

BANKE HUMANOG MLEKA I SRODSTVO PO MLEKU U ISLAMU – PROBLEMI I PERSPEKTIVE¹

Apstrakt: Iako su zastupljene u društvu još od samog početka dvadesetog veka, banke humanog mleka, kao neprofitabilne organizacije, čiji je zadatak sakupljanje, skladištenje, nadzor i distribucija majčinog mleka i globalna promocija dojenja, doživele su svoju proliferaciju krajem prošlog veka. U svetu trenutno postoji preko sedamsto pedeset banaka humanog mleka, koje su locirane u šezdeset šest država, međutim, distribucija i geografska pozicioniranost istih je nejednaka – većina se nalazi u Evropi, Latinskoj i Severnoj Americi. Uspostavljanje banaka humanog mleka u „muslimanskom svetu” blokirano je postojanjem specifične vrste srodstva u islamu – srodstva po mleku – koje nalaže zabranu sklapanja brakova između „mlečnih srodnika”, kao i određene dužnosti i obaveze. Rad nastoji da odgovori na pitanje zašto koncept srodstva po mleku, kada se „sudari” sa načinom organizacije banaka humanog mleka, dovodi do rasprava i (ne)monolitnih interpretacija unutar islamskih religijsko-pravnih škola. Istovremeno, sama pojava „etičkog” možda predstavlja jedan od krucijalnih događaja dvadesetog veka, te rad ima za cilj da prikaže osnovne postulate islamske bioetike, kao i stavove i odgovore islamskih „bioetičkih tela” na fenomen banaka humanog mleka. Kao glavni izvori korišćeni su teološko-pravni islamski temelji, odnosno islamska sveta knjiga Kur'an i hadisi, kao i fetve kako pojedinačnih pravnika, tako i one koje su izdate od strane islamskih organizacija. Posebna pažnja biće usmerena na fetvu Jusufa el-Karadavija iz 1983. godine, s obzirom da ona predstavlja najznačajniju objavljenju fetvu u vezi banaka humanog mleka.

Ključne reči: banke humanog mleka, islam, srodstvo po mleku, islamska bioetika

Uvod – globalne politike i lokalni odgovori

„Tehnologije života”, poput veštačke i vantelesne oplodnje, genetske modifikacije, upotrebe matičnih ćelija itd. i njihova primena, kao i pojave koje su inherentno povezane sa istim – komoditizacija, medikalizacija, dehumanizacija

1 Rad predstavlja izmenjenu verziju diplomskog rada koji je odbranjen u akademskoj 2020/2021. godini pod naslovom „Razvoj banaka humanog mleka i pitanje srodstva po mleku u islamu”.

itd. – nisu ostale unutar granica „zapadnog” društva u kojima su ovi fenomeni „ponovo otkriveni”, već su sve više prisutne i u društvima van ovih granica (Ivanović 2018, 851). Pozivajući se na Apadurajevu (Appadurai) teoriju skejpova i globalne kulturne ekonomije² i njegovo shvatanje da je „centralni problem današnjih globalnih interakcija tenzija između kulturne homogenizacije i kulturne heterogenizacije” (Appadurai 2005, 32), Ajnhornova (Inhorn) smatra da Apadurajevoj listi skejpova treba dodati, između ostalog, i *bioskejpove*, koji podrazumevaju premeštanje delova tela i bioloških supstanci (Inhorn 2011, 89). Dok bismo pod prvo mogli podvesti trgovinu organima, kako legalnu, tako i ilegalnu, pod biološkim supstancama se podrazumevaju ljudska krv, sperma, jajne ćelije, te i, između ostalog, majčino mleko³.

