljica angažuje svoje pisanje u suočavanju sa problematikom selekcije, zatvorenog polja uloga koje su dodijeljene u kanonskim tekstovima ženskim muslimanskim historijskim likovima. Konkretna analiza samog teksta romana, ostvarit će se „pomnim čitanjem/close reading“, a predstavljat će interpretaciju djelovanja i uloga likova rawija iz romana, u korenspondenciji sa njihovim „oficijelnim“ historijskim, teološkim predstavljanjima. Djebar je ovaj književno-umjetnički rad, stoga, koncentrisala u ispisivanju narativnih i političkih, odnosno i građanskih uloga koje su zauzimale u tadašnjem društvu. Rawije su, zbog ovih bitnih uloga, što se manifestuju kao autoritativne pozicije u islamu, značajne već i kao sam izbor subjekta romana. U konačnici, rezultati ove analize imaju ishodište i u sadašnjici, ulazeći u okvir problematike identiteta i života savremene žene muslimanke, što rad čini aktuelnim u novim društvenim i teorijskim tokovima.



## 2. UMJETNIČKO I KNJIŽEVNO POZICIONIRANJE ASSIJE DJEBAR: HISTORIOGRAFSKA METAFIKCIJA KAO FEMINISTIČKA SPISATELJSKA STRATEGIJA - „IN-BETWEEN“ I „IDŽTIHAD“

Da li se roman „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“ u potpunosti može svrstati u domen angažovane islamske feminističke misli, te na koji način i kako se na formalnom, strukturnom te sadržajnom, značenjskom planu romana ostvaruje i afirmiše ta intencija? Šta to određenje predstavlja za umjetničko i književno pozicioniranje same spisateljice, uopšte? Ono sto baštini islamski feminizam u svom određenju tj. dosljednoj nefiksionalizaciji (prevazilaženje dihotomijskog automatizma, artikulirano islamskom paradigmom i uloženo u polje ženske subjektivnosti) moguće je uočiti na svim poljima romana i to u narativnim i spisateljskim strategijama: „historiografskoj metafikciji“ i „in-between“ poziciji. Sadržajni plan u simultanoj je vezi sa preokupacijom islamskog feminističkog diskursa. Roman kao religijsko reformistički je, po liniji autorskog angažmana, u čvrstoj sprezi sa nacionalno oslobodilačkim, budući da je pisan u vrijeme Djebarine preokupacije alžirskom borbom za nezavisnost. Djebar će romanom diskutovati o poziciji žene muslimanke u novonastalim političkim odnosima moći, nakon nacionalnog oslobođenja, npr. načinu na koji su uređena pravila oblačenja, građanskog angažmana, političke aktivnosti, simbolično označenih u ovom radu kao žensko „tijelo“ i „riječ“. Ona će posegnuti za tekstovim koji imaju tendenciju da žensku prisutnost zasjene, u nagovještajima uprisute ili je vjerno prikažu, kao što su djela Ibn Hišama, Ibn Sa'da i Al-Tabarija, ranih sunitskih historičara<sup>5</sup>. Istražujući historijske izvore pronalazi tačke prijeloma bitnih događaja iz historije islama, detektujući pasivne pozicije žena učesnika. Razmatrajući selektivnu, prikrivačku, političku, patrijahalnu vizuru historičara, fikcijom istražuje drugačije verzije događaja koji slute aktivno učešće žena tog perioda, ili zbog vjernog predstavljanja pohvaljuje rad historičara. Roman „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, tako, nudi svojevrsnu geneologiju žena rawija. Njihove priča, sjećanja oporavljaju žensku subjektivnost primjerima koji prikazuju aktivnu ženu muslimanku. Incijative koju su pokazale da budu oratori i političke vođe, pomjerajuju granice onoga što im se u muškoj

---

<sup>5</sup> Najpoznatija djela ova dva sunitska historiografa zapravo su kopije, recenzije i komentari djela Ibn Ishaqa, najranijeg mislimanskog historičara koji je sakupio usmenu tradiciju o životu Poslanika i dešavanjima iz tog razdoblja. Ta najranija hronika islamske historije je izgubljena, a izvori preko kojih je uređena bila su djela Ibn Ishaqovih učenika: Ibn Fadl al-Ansarija i Al-Bakka'ija. Recenziju tih djela, koja su također nestala, u kopijama ili obimnim ekstraktima, uredili su Muhammad ibn Jarir al-Tabari („*History of the Prophets and Kings*“) i Ibn Hisham („*Biography of the Prophet*“). (Donner, 1998)

interpretaciji označavalo kao dozvoljeno/nedozvoljeno, kada je u pitanju hijab (veo), poligamija, razvod, naslijeđe, politika itd.

Roman obnavlja i revidira percepciju žene muslimanke na nekoliko planova: ono što je klasično islamsko pisanje o ženi u islamu ali i razobličavnje „zapadnjačkih“ pretpostavke s negativnim etiketama: poligamija, veo, neagilnost itd. Na ovoj značenjskoj platformi, najbolje se uočava pristajanje romana uz ono što je feministička kritička misao, ali i kako to, uslovljeno interpretativnim mjestom, nadilazi vlastitom polemičkom strukturom. Jer, pisati, za Djebar znači utemeljiti se u spisateljskoj autonomiji i individualnosti žena likova u romanu, pa će i vlastitu subjektivnost u tekstu, samorefleksijom, kao jednom od odlika pisanja romana, smjestiti u „*između/in-between poziciju*“, što je karakteriše odsustvo fiksacije. Početnoj kategorizaciji romana suprotstavlja se vlastito ubjeđenje spisateljice, pa se dijaloška polifona struktura očituje na svim nivoima, ne samo unutar i izvan romaneskne tekstualne stvarnosti, već i društvene realnosti kao i onoga što su njene posljedice: kolektivna memorija i identitet, u teoriji i praksi. To zahtijeva angažovanost na svim nivoima interpretacije: palimpsesti što se polemički izmjenjuju ne postavljaju se u opozicijama već u proces dijalozizacije. Djebarino pisanje ponovno je razmatranje ženske subjektivnosti, udaljeno od „zapadnjačkih“ mjerila slobode ili „pohvalnih“ perspektiva islamskog kanona. Ali i tu, njeno pisanje izbjegava set izbora u kojoj ono predstavlja puku kritiku „zapadnog“ ili „istočnog“ konstrukta žene muslimanke, pozivajući na kulturološku autentičnost. Takvo reispisivanje ženske angažovanosti se ne uklapa u definiciju slobode „zapadne“ feminističke vizije, ali kako postoji kao pokretačka snaga, ne uklapa se ni u u pasivnu ženu islamskog kanona. U konačnici, određen vlastitom legitimnom mogućnošću definisanja, odbijajući da se normira, Djebarin rad izmiče kategoričnom određenju kao islamsko-feminističkog. Takva bi isključiva kategorizacija degradirala intenciju romana „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“ za nepozicioniranjem u bilo kojim ideološkim formama, pa bile one i revitalizirajuće.

Ovakav način feminističkog aktivizma, definiše i pozicionira njeno cjelokupno umjetničko i književno stvaralaštvo, a vezano je za njezin politički stav, za koji je Jane Hiddleston rekla da je izrazito anti-patrijarhalan koliko je i anti-kolonijalan (Hiddleston, 2006). Assija Djebar rođena je kao Fatima-Zohra Imalayen u Alžiru, a stvaralački i obrazovni put započela je u Francuskoj. Umjetnički angažman otpočinje okvirom alžirske borbe za nezavisnost. Posjedujući iskustvo dvaju kultura, alžirsko i francusko, upravo su ove dvojnosti tj. kulturne, geografske, jezičke i spisateljske tradicije, ključne u određenju senzibiliteta njenog stvaralaštva. Iako se radnja u romanu „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“ odvija u 7. st u

Saudijskoj Arabiji, na sasvim drugom vremenskom i geografskom planu, roman na svim nivoima komunicira sa modernom alžirskom historijom (usp. Davey, 2012: 34). Jer, pisanje romana je bilo potaknuto problematizacijom represivnih mjera koje su nakon borbe za nezavisnost, a u sukobu dvaju političkih struja za vrijeme alžirskog građanskog rata, bile metode oblikovanja ženskog identiteta. Građanski rat u Alžiru bio je sukob između Nacionalnog oslobodilačkog fronta (FLN) i Fronta islamskog spasa (FIS). FLN promicao je ulogu žena kao radne snage i podržavao je žensko obrazovanje, ali njihovi uvjeti su utemeljeni na seksualno izoliranom radnom okolišu i potlačenosti žena patrijarhalnoj kontroli, dok je FIS provodio politiku zabrane ženama pristup javnom prostoru u potpunosti, osim džamija i drugih spolno segregacijskih reguliranih mjesta, a zahtijevali su i apsolutni režim vela ili pokrivanja. (Davey, 2012: 35, 36). Ističući ovaj društveni kontekst pisanja romana, Jennifer Lynne Davey u svom radu *"Unruly Voices: Narration of Communal Memory and the Construction of Gender and Communal Identity in Assia Djebar's Far from Madina"* (2012), zaključuje da je takva borba za moć, koristeći „žensko tijelo“ kao polje sukoba, eskaliralo ubistvima žena od strane oba politička centra (Davey, 2012: 36). Prije svega, korištenje svetih tekstova od strane vladajućih političkih elita, bilo je u cilju legitimiziranja ovih nasilnih praksi i određenih privilegija muškaraca. Roman se suočava sa takvim interpretacijama svetih tekstova i mehanizmima kontrole, pokazujući imperativ na kojem je izgrađena priroda tih diskursa. Djebar komentarišući sadašnjost, prošlost temelji na revizijskim paradigmatima onoga što je autentično tlo islamske historije. Ona se angažuje u projektu oporavljanja alžirskih ženskih „glasova“ kroz ono što je bilo „tijelo“ i „riječ“ prve generacije žena muslimanki. Dekonstrukciju tadašnje političke situacije Alžira, trasirat će u raspravi i evaluaciji socijalnih i simboličkih uloga dodijeljenih muslimankama u klasičnom islamskom kanonu. Otpor rodnoj segregaciji, obaveznom pokrivanju tijela/velu, zabrani pristupa javnom prostoru, školstvu i nemogućnosti političkog aktivizma, temelji na razobličavanju konstrukta na koji su se pozivale te političke opcije – islamskoj tradiciji. Jer, ispisujući historiju žena-uzora iz ranog islama, za cilj ima da promijeni paradigme na kojima se uspostavlja ženski muslimanski identitet i uporište političkih centara u legitimiziranju takvih mjera represije za vrijeme alžirskog građanskog rata. Reispisujući centralne likove – rawije, naglašava njihovu agilnost, političku i narativnu ulogu, poziciju nositeljica svetog ali i islamskog političkog i građanskog.

Djebar će vlastitu spisateljsku subjektivnost, kao otpor u pisanju, pozicionirati u tzv. „*in-between*“ poziciju između dvije suprotstavljene političke struje tadašnjeg Alžira. Roman će

napisati na francuskom jeziku, kao mjestu sukoba, aludirajući na zabranu upotrebe francuskog jezika u tom vremenu alžirske prošlosti, a smješta se, kako ističe Davey, između dvije pozicije nasilja: apsolutnog sekularizma i islamskog radikalizma (Davey, 2012: 37). U evaluaciji ishodišta apsolutnog sekularizma, referišući se na Susan Slyomovics, ona podsjeća kako je, zbog ostavštine kolonijalnog iskustva, žena posmatrana kao ilustrativan primjer zaostalosti alžirskog muslimanskog društva. Prema njenom mišljenju, alžirski pokret otpora, utemeljen je u ženi kao simbolu kulturne autentičnosti i pregovora kulturnih identiteta, pa je u borbi dvije političke frakcije, žensko tijelo postalo mjesto borbe alžirskog kulturnog, ali i društvenog muslimanskog identiteta (Davey, 2012: 37). Djebar se „*in-between*“ pozicijom smiješta između sekularne i islamističke struje. Boreći se za poziciju „*između*“, koja otvara dva međusobno ekstremna stava, razvodnjava politike fiksnosti, artikulišući viziju islamskog ženskog ispričanu kroz prošlost, rezoniranu vlastitim iskustvom muslimanke u egzilu, Alžirke u Francuskoj. Iz tog prostora „*između*“, pisanje temelji na identitarnoj politici uzimajući za polazište vlastitu ambivalentnost - posjedujući „francusko“ tzv. „zapadno“ iskustvo u alžirskom društvu raspravlja o temi islama. Takvo smještanje koristi kao kritičku strategiju, što joj omogućuje da lomi uspostavljene sisteme vrijednosti i hijerarhiju u suočavanju sa svojim društvima, istovremeno potvrđujući vlastitu pripadnost i izražavajući solidarnosti. *"Ovi »između« prostori pružaju teren za elaboriranje strategija vlastitosti - jedinstvenog ili društvenog - koji iniciraju nova značenja identiteta i inovativna mjesta saradnje i osporavanja u cilju definisanja ideje samog društva."*<sup>6</sup> (Prevela S. K) (Bhaba, 1994) Takva pozicija, što je Homi Bhabha definiše kao hibridnu i ambivalentnu, iznevjerava binarne opozicije: „Istok“ - „Zapad“ i vjerska - sekularna. Potkopavati historijsku kanonsku istinu, za Djebar znači zaposliti kritiku i dijalogom potaknuti na prevrednovanje prošlosti, polemišući o savremenim alžirskim problemima. Ona svjesno izbjegava isključivost predlaganih rješenja, čije je utemeljenje u stranim konceptima „zapadnih“ vrijednosti ili „autentičnim“ islamskim, derivirajući rješenja iz predmeta evaluacije - reinterpretirane islamske prošlosti.

Umjesto postavljanja argumenta protiv islama, Djebar zahtijeva svoje pravo da ponovno reinterpretira izvore i prošlost, smatrajući to modernom verzijom „*idžtihada*“, koji definiše kao vlastitu angažovanost u činu pisanja, „*intelektualni napor u traganju za istinom u spoznaji*“, što je „*unutarnja borba koja se preporučuje svakom vjerniku*“ (Djebar, 2003: 6). Pozivajući se na „*idžtihad*“, kao ideju o dopustivosti reinterpretacije izvora, Kur'ana i hadisa,

---

<sup>6</sup> „These 'in-between' spaces provide the terrain for elaborating strategies of selfhood - singular or communal - that initiate new signs of identity, and innovative sites of collaboration, and contestation, in the act of defining the idea of society itself.“

kada isti ne odgovaraju direktno na pitanja, podrivaju se institucijski režimi, jer čak i formalno, kao opcija, „*idžtihad*“ pokazuje da je islam otvorena forma, koja omogućava upliv više različitih interpretacija u parlamentarnom odnosu. Tako, nastupajući iz legitimnog prostora moći „*idžtihada*“, sloboda interpretacije ruši ortodoksiju. Utemeljujući se u autoritativnoj poziciji, gdje joj nije oduzeto pravo samostalnog razumijevanja tradicionalnih tekstova islamske historije, već je štaviše, i pohvalno, vlastitu autorsku subjektivnost unijet će u more polifonih rawijata kao „*idžtihade*“ - ciljane subjektivnosti. To se kao čin angažovanosti i strategija, u romanu može pratiti razvojnim linijama, koje proizilaze jedna iz druge po mehanizmu refleksije i samorefleksije. Prvo, u tom procesu ruši konvencije tradicionalne pripovijesti i to rušenjem vlastite suverenosti kao autorice. Nadalje, na toj liniji ostvarivanja, umeće svoj glas među likove kao interpretativnu instancu. Time od angažovane spisateljice postaje doslovno uprisućena u tekstu. Osim što preuzima ulogu pripovjedačice sjećanja ranih muslimanskih ženskih iskustava, postaje i komentatorica, da bi prevrednovala dijalektičke pozicije i istražila mogućnost više tački gledišta. Udarajući na konvenciju „objektivnosti“, cilj joj je stvaranje otvorenog narativnog prostora, jer kada insisitira na prošlosti, insisitira na vitalnoj prošlosti s kojom je moguće uspostaviti vezu. Otvoriti put vlastitoj autorskoj subjektivnosti u tekstu, ne hiniti objektivnost, znači ostaviti tekst otvorenom formom u kojoj je moguć dijalog sa polom recepcije, posjedovao muslimanski identitet ili ne. Emotivna i lična upletenost je put kojim će ostvariti vezu sa prvim ženama islama, te će na tom nivou ostvariti ponovljeno pripovijedanje i redefinisanje. To za nju ne predstavlja puki subverzan odnos spram islama, već put kojim kroz vlastitu subjektivnost potvrđuje pripadnosti istom. Kada Davey tvrdi da u „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, Djebar slijedi želju da se vrati i "nestane" u zboru glasova usmene tradicije žena iz prve zajednice (Devey, 2012: 123), to ujedno znači da, osim što kroz povratak ponovno uspostavlja svoju vezu sa islamom, ugađa vlastitoj želji za onostranim, proživljavajući tako „prvo“ žensko iskustvo vjere. Takvim uplitanjem u tekst, revitalizirajući ranu islamsku prošlost, konstruiše likove ali istodobno i samu sebe. Ovakav pristup ne funkcioniše na plošnom planu doslovnih biografskih činjenica, već na paraleli različitosti ženskih islamskih iskustva u onome što ona smatra da je bitnost u određenju ženskog subjektiviteta u islamu. Djebar je stoga, angažovana spisateljica koja destabilizira dominantne odnose moći u činu ženske solidarnosti pripovijedanja sa ovim bitnim ženskim likovima.

Kako je selektivan historijski proces zamaglio ili ignorisao biografske činjenice rawija, koje su u tom procesu smatrane neadekvatnim, derivacija je značila falsifikaciju onih koje su

trebale biti nositeljice i modeli kolektiviteta. Pripovjedajući iskustvo prve generacije muslimanki, Djebar napušta konvencije istine koje pozivaju na striktno činjenične izvještaje i konačne interpretacije. Šturim biografskim činjenicama rawija, koje nudi kanon, „historografskom metafikcijom“ vratit će „život“. Ispričat će prošlost na način na koji će ženski uzori ponovno živjeti u korekcijama što ih ostvaruje fikcija. Ukoliko razmotrimo korpus njenih tekstova, Djebarina preokupacija historijom smještena je u kontekst postmodernističke skepse. Pripovijednim strategijama „fragmentarnosti“, „kratkog spoja“, „protuslovlja“, koristi u cilju polemiziranja ne samo tekstualnog nego i vantekstualnog egzistirajućeg svijeta. Pri tome se ne oslanja ni na jednu teorijsku školu, da li postmodernističku misao francuskih mislilaca ili „orijentalizam“ Edvarda Saida, ali upošljava isti tip kritike. Pisati „historiografsku metafikciju“ znači problematizirati mehanizme uspostavljanja historijske objektivne istine, jer, tvrde teoretičari ovakve poetike, da se, *”problemi pisanja istorije ne razlikuju od istine pisanja fikcije”* (Hačion, 1996: 182). Hačion za žanr romana „historiografske metafikcije“ kaže da ga odlikuje visoka teorijska samosvijest o historiji i fikciji kao ljudskim konstruktima, što otvara novi prostor za promišljanje i redefinisane oblika i sadržaja prošlosti. Takvi radovi ukazuju na podizanje pitanja svijesti i iskorištavanje momenata kontradikcije u kulturi, iskustvu, politici i historiji; potkopavaju legitimizirajuće prakse master narativa, diskursa i sistema u proglašenju prava na određivanju jedinstvene, unificirano-razumljive stvarnosti i prošlosti. (Hačion, 1996) Intencija ovog načina angažovanog pisanja je redefiniiranje logike kojom se temelji istina i problematiziranje diskursa koji pretenduju na objektivnost, poput historiografije, čija se istinitost i nepristrasnost posmatraju kao selektivne i neutemeljene. U tom smislu, reispisati prošlost znači potražiti autora/icu u tekstu, te pronaći upražnjeno mjesto onoga/e ko/ja je izmješten/a iz povlaštenog prostora pamćenja. Ovom praksom pisanja destabilizira se istina koja se predstavlja kao konačan zaključak dominantnih narativa, i ne kategoriše se kao destruktivan čin, već samorefleksivan. On ne dozvoljava konstituiranje teksta kao normativnog, zaokruženog, krutog i rigidnog, već ustupa mjesto istinama koje su u stalnom procesu uspostave.