S obzirom da kulture i društva ne predstavljaju pasivne primaoce struktura, globalno kruženje proizvoda kulture nije uvek sinonim za homogenizaciju, već su posredi kompleksni procesi prilagođavanja raznim već postojećim konfiguracijama u svetu. Načini na koji se društva prilagođavaju ili opiru novoj situaciji predstavljaju čitav dijapazon mogućih reakcija – od prihvatanja i potpune implementacije do odbacivanja (Abeles 2014). Apaduraj smatra da je, između ostalog, bitno na koji način se „lokalnost” pojavljuje u globalizovanom svetu i kako globalne činjenice poprimaju lokalne oblike (Apaddurai 2005, 18), te možemo reći da je posredi dijalektički odnos između „globalnog” i „lokalnog”, pri čemu obe kategorije predstavljaju aktivne komponente. Taj „globalizovani svet” „očuvao je svojevrstu različitost etičkih normi koje su na bitan način povezane sa verskih konceptima i skriptualno-dogmatskim pozicijama specifičnih kulturnih podneblja” (Pišev 2018, 222). Kako globalizacija ne menja samo ekonomski prostor, već ima upliva i u svakodnevnicu (Abeles 2014), a nove biotehnologije deluju u oblastima društvenog života – između ostalog domenima srodstva, porodice, prokreacije (Pišev 2018, 221) – religijska tumačenja pokušavaju da se „odrede prema ključnim pitanjima savremenog sveta”, kako bi pratila, a na kraju krajeva i ostala, u domenu javnih rasprava, diskursa i života (Ivanović 2018, 844). Štaviše, pojedini autori smatraju da „lokalne moralnosti” najviše dolaze do izražaja kada se upravo nove tehnologije suoče sa duboko usađenim religijskim i etičkim tradicijama, te iste mogu da prihvate pojedine nove biotehnologije, ali da zabrane određene aspekte tih tehnologija koje su u suprotnosti sa dogmom (Inhorn 2006, 96), čime se „religije na različite načine, i sa različitim uticajem,

2 Radi lakšeg praćenja globalnih tokova, Apaduraj smatra da postoji pet dimenzija istih – etnoskejpovi (ljudi koji čine „pomerajući svet u kojem živimo” – migranti, turisti, sezonski radnici itd.), mediskejpovi (slike i predstave deljene putem medija), tehnoskejpovi (mehaničke i informacione tehnologije), ideoskejpovi (najčešće političkih slika, poput *slobode, prava, blagostanja* itd) i finansiskejpovi (kapital) (Appadurai 2005, 32–36).

3 Naravno, svesna sam problema koji nosi termin „majčino mleko”, gde se postavlja pitanje koja ili kakva „majka” je u pitanju – „društvena”, „biološka”, „surogat” itd. Na engleskom govornom području, ovaj problem je izbegnut korišćenjem termina „breastmilk”, međutim, zbog nepostojanja adekvatnog prevoda na srpski jezik, zadržaću se na terminu „majčino mleko”, pod kojim ću podrazumevati isključivo jedan telesni fluid, koji nastaje u određenom periodu nakon trudnoće, bez reference na to od koga je potekao.

pojavljaju kao jedan od aktera u osporenom polju biotehnologije” (Ivanović 2018, 845). Stavovi religijskih zajednica i organizacija prema savremenim tehnologijama i biopolitikama zavise od same religijske dogme i učenja. Međutim, protivrečnosti i suprotnosti nisu ograničene na isključivo međureligijske različitosti, već se drugačija shvatanja i tumačenja javljaju između učenjaka istih religija. Suzan Marta Kan (Susan Martha Kahn) daje dobar primer jevrejskih rabina, koji se, usled novih reproduktivnih tehnologija koje se omogućile razdvajanje gestacijskog materinstva i genetičkog, ne slažu po pitanju determinisanja gde je materinstvo, a samim tim i religijski identitet lociran – u materici, odnosno genetskom materijalu, ili u jajnoj ćeliji, te pokušavaju da odgovore na pitanje da li je „majka” žena koja je iznela trudnoću ili koja je donirala jajnu ćeliju (Kahn 2004). U kontekstu islama, situacija je dodatno zakomplikovana postojanjem više islamskih sunitskih škola – malikijske, hanbelijske, šafijske, hanefijska – kao i drugih škola poput šiitske, ismailitske itd, te pravne regulacije pojedinih islamskih škola nisu opštevažeće za čitav „muslimanski svet” (Pišev 2018, 225). Međutim, kako navodi Ajnhornova, „iako se Bliski Istok retko na ovakav način posmatra, on je ključno mesto za razumevanje preplitanja tehnouke, religijske moralnosti i modernosti” (Inhorn 2011, 99).

Kako su „upravo rasprave o dobrobitima i opasnostima savremenog naučnog i biotehnološkog napretka ‘vratile’ religijski diskurs/e u javnu sferu” (Ivanović 2018, 857), nužno za shvatanje odnosa između „globalnog” i „lokalnog”, u okvirima „muslimanskog sveta”, između ostalog, jeste i razvoj islamske bioetike i sve veći broj islamskih „bioetičara”, koji pokušavaju da odgovore na savremene probleme koje su proizvele „tehnologije života”, te da ih prihvate, odbiju ili pomire sa osnovnim islamskim načelima. Iako je najveći fokus stavljen na to da li religija/religijskih zajednica/organizacija treba da uopšte učestvuju u definisanju „javne bioetike”, pojedini autori smatraju da je prisustvo religije u javnoj sferi neibežno, te da je važnije pitanje na koji način religija ima ulogu i, na kraju krajeva, koja bi njena uloga trebalo da bude u „javnoj bioetici” (Guinn 2006, 4). Kako uočava Ivanovićeva, iako analiza bioetičkih učenja predstavlja samo jedan nivo antropološke analize odnosa biotehnologija i religija, ona omogućava „da se uoče različite institucionalne strategije koje verske organizacije i zajednice razvijaju kao odgovor na tehnološke inovacije” (Ivanović 2018, 863).

S obzirom na to da je u radu konkretno reč o bioetičkim odgovorima jedne „religije”, kao glavni izvori korišćeni su teološko-pravni islamski temelji, odnosno islamska sveta knjiga Kur’an i hadisi, kao i fetve kako pojedinačnih pravnika, tako i one koje su izdate od strane organizacija. Nakon Kur’ana, hadisi predstavljaju osnovni izvor pisanih dokaza u islamskoj književnosti, odnosno, jedino Kur’an ima veći autoritet od hadisa. U devetom veku nove ere javljaju se cele zbirke hadisa. Ukoliko govorimo o sunitima, isti imaju najmanje devet zbirki, međutim, za potrebe ovog rada, korišćeni su Sahih Buharija i Muslimov Sahih, za koje veliki broj islamskih pravnika misli da su i najvažniji⁴. Kako u ovim izvo-

4 Enciklopedija živih religija (2004), s. v. „islam.”

rima BHM nisu eksplicitno navedene, islamski pravници su od osamdesetih godina objavljivali tumačenja po pitanju (ne)dozvoljenosti uspostavljanja BHM u formi fetvi – „tehničkih” interpretacija već postojećih pravila koja se modeliraju na nove situacije” (Atighetchi 2007, 7). Ove fetve možda čine najvažniju građu, budući da je upravo na osnovu istih moguće videti na koji način – ili u množini, na koje načine – su se islamski pravници etablirali u odnosu na BHM.