Šta je Djebarina koncepcija istine, zašto je bitna te na koji način se pozicionira u polju „historiografske metafikcije“? Koristeći se elementima klasičnih sunitskih izvora, Djebar stavlja tekst u okvire tradicije sunitskog kanona, a prostor šutnje ili opskurnosti angažuje, kako i sama tvrdi, da bi popunila praznine u kolektivnom sjećanju, improvizujući nove scene uz obrtanje perspektiva. Načelno, ona ostaje vjerna historijskom tekstu, ne podcjenjujući trud

historičara, ali kritički promišlja o ponuđenim činjenicama. Fikcionalni koncept istine temelji na rušenju modela historijske istine estetsko-etičkim strategijama, gdje će „odsustvo“ autora, objektivnost, distanciranost, cjelovitost, fiksiranost, ustupiti mjesto donošenju suda, improvizaciji, polifoniji, fragmentarnosti, emotivnoj privrženosti tj. uprisućenju sebe kao spisateljice, komentatorice. U ovom pokušaju, koristi se onim bitnim scenama iz islamske prošlosti u kojima prepoznaje moguću ili zaboravljenu žensku aktivnost, nadilazeći dodijeljeno im historijsko mjesto, a istovremeno naracijom izaziva autoritet, propituje granice i pravomoćnost kanona. U romanu „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, ne samo da je dat prostor ženskim likovima koji zauzimaju narativne pozicije moći u islamu, već i potpuno nepriznatim ženskim glasova, da bi se destabilizirala legitimnost master narativa na kupovinu istine o prošlosti, a kao rezultat toga i kupovinu pravomoćnosti nad „ženskim“. Djebarina koncepcija istine, u kontekstu romana, smještena u polje „historiografske metafikcije“, ima za cilj problematiziranje „posljedica“ što ih proizvodi unificirani historijski diskurs: kolektivna memorija i ženski identitet. Kanonskim predstavljanjem ili interpretacijom istog, aktivnost žena rane muslimanske zajednice, zbog toga biva gurnuto u stranu i pogodno za kolektivni „zaborav“ i političku manipulaciju. Stoga je njen destabilizirajući učinak tradicionalne historijske naracije u uvjerenju da ne posjeduju više prava na istinu nego li njen fikcionalni žanr. Prihvatanjem fikcije kao načina predstavljanja prošlosti, ukazuje da nema statičnog predstavljanja iste, te ispisujući pripovijednu nit romana, tvrdi da unatoč tome to nije krivo interpretirana prošlost, niti prikaz neistine, budući da ona ne odstupa od historijskih činjenica, već ih prezentuje na drugačiji način.

Međutim, postoji li mogućnosti verifikacije takvog književnog fikcionalnog teksta u odnosu na objektivni prikaz historijskog događaja i da li ga tekst, uopšte, „žudi“? Kako model fikcionalne istine u „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“ leži u uvijek u odnosu na kanonsku istinu i postoji u odnosu na nju, osloboditi je, za Djebar znači ponuditi mogućnost njene verifikacije istinitošću subjektivnosti, ne samo vlastite već i likova u romanu, u odnosu na njihove historijske prikaze. Također, tekst ga u tom smislu „žudi“ i od samog čitatelja/ice kao čin ulaganja kanonske istine u procesu čitanja, s jedne strane, a s druge, i vlastitog iskustva. Tako, Djebarina istina jeste dekonstruktivna, ali se formira uvijek iznova u procesu naracije, pa i čitanja, predstavljajući polje debate i stalnog ulaganja. Na koji tačno način i čemu to služi? Ono što se kao karakteristika Djebarinog načina pisanja često navodi, jeste da je to filmski način: polifoni glasovi što se isprepliću, ponašaju se kao kadrovi i redaju se po principu montaže. Sukobljavajući se, oni više nisu konferencijski već fragmentarni ehoi

prošlosti koji premašuju uske granice svojih, na funkciju svednih, nastupa u klasičnim tekstovima. Suočena sa potrebom uvođenja novog jezika, kako bi se uprisutila i predstavila raznolike subjektivnosti žena muslimanki, nudi refleksivan način pripovijedanja, koji je u suprotnosti načinu predstavljanja službene historije i rasprava. Kao korigujući mehanizam, upućuje na refleksiju pozicija samih likova i njihovih perspektiva i označava ih kao kontekstualne, krajnje subjektivne, suprotstavljene ali time ništa manje istinite ili autoritativne. To ima za cilj isticanje opozicija, raznolikosti i stavova rawija, što je u suprotnost sa uniformisanim idealiziranim muslimanskim „ženskim“, koje u kolektivnom sjećanju ne poznaje sukob. Kreativno pripovijedanje „sukoba“, otpor je konstrukt jednoobraznosti i istovjetnosti. Jennifer L. Davey precizira da ovakva spisateljska strategija, osim što oporavlja pogled na ženu muslimanku iz prošlosti, zastupa predmete otporne na fiksne reprezentacije, prikazujući ih niti kao fiksne niti kao konačne, a kako vokaliziranjem nudi ženske identitete koji nisu u finalu niti su određeni unaprijed zadanim ženskim ulogama, ovim procesom transparentije, pokazuje se da takve prakse nemaju ni legitimno pravo za utemeljenje fiksnih identiteta (Devey, 2012: 105).

Tako, u blizak odnos stupaju autorica (kao spisateljica, pripovjedačica i interpretativna instanca) sa čitateljem/icom. Jer, kada Djebar zamagljuje granice u dijaloškom odnosu historijske pripovijesti i fikcije, preko vlastite subjektivnosti, otvara prostor svekolikim identitetima rawija, korigujući sužavajuću tendencije normativnih instanci. Otvorenost formi istina temelji na pozicijama što se smatraju, po logici stvari, upravo najslabijom tačkom: fikcija, transparentnost namjere, pluralnost viđenja, sveopća inkluzivnosti pri konstrukciji subjektiviteta. Ali, takva otvorenost ne stoji kao puki mozaik mnoštva suprotstavljenih istina, već kao polemičan odnos u autorskoj sintezi. Ta koncepcija istine podrazumijeva poziciju upletenog autora/ice kao interpretativne instance, koja sintetizira višeperspektivnost likova, balansirajući između dva teksta: kanona i fikcije. A, to je upravo ono što Mernissi navodi kao odsutnost u radu ranih historičara, koji, kada su u pitanju islamske teoretičke šeme fiqha (islamsko pravo), u cilju da savladaju vlastitu subjektivnost, a ograničavajući se samo na skupljanje različitih slučajeva i mišljenja, oslobađaju rad bitnog angažovanog čina sinteze, koji omogućava razdvajanje esencijalnog od sekundarnog, i rezultiraju onim što se zove „*literatura jukstapozicije mišljenja*“<sup>7</sup> (Mernissi, 1992: 128) otvarajući prostor mogućim mizogenim interpretativnim manipulacijama. Njezina historiografsko-metafizička istina je kritika namjere historijskog narativa koji, po principu skrivene selekcije, a isključujući

---

<sup>7</sup> „literature of juxtapositions of opinions“



mizogeno neopterećen čin sinteze, stvara floskule, idealizirane, ideološki prilagođene označitelje u polju islamskog diskursa.

Da bi se uspostavilo polje dijalogičnih istina koje će značiti proces stalne obnove i ulaganja, bitno je razmotriti uloge produkcije i recepcije u samom tekstu preko instance sinteze. Kakvi su odnosi polova recepcije i interpretacije tj. posmatrano u referentnom okviru postmodernističkog kao anti-ideološkog, u kakav se odnos tekst, autorska interpretacija kao instanca sinteze smješta u romanu prema polu recepcije? Uključivanjem ogoljenog vlastitog koda produkcije u tekstu, otvara se dimenzija koda recepcije: cilj je da ga potrese i dovede u pitanje njegovo povjerenje u ove diskurse. Prvi tako, omogućava otvaranje svih varijanti muslimanskih ženskih subjektivnosti: likova, čitatelja/ki itd. Aktivnim ulaganjem u tekst koji se opire fiksalizaciji, pol recepcije učestvuje u obnovi onoga što se smatra kolektivnim islamskim, sada recipirano kao novo-uspostavljeno ili razobličavajuće. Istina je sadržana u iskustvima, mnoštvu njih, različitih, u vremenima: sadašnjosti i prošlosti, likova, autoričinog, čitateljskog, koji se uvrću, preklapaju i dijalogiziraju u sintezi autoričinog angažmana. Ovakvim odnosima, putanja reispisivanja nije na liniji stvaranja paralelne historije, što bi značilo podražavanje istog mehanizma, već realiziranje mogućih istina u stalnom, obnavljajućem procesu naracije. Sjetiti se prošlosti preko rawija, za Djebar znači kroz iskustvo povratka tražiti i pronalaziti ono što je esencija najvažnijih događaja, čija se bitnost više ne može odvojiti od subjektivnosti one koja je to svojim očima vidjela i svojim usnama prenijela: pripovijedanje koje nije moguće mjeriti konvencionalnim standardima istinitosti historijskog pripovijedanja. Predstaviti raznolike varijacije islamskih ženskih subjektivnosti sa svim sukobima, kontradiktornostima, dakle, svim kategorijama prognanim iz priče o muslimanskom ranom kolektivitetu - ženskom identitetu uzoru, znači predstaviti legitimno uporište diverziteta, subjektiviteta i otvorenosti onoga što nosi etiketu ženskog islamskog ali i muslimanskog uopšte.

### 3. NARATIVNA ULOGA RAWIJA: "ŽENSKO SJEĆANJE" KAO KOLEKTIVNA MEMORIJA I MJESTO ISKAZIVANJA RAZLIČITOSTI U KOLEKTIVNOM IDENTITETU

Roman „*Daleko do Medine: Ismailove kćeri*“, može se čitati i kao zbirka pripovijetki, a podijeljen je na četiri cjeline odnosno ciklusa, u okviru kojih se nalazi niz priča, tematski ili semantički vezanih za "naslov": 1. „*Sloboda i izazov*“, 2. „*Pokorene, nepokorene*“, 3. „*Putnice*“, 4. „*Živa riječ*“. Fokusira se na historijske dane neposredno nakon smrti Poslanika Muhameda. To je krizni momenat za muslimansku zajednicu, kada ona pokušava protumačiti Kur'an samostalno, u nastojanju da se kolektivno sjeća na riječi i djela Poslanika, vertikali koja je povezivala sveto/onostrano sa zemaljskim/svjetovnim, kako bi se uređivala prema njegovoj praksi kao najsavršenijem uzoru ponašanja. Roman nije linearan, pa se priče konstruišu kao fragmenti ili maglovita sjećanja, odnoseći se i na dane prije smrti Poslanika. Medinski prostor, u koji Djebar smješta radnju romana, može se podijeliti na onaj prije i poslije smrti Poslanika. Medina u vrijeme 7. st. za islamske reformatore je zlatno doba prve muslimanske zajednice, „*Medina, vječni grad svjetlosti*“ (Mernissi, 1992: 63), koja je zbog prisustva Poslanika, predstavljala plenumski centar dijaloga, parlamentarne samorefleksivne vlasti, koja zakone društva izvodi iz društvenih različitosti i prilagođava ih kolektivu. „*Medina je postala prva muslimanska zajednica i uređena je i za generacije koje slijede, kao model koji će se pratiti i eksperiment kojeg treba imitirati, jer ga je vodio Muhamed kao politički i vojni vođa, arbitar (hakam) i zakonodavac inspirisan od Bog lično.*“ (Mernissi, 1992: 31) Smještajući radnju u trenutak nakon smrti Poslanika, romanom prikazuje mehanizam uspostave vlasti koji, uređujući muslimansku zajednicu, napušta medinski prostor dijalogičnosti, a otvara prostor onome što će ekskluzivirati „*mušku elitu*“. „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, tako slijedi likove iz posljednjih dana Poslanikove bolesti do smrti Ebu Bekra, prvog halife i Omerovog preuzimanja halifata<sup>8</sup>, dopunjeno sjećanjem ranijih dana Muhamedovog poslanstva i bljeskovima budućnosti. Nelinearna naracija iskorištava mjesta koja su poznata kao mjesta debate u oficijelnoj islamskoj misli, ali i mjesta ignorisanja. Stoga, Djebar, nekada uvodi doslovne citate da bi obrnula perspektive, ili korekcijama fikcije dodala

---

<sup>8</sup> Četvorica halifa koji su vladali nakon smrti Poslanika Muhameda su njegovi najbliži sljedbenici i prijatelji: Ebu Bekr, Omer ibn el-Hattab, Osman ibn Afan i Ali ibn Ebu Talib, a u sunitskom kanonu se nazivaju „Pravednim halifima“ ili „Hulefaut-rašidun“. (Armstrong, 2002)

„meso“ golim činjeničnim izvještajima, opomenula historijski zapis koji ne pamti bitne detalje ili ga čak pohvalila. Roman se gradi na likovima koje su bile savremenice Poslanika, žene koje su učestovale u stvaranju historije islama i one koje su bile prenositeljice Poslanikovih riječi – rawije. Na kraju romana, Djebar navodi i spisak „Glavnih navedenih ličnosti“, podijeljenih u kategorije: „Vjerovjesnikove supruge“, „Porodica (Ehlul-bejt)“, „Njegove tetke po ocu, rodice po ocu, rođaci“, „Drugovi“, „Iseljenici“, „Medinjanke“, „Mekkanke“, „Muslimanske vođe u ratovima“, „Žene buntovnice“, „Muslimanke koje su se borile“ i „Među vjernicama“. Prikazani su likovi poput Poslanikovih suprugali i onih koje su subalteri u historiji islama: koptkinja Marija, Poslanikova prilježnica, zatim pobunjenice, lažne poslanice i ostale žene-naratori, koje su u oficijenim historijskim tekstovima okarakterisane kao nepohvalni likovi ili su prisutne veoma sporadično ili ih kanon potpuno ignoriše.

Ženski likovi su ti koje dovode poznate historijske muške figure u odnose prijateljstva, tazbinistva. One su njihove sestre, majke, supruge, tetke, rodice: „Ja, Umm Harem, tetka po majci Enesa (...)“ (Djebar, 2003: 189) Likovi rawija su, što nije izuzetak ni sa drugim ženskim likovima, predstavljeni u formi ispovijesti, vokalno u prvom licu, ujedno se smještajući u (rodbinske ili dr.) veze sa figurama iz historije islama koji zauzimaju prominentno mjesto ili su poznati sporadično. Centralne figure su Poslanikova kćerka i supruga, Fatima bint Muhamed i Aiša bint Ebu Bekr, a tačke kulminacije su njihovi sukobi sa halifatom nakon smrti Poslanika, uključujući i bitne sporove za vrijeme života Poslanika: pitanje Fatiminog otpora poligamiji i optužba Aiše za nevjeru. Međutim, Djebar ne stvara plošne međuodnose sukobljenih likova na relaciji pozitivac-negativac. To je slučaj sa Omerom ibn Kutbom i Ebu Bekrom, koji u romanu funkcionišu kao sila vlasti i predstavljaju halifatski pol sukobljen sa ženskom agilnošću: „Kao neka nestvarna i blistava igra se vezuje i razvezuje oko te grupe likova (...)“ (Djebar, 2003: 218) Narativne i spisateljske strategije ne demoniziraju nosioce halifatske vlasti, već ulažući u njih višeperspektvnost i afirmišući ne samo njihove tačke gledišta i „pozitivne osobine“, često iste te osobine i sklonosti zbog kojih i dolaze u sukob sa centralnim ženskim likovima, obrće u karakterno pohvalne. Jasno pozivajući na „odgovornost“, a ujedno im odajući počast kao „Hulafa-ur-Rašidin“ ili pravedno „upućenim nasljednicima“, Djebar ucrtava trajektorne linije za odgovore na bitna pitanja sadašnjice. Ona demistificira njihova predstavljanja sunitkim kanonom po kojima je taj dio islamske prošlosti idealan, te nije poznao političke probleme, elitizam ili ekskluzivitet. Definišući odnose dvaju ili više suprotstavljenih likova, sa svim

kompleksnostima koje zauzimaju (porodičnim, muško-ženskim itd.), konstantno izmiče podlogu sa koje čitatelj/ica precipira ženske i muške likove, ne stvarajući od halifatskog pola drugost. S tim u vezi su likovi koji ulaze u odnose kao prenosnice i figure koje nadilaze mjesta sukoba. U razlaganju tih ženskih figura što balansiraju između suprotstavljenih polova, one koje preokreću perspektiv sa Omera i Ebu Bekra su: Atika (pjesnikinja, u historiji islama poznata pod punim imenom Atika bint Zaidi) i Esma (Asma bint Umays), snaha i supruga Ebu Bekra. Način njihove agilnosti i feminističkog djelovanje su u ideološki polemičkoj formi sa pretpostavkama feminističkih teorija koje se definišu kao „zapadne/sekularne“ ili „istočne“ ženske perspektive, angažujući ženu kao aktivnu pokretačicu, društveno odgovornu ali neustrašivu, udaljenu od težnje udobnosti kuće ali često i požrtvovanu. Najekslatantniji primjer je scena udaje Atike za Omera ibn el-Hattaba, nakon smrti njenog drugog supruga Abdulaha, sina Ebu Bekra: „*Danas se udajem za Omera. U zadnje vrijeme susjede su često dolazile da se raspituju ili da me upozore: Znaš li ti kako je Omer grub i surov sa svojim ženama? Znaš li ti koliko ih je otjerao i to na njihovo traženje, jer nisu mogle dugo podnositi, ne samo njegovu narav, već i preveliku skromnost u njegovim navikama? (...) Kako to reći ili samoj sebi objasniti: upravo me privlačila ta surovost. Kako ja, koju je pobožnost vodila u svim postupcima, ne bih bila dirnuta zanosom, snagom, ali i strogošću tog čovjeka? Kako da se ne želim približiti tako neobičnom Poslanikovom Drugu? Znala sam da ta vanjska surovost sakriva bogatstvo neke divlje osjećajnosti. Koliko je samo sirotinje, žena u nevolji, majki i siročadi, najprije njega tražilo! Jesam li ja žena koja traži samo udobnost u kući, poštivanje mojih navika i žena smanjenih vidika? Omer je daleko iznad drugih ljudi. (...) A što se tiče njegove „sumnjičave“ ljubomore, kako su neki govorili, suočit ću se s njom: ne bojim se, jer joj se neću potčinuti.*“ (Djebar, 2003: 210/211). A Esma, supruga Ebu Bekra je bila jedina od žena kojoj je Fatima, Poslanikova kćerka dopuštala da ulazi u kuću, nakon velikog spora sa Ebu Bekrom, i žena koja ju je nje govala u bolesti i na smrtnoj postelji. Tako će u nesebičnom činu solidarnosti sa Fatimom, pokazati samostalnost u odnosu na stav svoga muža, prekoračit će prag da bi bila njegovateljica i najbliža sagovornica. Esma će nakon njene smrti i smrti Ebu Bekra, postati supruga Alija, Fatiminog muža, pa se i na taj način približava Fatimi i njenom otporu. Postajući član njene porodice i popunjavajući njeno upražnjeno mjesto u nesvakidašnjem činu ženske solidarnosti, afirmiše netipičnu feminističku viziju sestrinstva. U romanu, njenom agilnošću se „spajaju“ i simbolično mire ova dva suprotstavljena lika, Ebu Bekr i Fatima.