Razvoj banaka humanog mleka

Tokom istorije, brojna društva su zabeležila postojanje dojilja (eng. *wet-nurses*) – žena koje su pružale usluge dojenja tuđe dece (Fentimen 2009, 63; v. Cassidy and El Tom 2015; Golden 1996), te u ovim slučajevima možemo govoriti o „tržištima” dojenja, pre nego o „tržištima” majčinog mleka. Međutim, tokom dvadesetog veka, razvile su se dve institucije koje su se prvi put ticale majčinog mleka, kao jednog telesnog fluida, i koje su međusobno povezane – banke humanog mleka (BHM) i industrija mlečne formule⁵ (Fentimen 2009). Kako su se BHM i industrija mlečne formule sve više u društvu učvršćivale i geografski širile, rešenje problema neophodnosti konzumiranja majčinog mleka više nije bila dojilja, već majčino mleko u flašici, bilo humano ili „humanizovano”. Nastanak BHM i njihov razvoj, kao i otkriće mlečne formule, inherentni su sa diskursima o dojenju. S obzirom na promene tih diskursa, istorijski „život” BHM može se podeliti u tri faze: period nastanka i širenja, kada je dojenje potpalo pod pedijatrijsku jurisdikciju, period opadanja interesovanja za iste usled pronalaska mlečne formule, a potom i zatvaranja zbog širenja infekcije HIV-om, da bi nakon uspostavljanja redovnog testiranja donorki došlo do ponovnog otvaranja zatvorenih, kao i osnivanja novih BHM u državama gde ranije nisu postojale.

Do devetnaestog veka, rođenje prerano rođene dece poimalo se kao privatna, porodična tragedija. Međutim, pedijatri⁶, kao novonastala medicinska profesija koja je tragala za svojim *raison d'être*, pokušali su da odgovore na veliku stopu smrtnosti kod odojčadi, naročito onih prevremeno rođenih (Fentimen 2009, 36). Skoro svi su se slagali da je majčino mleko krucijalni faktor za održavanje prerano rođene dece u životu, te je i „problem dojenja” identifikovan pre jednog veka, kada je došlo do podele unutar ekspertize na one koji su

5 U srpskom jeziku postoji više naziva za engleski termin „milk formula”: mlečna formula, adaptirana mlečna formula, bejbi formule, dohrana za bebe itd. U nastavku rada biće korišćen termin „mlečna formula”.

6 Specijalizacija pedijatara i konstituisanje pedijatrije kao zasebne grane medicine dovelo je do toga da ista postane sinonim za „adekvatno hranjenje odojčadi”. Pedijatri su se predstavili kao jedini kvalifikovani za nadgledanje hranjenja odojčadi i tvrdili su da će do smanjenja smrtnosti među novorođenčadima doći jedino ukoliko se „majke prepuste njihovom autoritetu” (Wolf 2011, 2). Više o ulozi pedijatara u konstruisanju određenih diskursa o dojenju u Wolf 2011.

se zalagali za „humanizovane” mlečne formule i one koji su bili za upotrebu majčinog mleka, ali isključivo u medicinski kontrolisanim uslovima (Cassidy, Dykes and Mahon 2019, 6). Dok će se na osnovu stavova prvih razviti industrija mlečnih formula, kao „adekvatnih zamena” za majčino mleko, zagovornici korišćenja isključivo majčinog mleka učestvovali su u osnivanju i institucionalizaciji BHM. U isto vreme, razvoj pedijatrije uslovio je i medikalizaciju majčinog mleka (Palmquist 2015, 26). Žensko telo se konstatno postavlja – ili ga postavljaju? – kao meta komoditizacije (Sharp 2000) i medikalizacije (Riessman 1983) zbog svojih reproduktivnih potencijala, koji podleže nadzoru i regulaciji. Najjednostavnije shvatanje medikalizacije podrazumevalo bi sve veće stavljanje svakodnevnog života pod medicinsku jurisdikciju, koja uključuje definisanje problema medicinskim terminima, korišćenje medicinskog rečnika i intervencija i usvajanje medicinskog okvira za rešavanje problema (Conrad 1992, 211). Pedijatri i doktori konstruisali su norme u vezi „ispravnog” hranjenja odojčadi i njihovog zdravlja, tako da su se žene pridržavale propisanog i autoritarnog znanja razvijenog od strane nauke i medicine. Istraživanja majčinog mleka, kao i hospitalizacija rođenja, dali su „medicinskoj profesiji kontrolu nad hranjenjem odojčadi i osigurali zavisnost žena od doktora kroz stalne posete, savete i praćenje trudnoće, što je dovelo do medicinski kontrolisanog hranjenja” (Lee 2018, 45). Konrad (Conrad) navodi da upravo rođenje, kao i prenatalni stil života i postnatalna interakcija sa odojčadima, predstavljaju klasične primere medicinske društvene kontrole (Conrad 1992, 216), koja je uspostavila određene norme koje imaju preskriptivni karakter, pri čemu se „normalno” i „abnormalno” identifikuju upravo u relaciji na tu uspostavljenu normu (Foucault 2009, 57).