Tako, oživljavajući glasove žena u vremenu ranog islama, ne samo muslimanki, „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, nudi svojevrsnu hroniku fragmenata, njihovih svjedočenja i proživljenih događaja, ispisujući drugačiji status ženskih uzora za ahlak (propisnog islamskog ponašanja). U medinskom vremenu i društvu, postojale su kao aktivni glasovi, pokretačka snaga koja se suprotstavljala, smjelo ulazila u sukobe, zahtijevajući svoje mjesto za ostvarivanje punog prava građanskog sudjelovanja, kako u procesu raspodjele vlasti tako i u ostvarivanju vlastitosti, udaljenu od stereotipno pretpostavljenih težnji „zapadne“ feminističke vizure ili pasivne žene „istočnog“ kanona. Stoga, rawije narativnim i političkim ulogama, vezane za Poslanika porodičnom ili vezom sljedbeništva, kao prenositeljice islamskih temelja i akteri u izgradnji prvog muslimanskog društva, predstavljaju trajnu platformu na kojoj je izgrađen islamski sistem vrijednosti i doktrina političkog islama.

### 3.1 Rekonstrukcija ženske naracije: Kolektivna memorija i institucijski režim ženskog „*tijela*“ i „*riječi*“ kao politička pedagogija

„*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, uključuje historijske tekstove i hadis transmitiran u književni oblik. Kao mjesto intervencije, u odnosu na zapise historije, koristi naraciju sjećanja kao mjesto iskazivanja subjektivnosti oratorke/rawija, definišući razliku i proces između pamćenja historije žena i ženskog sjećanja. Subverzan odnos prema onome kako ih „pamti“ kolektivna memorija, kao reducirane i unificirane u kolektivnom ženskom muslimanskom identitetu, ima na umu efekat što ih nasilne prakse kao politička pedagogija imaju po ženske individualnosti. „*Sjećanje na prošlost može voditi ka nadiranjima opasnih uvida, a i čini se da stabilizirano društvo strahuje od subverzivnih sadržaja pamćenja. Sjećanje (...) je način posredovanja koje na kratke trenutke ruši moć datih činjenica.*“ (Asmann, 2005: 182), podsjetit će Jan Assman na H. Marcusovu tvrdnju, prije nego li zaključi da je u njemu pozicioniran otpor protiv totalizirajućeg jednoobrazavanja koji vrijedi za pritisak socijalne zbilje u pravcu objedinjavanja, jednodimenzijalnosti i redukcije kompleksnosti. (Asmann, 2005: 182) To neodoljivo podsjeća na Djebarinu strategiju kojom potkopava čitav niz diskursa i ulaganje istih u fiksne istine te patrijahalne interpretacije u kreiranju kategorija subjektiviteta/identiteta. Rekonstrukcijom događaja, u čijem su središtu rawije, osporava autoritet tih tekstova njihovom vlastitom naracijom, i otvara prostor za širi skup praksi

izmijenjena i ponovnog prisvajanja. Radnju romana konstruiše oko pitanja kakvu ulogu su rane muslimanke odigrale u procesu kolektivnog pamćenja i na koji način su učestvovala kao primjeri u onome što će kasnije ili je trebao biti kolektivni identitet. *“Pamćenje ženske povijesti institucionalizira se u dominantne kulturne diskurse, a uloga žena različito se interpretira u pojedinom ideološkom okviru. Sjećanje žena čine autobiografski, testimonijalni i direktni upisi ženskog iskustva u pamćenje.”* (Jambrešić, 2014) U tom procesu destabiliziranja rigidnih verzija historije, kao kolektivnih memorija, Djebar smješta navedene kategorije na liniji ostvarivanja kao subverzivnog, kazivanog niza. Žensko sjećanje u ženskoj usmenoj kulturi tj. narativnom pozicijom, dio je kolektivne društvene memorije i predstavlja proces kojim se ostvaruju vlastite subjektivnosti oratoriki. Slijedi ulaganje istog u polje novodefinisanog kolektivnog identiteta/modela uzora, a sa individualnim savremenim ženskim identitetom je povezan kroz proces „imitacije“ - usvajanjem vjerskog ponašanja i identiteta.

Kolektivna memorija kao i historija podrazumijeva *„politički proces odabira, oblikovanja, strukturiranja i reorganizacije pojedinosti iz prošlosti u skladu s potrebama održavanja društvenoga poretka“* (Struna, 2015) ili u skladu sa interesima vladajuće političke elite. Temelji se na *„mehanizmima iskrivljavanja prošlosti kao što su selektivno izostavljanje ili sustavno prešućivanje zbivanja koja se ne uklapaju u postojeći društveni poredak ili preuveličavanje i uljepšavanje činjenica. Dinamiku društvenoga pamćenja oblikuju institucije, obrazovni sustav, historiografija (...)“* (Struna, 2015) Ishodište takvog procesa stvaranje je muslimanskog kolektivnog identiteta kao mjesta svedenih, pohvalnih osobina, sa ograničavajućim ulogama ženskog učešća i ostvarivanja u muslimanskoj zajednici. To, prvenstveno, podrazumijeva manipulaciju identitetima bitnih žena iz islamske prošlosti, koje nakon strogog režima selekcije, ulaze u kolektivni identitet kao uniformisani tip modela-uzora za zajednicu. Individualni identitet u formiranju/predstavljanju „ja“, odnosi se u međuzavisnosti sa konstituisanim modelima identifikacije (Golubović, 1999), pa proces „imitacije“, kojim se otvaruje, kontroliše institucijski režim, u kojim se model-uzor kao polje političkog djelovanja i selekcije od strane vladajućih elita pokušava ugraditi u sistem vrijednosti individualnog. Kolektivni identitet koji se nameće ženama, u metodi vjerskog obrazovanja procesom imitacije, nasilna je praksa redefinisanja ženske subjektivnosti i ostvaruje se institucijskim mehanizmom, sužavajući prostor za ostvarivanje vlastitih pluralnosti. Sinteza triju komponenata, historijske i kolektivne memorije, koje konstruišu kolektivni identitet, onako kako ih Anthony Smith navodi: *„I. u smislu kontinuiteta iskustva*

*generacija date populacije; 2. kao »zajedničko sećanje« na specifične događaje koji su činili prelomne tačke kolektivne istorije; i 3. kao osećanje zajedničke sudbine“ (Golubović, 1999: 28), otkrivaju najbitnije određenje procesa imitacije što se ostvaruje u odnosu kolektivnog na individualno. To srastanje se u islamskom referentnom okviru definiše, rekla bih, i kao veza solidarnosti, koja ne smije biti iznevjerena, jer kolektivna memorija, putem kolektivnog identiteta, u institucijskom režimu povezana je sa uređenjem i kontrolom praktičnog života. Manipulacija osjećajem neraskidive solidarnosti, mjesto je političkog nasilja i represivnih mjera nad „ženskim“, a u cilju je održavanja kontinuiteta i odnosa podređenosti, koji se uspostavlja kao mehanizam kontrole.*

Fatima Mernissi naglašava kako su upravo u kriznim političkim trenucima žene stajale prve u pokušaju uspostavljanja kontrole, što se ostvarivalo u redukcijskim mehanizmima i opresijom. S takvom vrstom nasilja dovodi u vezu ranije spomenutu zloupotrebu hadisa: „*U vrijeme krize, hadis se pojavio kao učinkovito političko oružje*“ (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 34) Sinhronizujući primjere, koje Mernissi navodi, sa represijama u okviru alžirskog konteksta Djebarinog pisanja, primjećuje se da su političke elite posezale za nasilnim usmjeravanjem, proiciranjem konstrukcija društvenog identiteta na žensku individualnost u, već pomenutim, dvjema kategorijama: kontroli ženskog „*tijela*“ i „*riječi*“, kao najbitnijim ishodištima individualnog identiteta. Prvo se odnosi na sve implikacije kontrole ženskog tijela, od pravila oblačenja do seksualnosti, pristupa javnom prostoru, a drugo na žensko „*intelektualno*“ postojanje u zajednici, od onoga što se smatra dozvoljenim za iskazivanje do pristupa školstvu, građanskoj i političkoj participaciji. Žensko tijelo kao mjesto križanja, sukoba, okršaja političke moći je, mjesto je i njihove kompetetivnosti, pokazuje Djebar, gotovo cjelokupim spisateljskim opusom. Događaji iz alžirske prošlosti, kao podkontekst romana, direktno se referišu na trijadu: historija/hadis - model - individualni identitet, u naglašenoj tjelesnost njenog pisanja tj. insisitiranju na prisutnosti tijela ženskog uzora. Raskrinkavanjem procesa stvaranja unificiranog identiteta modela-uzora, propituju se granice i pravomoćnosti režima nasilja: institucijskoj (političkoj, policijskoj, vojnoj) kontroli. Pokazuje se kako je takvo tretiranje „ženskog“, radikalnim insisitiranjem na velu, ograničavanjem na prostor intimnog-kuće, otvorilo prostor za nasilje u Alžiru, označavajući ga u konačnici kao antiislamsko. Tako, Djebar roman gradi na slučajevima iz prošlosti značajnim za raspravu o ženskoj subjektivnosti, čije je utemeljenje u „*tijelu*“ i „*riječi*“ rawija, kao nositeljica hadisa/modela uzora. Takvi slučajevi povlače pitanja vela, prava na pripovijedanje/učestvovanje u tekstovima moći, građanskoj participaciji u zajednici, pristupu

javnom prostoru, političkoj angažovanost, podjeli društvenih uloga itd. Djebarino tretiranje individualnog sjećanja rawija, ruši ovaj unificirajući model-uzor kao pohvalan tj. uticaj dominantnih društvenih vrijednosti u selekciji onih elemenata koji će biti sačuvani u njemu.

Kada Jenkins kaže da se prošlost reflektuje individualno kao sjećanje, a kolektivno kao historija (Navedeno prema: Golubović, 1999:7), to znači, rekla bih, da je sjećanje povlašteni prostor subjektivnosti. „*Pamćenje može čak predstavljati samosvijesnost, jer vlastiti identitet pretpostavlja pamćenje.*“ (Prevela S. K) (Funkenstein, 1993). Subjektiviteti rawija se kroz prisjećanje i naraciju konstituiraju, samodefiniraju, uspostavljaju i postoje kao mjesta ostvarivanja. Osim narativne im uloge, kao naslijeđa za muslimansku zajednicu i kolektivni identitet, postoje i kao polje ulaganja različitosti. Prethodno navedene historiografsko-metafiktionalne narativne strategije su oruđe prikazivanja maglovitog, nelinearnog i krajnje subjektivnog pamćenja koje je u konstantnom procesu prisjećanja. Tragom Funkensteinove usporedbe kolektivnog pamćenja sa jezikom koji se može opisati kao sistem znakova, simbola i praksi u de Saussureovu smislu (Navedeno prema: Struna, 2015), individualno sjećanje tj. rawijin čin prisjećanja kao trenutačna realizacija tih simbola, ne postoji kao analogna već je sadržana u razlici onoga prikazanom u kanonu. Otpor je pozicioniran u jeziku kao posredniku između rawija-modela uzora i individualnog identiteta-pola recepcije, jer Funkenstein tvrdi da, kao što i jezik, tako i kolektivna memorija mogu biti izmanipulirani. (Funkenstein, 1993)

Ovakvim prožimajućim odnosom pola produkcije i pola teksta, ruši se povjerenje pola recepcije u autoritet političkog i vjerskog režima koji zagovara da raznolikost svojih subjektiviteta poistovjećuje sa jednoobraznim, univerzalnim vjerskim uzorom, procesom adaptacije. Neselektovan izričaj subjektivnosti žena rawija, i žena muslimanki rane generacije, iznevjerava odnos solidarnosti u procesu imitacije. Ispisujući historiju žena iz ranog islama, koje su vlastitom borbom ostvarivale pristup građanskim i političkim pozicijama, kritikovat će svojom „*in-between*“ pozicijom i nacionalnu i islamističku političku struju, koja je represivnim mjerama, političkom pedagogijom smještala „žensko“ na, po njihovim mjerilima prikladno mjesto. Revidirati krute modele i ponovo definisati pohvalne osobine, koje su značajni za savremeni ženski identitet, znači otvoriti horizont za druge moguće varijacije muslimanskog ženskog. Ostvarivanje raznolike subjektivnosti rawija, kroz narativnu ulogu, pa i političku aktivnost, uvodi one osobine što su protjerane iz islamskog pohvalnog, a modele/uzore otvora za stalna značenjska ulaganja, te u konačnici raskida vezu solidarnosti u kojoj vladajuće političke opcije smještaju mehanizme kontrole i podređenog odgoja.



Početak romana, kako je već navedeno, prikazuje raspuknuće medinske scene smrću Poslanika, označavajući početak političkog previranja. Djebar je priču ispisala u cikličnom ponavljanju: scena što otvara roman, stoji ne samo kao početak novog društvenog poretka, već uvodi i nove odnose ženskih likova. One gube centar oko kojeg su orbitirale – Poslanika. Ta mreža likova ga je i za života činila „čovjekom žena“, jer prvu vijest o Objavi donosi svojoj prvoj supruzi Hatidži, pa i u smrt - umire na rukama najznačajnije rawije, supruge Aiše: „*Onda se vratio u postelju. Ponovno se namjestio na rukama voljene. Ona mu je čak svojim zubima usitnila jedan korijen oraha – jedan misvak – koji mu je zatim dala, i koji je on žvakao da bi očistio desni, kao što je, izgleda, želio. »U tom zadnjem času, mi smo izmiješali našu pljuvačku...«*, reći će ona kasnije, sa nekom vrstom dječijeg ponosa.“ (Djebar, 2003: 12) U jednom tako iskrenom momentu, kakav je smrtni čas, žene su te koje se nalaze oko njega. I dok članovi njegove porodice, Ali ibn Ebu Talib i žene, tačnije, njegova kći i supruge, budu zaokupljene opremanjem njegova tijela, nakon smrti, muškarci raspravljaju o političkom naslijeđu - halifatu. Djebar će predstaviti i ostale ženske likove iz historije islama, na koje je bio najviše upućen, sljedbenice (ashabijke) koje poslije njega ostaju kao one koje pamte, sjećaju se i najintimnijih detalja njegova života. Kao najbliže njemu, one su zauzimale prominentno mjesto u očuvanju hadisa, kako poslije, tako i za života Poslanika, koji je kao usmeni prenos rawija drugo najvažnije političko i sveto uporište islama. Smjestiti žene oratore u trenutak smrti Poslanika i neposrednim danima nakon, nije uobičajeno mjesto smještanja ženskih glasova kod islamskih historičara, ali to je simbolična strategija o povlaštenom ženskom prostoru: smrtnoj postelji Poslanika, najintimnijem mjestu svetog islamskog autoriteta.

U romanu je ispletana mreža ženskih glasova, rawija što ih pamte hronike, osvjetljene iz različitih perspektiva, ali su u zasebnim cjelinama predstavljenje tri, od kojih je druga potpuno izmišljena: Um Fadl, Habiba i Ummu Salem. „*Umm Fadl nosi u sebi nedavnu prošlost, koja gori poput usijane žeravice.*“ (Djebar, 2003: 57) Prva je rawija koju Djebar predstavlja, navodeći ime po kojem je poznata u historiji: „*ona je prvo sjećanje muslimanki*“ (Djebar, 2003: 12) Pravo ime joj je Lubaba bint al-Harith i Poslanikova je strina, „*ona prema kojoj je Muhammed osjećao posebnu nježnost*“ (Djebar, 2003: 56), žena Abbasa, Poslanikovog amidže. Djebar će na nju skrenuti pažnju jer je bila „*prva žena, poslije Hatidže koja je prešla na islam*“ (Djebar, 2003: 56), pa je u Medini „*bila žena koja je najduže u islamu*“ (Djebar, 2003:12) Uz svako spominjanje lika Umm Fadl, Djebar uprisućuje Hatidžu, prvu Poslanikovu suprugu, prizivajući u sjećanje teksta njen lik toliko značajan za Poslanika.

Iako ne doslovno, pažljivom čitatelju/ici ta veza ne može promaknuti. S njom je živio u monogamnoj bračnoj vezi; petnaest godina starija, imućna, poslovna žena, bila mu je prva podrška nakon objave poslanstva i prva je primila islam. U činu sestrinstva, koje transcendentira, ne samo vremensku i prostornu dimenziju već angažujući i suprotnosti, Djebar povezuje ove dvije žene, jedne koje više nema i druge rawije, Umm Fadl, koja sada stoji na njenom upražnjenom mjestu kao podrška i povjerenje Poslaniku u medinskom prostoru i vremenu: *“kada je ostao udovac, često je dolazio kod Umm Fadl.”* (Djebar, 2003: 233)

Sljedeća, Habiba je u potpunosti izmišljena rawija, u smislu da kao takva nikada nije postojala u historijskim tekstovima, kako je i sama Djebar naznačila: *“Zašto kazati njeno ime, to jeste ime njenog oca ili njenog starijeg sina? Ona nije imala sinova, a ne spominje ni svoje mrtve muževe, ni ime svoga oca. (...) Zovite me Habiba! – molila je jer se odrekla cijele porodice. Htjela je biti samo habiba, prijateljica Boga i Njegovog Poslanik.”* (Djebar, 2003: 97). Lik Habibe je lik lualice, a kako je personifikacija rawijata, u tekstu se očituje gotovo kao lik-sjena, koja živi od događaja. Potpuno je usredočena na društvena zbivanja i jako uznemirena predosjećanjem razvoja stvari, događajima koji su uslijedili nakon smrti Poslanika: krvoproliće iz nastavka Ridda ratova, sukob Poslanikove kćeri Fatime sa Ebu Bekrom i Omerom: *„Habiba je plakala prateći svuda Fatimu“* (Djebar, 2003: 97), te prijeteći osjećaj propasti proricanja prvi Fitne<sup>9</sup>. Neimenovana pripovjedačica pripovijeda promjene koje Habiba doživljava zajedno sa Medinom i dešavanjima u njoj: *„Primjetih da se Habiba, lualica, poče drugačije ponašati. Dugo vremena tužna, posta upadljivo šutljiva i na kraju prizna da više ne podnosi grad Medinu. »Daleko...daleko! (...) Daleko od ovog grada! « – promrsi jednog dana.“* (Djebar, 2003: 100) Ona predstavlja čistu agilnost svih žena rawija, rawijata samog, gdje nesputana luta između domova žena prve zajednice, ostajući negdje par, negdje mjesec dana, a njezina posjeta potiče okupljanje i inspiriše druge žene da pripovijedaju. Kao ona *„koja budi zaspale“* (Djebar, 2003: 102), postaje vlasnica priče jezikom poezije u potpuno predanom ženskom razgovoru, gdje se sestrinstvo naracije očituje u lancu zajedničkog recitovanja, tamo gdje jedna stane druga nastavlja: *„Habiba je bila kod Safije vise od jedne sedmice. Zajedno su molile, tonule u duboka razmišljanja. Saffija se iz njih budila iznenadnim pjesničkim govorima (...) Habiba se nije micala, slušala je, upijala*

---

<sup>9</sup> Fitna arap. razdor, obmana, haos, sumnja, smutnja, u historiji označava prvi veliki građanski rat u islamu nastao kao spor zbog načina izbora novog halife, vjerskog, svjetovnog i političkog vođe. Prva Fitna je politički i na kraju vojni sukob između Aiše bint Ebu Bekr, Poslanikove supruge i njegovog zeta, Alija ibn Ebu Taliba, supruga Fatime bint Muhamed. Kulminaciju je označila „Bitka na devi“, kako je u historiji navedena bitka poznata. Sukob se nastavio i u sljedećoj generaciji, između halife Jazida I i unuka Poslanika tj. sinova Fatime i Alija, Hasana i Husejna, pa se ovi događaji odnose na drugu Fitnu. Oružani sukob rezultirao je krvoprolićem, što je iznjedrilo podjelu Umeta, islama na š'izam i sunizam. (Armstrong, 2002)

*svakom svojom porom. Samo što bi Saffija završila, ona bi prihvaćala posljednji stih: počela bi ga pjevati (...) I druge žene su dolazile i sjedale: pričale bi o najpoznatijim događajima iz Poslanikova života.*“ (Djebar, 2003: 100) U krugu, što se otvara i zatvara u cikličnom pripovijedanju, one postaju vlasnice priče o sebi, ali i o bitnim ženama islama koje, iako ih historijski tekstovi i hadiska izvješća pamte, kao da su pala u zaborav: „*Jedna je tražila priču o onom događaju kada je Saffija stekla slavu; ponekada i o njenim podvizima – zar se Saffija nije borila sa oružjem u ruci za vrijeme rata na Jarku?*“ (Djebar, 2003: 100) Istaknutu rawiju, Safiju bint Abdul Mutalib, Poslanikovu tetka i ženu-ratnicu koja je sudjelovala u nekoliko bitki, Djebar vraća iz zaborava likom Habibe. Prizivajući istodobno u sjećanje Fatimin otpor, neimenovana pripovjedačica tekst ogoljava do same Djebar i postavlja pitanje koje ruši sve tekstualne stvarnosti: „*Koja će muslimanka, iz ovog grada ili bilo odakle, nastaviti onaj vaterni govor koji nas je pekao, koji nas je potresao?*“ (Djebar, 2003: 98) Ovim se zaokružuje lik Habibe, lualice koja okuplja sve medinske žene u činu narativnog sestrinstva.