Prva BHM osnovana je na samom početku dvadesetog veka, 1909. godine, u Beču⁷. Iste godine, *Washington post* je doneo vest naslova *Konzervirano majčino mleko*, u kojoj je pisalo:

„Doktor Majerhofer, iz Beča, vrši eksperimente sa prezerviranim majčinim mlekom. Rezultati iz dečije bolnice Francis Džozef pokazuju da je prezervirano majčino mleko mnogo bolje od kravljeg kao prva hrana novorođenčadi. *Nova nadolazeća čudna industrija*.” (Cassidy, Dykes and Mahon 2019, 24–25; kurziv dodat).

Samo dve godine kasnije, otvorena je stanica humanog mleka⁸ u Bostonu, nakon čega je počelo masovno širenje BHM. Otvaranje ovih institucija došlo je uporedo sa transformacijom majčinog mleka u komoditet, čime je isto postalo „terapeutska roba” („therapeutic merchandise”) – forma terapije, identifikovana na osnovu važnosti za one koji je primaju, a ne na osnovu karaktera onih

7 Iako prva „banka” mleka u Beču nije u svom nazivu imala termin banka, 2009. godine održana je svečana konferencija pod nazivom „100 godina banaka mleka”, koja je organizovana od strane EMBA-e (European Milk Bank Association) u Beču (Cassidy, Dykes and Mahon 2019, 24).

8 Metafora stanice jeste analogija na kampanje koje su postojale za uspostavljanje stanica za distribuciju kravljeg mleka (Swanson 2014, 162).

koji su je proizveli (Golden 1996, 179). Komoditizacija podrazumeva transformaciju predmeta, procesa, društvenih odnosa, ljudi i njihovih delova tela itd. u „robu”, odnosno njihovu objektifikaciju putem davanja upotrebne vrednosti. Osim što predstavlja ekonomski mehanizam, komoditizacija jeste i kulturni i kognitivni proces – stvari ne samo da moraju da imaju svoju materijalnost, već moraju biti i kulturno markirani kao takvi (Kopitoff 1986). Tako po Svensonovoj (Swanson), metafora *banke* predstavlja više od pukog retoričkog sredstva, već funkcioniše kao „koncept koji vlada našim mišljenjem i koji nas podstiče da o telesnim produktima razmišljamo u novčanim i tržišnim terminima” (Swanson 2014, 6). Čak i u slučajevima kada je reč o doniranju organa/tkiva/fluida, kao što je situacija sa BHM⁹, retorika „razmene dara” samo maskira činjenicu da je došlo do procesa komoditizacije (Sharp 2000, 304). Dok je kod korišćenja dojilja sam rad – dojenje – nemoguće odvojiti od produkta – majčinog mleka, prilikom uzimanja majčinog mleka iz BHM, dojilja i njen rad odvojeni su od konačnog produkta. „Bestelesno” (eng. „disembodied”) majčino mleko moglo je biti standardizovano i kontrolisano na načine na koje dojilja nikada ne bi mogla biti, a njegovom komoditizacijom, početkom dvadesetog veka, isto je postao „prvi telesni produkt koji je institucionalno organizovan u bestelesnoj formi” (Swanson 2014, 17). Prelomna tačka u procesu komoditizacije majčinog mleka predstavlja konstrukcija naučnog i medicinskog sistema za skupljanje i distribuciju majčinog mleka u flašicama, čime je došlo do još većeg udaljavanja proizvođača i potrošača majčinog mleka (Golden 1996, 193). Još od samog početka razvoja BHM, iste su povezane sa naukom i biotehnologijama, koje prožimaju sve aspekte doniranja mleka i imaju veliki značaj u slučajevima kada je „pitanje života i smrti”. Otkriće pasterizacije, koja je neophodna za čuvanje mleka, povezano je sa nastankom jedne nove nauke – bakteriologije, a istraživanja i radovi koji su nastali istih godina kada i prva BHM uveli su mikrobiologe u pedijatriju (Cassidy, Dykes and Mahon 2019, 55–57). Kako navodi Svensonova, telesni fluidi i organi su „rezultati” tehnološkog i naučnog napretka, te „upotreba” istih je uvek zavisila od trenutno najnaprednijih biohemijskih i genetičkih istraživanja (Swanson 2014, 5). Zbog ovoga, iako BHM ne predstavljaju jednu od novih biotehnologija¹⁰, s obzirom da su prve uspostavljene već početkom dvadesetog veka, vremenom su postale deo „biotehnološke” paradigme koja je nastala tokom sedamdesetih godina (Rabinow 1996, 19), ali koja nije ostala unutar kulture i društva u kojoj se razvila.