Ona, kojoj Djebar dodjeljuje titulu treće rawije, Umm Selim, pravim imenom je Rumaysa bint Milhan. U tekstu je prikazana perpektivom sestre, Umm Haram: „*Ja sam sestra one koja je Poslaniku dala palme kada je prvi put došao u Jasreb; ja sam sestra Umm Selim.*“ (Djebar, 2003: 186) Prva je koja je primila islam u Jasrebu, izuzetno staložena i jako posvećena Poslaniku. Bila je poznata po snazi samostalnog razmišljanja – uvela je i edukovala o vjerovanju svoga supruga, a predvodila je i namaz (žena-imam). Ona se odriče vlastite uloge prenositeljice zbog velike samokritčnosti, savjesnosti ili majčinske ljubavi. „*Pričam, ali imam li pravo prenositi, pa čak i samo mojoj sestri ono što se priča po ulicama Medine? Ima li ravija pravo prenositi ono što je vidjela svojim očima, što je čula svojim ušima među muškarcima? Ili, bi zbog toga, trebala postati lualica, prosjakinja, a posebno žena bez djece, bez sina kojim se diči, a ne kao Umm Selim i ja, koje tako malo izlazimo iz naših kuća u Medini?*“ (Djebar, 2003: 190) Dvije sestre su bile u izuzetno bliskom odnosu sa Poslanikom koji ih je često posjećivao i kako je isticano hadiskim kanonom, u njihove kuće je dolazio da bi se odmarao: „*(...) i otada je počeo ulaziti kod mene i moje sestre bez ustručavanja, on koji je bez poziva ulazio samo kod svojih žena, kćerki.*“ (Djebar, 2003: 186) Djebar će pokazati neraskidivu vezu ovih sestara sa Poslanikom, događajem koji je jedan od najbitnijih hadiskih prenosa, a odnose se na prikaza sna o rajju koje je Poslanik usnio u kućama Umm Harram i Umm Selim, na čijim se mjestima za spavanje uobičavao odmarati. Umm Haram je rekao da jedna onih koji će u raj – usnivši metaforično kao jednu od prvih koje plove na lađi, a Enesu, sinu Umm Seliminom, neposredno nakon drugog sna je rekao: „*Danas sam u ovom snu (...)*

*vidio sebe kako ulazim u raj. Najprije, sretoh tvoju majku (...)*“ (Djebar, 2003: 188) Zaspavši u kućama obje sestre, kako bilježi hadis, on ih je različitim snom, ali interpretativno istim povezo. Djebar prikazuje još jedan bitan događaja koja se veže za Umm Selim, onaj koji sadrži čin mudžize (natprirodna djela Božije intervencije preko Poslanika)<sup>10</sup>. Ali to u hadiskoj literaturi, nije prenijela Umm Selim, koja se i nije ostvarila kao rawija, već njen sin Enes ibn Malik: „*Moj sin Enes će prenositi sigurnije od mene.*“ (Djebar, 2003: 188) U Djebarinoj intervenciji, Umm Selim će taj jedan od najbolnijih i najintimnijih događaja u svom životu, u romanu, ispričati u prvom licu, oslobođena savjesnog i doslijednog, ali ipak ne njenog glasa, sina joj Enesa, kojeg lik Umm Haram spominje sa poštovanjem. „*Mislila sam, pa zar se ne može biti rawija i ostati majka, brižna majka takvog sina kao što je Enes ibnul-Malik (...)?*“ (Djebar, 2003: 188) Ona je osjećala značaj svog iskustva, ali je sumnjala u svoj autoritet da javno prepričava ono što je vidjela: „*Samo žalim što uprkos svih Vjerovjesnikovih pažnji prema njoj, ona nije imala dovoljno hrabrosti da postane prenositeljica.*“ (Djebar, 2003: 188) Ovdje, veza sestrinstva je čin prijateljstva i apsolutnog sljedbeništva prema Poslaniku, ali i rawijata kao ženske solidarnosti: „*Njeno sjećanje je nabreklo poput misada, najvećeg mijeha. Samo preda mnom se prepušta uspomenama.*“ (Djebar, 2003: 188) Umm Haram daje glas svojoj sestri „*koja najčešće šuti*“ (Djebar, 2003: 195), onoj za koju kaže: „*Umm Selim ostaje u mojim očima najvažnija od svih rawija.*“ (Djebar, 2003: 194) Tako je ona primjer rawije koja šuti i čije su čak najintimniji događaji, pa čak i ovaj koji se tiče intimnog odnosa i mudžize, preneseni od strane njezina sina Enesa. Ona je rawija koja vlastiti rawijat predstavlja odsustvom istog, u sestrinskom poistovjećivanju i sljedbeništvu Poslaniku.

U romanu rawije svjedoče tkajući fragmente sjećanja, kreirajući kolektivni prostor deponovane memorije koji oživljava, iznova propituje, suprotstavlja se i pristaje uz klasično hadisko pripovijedanje kao polemična kategorija, u formi i sadržaju, jeziku, perspektivama. U odgovoru na karakter kanonskih narativa, Djebar se oslanja na model ženske pripovijedne kulture koja je tečna, poetična, smatrajući ovu vrstu naracije najadekvatnijim oruđem da bi se ispričala "istina" o prošlosti i zajednici. Jer, kako je priča rawija u Djebarinoj Medini usmeno izvješće bitnih događaja o Poslaniku, spontan, tečan ženski govor, prenesen kolektivu, on je otvoren i elastičan za refleksije. Takva priča je ritualna, propusna, fleksibilna i ne bježi od bauka improvizacije. Sjećanje im je emotivno, a zbog povlaštenog mjesta moći koji zauzima u

---

<sup>10</sup> Prvo je hadisko izvješće o smrti njena sina. Mužu koji ga je mnogo volio, kada se vratio s puta nije odmah rekla, već je smogla snage i s njim provela noć, da bi mu ujutro priznala uz riječi da sve što se posudi mora se i vratiti, pa tako je Bog, sina kojeg im je posudio, jučer trazio nazad. Iz te provedene noći, ona je zatrudnila, uz Poslanikovu dovu. Na ove ove dvije sestre, odnosi se i drugi hadisi, a najviše je onih koji svjedoče čin mudžize. (Al-Buhari, 2011)

islamu, u sposobnosti je da poremeti red savršene strukture historije i normi. Ritualan je čin, izrastao iz pripovjedanja djeci ili jedne drugoj o najuobičajenijem; nefiksna – onaj koji živi samo u usmenom prenosu, koji ne mora da ima logičan slijed i podložan je uvijek ponovljenom uspostavljanju. On od rigidnog, strogog ka emocionalnom, mijenja način razumijevanje islamske prošlosti, a znači fleksibilniji pristup pojedinca događajima od ogromnog značaja. Ovakve osobine omogućuju slušateljici/čitateljici da se poveže, ne samo sa pričom, već i pripovjedačicom. Rawije su članovi zajednice koje očituju pripadnost društvu ali su i pokretačka snaga koja ispituje vlastitu poziciju i strukture moći. Predane duhovnoj dimenziji pripovjedanja, suočavaju se sa vlastitim strahovima; pokazujući nam kako rawijat treba biti shvaćen kao proces, a ne odjednom završena datost sama po sebi.

Problematizirati jezik i pojavljivanje u jeziku, (mogućnost/nemogućnost manifestacije označitelja što ih prate), pokazat će da je pripovjedačica u vlasništvu sjećanja, ali i obrnuto. Za Djebar pisati o pripovjedačicama svetog, ne znači samo predstaviti njihov rawijat kao proces već okarakterisati ih kao samosvjesne u usmenoj naraciji, što kanon isključuje. Devey je sličnog mišljenja, tvrdeći da se takav koncept memorije bitno razlikuje od pisca koji je u vlasništvu zapisanog, fiksiranog (Devey, 2012: 56). S jedne strane postoji hadiski zapisani tekst, s druge strane fikcionalni tekst sa usmenom rječju. Kako je proces stvaranja memorije tj. islamskog pamćenja bio je selektivan, razvili su se normativni ideali i vrijednosti žene. Stoga ovi polifoni glasovi ne vrše otpor hronikama zbog umanjivanja značaja, već selektovanim i prilagođenim idealima tj. onim osobinama i karakteristikama ženskog identiteta rawija što isticani kao pohvalni (svedene na majčinske i uloge supruge, isključivo). Suočavanje subjektiviteta rawija sa vlastitim prikazima svedenim na konstrukt u islamskom kanonu, ostvaruje se u naraciji kao potvrda vlastitog višestrukog identiteta. Kao izvor šarijatske moći, kao prenositeljice lika i djela Poslanika, one su također i ljubavnice, žene samog Poslanika, vezane neraskidivom intelektualno-ljubavno-političkom vezom, one su tetke, rođice, sljedbenice, na njih je najviše upućen. Vidite ih kao one koje prekoračuju prag, da bi bile političke liderice, traže pravo na naslijeđe, pravo na učestvovanje u bitkama, podjelii ratnog plijena, osporavaju autoritet, uzimaju pravo na javni prostor džamije itd.

Smrću Poslanika Muhameda, označit će se početak tradicije usmene kulture žena rawija, ali nedugo potom pisane kulture, koja će artikulirati novouspostavljene islamske vrijednosti, interpretirane od strane isključivo muških učenjaka, a s tim u vezi i normativne društvene funkcije (Devey, 2012: 53-54) „*I to je način na koji je Islam počeo nakon smrti Poslanika: kroz proces u kojem je učestvovala samo elita. Pregovarali su o očuvanju onoga što je njima*

*bilo bitno i suštinsko, varirajući u odnosu na interese učesnika.*“ (Mernissi, 1992: 39) Pozivajući se na Al-Jabaria, koji je označio trenutak kada sveti tekstovi ulaze u pisanu formu („*’asr al-tadwin*“) kao čin institucionalizacije, Mernissi će smjestiti vezu između memorije i politike, gdje autoritet za upravljanje te oruđe dominacije i kontrole sadašnjosti, traži u zapisanoj prošlosti: *"U islamu političari su brzo shvatili da autoritativno mogu upravljati sadašnjošću samo upotrebom prošlosti kao svetog standarda."* (Mernissi, 1992: 16) Djebar insistira na razlikovanju ženske usmene kulture u 7. st., na onu za vrijeme Poslanika i nakon njegove smrti, gdje će razlika između usmeno – pisano označiti granicu što razdvaja dva vremena, prvog - Medine kao plenuma i mjesta iskazivanja ženske subjektivnosti u naraciji detalja, gotovo pjesničkog jezika i drugog - procesa zapisivanja, fikisiranja i pragmatičnih uproštavanja. Prva Medina „živi“ parlamentarne vrijednosti, daleko od krute i uske centralizacije, a druge se kreće „daleko od Medine“ što je "živjela" islam. Prva je bila mjesto poslanstvo kao procesa, Objava koja je iznad racionalnih okvira, sirovo iskustvo u kojem nije bilo mjesta za tvrde obrasce, usmena riječ rawija, a u drugom zapisana kao političko oruđe. Medina će u tom vremenu označavati islam za koji Mernissi ističe, da je u vrijeme zlatnog doba, bio simbolično kao perspektiva Muhamedove džamije: „(...) *Muhamedova džamija, za razliku od drugih religija, nije zgrada, građevina, već perspektiva. Džamija je svuda: »Cijela Zemlja postala je moja džamija!*«“ (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 69) U vremenu nakon prve četiri halife, označit će mjesto političke vlasti u kojoj se ne sudjeluje.

Djebar, žudeći iskustvo „prve“ Medine, zakoračuje u improvizacije pripovijedanjem, povezujući sa istim, na semantičkom planu, vlastitu praksu pisanja kao angažovanog čina, sa dugim naslijeđem prakse pripovijedanja rawija. U velikom dijelu njenog cjelokupnog spisateljskog rada, uvršteni su autobiografski elementi, a priroda tog odnosa je lanac solidarnosti, kako je i sama navela u jednom od intervjua. Glasovi žena iz prošlosti pripovjedajući „sebe“ i bitne događaje iz historije islama, govore i muslimansku „ženskost“, kao bitan dio kolektivne memorije islama, pa je u „*Daleko od Medine: ismailove kćeri*“ geneologija žena, zapravo, geneologija identiteta različitosti i društvenih uloga. Roman je ujedno i žudnja spisateljice da se veže za tu geneologiju pripovijednim lanacem solidarnosti, činom pisanja vlastitosti, vlastitim identitetom. To su mjesta prepoznavanja čiji je izvor u subjektivnosti žena predaka - pisati njih, znači pisati sebe. Refleksija ovog odnosa, najočitija je rekonstrukcijom likova, Fatime bint Muhamed i Aiše bint Ebu Bekr, centralnim nositeljicama narativa. Oko detalja iz njihova života izgradili su se stavovi i sistemi vrijednosti, oblikovani od strane mnogih generacija muslimana. U izgradnji normi, ove su

dvije figure predstavljale polaznu tačku. A, utoliko što zauzimaju dvije izuzetne pozicije: narativnu i političku, te poziciju supruga – kćer (u odnosu na Poslanika), zalaganje njihovih imena vuklo je dodatna utemeljenja političkih i vjerskih legitimizacija vlasti. Dodatno usložnjavanje ovog odnosa u vezi je sa ši'itsko-sunitskim interpretativnim razlikama, gdje se, prisvajajući ova dva lika i na simboličnom nivou, podvlači razlika i otvaraju mjesta ideološkog i političkog sukoba. Ali, na primjeru Aiša-Fatima, Djebar će pozvati na sestrinstvo debate i dijaloga. Djebarina vizija sestrinstva nije samo učestvovanje u solidarnosti prenosa riječi, jer ona ne podrazumijeva sestrinsku solidarnost kao puko načelo slaganja. Njihove naracije i agilnosti što čini kolektivno sjećanje, polifoni su glasovi i perspektive, čak i suprotstavljene, što će poljuljati mizogene inetrepetacije modela/uzora utemeljene na istovjetnosti, odnoseći se na problematiku savremenih žena muslimanki.

#### 4. GRADANSKI NEPOSLOH KAO AKTIVNO GRADANSTVO I SREDSTVO OTPORA: FATIMA BINT MUHAMED

Vitalizacija i prikaz bitnih islamskih likova, poglavito ženskih, rawija, ali i onih koje su islamski uzori, uvijek je bio derivat prvobitnih kanonskih predstavljanja, manje ili više, ponavljanjem istovjetnih obrazaca: majka, kćer i supruga. U „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, nakon smrti Poslanika, prikazan je način na koji žene postaju objekti krute interpretacije, pokušavajući da ih se svede samo na pasivni položaj kućne svakodnevnice i to samo u domen majčinstva i bračnih obaveza. Direktno se suprotstavljajući takvim odnosima moći, još uvijek aktivni ženski medinski likovi, ne pristaju na napuštanje javnog prostora, ne prepuštajući ih centrima vlasti. Dinamika takvih odnosa i sukoba, posebno je prikazana likom Fatime bint Muhamed<sup>11</sup>, na temi naslijeđa. Ona predstavlja najviši ideal ženskog muslimanskog uzora, a kao član „Ehlil-Bejta“ (porodice Poslanika) zauzima prominentno mjesto vjerskog autoriteta. Također je i centralno mjesto ši'itsko-sunitskog sukoba: za šije je nositeljica političke moći zbog geneološke veze sa Poslanikom, jer, direktnom krvnom vezom legitimno je uporište halifata, a za sunije, Fatima je subjekat Poslaničke ljubavi. „*Moja kćerka Fatima je predvodnica žena svih svjetova.*“ (Al Buhari, 2011) U sunitskim kanonskim izvorima, naglašava se posebna bliskost nje i Poslanika, sa akcentom na njenu ulogu majke i vođene domaćinstva, te skrbi za siromašne. Događaji koji u romanu predstavljaju polemičke tačke, prikazi su sukoba koje prati i ši'itski i sunitski kanon, a odnose se na Fatimino sudjelovanje u nekoliko značajnih političkih sukoba. Nakon smrti Poslanika, branila je Alijevo pravo na halifat i protivila se načinu izbora halife. Poseban spor imala je sa Omerom ibn el-Hattabom, trećim halifom, kao i sa prvim, Ebu Bekrom po pitanju materijalnog nasljedstva<sup>12</sup>. Pored toga, centralni je lik događaja koji se tiče neslaganja sa poligamnim brakom, kada Ali, njen suprug, poželi da se oženi i drugi put.

---

<sup>11</sup> Fatima bint Muhamed, kćer je Poslanika Muhameda i njegove prve žene Hatidže. Udala se za Alija ibn Ebu Taliba, rođaka Poslanika, četvrtog halifu. Rodila je četvero djece, Hasana, Huseina, Zaynab i Umm Kulthum. Umire tri-devet mjesec nakon smrti Poslanika. (Vaglieri, 2011)

<sup>12</sup> Spor oko nasljeđivanja islamske vlasti, halifata, pojavio se nakon smrti Poslanika, koji nije želio ostaviti nasljednika. Još prije nego što je Poslanikovo tijelo opremljeno i ogasuljeno, za prvog halifu biva izabran Ebu Bekr. Međutim, tog dana, nije bila prisutna Fatima, kao ni drugi članovi Poslanikove porodice, koji bivaju zauzeti pripremama za dženazu. Pojedini izvori ukazuju na to da je Ebu Bakr brzo preuzeo vodstvo, dok je još



Dakle, iako Fatimu sunitski izvori islamske historije u hadiskoj tematici interpretiraju kao pasivnu ili sa naglašenim isključivo porodičnim ulogama, uvidom već u same kanonske činjenice, može se primijetiti da je ostvarivala prostor ženske aglinosti kako na polju intimnog (protivljenja poligamiji), tako i političkog i građanskog (pitanje naslijeđa i halifata). Djebar reagira na prazna mjesta u klasičnim izvorima tj. nedostacima pojedinosti, jer kada važan lik, kao što je Fatima, zauzima tek sporadične informacije u hronikama, to pokazuje u kojoj mjeri su žene nedovoljno zastupljene u ovoj oblasti i u kolikoj mjeri je proces selekcije suzio izvore. Historiografski i hadiski tekstovi skiciraju Fatimu u rodnim odrednicama, ali Djebar će u kontrastima ranih sunitskih i ši'itskih izvora, u kojima se vitalizira isključivo tim pozicijama: kao kćerka Poslanika, kao supruga Alija ibn Ebu Taliba i kao majka Hasana i Husejna, ponuditi lik Fatime kao vokalni lik pobune koji izazva rani islamski autoritet, problematizira društvene i vlastite porodične uloge. „*Njena sjena, sjena one koja traži pravo, proteže se na cijelu, mada podijeljenu, zajednicu svjetovnog islama.*“ (Djebar, 2003: 61) Djebar pitanjem nalijeđa i egzila, revitalizira agilnost i buntovnost Fatime, kao ženskog uzora, predstavljajući mnogostrukost društvenih joj uloga, višestrukost identiteta, čije iskustvo je relevantno za preispitivanje pozicije savremene muslimanke. Na romaneskom planu, njen lik funkcionše kao tragičan, buntovan i u direktnom je sukobu sa medinskim političkim prostorom moći. Ona je aktivna sudionica i sagovornica, ne nijema posmatračica u kutu vlastite kuće, a kao kćer Poslanika predstavlja pobunu protiv vlasti građanskim neposluhom. Scene u romanu stupaju u dijalošku formu sa poznatim hadiskim i historijskim izvorima: smrt Poslanika i scena bračnih razmirica po pitanju druge ženidbe Alija. Ove scene u relacijama Fatima – poslanički autoritet, kćer – otac, odnose se na bitne teme kao što su, već spomenute, pitanja poligamije i naslijeđa (što se nudi na dva plana: vjersko autoritativno, te pravo glasa i materijalno naslijeđe kao zahtijevanje priznavanja građanskog joj statusa). Ovi sporovi izrodit će poziciju egzila, izmještenosti buntovnog lika Fatime, koja građanskim nepoluhom, zbog nemogućnosti političke participacije i ostvarivanja građanskih prava, zapravo prakticira odgovorno građanstvo - aktivno sudjelovanje u društvenoj zajednici.