Pored procesa komoditizacije i medikalizacije, majčino mleko moralo je proći kroz procese dehumanizacije i depersonalizacije, odnosno brisanja svih „identiteta” mleka, kulturnih asocijacija i pozadina, ali i činjenice da je mle-

9 Iako, u manjem broju, postoje banke humanog mleka u kojima žene dobijaju kompenzaciju za, u ovim slučajevima, prodaju majčinog mleka, u radu se razmatraju isključivo banke donorskog humanog mleka, koje predstavljaju zastupljeniju vrstu.

10 Neke od osnovnih biotehnologija jesu veštačka oplodnja, vantelesna oplodnja, genetska modifikacija, upotreba matičnih ćelija, reproduktivno i terapijsko kloniranje itd. (Ivanović 2018, 856).

ko poteklo od neke druge individue. BHM su uspele da ispune ove zahteve – anonimnošću donatorke i kreiranjem „tehničkog, birokratskog i strukturalnog sistema koji je omogućio nabavku, obradu i distribuciju mleka” (Golden 1996, 200), postigle su gubljenje identiteta majčinog mleka, čime je akcenat u potpunosti stavljen na konzumente, odnosno novorođenčad¹¹.

Polovinom dvadesetog veka, broj žena koje su dojile svoju decu ili koristile majčino mleko iz BHM naglo je opao usled pronalaska mlečne formule. Pedijatri su ponovo imali ključnu ulogu u konstruisanju diskursa koji je, ovaj put, promovisao mlečne formule kao efektivne zamene za majčino mleko, pri čemu su i industrija mlečne formule i pedijatrijska praksa profitirali od međusobne afirmacije – mlečna formula ne bi smela biti korišćena bez konsultacije sa pedijatrom (Wolf 2011, 5). I pedijatri i kompanije promovisale su formule kao „proizvod nauke”, a

„sloboda koja je dolazila hranjenem uz pomoć flašice se dopala ‘modernim’ ženama koje su otišle sa svog plaćenog posla i želele da nastave da uživaju u slobodi koju su imale kao zaposlene žene” (Fentimen 2009, 37).

Mlečne formule su prihvaćene kao deo moderne medicinske prakse koja je težila da sebi u potpunosti „potčini” čin prokreacije – od samog začeća, preko hospitalizovanog, medicinskog rođenja, do hranjenja tek rođenih odojčadi (Swanson 2014, 161). Fentimenova (Fentimen), pored postojanja javnog diskursa koji je afirmisao mlečnu formulu, navodi neke od razloga opadanja interesovanja za dojenje – ekonomske, neadekvatan sistem zdravstvene zaštite, mišljenje javnosti o dojenju na javnim mestima itd (Fentimen 2009).

Sedamdesetih godina, usled promocije dojenja, BHM su opet dobile na značaju, međutim, ovaj period je kratko trajao (Palmquist 2015, 27). Već naredne decenije otkriveno je da je u jednom u pet slučajeva zaraze, HIV – virus humane imunodefijencije – prenešen putem dojenja, te se majčino mleko, kao nekad „tečno zlato”, pojavilo kao prenosilac jednog od virusa kojeg se čovečanstvo najviše plašilo (Maher 2015, 187). Otkriće da HIV može biti prenesen sa majke na dete putem dojenja (WHO 2008), zatvorilo je veliki broj BHM¹² (Cassidy, Dykes and Mahon 2019, 43–44). Međutim, upravo ovih godina došlo je do razvoja „internacionalnih politika” od strane organizacija poput Svetske Zdravstvene Organizacije (SZO) i UNICEF-a. Na trideset trećoj sednici SZO, održanoj 1980. godine, dojenje je reafirmisano kao idealno za harmoničan fizički i psihodruštveni razvoj deteta. Isto je postavljeno kao nužno za društveno – ekonomski razvoj *svih* do 2000. godine. Kako je uočena veza između globalnog razvoja i dojenja novorođenčadi, SZO je pozvala na urgentnu akciju vlada u promovisanju zdravlja novorođenčadi, dece i majki, kroz obrazovanje i tre-

11 Majčino mleko se u određenim slučajevima prepisuje i kao terapija za odrasle osobe, međutim, rad se bavi isključivo hranjenjem novorođenčadi i dece.

12 Jedine BHM koje nisu bile zatvorene tokom osamdesetih godina bile su banke u Brazilu (Maher 2015, 201).

niranje (WHO 1980). Razmatrajući najvažnija dokumenta koja se tiču ljudskih prava, poput *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima*, *Međunarodnog pakta o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima*, CEDAW-a itd, Arnold pokazuje da, iako ove konvencije eksplicitno ne govore o BHM, uspostavljanje istih se „uklapa” u politike i prava zaštite, promovisanja i pružanja optimalnog zdravlja svim ljudima na planeti (Arnold 2006). Osim u već navedenim zaključcima sa sednice SZO iz 1980. godine, dojenje se postavlja kao optimalno za zdravlje novorođenčadi i u brojim deklaracijama UN-a i UNICEF-a. Potonja organizacija od iste godine izdaje godišnje izveštaje o „stanju dece sveta”. Već u prvom izveštaju navedeno je da je dojenje ključno u prvim mesecima života dece, te da je „reklamiranje činjenice da je majčino mleko najbolje neophodan korak u poboljšanju zdravlja dece” (Grant 1980). BHM su se osamdesetih godina postavile kao potencijalna rešenja problema dojenja za majke koje su HIV pozitivne, s obzirom da su nudile „čisto” majčino mleko (Maher 2015, 200). U isto vreme, upravo je neophodnost testiranja donatorki na HIV podstakla još veće „racionalizovanje medicinskog nadzora prikupljanja i distribucije majčinog mleka” (Palmquist 2015, 27).

Kako navode Kesidijeva (Cassidy), Dajksova (Dykes) i Mejhon (Mahon),

„na kraju druge decenije dvadeset prvog veka, svedoci smo eksponencijalne ekspanzije zdravstvenih usluga humanog mleka u čitavom svetu, doduše, bez čestih i regularnih globalnih diskusija i dogovora povodom internacionalne standardizacije i dobre prakse” (Cassidy, Dykes and Mahon 2019, 3).