---

Poslanikova porodica bila zauzeta obredima smrti, ukopu i žalosti, te da su bili uskraćeni za konsultaciju i donošenje odluke, dok sunitski izvori navode bojaznost od raskola, zbog kojeg je sve urađeno sa žurbom. Potom je uslijedio spor između Fatime i Ebu Bekra, po pitanju nasljedstva. Ona je tražila svoj nasljedni dio, koji se sastojio od zemlje. Ebu Bekr odbija njen zahtjev govoreći da je Poslanik rekao: *"Mi, Vjerovjesnici se ne nasljeđujemo. Ono što ostane iza nas je sadaka."* Prema ši'itskim izvorima, ovaj drugi dio hadisa nije autentičan, već je dodat iz političkih razloga. Nezadovoljna odgovorom, ljutita odlazi, i sve do svoje smrti ne progovara ni riječi sa Ebu Bekrom i Omerom. Ali ju je pokopao noću ne omogućivši Ebu Bekru, Omeru i drugima da prisustvuju njenoj dženazi (Čemo, 2003).

Scena bolesničke postelje Poslanika je najpoznatiji sakralni događaj vezan za Fatimu<sup>13</sup>. U hadiskim izvorima, događaj je na razini novinskog izvještaja. Zbog šturih informacija o njoj na dan smrti Poslanika, Djebar interveniše: *„Ima mnogo detalja o ženama koje su bile uz Muhameda onog kobnog dana (...) Nema nijedne pojedinosti o Fatimi.“* (Djebar, 2003: 64). Ona će popuniti Fatimino upražnjeno mjesto, posebno iz tog dijela hadiske literature, a ostale šture hadiske izvještaje nabija emocijama, ukida distancirani narativni ton, zaprepašćuje: *„On je sada već stalno kod Aiše, koja prisusutvuje ovoj sceni. Malo se odmakla, sigurno iz uviđavnosti, stida. Fatima nagnuta nad Muhamedovom posteljom, sluša kako joj on nešto šapuće. A mladu ženu, priča supruga svjedok, guši bujica suza. Plače, nagnuta nad njim, kida se i ne odgovara ocu. Samo pušta da se njene zarazne suze miješaju sa suzama bolesnika.“* (Djebar, 2003: 64) Ovaj događaj, u fikcionalnom prikazu, oslobodit će se jezika izvještaja klasičnih izvora. Unošenjem perspektive, Djebar ponavlja scenu, naglašavajući da je to viđeno Aišininim očima. Potencirajući na detaljima ovog bitnog, intimnog iskustva, ona nudi viđenje ženskim pogledom, pa se jedna od najbitnijih scena, Poslanikova smrtna postelja, za čitatelje/ice otvara Aišinom perspektivom. *„Poslije njegove smrti, kao da prisustvo voljene kćeri nije važno, nastaje praznina, gotovo pukotina.“* (Djebar, 2003: 59). To se čini vrlo neobičnim za sunitske izvore čiji kanon naglašava veliku povezanost, ljubav i prisnost između oca i kćeri, za vrijeme njihovog žiovota. Ipak, sporadične informacije izvora klasičnog kanona, nude doslovne Fatimine riječi, gotovo pjesnički joj način izražavanja velike tuge koju je osjećala zbog smrti svoga oca. U opisima tugovanja, Djebar iskorištava upravo te momente i ulaže ogromnu emocionalnu ekspresivnost u njen lik, koji je u romanu tragičan, rastrzan, plahovit, emotivan. U ovim scenama koje su u suprotnosti sa pohvalnim tihim i pritajenim muslimanskim žalovanjem, trese se od patnje i boli, ne plače tiho već glasno, sva drhti pod koprenom. Ona danima boluje, da bi potom svoju bol prenijela u doslovni intimni prostor sobe - mezar njezina oca, koji nakon njegove smrti postaje politički i javni, u potresnoj sceni oplakivanja: *„Fatima izbi iz sjene, uzdignute ruke, mršave, gole ruke. (...) njena je šaka puna zemlje; sitne crvene zemlje sa poda sobe, sobe u kojoj je grob. (...) pušta da joj klizi koprena. Sa podignutom rukom poče se okretati u mjestu (...) poče iz ruku sipati zemlju preko zatvorenih očiju (...) njena raspletena kosa (...) Fatima govori glasom: »O zemljo moga oca/ Pusti da te udahnem/ Jer tako udišem mučni put/ koji se preda mnom otvara! (...) O bože! Kao kiša, neka po meni lije bol/ Jer da lije po danima, Oni bi odmah postali noć!«* Kakva

---

<sup>13</sup> Nakon što joj je Poslanik ležeći na bolesničkoj postelji, prvi put nešto šapnuo, zaplakala je, a kada joj je drugi put nešto šapnuo, osmijehnula se. Prvi put ju je obavijestio da će on uskoro umrijeti, a nakon toga joj je rekao da će ona biti prva od njegove porodice koja će mu se pridružiti na ahiretu, pa se od radosti osmijehnula. (Al Buhari, 2011)

*nesnosna bol!*“ (Djebar, 2003: 69) Djebar je kao figuru otpora zasniva na motivu iskazivanja tuge za očevom smrću, koja postaje izvor antigonske agilnosti i aktivne građanske neposlušnosti. Definisana njom, svojom pojavom potresa zajednicu, a govorom strukturu novonastalih odnosa političke vlasti u Medini. Stoga je Fatima bint Muhamed, u romanesknoj verziji, dijametralno suprotna onoj skiciranoj tradicijom sunitskih izvora, gdje je njena pojava u neposrednim trenucima nakon smrti Poslanika pasivna, gotovo da ne postoji.

Ishodište drugog događaja, koji je u kazualnom odnosu sa prethodnim, tiče se bračnih razmirica na temi poligamije, kada Ali, poželi uzeti za drugu suprugu Džuveriju, kćer Ebu Džehela, „Božijeg neprijatelja“, čovjeka koji je pod tim imenom poznat u historiji islama zbog velikog neprijateljstva prema Poslaniku: „*Fatima će, kao odjek, čuti samo ono (...) kćerku „Božijeg neprijatelja“. Ali hoće da se ženi“, ta kratka rečenica, počinje polahko prodirati u njeno srce kao kap ljutog otrova.*“ (Djebar, 2003: 75) Fatima ovdje nije pokorna žena koja povija glavu pred „muškim pravom“, već se žali svome ocu. Pred njim, u unutarnjem dijalogu, postavlja pitanje: „*Ko meni zadaje udarac, moj mladi muž, ili ti, moj oče, Božiji Poslaniče?*“ (Djebar, 2003: 76) Djebar konstruira Fatimu u svijesti o tome da u konačnici, njoj bol ne zadaje samo Ali, nego autoritativno tijelo njezina oca, koji je prenio Božiju zapovijest kojom se poligamija dozvoljava; on i sam ima više žena. Ona ne samo da problematizira želju svoga muža, nego postavlja iskušavajuće pitanje autoriteta koji je u liku njezina oca, usložnjavajući taj odnos i postavljajući ga kao događaj od značaja za sve građanke muslimanke. Dan kasnije, Poslanik drži govor na molitvi rekavši da brak neće biti dopušten. U istom je tonu, doslovnim riječima uveden u tekst romana kao i hadisko izvješće: „*Ja to ne dopuštam! Ja to ne dopuštam! Ja to ne dopuštam, jedino ako Ali ibn Ebu Talib želi da se razvede od moje kćerke, a da se oženi njihovom. Jer moja kći je dio mene! Onaj koji nju vrijeđa, vrijeđa i mene! Onaj koji njoj nanosi bol, nanosi i meni!*“ (Djebar, 2003: 77) Izazivajući načine mišljenja i proizvodnju značenja selektivne tradicije, koja ovu prepreku poligamiji tretira kao izlovan slučaj što se odnosi samo na Fatimu, kao izuzetak, obrću se u značenju da je ona žena od krvi i mesa, sa osjećajima kao i svaka druga, te da je Poslanik glasno rekao „ne“ kada takva bračna veza nije naišla na odobravanje oba supružnika. Tako je poligamija kao ženska bol i za samu Poslanikovu kćer, u protivljenju i samorefleksiji Poslanika, sačuvana i u oficijelnom hadiskom izvješću. Djebar nastavlja problematiziranje iz Poslanikovih usta, kao onog ko je oličenje „Vlasti“, da ne brani ono što je Bog dopustio ili dopušta ono što je zabranjeno, ali da se boji da će Fatima biti ometena u svojoj vjeri. Poslanik biva prisiljen na razmišljanje o vlastitom, onog trena kada se na polju intimnog suočio sa

ženskim, kćerkinim bolom zbog poligamije. Birajući ovu ključnu scenu iz historije islama, Djebar, intervenira postavljajući pitanje: „*Kome je tog dana u Medini, Muhamed rekao „ne“? Aliju, svom rođaku, zetu i usvojenom sinu? (...) Medinjanima, svima onima koji ga slušaju (...)?) (...) jednom dijelu samog sebe? Otac u njemu, do tada trepereći od blagosti i nade, okreće se Poslaniku u sebi (...)“* (Djebar, 2003: 78) Ovdje nema mjesta feminističkom demoniziranju oca kao „Zakona“. On je sam po sebi bio Medina, otvoreni, inkluzivni prostor koji se u političkim odlukama konsultovao sa najbližim saradnicima, a sa kojim nije samo Fatima, kao njegova kćer, građanski pregovarala, nego i sve žene Medine, tražeći tumačenje i presude o sporovima, zaštitu svojih prava, „donošenje zakona“ od značaja za njihov položaj itd. Fatima u tom slučaju je građanka, koja pitanje od značaja pokreće na najvećoj instanci Vlasti i aktivno se bori za svoje građansko pravo. Stoga ljubav, što se ostvaruje u odnosu ova dva toliko bitna lika za islam, kao veza solidarnosti, nije samo javna podrška kćerkinom bolu, već podrška zbog koje se govori „ne“ jednom dijelu samog sebe, Vlasti, čineći je prostorom pregovaranja, dijaloga, političkog konsenzusa i samorefleksije, nikako ortodoksije. „*Proteklo je četrnaest stoljeća, a izgleda da se, otada, nijedan otac, bar u islamskoj zajednici, nije tako pobunio, nije tako u vatrenom govoru branio mir svoje kćeri. Niko osim Oca voljene kćeri – neka je blagoslov na njega i neka ga prati Božija milost!*“ (Djebar, 2003: 70)

Konačnim zaključkom Djebar scenu promiče na viši nivo: „*Fatima će preuzeti to „ne“, dvije ili tri godine kasnije, sada ojačano, uvećano, ne da odbrani sebe kao ženu (...). Ona će reći „ne“ u ime svih, Alija, svoje djece, svoje porodice, svih onih koje je Vjerovjesnik voli; reći će „ne“ usred Medine, „ne“ Vjerovjesnikovom gradu.*“ (Djebar, 2003: 78) To je uvod u sljedeći polemičku preokupaciju romana - događaji što su tačke kulminacije, a proizašli su iz njenog otpora poligamiji. Nastavak će predstavljati otpor novom političkom centru – halifatu samom. Kao glavna kritičarka načina uspostave halifata, Fatima će biti učenica svoga oca. Njeno „ne“ naučeno je i sadržano u očevom autoritetu, otvorenoj formi što preispituje samu sebe i zasnovano na kolektivnom dogovoru, optužujući za nedostatak iste nove strukture vlasti. Djebar ukazuje da je jedina Poslanikova nasljednica, nakon njegove smrti, bila Fatima, pa ipak se zaobilazi njeno stanje ili stav po pitanju halifata u ranom kanonu. Zahtijevajući svoje pravo, vraća joj se glas odsutan u hadiskom pamćenju. Smrt Poslanika za Fatimu pokreće dva pitanja: nasljedstvo - halifat i materijalno naslijeđe. To se u sintezi nudi na dva značenjska plana: prvo, kao pravo na participaciju i konsultaciju tj. pravo glasa u konstituiranju političke vlasti, odluka i građansko pravo na materijalno naslijeđe kojim joj se potvrđuje status građanke, stanovnice Medine. Oba, na simboličnom planu proizilaze jedno iz drugog. Fatima

kao nasljednica, tema je što u događaju rasprave o halifatu znači problematiku o učestvovanju u vlasti i ženinom pravu da bude mjesto odluke, mjesto vjerskog/političkog autoriteta. U oba slučaja Fatima će, jer je kćer, a ne sin, naglašava Djebar, biti podvrgnuta dvostrukom standardu. Stoga, kada je u pitanju izbor halife, javno optužuje Omera za političko manevrisanje i nedoličnu užurbanost u vrijeme kada je njezina obitelj tugovala. Uzavrela od emocija, nestrpljiva, bučna, nepokorna, krećući se između dva suprotna pola, dva suprotno emotivno obojena tona riječi, intenzivira pobunu: „*Nama ste ostavili mrtvo tijelo Vjerovijesnika, a vi ste sređivali sve između sebe! Niste čekali naše mišljenje i niste brinuli o našem pravu!*“ (Djebar, 2003: 79) Zatvaranje kruga moći u samo nekolicinu odobranih za nju predstavlja potpuni krah onoga što islam predstavlja, što je predstavljao njen otac. Oštre osude vlasti prelazi u poetično, gotovo pjesničko izražavanje tuge za ocem: „*Ona viče dovoljno glasno da čuju svi na ulici ispred, »Oče moj! Božiji Poslaniče! Što smo to, poslije tvog odlaska doživjeli od Omera i Kuhafinog sina?« Svi se prisutni ukočiše od žestine tog obraćanja Poslaniku.*“ (Djebar, 2003: 79/80) Suprotstavljajući se, Fatima zauzima iznimnu, gotovo povlaštenu poziciju iz koje govori: „*Mnogi zaplakaše i pobjegoše: »Je li istina da se jedan živio „dio“ Poslanika obraća umrlom Poslaniku?«*“ (Djebar, 2003: 80) Ali, i kao jedini živi nasljednik Muhamedove loze, Fatima utjelovljuje činjenicu da je, jer je žena-nasljednica, isključena iz ovog političkog i građanskog prostora. Njeno se zahtijevanje prava na konsultaciju i prava na govor, može povezati sa ši'itskom raspravom o halifatu, budući da se Djebar koristi obrisima ši'itske agilnosti. Međutim, ona ne afirmiše niti ši'itske niti sunitske vizije, kao što i Fatima Mernissi pokazuje da je žena u nezavidnom položaju u oba kanonska predstavljanja, u oba izvora. Jer, Fatimin lik ne zahtijeva monarhijsko nasljeđivanje političke vlasti, nego demokratsko pravo glasa, učešća u izboru i kandidovanja za političke funkcije, što se ne uklapa niti u ši'itske niti sunitske verzije tumačenja ovog događaja. Uskraćivanje prava glasa nije samo izvlaštenja nje, Fatime bint Muhamed, iz građanskog naslijeđa na pravo autoritativnog govora, nakon smrti njenog oca, nego pravo glasa i potonjih generacija žena i muškaraca iz mjesta priznatosti u građanskoj zajednici vjere.

Stoga, mjesto sunitsko-ši'itske podjele, njenim likom, nadići će isticanjem pobune, ne kao borbe za prava svoje porodice, već prava svih muslimanki u cjelini, kao građanki, i to na primjeru dugog naslijeđa, materijalnog: „*Ovog puta, mada ulog izgleda skromniji (...) u odnosu na pravo da se bude vođa vjernicima, Fatima će doživjeti da bude lukavo razbaštinjena.*“ (Djebar, 2003: 81) Zahtijevanje prava na učestvovanje svoje porodice u konstituciji vlasti kao otvorene, više plenumske, nikako elitističke, prerasta u dalje

osporavanje novog poretka vlasti preko vlastitog razbaštinjenja: „*u ovoj dugoj bitci, ona se bori sama.*“ (Djebar, 2003: 81) Naime, sada je razbaštinjena, uskraćen joj je dio nasljedstva, na osnovu doslovnog tumačenja Poslanikovih riječi, izgovorenih pred Ebu Bekrom, tvrdi Fatimin lik. Kao glasna kritičarka nove vlasti i braniteljica prava žena, Djebar naglašava njeno obezvlaštenje zbog spola - jer je kćer, a ne sin. Na Ebu Bekrove riječi o zabrani nasljeđivanja, ona nudi svoju interpretaciju: „*Ne, ne radi se ni o vrtu, ni o posjedu, ni o dobrima u Medini i njenoj okolici, ne, radi se o nečemu mnogo značajnijem: tako to Fatima shvaća. Fatima koja je tako čestita, koja je u Medini proživjela više dana u siromaštvu nego u blagostanju, Fatima koja se sada, pošto je ostala bez oca, još manje zanima za blagodati ovog svijeta.*“ (Djebar, 2003: 82) Tako pitanje nasljedstva za nju nije svrhovito pitanje materijalnog, jer asketski život nije joj stran, već pitanje ženskog prava na nasljeđivanje – tako revolucionaranog preokreta u arapskom društvu, uvedenog praksom Poslanika, a garantovanog Kur'anom<sup>14</sup>. Uskraćivanje tog naslijeđe, kršenje je njenih temeljnih građanskih prava: „*Fatima, lišena svojih prava, je prva na čelu nepregledne povorke kćeri, koje će često braća, amidže pa i sinovi lišavati nasljedstva i što će pokušati uvesti kao pravilo.*“ (Djebar, 2003: 82) A, uskraćivanje prava na materijalno naslijeđe, ukidanje je statusa građanke i mogućnosti sudjelovanja u građanskoj zajednici. U romanesknoj verziji, Fatima postavljajući pitanje Ebu Bekru, naglašava da su joj uskraćena ne samo individualna prava linijom onoga što je njoj predstavljao Poslanik, kao otac: „*onda, kako ne prihvaćate da je to moj otac, a ne vaš*“ (Djebar, 2003: 83), već i pravo na vrijednost glasa, naslijeđe što joj je ostalo od onoga što je za nju bio Muhamed, njen Poslanik kao vjerski i svjetovni vođa: „*Je li Bog u Knjizi, rekao da svi nasljeđuju iza svoga oca osim »Fatime, Muhamedove kćeri«?*“ (Djebar, 2003: 89).

Njen lik je u konstantnom pregovoru i dijalogu između svojih društvenih pozicija: građanskih i islamskih povlaštenih. „*Jeste li zaboravili da je Vjerovijesnik govorio da se svako nastavlja kroz svoju djecu? Da, vi ste brzo ubili tu istinu! Gledate kako je Voljeni ranjen preko mene i ništa ne poduzimate!*“ (Djebar, 2003: 85) Fatima će vlastiti otpor utemeljiti u pomirenju uloga što ih zauzima u odnosu na Poslanika Muhameda: kao kćer oca, građanka i kao najbliža nasljednica, jasno stavljajući do znanja da takva moć, što uskraćuje ova prava nije parlamentarna vlast koju je svojim primjerom postavljao Poslanik. Kao osporavatelj koji izražava opću društvenu sumnju oko preraspodjele moći, „*Fatima predstavlja sumnju, njihovu*

---

<sup>14</sup> Fatima Mernissi navodi kako je revolucionarno, novo pravo žena da naslijede materijalna dobra nakon smrti oca, muža itd. naišlo na najveći otpor prilikom uspostavljanja rane muslimanske zajednice u Medini (posebno pravo naslijeđa neudatog siročeta ženskog spola), što je Poslanik uveo kao temeljno građansko pravo svih muslimanki, garantovano Kur'anom. (Mernissi, 1992: 121-125)

*sumnju.*“ (Djebar, 2003: 88) I upravo preko problematike naslijeđa, pita ko ima pravo za sebe ili uopšte tvrditi vjersku apsolutnu vlast, kada je poučena primjerom svoga oca, svjedočila samorefleksivnosti i parlamentarnom učešću, kao najvećem idealu muslimanskog političkog autoriteta. Fatimin lik, tako, aktivno upražnjava svoj građanski status, a građanskim neposluhom lociranim u nenasilnom otporu, opstrukcijom pasivnosti i prešutnog slaganja, upućuje na kršenje temeljnih joj građanskih prava. Mislioci koji su se bavili pitanjem opravdanosti građanskog neposluha<sup>15</sup>, kao što su Baccarini, Rawls te Dworkin, smatraju da je to legitiman demokratski čin koji unaprjeđuje demokratski sistem, te da predstavlja moralnu obavezu svakog građanina/ke. Biti dobar/ra građanin/ka znači aktivno prakticirati građanstvo, pa tako građanska neposlušnost, utemeljena na načelu pravednosti, upućuje na povredu ovog principa u kršenju osnovnih čovjekovih prava i sloboda. S tim u vezi, Fatima, svoj status građanke prakticira na način da otvara čitav niz iskušavajućih pitanja halifatskoj vlasti, ali i cijeloj zajednici. Pa, Fatimu bint Muhamed, kao odgovornu i aktivnu građanku koja iskazuje građanski neposluh, kako bi redefinisala način obnašanja vlasti, kanonski tekstovi ne poznaju, a ukoliko i uključe interpretativni čin sinteze ishodišta ovog događaja, onda taj aktivni otpora svode na puki incident nastao kao rezultat nesporazuma između nje i halifatske vlasti, ukidajući mu predumišljaj i svrhovitost.

Kao građanka Medine, svoje nazadovoljstvo prenijet će i u javni prostor džamije, mjestu obraćanja cijele zajednice. Glasna, oštra kritičarka govori vlastitu verziju istine na javnom mjestu, mjestu parlamentarne vlasti. Kada Djebar oslikava prostor koji je zauzimala ženska naracija u „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, to je prostor intimnosti, pripovjedanje što je bilo upućeno djeci u domaćoj domeni, ritualnog okupljanja žena, u zatvorenom prostoru. Fatima u tom smislu prekoračuje prag, a Aiša će to učiniti kasnije u pravoj političkoj borbi, na bojnopolju. Ustupajući joj mjesto javnog prostora, koje više nije intimni prostor groba njezina oca, ona smjelo nastavlja svoj prosvjed protiv razbaštinjenja, pozivajući se na svoje krvne veze i status članice, a zatim ponovno iskazuje ignorisanje njezine pozicije. Ranije, na Ebu Bakrovu izjavu: „*Muhammed je umro, Islam nije umro!*“, što je i doslovno hadisko izvješće, u intervenciji fikcije, lik Fatime postavlja iskušavajuće pitanje: „*Koji to islam nije umro?*“ (Djebar, 2003: 79) Time romaneskni lik Fatime pomjera Ebu Bekrovu rečenicu, koja ovdje funkcioniše kao optužba za intimizaciju općeg muslimanskog pitanja, iz stegnute interpretacijske košulje, na temu rasprave o naslijeđu svih muslimanki. U konačnici irončnim

---

<sup>15</sup> Pregled i analizu izvora o tematici građanskog neposluha u demokratskim političkim sistemima, uredila je Ivana Krešo u svom radu „*Opravdanje građanskog neposluha*“ (2017), Zagreb.

pitanjem aludira na raspravu o političkom islamu kao otvorenoj dijaloškoj formi ili zatvorenom krugu moći. Konflikt podrazumijeva sukob koji će iz intimnog prerasti u onaj na javnoj i političkoj razini. Stoga je pitanje naslijeđa, kao građansko pitanje Fatime, ujedno i pitanje javnog/političkog djelovanja žene muslimanke u potonjim vremenima koje roman sluti.

Iz pozicije obezvlaštenosti se pokreće ženska problematika, sluteći kojim trajektornim linijama će se kretati takvo pitanje, jer novi, muški oblik vlasti zadaje krute obrasce i postaje zatvorena forma, suprotna od onog samorefleksivnog Poslaničkog „*ne*“, izgovorenog na hudbi. Fatima osporava takav autoritet, tražeći uporište u viziji svoga oca i samoj sebi. I to je najjača tačka interpretacijskog romanesknog modela Djebarinog pisanja, jer likom Fatime podučene od vrhovnog autoriteta - Poslanika, destabilizira rodnu hijerarhiju kanona. U trenutku iščašenja inkluzivnosti islamskog identiteta, poglavito pluralnosti ženskog, u prijelomnom trenutku krize mehanizama uspostave muslimanskog općeg, sugerše jaku antigonsku agilnost Fatime. Djebarino viđenje nje kao primjera rječitosti, aktivnosti i smjelosti žena u tom period je kao nepolušne građanske snage pobune, ne političkog vođe niti profiliranog pripovjedača. Takav pristup skiciranju lika, omogućava njeno izdvajanje iz cjelokupne zajednice Medine, utvrđujući joj položaj pobunjenice koja se suprotstavlja ne samo halifatskom autoritetu, nego medinskoj zajednici uopšte. Ona će kasnije, iz čina protesta, napustiti javni prostor i kao usamljen, potpuno izdvojen lik postati tinjajuća pobuna: „*Fatima ne dolazi više do oćevog groba. Morala bi ući u Aišinu sobu. Ona se približava ocu, ali tako što ulazi u njegovu džamiju: skuplja se uza zid do njegovog groba. Sjeda, moli se, a onda plaće; sada, tiho.*“ (Djebar, 2003: 304). Jer, Fatima je vlastiti otpor pozicionirala u povlaštenu joj poziciju vjerskog autoriteta. Isključivši sebe iz prostora poslušnosti halifatskoj vlasti, okrenuvši leđa i javno ih optuživši za nedoličnost, a linijom toga jer je kćer Poslanika, sugerše zajednici povredu samog Poslaničkog autoriteta. Shvata da joj je građanski nepoluh pozicioniran tu, najefektniji za skretanje pozornosti vlasti na povredu principa pravednosti. Nastupajući i iz slobodnog građanskog i vjerskog povlaštenog, upućuje na redefinisane vlasti, u konačnici pomažući joj da se stabilizira i napreduje kao pravedan institucijski mehanizam, te sugeršući da i u najtežim vremenima ne smije prestati biti plenumska: „*(...) sve dok je ona živa, oni, ljudi koji imaju vlast, sama vlast, neće imati mira u duši.*“ (Djebar, 2003: 88) Stoga, njeno djelovanje građanski je odgovorno i prema vlasti, kao i prema društvenoj zajednici, i model je aktivnog ućešća koji je i vjerska i građanska dužnost svake muslimanke, uputit će čitatelje/ice Djebar likom Fatime.



Ovaj građanski sukob likova rane islamske zajednice ograničen je na ono što su temeljna pitanja uspostavljanja zajednice, i nije puko pitanje osobne koristi. Međutim, da bi se kompleksnost ovakvih složenih zglobnih odnosa najbolje razumjela, treba shvatiti da odnos među likovima otkriva da osobnost/intimnost te porodični i odnosi tazbinstva, ranih islamskih likova u prvoj zajednici islama, po automatizmu jesu i javni/politički, budući da je pozicija koju zauzimaju sama po sebi autoritativna i utemeljujuća. Time intimna pitanja postaju problematika cijele zajednice. U tim kompleksnim obiteljskim i prijateljskim odnosima, sa Fatiminim razbaštinjenjem, dolazi i podjela na muško-ženske, gdje se druga polovina, nakon vladavine prve četiri halife, koji još uvijek zadržavaju mehanizme građanske pravednosti, u potpunosti izgurala sa mjesta odluke u zasjenjeni prostor moći. Zato se složeni odnosi Fatima-Ebu Bekr/Aiša/Omer odnosi lojalnosti i sukoba, istovremeno: „*To bezuvijetno uporno „ne“ Fatima nije rekla Ebu Bekru, čiju iskrenu odanost Vjerovijesniku nije mogla zaboraviti, već, njemu halifi (...).*“ (Djebar, 2003: 88) Lik Ebu Bekra i Omera, Djebar ne konstruiše u svijesti o zlonamjeri donesenih im odluka, prikazujući mjesta emocionalnog bola koji proživljavaju zbog Fatimine ljutnje, kao prijatelji iskazujući veliku ljubav, ali ne oslobađajući ih odgovornosti kao onih koji obnašaju funkciju vlasti.

Takvo djelovanje dokaz je društvenog muslimanskog političkog prostora Medine, što ga Mernissi naziva zlatnim dobom, i to na način da je taj prostor podrazumijevao dijaloško demokratsko - suprotstavljenu Fatimu. Mernissi dijeli sa Djebar osjećaj nostalgije prema ranom periodu islama, markirajući njegovu dijalošku formu kao kvalitet koji je zanemaren i izgubljen u kasnijim periodima. Džamiju naziva centrom dijaloga<sup>16</sup>, plenumom u svojoj punini, a komplementarno tome Djebar prostor Medine. Predstavljanje sukoba je svrsishodno - dijalog koji je ideal jedne demokratske zajednice. Džamija u „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“ je centar dijaloškog sukoba (Fatiminog otpora, Poslaničkog „ne“), ne institucijski ispostavni centar rigidnih zakona, već prije svega polemička platforma. Tako Medina iz 7 st. stoji kao egalitarni san Poslanika u povelju, gdje je debata i dijalog zauzimao centralno mjesto od pitanja pravo naslijeđa, seksualnih poza do vjerskih obreda, izdvojit će Mernissi (Mernissi, 1991). S tim u vezi je Djebarino insistiranje, ne na slobodi žena u sekularnom isključivom, feminističkom smislu: bez vela, poligamije, već sposobnosti žena da prekorače prag u džamiji - imaginarnom mjestu političkog dijaloga, u centru Medine, da budu aktivne, one koje se ne

---

<sup>16</sup> „Ideja o džamiji kao privilegiranom mjestu, mjestu gdje se okupljaju ljudi i gdje vođa diskutira sa svim članovima zajednice prije nego donose odluku, ključna je ideja Islama, koji nam danas predstavljaju kao bastion despotizma. (...) Bila je mjesto gdje je pokazivanje neznanja bilo dozvoljeno, gdje je postavljanje pitanja bilo ohrabrivano, a to su dvije stvari koje su danas strogo zabranjene u džamiji.“ (Mernissi, 2005: 126/127)

slazu, koje su nositeljice govora, priče, pripovijedanja o "najbitnijem", da nogom stupaju na mjesta koja su dijaloški centri pregovaranja građanskog i političkog. Takav uzlet ženske participacije staje sa smrću Poslanika Muhameda, pa se prostor dijaloga, kao što je ranije napomenuto, zatvara nakon vladavine prve četiri halife.

Djebarin rad je utemeljen na vlastitom joj iskustvu egzila, osjećaju prognanosti i izmještenosti iz onoga što smatra rodnim mjestom, pa je to najdominantnija veza što je uspostavlja sa Fatimom, sentimentalno se poistovjećujući i emotivno vežući za nju. Tu se u blisku vezu dovode autorski pol i pol teksta. Komentarišući problem sadašnjice, a da bi ispričala reviziranu priču o svetim ženama u islamu, tj. svoju istinu, naći će se u poziciji koju i Mernissi opisuje - osjećat će se ukorenom od strane vlastitog društva kojem pripada. Ovakvo pozicioniranje smješta pomenute ženske agilnosti u egzil unutar zajednice. Razbaštinjena Fatima za Djebar je vlastito iskustvo razbaštinjenosti iz zemlje, iz islama, a Fatima u egzilu kao iskustvo uskraćenosti učestvovanja u građanstvu, za Djebar je savremeno iskustvo rigidnih institucija. Za Fatimu je otpor bio pobuna spram medinskog centra, za Djebar otpor će podrazumijevati ponovno uspostavljanje odnosa prema Islamu, vlastitog muslimanskog identiteta kroz subverzno pripovijedanje prošlosti. U drugom vremenu i prostoru njena se angažovanost sreće i izgrađuje u upoznavanju aktivnog građanstva ženskih muslimanskih uzora. Tako se Djebar, kao Fatima i Aiša, ne samo da mora oduprijeti društvenom pritisku, da snađe hrabrosti s kojom će istupiti glasno naprijed, već i hrabrost da raskinu solidarnost sa društvom što ih nasilnim praksama gura u položaj prešutnog slaganja. Raskidanje solidarnosti je ambivalentan čin kojim se očituje pripadnost zajednici ali ujedno znači odmak/egzil od iste u činu građanskog neposluha. A, kako Djebar shvata građanski neposluh kao moralnu obavezu svake građanke muslimanke, tako i prikazuje iskoračenje ženskih likova iz prostora poslušnosti u kojem su kao uzori interpretativno zatvorene, gdje postoje kao impotentna moć, podređena, bez samosvjesnosti, involvirane kao mehanizmi koji osiguravaju legitimnost patrijahalnih vizija. Dalji razvoj takve agilnosti, koja istupa iz tog unaprijed određenog prostora moći, prikazano je u punini likom Aiše bint Ebu Bekr, gdje povlašteno mjesto više nije egzil, niti građanski neposluh, nego ono izvan kućnog praga, nezasjejena moć javnog političkog prostora.

## 5. POLITIČKA PARTICIPACIJA I (SAMO)OVLAŠTENJE : AIŠA BINT EBU BEKR

Aiša bint Ebu Bekr predstavlja trijumf rawijata, pa je u romanu nazvan kao „*Ona koja čuva živu riječ*“ (Djebar, 2003). Pored Fatime bint Muhamed, centralni je lik te jedno od središta Djebarinog angažmana o naraciji, ženskoj subjektivnosti ali i političkoj moći. Poznata je pod nadimkom „*Majka svih Pravovjernih*“ i jedna je od najpohvalnijih muslimanskih ženskih figura, preuzimajući bitnu vokalizaciju u kontekstu oficijelne kolektivne memorije. Kada Djebar za Aišu kaže da je „*Centar Medine*“, misli time na poziciju moći što ju je zauzimala u ranom islamu. Kćerka je Ebu Bekra, prvog halife, Poslanikovog prijatelja i najmlađa Poslanikova supruga. Kako je postojala direktna zabrana vjenčanja sa suprugama Poslanika, nakon njegove smrti se nije udavala, a nije imala ni djece. Kao najutjecajnija rawija, prema sunitskim izvorima, imala je važnu ulogu u ranoj islamskoj historiji, kako za vrijeme Poslanikovog života, tako i nakon njegove smrti. Bila je aktivna sudionica brojnih događaja i važna posmatračica istih. Mnogi izvori navode da je Aiša bila najboljeg razumijevanja u fikhu, najučenija i najtačnijeg viđenja u svemu općenito. Veliki broj hadisa koje je prenijela su propisi, zbog toga se kaže da je prenijela četvrtinu šerijata, a kao ona koja je najbolje poznavala detalje molitve i ostalih praksi Poslanika, uskoro je kao inetrpretatorica istih i sama ušla u svijet politike. Bila je prisutna kroz vodstvo od najmanje prve četiri halife, a za vrijeme vladavine Alija, četvrtog, sudjelovala je u bitci „*Kod Deve*“, vodeći trupe protiv njega<sup>17</sup>. U orijentalističkoj pretpostavci, kada se smatralo da žene Istoka nisu bile zastupljene u javnom prostoru niti da su imale udjela u društvenim aktivnostima, ona ne samo da je istupala u javnim govorima, nego je neposredno kreirala i političku situaciju. Potencirajući na ovim momentima njene biografije, Djebar se protivi selektivnoj interpretaciji prošlosti, koja diskvalificira političku joj ulogu zarad narativne i zanemaruje da ona nije samo vjerna prenositeljica Poslanikovog lika i djela, već i interpretatorica hadisa i autoritativan korigujući mehanizam<sup>18</sup>, a u krajnjoj liniji ostvarivanja, i politički aktivan. Paradigma zbog kojeg je

---

<sup>17</sup> Bitka je dobila naziv "Vak'atul džemel" ili "Bitka kod deve", jer je Aiša u bitci jahala na devi. Sukob je izbio nakon ubistva trećeg halife Osmana. Aiša i drugi su smatrali da se prvo trebaju kazniti odgovorni, a Ali da se prvo treba uspostaviti halifat. Nakon Alijine pobjede i razgovora, Aiša se vratila u Medinu. (Armstrong, 2002) Hadisko izvješće bilježi ogromno uzajamno poštovanje Aiše i Alija, pa i u političkim neslaganjima.

<sup>18</sup> Fatima Mernissi navodi naslov knjige: "*Collection of A'isha's Corrections to the Statments of the Companions*" Imama Zarkashia, koji se tiče Aišine uloge korektora ostalih Ashaba kada je u pitanju prenošenje hadisa: "(...) naročito u situacijama kada se ne slaže s drugima, kada je pružala dodatne informacije, i kada je bila

uzeta kao model/uzor za muslimanski kolektiv, ne ostvaruje se linijom toga što je supruga Poslanika, već smjelosti i sposobnosti da samostalno tumači Izvor, bude društveno odgovorna i da participira u zajednici kao politički subjekt.

Za nju se, tako, pored političke uloge veže bitan biografski podatak, kojim se i Djebar bavi u romanu, a početna je tačka oko koje se konstruiše Aišin lik. Taj događaja je optužba za blud<sup>19</sup>, koja je u romanu predstavljena kolažom „Glasova“: „Glas prvog licemjera“, „Glas drugog licemjera“, „Glas treće licemjerke“, koji predstavljaju klevete, a ponudit će i protutežu drugim „Glasovima“ koji staju u odbranu Aiše i u prvom su licu: „Glas Usame, sluškinje Berire“, „Glas inoče Zejneb bint Džahs“. Posljednja je Poslanikova prilježnica, pa će njihov odnos ujedno predstavljati mjesto obrtanja poligamije kao mjesta sukoba u sestrinski oblik solidarnosti: „Božiji Poslaniče, ja dobro čujem i dobro vidim. Kunem se Bogom, o njoj mogu samo dobro reći.“ (...) *Kasnije će Aiša prenijeti ovo Zejnebino kazivanje (...) – To je rekla Zejneb, koja je bila moja suparnica po ljepoti.*“ (Djebar, 2003: 295) Aišin glas je naizmjenično nazivan „Glas nevine“ ili „Odbranjene“, i također je u prvom licu. U tekstu romana doslovice su prenešeni ajeti iz Kur'ana, koje Poslanik u kući Aišinih roditelja prima kao Objavu: „Aiša, zahvali Bogu, On te opravdao! (...) Glas uzbuđene majke: »Ustani, idi prema božijem Poslaniku!« Nevina stoji nepomična. Gleda sviju. Mirna je. Ne smiješi se. Glas nevine: »Neću, Boga mi, neću se dići da bih išla prema njemu! Jer neću nikog hvaliti osim Boga!«“ (Djebar, 2003: 300/301) Izuzetno bitna scena koja podrazumijeva osamostaljenje četrnaestogodišnje Aiše bint Ebu Bekr i sposobnost da postoji izvan Muhameda, kao svog muža, onda kada je lažno optužena i ugrožena. U odbrani od medinske zajednice, istrajna je i onda kada je i njen muž rastrzan između želje da povjeruje i glasova klevetnika. Kako se svi likovi definišu u odnosu na Poslanika, centra oko kojeg orbitiraju svi muško-ženski, socijalni, politički, porodični odnosi, u ovoj sceni objave sure „Nur“, Djebar će pomjeriti takav centar. U kriznom trenutku kada je društvo pokušava moralno diskvalificirati, snaga njenog uvjerenja postaje vlast sama za sebe, neovisna o mišljenju roditelja, muža ili zajednice. Njena samostalnost, samouvjerenost, kasnije će se pokazati osnovnim pokretačkim mehanizmom, koji će je voditi da prekorači prag vlastite sobe kako bi bila politička, ratna i

---

u potpunom neslaganju s vjerskim učenjacima svog vremena.“ (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 77), zaključujući da je ova knjiga primjer koji pokazuje da: "(...) takođe moramo da pazimo da ne padnemo u generalizacije i da kažemo da su svi imami bili mizogeni. To danas nije tako, a nije bilo ni tada.“ (Prevela S.K) (Mernissi, 1992: 77)

<sup>19</sup> Na Aišu se odnosi Objava, 11-13 ajet sure „En-Nur“. Na jednom od pohoda kada je pratila Poslanika, udaljila se od kolone radi izgubljenog ogrlice. Kada se vratila, svi su već bili otišli i niko nije primijetio da je ostala. Tada je naišao Safvan bin Muattal es-Sulemi, kada je prepoznao da je to Aiša, odmah ju je na svojoj devi povezao ka vojsci i koloni. Njeno izostajanje i gubljenje iza ostalih bio je povod da je Abdullah bin Ubejj bin Ebi Selul optuži za blud. Ta situacija potrajala je oko mjesec dana, sve dok nije došla Objava u kojoj je rečeno da je ta optužba na račun Aiše laž. (Abbot, 1985)

vjerska voditeljica. Djebar u tom procesu samoovlaštenja, vidi i istinski čin sljedbeništva Poslaniku.

Proces samoovlaštenja razvija iz pozicije ugroženosti na liniji otpora, preko rawijata, do autoritativne pozicije korigujuće instance, što će rezultirati političkom joj agilnošću. Na koji način se razvila njena rastuća uloga od pripovjedačice djeci, romantične uloge oslikavanja Poslanika sjećanjem kroz osmijehe, mirise i sitnice, ne prepuštajući se samo pragmatičnosti, do vjerskog autoriteta za zajednicu i vojskovođom kao konačnici političke agilnosti u to vrijeme? Roman prikazuje njen razvoj od djeteta do žene, od pripovjedačice do najutjecajnije i najplodnije rawije. Aišin rawijat je aktivan odnos prema sjećanju koje ne izdvaja iz cjeline doživljenog, već uključuje konstantan čin povratka na određenu pripovijedanu situaciju. Prostor njenog intimnog sjećanja na muža je prostor najpohvalnijeg način ponašanja - Poslanika i kao takav postaje svojinom cjelokupne muslimanske zajednice. Stoga je njeno pripovijedanje u romanu poetično, ne golo činjenično, odbijajući da postane normativni kapital, poučena iskustvom lažne optužbe za preljubu i vlastitom ulogom nerotkinje. Djebar insistira na tome da ne postoji izmišljanje u ovom nadahnutom procesu: *“Ona se sjeća. (...) Ona priča, priča. Ne izmišlja, ona samo oživljava.”* (Djebar, 2003: 314/315) *„(...) Sva ta djeca će narasti; oni će kasnije svjedočiti; Ali, kako će oni sačuvati živim njene prve uspomene?”* (Djebar, 2003: 307) Ono što Davey naziva vitalnom prirodom Aišinog odnosa prema prošlosti, kao izvedbenim modelom za živo sjećanje i identitet (Davey, 2012: 116), utvrdila bih da je to samosvijest i samorfeleksivnost, te odgovornost prenošenja. Pa je samosvijest najbitna dimenzija Aišinog rawijata, jer osjećajući moćnu poziciju naratorke, svjesna je da njen glas duboko utiče na oblikovanje muslimanske kolektivne memorije, kao i moguće interpretacije. Samosviješću o „riječi“ i poziciji što je zauzima, razmišljat će o fiksnim konstrukcijama memorije, selekciji i normama ponašanja što se iz priča, čija je nositeljica, deriviraju u modele uzore. Upravo će ti osjećaji kod Aiše izroditi svrhovitost. Vrhunac Aišine samosvjesti o prenosu je uspoređivanje vlastite perspektive sa tuđim prenosima. Tako priča, o povezanosti triju žena, Djebar kao spisateljice te likova u romanu Fatime i Aiše, kao njihovih vanromanenskih realnosti, nastavlja svoju priču i ovdje, u Aišinom samosvjesnom rawijatu. Na liniji aktivizma povezat će sebe i lik Aiše: *„Ona polahko počinje shvaćati smisao riječi majka. (...) Ona treba nadahnnjivati druge, ona treba održavati sjećanje, dugu vrpcu istkanu od Poslanikovih pokreta, riječi, uzdaha i osmijeha.”* (Djebar, 2003: 308) Djebar izražava Aišinu zabrinutost da će riječi rečene tada poprimiti drugačije forme, jer samo usmena riječ je prava riječ: *„(...) oni koje ona ne vidi, ali koje sluša*

*kada su pred njenom sobom, i čuje kako ulaze u njegovu džamiju i pričaju, pričaju, da, „oni“, će zastrijeti tu prošlost koja je blistala životom, oni će stvrdnuti tu još mehku masu, oni će pretvoriti snagu i ustreptalost dojučerašnje uzvišene ljubavi u hladno olovo (...)“* (Djebar, 2003: 314) Političkom aktivizmu je prethodio aktivan čin prenosa, iz intimnosti vlastite sobe u javni prostor, kao korigujućeg mehanizma unutar uspostavljenih struktura moći u čijem središtu se nalazila. Oslobođena uloge majke i supruge, nakon smrti Poslanika, pozicija udovice bez djece, samoovlaštena sa snažnim osjećajem samopouzdanja i važnosti vlastitog rawijata koji je proces u kojem se sama konstituše, daje joj autoritativnu poziciju korektorice: *„Omer ibn al-Khattab se vara! Nije razumio riječi Poslanika! – neka je mir i blagost na njega! Ja svjedočim da nam Muhamed dozvoljava plakati za onim koji nas napušta.“* (Djebar, 2003: 271), reći će glasno kada Omer zabrani iskazivanje žalosti za umrlim. Ona rekodificira politički prostor, što je tumačen ekskluzivno muškim, iskoračujući i nadilazeći pasivni prostor ženskog rawijata, a uspostavlja ga kao korigujući mehanizam i legitimno mjesto interpretacije. Vraćajući sjećanje, emocionalno proživljava trenutke i događaje na svoga muža, ali osjećajući i potrebu da učestvuje u kolektivnoj viziji naslijeđa, revidira, koriguje selektivne interpretacije. Tako u funkciji lika Aiše, Djebar stavlja potrebu za prijenosom prošlosti na način da nije konačan skup činjenica i zabranama, nego na način da sprječava prošlost da postane regulatorna sila (Devey, 2012: 118) u smislu da se hadisko izvješće treba razumijevati kontekstualno, a ne kao sveobuhvatni univerzalni zakon.

*„Vladarica države biti će ona koja bude tražila svoje pravo da postoji izvan praga svoje kuće.“* (Mernissi, 2005: 116) tj. iskorakom iz *„prostora poslušnosti u javni prostor rata.“* (Mernissi, 2005: 91) Soba je za nju bila povlašteni prostor pripovijedanja, metaforično onako kako je Virginija Wolf ustvrdila da je „vlastita soba“ potrebna ukoliko se hoće proizvesti ženski narativ. Međutim, Aiša će shvatiti i ograničenost žene intelektualke da utiče na odnose moći unutar vladajućih struktura iz pozicije pripovjedačice. Vlastita soba tako postoji kao prostor izmještenosti žene iz mjesta odlučivanja, udobnost oslobođena društvene odgovornosti. Ona će ga napustiti zarad javnog političkog prostora, rizika i rata, jer kako je to primijetila i Mernissi: *„Intelektualke ne uznemiravaju sistem. Političarke su one koje potresaju temelje sistema.“* (Mernissi, 2005: 79) Političko djelovanje joj je, stoga, utemeljeno na ulogama rawije i supruge Poslanika, ali izgrađeno na želji za samoovlaštenjem, koju na primjeru otpora medinskoj zajednici pokazuje i u bračnoj vezi. Time što je vlastitu riječ prenijela iz prostora priča za djecu u prostor odlučivanja kao korektorica i interpretatorica, samoovlastila je i utemljila sebe, ne samo kao čuvaricu „žive riječi“, već i političkog „srca

Medine“. Na samom početku, ona je posmatračica uz svoga muža – Poslanika, zatim uz svoga oca - Ebu Bekra: „*Savjetovanja se često održavaju u njenoj sobi. Sjedeći po strani, u uglu, umotana u svoje koprene, ona sluša. Ona gleda; sluša mišljenja, raprave; ona razmišlja. Divi se svome ocu, onome koji istinski nastavlja. (...) u sjeni svoga oca, a često i pred njim, ona počinje upoznavati politiku. Aiša u srcu Medine.*“ (Djebar, 2003: 306) Njeno mjesto uz ova dva tako bitna lika za islam, nije mjesto podređenosti, već mjesto partnerstva, sagovornništva, učešća i direktnog pristupa: „*Ona, u samom izvoru žive riječi.*“ (Djebar, 2003: 307) Da bi postala aktivan sudionik i politička voditeljica, iskoračujući iz sjene muža i oca, u samostalnom činu sljedbeništva, nije dovoljno bilo biti samo njihova učenica. Nezavisnost u prodiranju u strukture moći podučena je ranijim primjerom smjelosti kojem je svjedočila - samom Fatimom. Djebar taj proces oslikava prostornom naracijom gdje smješta Aišu - njenom sobom što se pripaja uz džamiju i u kojoj je mezar Poslanika. Poslanik je dizajnirao prostor tako da je Aišina soba bila samo vratima u zidu odvojena od mjesta molitve-džamije, javnog i političkog centra, pa se preko te poslaničke inetrvincije zaključuje socio-prostorna dimenzija njegova poslanstva i vodstva. Privatni, intimni i javni kao političko/vjerski prostor su jedno: „*u stvari, uređenje prostora bilo je takvo da su džamija i sobe Poslanika i njegovih pratnerki i kuće Ashaba formirali jednu zajednicu.*“ (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 107) Poslanik je mogao osjećati impuls zajednice i biti utopljen u nju, a ne izdvojen i sa strane: „*jednostavnost smještaja, njihova bliskost jedni drugima i njihova bliskost zajednici džamije, davala je demokratsku dimenziju islamskoj zajednici.*“ (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 111) Pristup tom prostoru je bio demokratičan i nije bio ekskluziviran samo za muškarce: „*Arhitektura prostora za život, soba njegovih žena, je bila takva da su se lako otvarala u prostor same džamije, i to je odigralo odlučujuću ulogu u životu žena i njihovoj vezi sa politikom.*“ (Prevela S. K) (Mernissi, 1992: 113) A, Aišina soba neodvojiv je prostor od džamijskog, posebno nakon smrti Poslanika koji je ukupan u njoj. Njen intimni prostor, tako postaje političkim/vjerskim centrom koji, željela ili ne, mora otvoriti članovima zajednice, strukturama vlasti. Preklapanje intimnog i političkog ima prostorno utemljenje u vlastitoj joj sobi, gdje njeno intimno postaje političko i obrnuto. Perspektiva intimno doživljenog je povlašteni teritorij autentičnog međutim, kada je to ujedno i političko, u diskursu kakav je islamski, onda je to kako će Djebar pokazati, i mjesto suverenosti. Njena intimnost kao njen subjektivitet što se otvara prostoru političkog i vjerskog, jeste proces samoovlaštenja, i obrnuto. To stoji kao određenje Aišinog života, lika, identiteta, njene uloge kao supruge, „*Majke vjernika*“, kao vjerskog i svjetovnog vođe, kao modela uzora za svekoliki muslimanski kolektivni identitet.

Posljednju veliku Aišinu ulogu, Djebar je izbjegla da doslovno prikaže u romanu, osim kao nagovještaj - Aišina vojskovođska/politička uloga odigrana u konfliktu sa Ali ibn Ebu Talibom. Ona će biti prisutna na jednoj od glavnih bitki prvog građanskog rata, prve Fitne, koji su služili kao simboličko središte „*Bitci kod Deve*“. Djebar ipak ovaj događaj ostavlja u nagovještaju i horizontu očekivanja ne fokusirajući se na ovaj najrevolucionarniji i najkontraverziji aspekt Aišine biografije ili na zbivanja Fitne općenito: „(...) *ako se Aiša jednog dana odluči napustiti Medinu?*“ (Djebar, 2003: 315) Ovaj se događaj, kao normativ, najviše u liku Aiše upotrebljavao kao političko oruđe koje dikvalificira političko učešće žena, pa čak i zabranu. Mernissi će analizom historijskih tekstova zaključiti da je njena politička uloga, označena od strane interpretatora kao individualan čin i bid'a<sup>20</sup>, osuđen od svih sljedbenika i ostalih žena Poslanika, kasnije i od nje same, te ga navode kao dokaz kako žena nije stvorena za politiku. U konačnici se za Aišin politički aktivizam veže raskol islama na ši'izam i sunizam, bitke i nejedinstvo kao i krvoproliće. Odsusutvom prikaza tog događaja, a prikazom cjelokupnog razvoja Aišine ličnosti, naratorice, korektorice i političke voditeljice, Djebar determiniše takve zaključke kao ideološke kvalifikacije. Aludirajući na dupli standard, kojim se politički rezultati muškarca u islamskoj zajednici nikada nisu determinisali rodnim diskriminirajućim kategorijama, u konačnici upućuje na ideološki i mizegono opterećen interpretativni čin njenog političkog angažmana.

Spellberg će u razradi figura uzora u islamu zaključiti da „čistoća“ i majčinstvo prevladavaju kao nadmoćane idealne kategorije za ženstvenost u Kur'anskoj egzegezi, međjutim, Aišina je kontroverzna biografija, stupanj utjecaja i toga što nikada nije rodila, premašio tu paradigmu, zaključujući da se ona stoga ne uklapa u formu idealnog ženskog (Spellberg, 1994). Kao jedan od najbitnih modela-uzora ženskog muslimanskog identiteta, čak i u samo općem razlaganju njenih biografskih činjenica, nije prostor unificiranih društvenih uloga što su prizivane kao pohvalne: supruge što je svedena na oblast domaćinstva i majčinstva. Ova logika diskurzivne konstrukcije također govori o tome zašto se njima nisu bavili historičari, kao i drugim ženama prve generacije muslimanki koje su sudjelovale u prijenosu i interpretaciji tradicije, a isto tako svojevrsan odmak žene kao sudionice u islamskom učenju, naglasit će Spellberg (Spellberg, 1994). I ne samo da ne podrazumijevaju aktivnost žene izvan tih uloga, već dodala bih, svijest o samoj sebi i osjećaj za društvenu odgovornost je formulacija žene kakvu islamski interpretativni tekstovi ne poznaju. Svrstavajući je isključivo

---

<sup>20</sup> arap. novotarija, u islamskoj terminologiji označava praksu za koju se smatra da nije utemeljena u osnovnim izvorima islamskog učenja; teološke inovacije za koje se tvrdi da nisu u skladu sa muslimanskom tradicijom. (Robinson, 2011)



u domen udobnosti intimnog, za svako prekoračenje iste, opominju se primjerom Aišinog političkog angažmana kao nepohvalnog, lakomislenog, protuprirodnog. Lik Aiše tako stoji kao razlika, od onoga kako je predstavljena selektivnim metodama, jer samovlaštenjem, što je kao žensko djelovanje protjerano iz islamskog kanonskog diskursa, nikako ne podliježe kategoriji „dobrog vladanja“, te rekodificira pozicije moći koje se žele proglasiti vlasnikom određenja ženske subjektivnosti:“(…) borba sa historijskim scenarijem koji nam je predstavljen kao vječna istina i „muslimanska tradicija“, posebno sa miješanjem žene u politiku, što je okarakterisano kao štetno i ono što donosi nesreću.“ (Mernissi, 2005: 80)

Djebar će s tim u vezi Aišin rawajat, a vlastito pisanje, shvatiti kao obavezu „*idžtihada*“, pa će refleksija što se ogleda u ulogama prenositeljica, spisateljice, uzora i sljedbenice, predstavljati solidarnost kao sjećanje na rane islamske ženske subjektivnosti. Potenciranjem na liku Aiše i rawija, u prenesnom značenju vlastite pozicije spisateljice/pripovjedačice, označava prostor produkcije političke moći, budući da su činom pisanja/govora, te koje uspostavljaju vrijednosti, označavaju uloge i iskazuju žensku subjektivnost. Čin pisanja i Aišin rawijat, mehanizam je potvrđivanja i ostvarivanja vlastitosti, ali u konačnici i ulaganje ženske subjektivnosti u otvoreno polje kolektivnog muslimanskog identiteta. Refleksivnost i samorefleksivnost stvaraju nove interpretativne mogućnosti u podudarnostima triju žena: Fatime, Aiše i Assije. Devey će zaključiti da je u paraleli spisateljskog/naratorskog angažmana Aiše i Djebar, naracija čin solidarnosti (Davey, 2012: 121). A, odnos Fatime i Aiše, rekla bih, čin je rađanja jedne iz druge i solidarnosti što se očituje u sukobu, prividnom ne-sestrinstvu koje svoj konačan ishod ima u budućnosti u horizontu nove, žuđene ženske muslimanske agilnosti. „*Dok Omer ibnnul-Hattab sa minbera svima najavljuje da će on voditi Arape „kao vodič deva u pustinji“*“, žene su još uvijek podijeljene u dva tabora: pristalice umrle Fatime, čiji glas i sada pohodi ulice Medine, i Aiše, koja živi uz dva mezara (mezara Poslanika i njegovog Prijatelja), i koja se (...) sjeća i govori o Odsutnom (...). Na jednoj strani, riječ koja osporava i, na drugoj strani, riječ koja prenosi: riječ kćeri predane vjeri, na rubu noći, riječ supruge, na domaku moći i sjaja, u osvit zore. Ova ženska podijeljenost ostaje; ali zar njena žestina nije popustila kada je Fatima umrla? Ne, ona će se nastaviti kroz njene kćeri (...)Podijeljenost koju će nastaviti, gotovo u svakoj generaciji i duže od jednog stoljeća (...). Riječ ponosa i gorde svijesti, govor potpaljen novim bolom, oduzimanjem prava, gorućom vjerom, nepomućenom. Muslimanke vrlo rijetkog soja: pokorne Bogu i žestoko nepokorne vlastima, svakoj moći – tako će se nastaviti Fatimina brazda u Siriji, Iraku, kasnije i na muslimanskom Zapadu.“ (Djebar, 2003: 313/314)

## 6. ZAKLJUČAK: DEKOLONIZACIJA ŽENSKOG MUSLIMANSKOG IDENTITETA

Preokupacija historijom u romanu „*Daleko od Medine: Ismailove kćeri*“, smještena je u kontekst postmodernističke orijentacije gdje je univerzalna istina velikih narativa dovedena u pitanje. Prije svega kolonizacijski mehanizam takvog diskursa ima ishodište u nasilnim praksama koje se provode nad društvenim „ženskim“, a u kontekstu romana, alžirskim „ženskim“ u toku građanskog rata. Baveći se korekcijama tumačenja prošlosti, Djebar destabilizira konstrukt normativnih identiteta angažovanih kao praktična snaga institucionalnih kategorizacija. Islamsko-feminističku problematiku, Djebar pozicionira u fikcionalnom tekstu, s ciljem da revitalizirala pripovijedanje ženskog muslimanskog subjektiviteta u pluralnosti, aktivnog i slobodnog, udaljenog od „zapadnih“ ili „istočnih“ feminističkih pretpostavki. Predmet evaluacije tako je pravomoćnost političke vlasti i represivnih mjera utemeljenih na nasilnoj unificiranosti ženskog muslimanskog identiteta. Kao protuteža i kritika institucijski nametutim pohvalnim društvenim ulogama za žene, svedenim na oblast kućne svakodnevnice, intimnog i za društvo u cjelini pasivnog prostora, u romanu je značilo ponuditi dvije bitne figure žena muslimanki: Fatime bint Muhamed i Aiše bint Ebu Bekr, kao snage pobune-građanskog neposluha, rawijata i političkog aktivizma. Tako, Djebarino angažirano pisanje, (kroz idžtihad) kao književno-umjetnička praksa, pokazuje na koji način priče rawija neće proći kroz nasilnu teritorijalizaciju i reinterpretaciju od strane intitucionalnog patrijahalnog, mizogenog diskursa, te kako se kroz takav metod (idžtihad) može promovisati nova interpretacija Kur'anskog teksta i prilagoditi islamska teologija savremenom kontekstu života muslimanki. Roman nije puka rekonstrukcija glasova i iskustva žena koje su zasjenjene u ranim islamskim hronikama, ili projekt oslikavanja takvih propusta, već je narativna intencija afirmisanje načina na koji su žene ranog islamskog perioda bile aktivne pokretačice i sudionice u zajednici. Preko narativnih uloga prenosa hadisa ili građanskim neposluhom, određivale su vlastitu sudbinu, odbijajući da ista bude u vlasništvu državne vlasti ili porodičnih odnosa. Proces samoovlaštenja likova Fatime i Aiše, kao modela uzora, tako ima implikacije na proces „imitacio“ u izgradnji kolektivnog ženskog muslimanskog identiteta. Tumačenje Djebarinog tretiranja ženske subjektivnosti pokazuje da je pasivna žena muslimanka iz 7 st. u Medini, društveno i tekstualno kreiran fenomen. Reispisivanjem i korekcijama prošlosti, historiografskom metafikcijom delegitimizira se diskurs koji i sada u savremenom dobu služi da se žene, ne samo alžirke, već žene muslimanke, marginaliziraju i koloniziraju u arapskom/islamskom svijeta, kao i na „Zapadu“.

Aiša i Fatima, kao centralne figura narativa, funkcionišu na principu refleksije i dijalogiziraju na nekoliko nivoa, ne samo međusobno, već i sa samom autoricom i polom recepcije. Korekcija master narativa tako predstavlja žensko pismo tj. angažovani čin sestrinstva, koji se ostvaruje u odnosima koje Djebar uspostavlja sa ženskim likovima, kao autorica i sljedbenica, na svim vremenskim i tekstualnim planovima. Jer, kako roman uvjetno pripada vokaciji islamskog feminizma, to znači da autorica Djebar vlastiti islamski identitet, kao "simbolički kapital" ulaže u djelo na liniji samorefleksivnosti sa ponuđenim likovima: njen čin pisanja je čin rawijine naracije. Vlastito propitivanje, samosvjesnost, osjećaj za slušatelj/ice, uloga korektora/ice, kao i odgovornost prema mogućim ishodima što ga vlastite riječi imaju na polu recepcije, bitna je odlika ženskog prenosa/rawijata, a ekvivalent je njenom spisateljskom angažmanu. Djebar se sinhronizira sa pobunjenicom Fatimom bint Muhamed i oratorom svetog, političkom i vojnom voditeljicom, Aišom bint Ebu Bekr. Sukobom između ova dva lika, Djebar će napustiti paradigmu ženske solidarnosti utemeljenu na, rekla bih, romantičarskom feminističkom povlađivanju, a ustupit će mjesto dijaloškoj formi. Solidarnost međusobno suprotstavljenih subjektiviteta se ne očituje u borbi za nadmoć, već otvoren prostor u koji mogu ulagati svoje različitosti. „(...) *ta Fatimina uporna ljutnja: je li baš na nju ljuta? Na Aišu? (...) Njemu, čija se kćerka pobunila protiv svih muškaraca, al i protiv mene, zašto? Je li to borba kćerke Voljenog protiv kćerke njegovog prvog nasljednika? Ne. Nije to ni suparništvo (...) Fatima je umrla i tako se sada moje srce potpuno sledilo. Počelo je moje udovštvo – konačno udovštvo – zaista je počelo.*“ (Djebar, 2003: 305/306) Kako je sestrinstvo u romanu definisano kao oblik debate, razmatranje odnosa Fatime i Aiše dat je i prostorno. Kada Djebar kaže da je Aiša u „centru“ Medine, ona koja sjedi sa halifama i politička je moć, a Fatima u pobuni, izvan, u egzilu, na margini Medine, ona oslikava razlike u pozicioniranju zahtjeva prava na učestvovanje. Kako različito funkcionišu u društvu vlasti koj se zatvara u uzak krug ljudi, pristup odnosima moći je različit. Prva kao rawija "nositelj govora" jeste pozicija vlasti, a druga, kao ona koja se nije mogla ostvariti u punini rawijata, budući da umire ubrzo nakon Poslanika, kritička je pozicija mehanizma te vlasti. Iako su međusobno suprotstavljene figure, sukobima pokazuje kako su njih dvije i različite forme ženske agilnosti. Djebar transcendentira takav odnos na širem vanromanesknom planu, uključujući kod recepcije. Ona predviđa budućnost u kojoj Aiša sjedinjena s Fatimom nadilazi podjele u sunitsko-ši'itskom konfliktu, koje ih uzima kao oprečne figure. One postaju „*riječ umnožena, riječ udvojena*“. *A ako se ta riječ jednog dana susretne sa plamenom druge riječi, riječi žestine rimovane u bijesu? Ako njezni glas, ako se to neprekidno strujanje Aišinog glasa susretne sa bujicom riječi, uzavrelom pričom koja prkosi? (...) Udvojena riječ koja podbada*

*uspravno tijelo.*“ (Djebar, 2003: 315) definišući žensku agilnost u potencijalnom savremenom dobu pola recepijenta/ica, koje je u mogućnosti da sintetizira takvu vrstu solidarnosti. Takav/a recepijent/ica imat će subjektivnost udaljenu od predstavljenog modela uzora i unutarnjih podjela. Prividno ne-sestrinstvo glorifikacija je dijaloške forme i pluralnosti ženskih subjektivnosti, onoga što islamski kanon uči da je unificirajući identitet. Nesolidarnost se tretira iscrtavajući opozicijske, mutiple a ne rigidne formulacije islamskog identiteta. Sukob dvaju aktivnih žena, znači izranjanje na površinu dva, što otvara prostor polu recepcije za ulaganje vlastitih, islamskih identiteta.

Žene ranog islama koje su se borile i koristile pravo na političku participaciju (pravo na odlučivanje) i narativna (pravo na bivanje autentičnim izvorom hadisa), stoje sada kao modeli uzori za savremenu ženu muslimanku: „*i građanke i vjernice*“ . (usp. Spahić-Šiljak, 2009) One su, učestvujući u donošenju i sprovođenju političkih odluka unutar svoje građanske zajednice, same određivale vlastitu sudbinu, a ne državni aparat ili porodični odnosi. Potencirati na ženskom muslimanskom identitetu, ne znači samo suprotstaviti se institucijski pohvalnom normativnom modelu, već prikazati ga kao fragmentarnog, iščašenog, klizećeg, višestrukog i onako kako ga definiše Devey, onog koji je u stalnom procesu odvijanja (Davey, 2012). Za Djebar to je pitanje i vlastite subjektivnosti, izmještenosti iz Alžira, egzila - muslimanke na „Zapadu“, udovoljavanju želje za onostranim pisanjem na zabranjenom francuskom jeziku itd. Tako, likovi Aiše i Fatime u romanu destabiliziraju kanonske konstrukcije muslimanke prikazane samo u ulogama majke, kćerke, supruge u islamskom diskursu, pokazujući da institucijski autoritet nema nikakvo pravo da konstruiše žensku subjektivnost te je ovaj normativ i sam oblikovan kulturološki utemeljenim uvjerenjima. A, oruđem prividnog ne-sestrinstva, Djebar otvara prostor diverzitetu islamske ženske subjektivnosti, koja kroz nedovršenost, razliku, artikuliše istinitije modele društvene vlastitosti nego li to čini opresivni prostor normativnih zabrana. Agilnim, pokretačkim ženskim likovima prvih muslimanki, rawijatom i političkom aktivnošću, Djebar profilira različite varijacije identiteta. Pa tako, prvi muslimanski grad, Medina, bio je mjesto demokratičnosti, vjerske, političke i građanske participacije žena, čije se društvene uloge nisu određivale institucijskim zabranama, unaprijed dogovorenim u uskom krugu „muške elite“, već putem stalne društvene debate i prevrednovanjima. Takva zaboravljena islamska prošlost predstavlja neprocjenjivo naslijeđe za savremenu ženu muslimanku ali i ”muslimansko društvo”, uopće.

## L I T E R A T U R A

1. Abbot, N. (1985) *Aishah, The Beloved of Mohammed*. [Online]. London: Saqi Books. Dostupno na: <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/aishah.pdf> [04. 05. 2015].
2. Ahmed, L. (1992) *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. London: Yale University Press.
3. Al-Buhari, M. (2011) *Sahihu-l-Buhari = Buharijeva zbirka hadisa*. [Online]. Sarajevo: Amos Graf. Dostupno na: <http://buharija.com> [04. 05. 2015].
4. Al-Tabari, Abu Jafar Muhammad ibn Jarir (1997) *History of al-Tabari = Tarikh al-Rusul wa al-Muluk Vol. 8-20*. [Online]. New York: State University of New York Press. Dostupno na: <http://www.kalamullah.com/tabari.html> [04. 05. 2014].
5. Armstrong, K. (2002) *Islam: A Short History*. New York: The Modern Library.
6. Assmann, J. (2005) *Kulturno pamćenje : pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica: Vrijeme.
7. Badran, M. (2002) *Islamski feminizam: šta taj pojam predstavlja*. Znaci. [Online]. Dostupno na: [http://znaci.com/osnovi\\_vjerovanja/feminizam/art173\\_0.html](http://znaci.com/osnovi_vjerovanja/feminizam/art173_0.html) [03. 07. 2014].
8. Butler, C. (2007) *Postmodernizam*. Sarajevo: Šahinpašić.
9. Butler, J. (2001) *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama "pola"*. Beograd: Samizdat B92.
10. Butler, J. (2007) *Antigonin zahtev*. Beograd : Centar za ženske studije i istraživanja roda.
11. Butler, J. (2010) *Nevolja s rodnom : feminizam i subverzija identiteta*. Beograd: Zuhra.
12. Belsey, C. (2003) *Postrukturalizam*. Sarajevo: Šahinpašić.

13. Bhaba, H. (2002) *The Location of Culture*. [Online]. Dostupno na: <https://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/location1.html> [03. 05. 2015].
14. Carroll, D. (1992) *Povratak povijesti i politici*. U: Biti, V. *Bahtin i drugi*. Zagreb: Naklada MD.
15. Čemo, K. (2003) *Između imameta i hilafeta (I dio)*. Znaci. [Online]. Dostupno na: [http://znaci.com/razumijevanje/art252\\_0.html](http://znaci.com/razumijevanje/art252_0.html) [04. 05. 2014]
16. Čemo, K. (2003) *Između imameta i hilafeta (II dio)*. Znaci. [Online]. Dostupno na: [http://znaci.com/razumijevanje/art253\\_0.html](http://znaci.com/razumijevanje/art253_0.html) [04. 05. 2014].
17. Čemo, K. (2003) *Između imameta i hilafeta (III dio)*. Znaci. [Online]. Dostupno na: [http://znaci.com/razumijevanje/art254\\_0.html](http://znaci.com/razumijevanje/art254_0.html) [04. 05. 2014].
18. Donner, F. (1998). *Narratives of Islamic origins: the beginnings of Islamic historical writing*. [Online]. Darwin Press. Dostupno na: <http://www.almuslih.org/Library/Donner,%20F%20-%20Narratives%20of%20Islamic%20Origins.pdf> [04. 05. 2014].
19. Davey, J. (2012) *Unruly Voices: narration of communal memory and the construction of gender and communal identity in Assia Djebar's Far from Madina*. Master rad. [Online]. Austin: The University of Texas. Dostupno na: The University of Texas at Austin, <https://www.utexas.edu> / <http://hdl.handle.net/2152/ETD-UT-2012-05-5749> [05. 06. 2014].
20. Djebar, A. (2003) *Daleko od Medine: Ismailove kćeri*. Sarajevo: Sejtarija.
21. Džananović, I. (1995): *Idžtihad u prva četiri stoljeća islama*. Sarajevo: FIN.
22. Esposito, J. (2005) *Oksfordska historija islama*. Živinice: Selsebil.
23. Foucault, M. (1994) *Znanje i moć*. Zagreb: Globus.
24. Foucault, M. (1998) *Arheologija znanja*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
25. Funkenstein, A. (1993). *Collective Memory and Historical Consciousness*. [Online]. Dostupno na: <http://www.worldcat.org/wcpa/servlet/DCARead?standardNo=0520077024&standardNoType=1&excerpt=true> [02. 03. 2014]
26. Gafaiti, H. (1996) *The blood of writing: Assia Djebar's unveiling of women and history*. [Online]. World Literature Today. Dostupno na:

<https://www.thefreelibrary.com/The+blood+of+writing%3a+Assia+Djebar%27s+unveiling+of+women+and+history.-a019139066> [02. 03. 2015]

27. Golubović, Z. (1999) *Ja i drugi: Antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*. [Online]. Beograd: Republika. Dostupno na: <https://www.scribd.com/document/57356127/41156605-Zagorka-Golubovic-JA-i-DRUGI> [02. 03. 2014]
28. Hačion, L. (1996) *Poetika postmodernizma: istorija, teorija i fikcija*. Novi Sad: Svetovi.
29. Harrow, K. ed. (1996) *The Marabout and the Muse: New Approaches to Islam in African Literature*. [Online]. Michigan State University. Dostupno na: <http://www.gbv.de/dms/goettingen/198034539.pdf> [04. 05. 2014].
30. Hiddlestone, J. (2006) *Assia Djebar: Out of Algeria*. Liverpool: Liverpool University Press.
31. Hiddleston, J. (2004) *Feminism and the Question of Woman in Assia Djebar's „Vaste est laprison“*. [Online]. Research in African Literature 35:4 (Winter 2004): 91-104. Dostupno na: [http://www.jstor.org/stable/3821206?read-now=1&loggedin=true&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/3821206?read-now=1&loggedin=true&seq=1#page_scan_tab_contents) [02. 03. 2015]
32. Ibn Hisham, Sirat (2000) *Biography of the Prophet = As-Sirah an-Nabawiyyah*. [Online]. Cairo: Al-Falah Foundation. Dostupno na: <https://islamfuture.files.wordpress.com/2009/12/sirat-ibn-hisham-biography-of-the-prophet.pdf> [04. 05. 2014].
33. Jambrešić, K. (2014) *O ženskoj povijesti, sjećanju, melankoliji i revoluciji*. [Online]. Dostupno na: <http://www.voxfeminae.net/strasne-zene/item/3133-cruising-sa-srdanom-sandicem> [04. 03. 2015].
34. Krešo, I. (2017) *Opravdanje građanskog neposluha*. Diplomski rad. [Online]. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu. Dostupno na: <https://repositorij.hrstud.unizg.hr/islandora/object/hrstud%3A1032/datastream/PDF/view> [01. 05. 2018].
35. Kulayni, M. (2011) *Kazivanja iz života Poslanika i Ehli-bejta: izbor predaja iz Usûli Kâfija*. Sarajevo: Dobra knjiga.
36. *Kur'an sa prijevodom na bosanski jezik* (1995). Prevedeno sa arapskog Enes Karić. Sarajevo: Bosanska knjiga.

37. „Kolektivno pamćenje“, *Struna-Hrvatsko strukovno nazivlje*. [Online]. Dostupno na: <http://struna.ihj.hr/naziv/kolektivno-pamcenje/24744/#naziv> [04. 03. 2015].
38. Mernissi, F. (2005) *Zaboravljene vladarice u svijetu islama*. Sarajevo: Buybook.
39. Mernissi, F. (2003) *Beyond the veil: mail-female dynamics in muslim society*. London: Saqi Books.
40. Mernissi, F. (1991) *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. New York: Basic Books.
41. Riffat, H. (2002) *Religijski konzervatizam: feministička teologija kao sredstvo borbe protiv nepravednog tretmana žene u zajednicama (kulturnim sredinama) muslimana (I dio)*. [Online]. Dostupno na: [http://znaci.com/osnovi\\_vjerovanja/feminizam/art174\\_0.html](http://znaci.com/osnovi_vjerovanja/feminizam/art174_0.html) [05. 07. 2015].
42. Robinson, J. (2011) *Bid'a*, 2nd. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. [Online]. Leiden: Brill. Dostupno na: [http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=bida%27&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&search-go=Search](http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=bida%27&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&search-go=Search) [04. 03. 2015].
43. Said, E. (1999) *Orijentalizam*. Sarajevo: Svjetlost.
44. Spahić-Šiljak, Z. (2007) *Žene, religija i politika: Analiza utjecaja interpretativnog religijskog naslijeđa judaizma, kršćanstva i islama na angažman žene u javnom životu i politici u BiH*. Sarajevo: Centar za interdisciplinarnе postdiplomske studije – CIPS.
45. Spahić-Šiljak, Z., Anić, R. (2009) *I vjernice i građanke*. Sarajevo: TPO Fondacija i CIPS Univerziteta u Sarajevu.
46. Spellberg, D. (1994) *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of 'Aisha Bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.
47. Vaglieri, V. (2011) *Faṭima: Encyclopaedia of Islam, 2nd*. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. [Online]. Leiden: Brill. Dostupno na: [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fatima-COM\\_0217](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/fatima-COM_0217) [04. 03. 2015].
48. Vaglieri, V. (2011). *‘Alī b. Abī Ṭālib: Encyclopaedia of Islam, 2nd*. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, and W.P. Heinrichs. [Online]. Leiden: Brill. Dostupno na: [http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=ali+ibn+ebu+talib&s.f.s2\\_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&search-go=Search](http://referenceworks.brillonline.com/search?s.q=ali+ibn+ebu+talib&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&search-go=Search) [04. 03. 2015].



49. Zimra, Clarisse. (1993) *When the Past Answers Our Present: Assia Djebar Talks About Loin de Medine*. [Online]. Callaloo 16:1 (Winter, 1983): 116-131. Dostupno na: [http://www.jstor.org/stable/2931821?read-now=1&loggedin=true&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/2931821?read-now=1&loggedin=true&seq=1#page_scan_tab_contents) [04. 03. 2015].
50. Zimra, C. (1996) *Not so Far from Medina: Assia Djebar Charts Islam's 'Insupportable Feminist Revolution'*. [Online]. World Literature Today. Dostupno na: <https://www.thefreelibrary.com/Not+so+far+from+Medina%3A+Assia+Djebar+charts+Islam%27s+%22insupportable...-a019139067> [04. 03. 2015].
51. Žmegač, V. (1991) *Povijesna poetika romana*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
52. Yamani, M. (1996) *Feminism and Islam: legal and literary perspectives*. London: Ithaca press.
53. Woolf, V. (2003) *Vlastita soba*. Zagreb: Centar za ženske studije.