Ipak, pojedini autori i autorke smatraju da će „svetski cilj” povećanja broja žena koje doje biti potpomognut upravo uspostavljanjem BHM „među-kulturno” (Cassidy and El Tom 2015, 9), ali i da, u isto vreme, zagovornici dojenja imaju tendenciju da podrže kreiranje BHM (Maher 2015, 190). U programu PATH-a¹³, navedeno je da BHM ne mogu da postoje bez „dobro uspostavljene i živahne kulture dojenja”, a zaštita, promocija i podrška dojenju su ključni kako bi se osigurana efikasnost BHM (PATH 2013). Danas, SZO predlaže da novorođenčad rođena sa malom kilažom¹⁴ budu hranjena majčinim mlekom. Ukoliko, iz određenih razloga, dojenje sopstvenim majčinim mlekom nije moguće, SZO na drugom mestu preporučuje donorsko majčino mleko, isključivo u okruženjima gde su dostupne bezbedne i pristupačne BHM¹⁵. Ovime, BHM se postavljaju kao druge po redu najvažnije institucije za hranjenje novorođenčadi, čime

13 PATH predstavlja neprofitabilnu „zdravstvenu organizaciju” koja je nastala 1977. godine i koja se zalaže za zdravstvenu jednakost, kako bi svi ljudi i zajednice mogle da napreduju. Više o organizaciji na <https://www.path.org/about/>

14 Low-birth-weight infants, odnosno novorođenčad sa malom porođajnom težinom, jesu bebe rođene sa kilažom ispod 2.5 kg i najčešće predstavljaju posledicu ili prevmene trudnoće ili rođenje bebe koja je mala za svoju gestacijsku starost https://www.who.int/elena/titles/supplementary_feeding/en/ (Pristupljeno 03.09.2021)

15 https://www.who.int/elena/titles/full_recommendations/feeding_lb/en/ (Pristupljeno 03.09.2021)

„mlečno bankarstvo” postaje krucijalni akter u normalizaciji majčinog mleka kao adekvatne hrane za svu novorođenčad (Cassidy 2015, 57). U svetu trenutno postoji preko sedamsto pedeset BHM, koje su locirane u šezdeset šest država¹⁶, međutim, distribucija i geografska pozicioniranost istih je nejednaka – većina se nalazi u Evropi, Latinskoj i Severnoj Americi. Usled različitih bioetičkih konceptata i razmišljanja, konkretno postojanja koncepta srodstva po mleku, BHM i dalje predstavljaju kontroverzan fenomen u „muslimanskom svetu”.

Srodstvo po mleku (u islamu)

Srodstvo po mleku predstavlja široko rasprostranjen fenomen, koji nije ograničen samo na jedno društvo ili kulturu, već je „praktikovano kod društava od Balkana do Bengala”. Uprkos zastupljenosti ovog fenomena kod mnogih društava, MekKlensi (MacClancy) navodi da je kod istoričara/ki, medicinskih istraživača/ica, antropologa/škinja i feminista/kinja

„iznenađujuće jedna distinktivna i istorijski značajna tema bila zanemarena do skoro nedavno¹⁷: uspostavljanje neraskidive ‘veze po mleku’ između odojčadi, različitih roditelja, koja su sisala iste dojke, i važnih društvenih, političkih i ekonomskih posledica koje iz toga slede” (MacClancy 2009, 163–164).

Sakupljajući etnografsku građu Balkana, Milenko Filipović je ustanovio da srodstvo po mleku predstavlja zajedničku crtu svih balkanskih Slovena, osim kod Slovenaca, ali da se intenzitet, zastupljenost i pravila geografski razlikuju. Isti autor pod srodstvom po mleku podrazumeva da su individue koje su imale istu dojillju „tim putem postala kao i najbliži srodnici, kao i braća ili sestre, odnosno brat i sestra, a tako isto da nastaje srodstvo i između žene i tuđeg deteta koje je ona dojila” (Filipović 1991, 407). Međutim, ukoliko govorimo o srodstvu po mleku u svim društvima kod kojih je ova praksa zabeležena, na osnovu etnografskih podataka, jedna od dve univerzalije koje možemo da uočimo jeste da, iako dolazi do uspostavljanja veza, one se distinktivno razlikuju između društava, pa čak i u okviru istih. Druga generalizacija odnosi se na to šta te veze čine, te možemo govoriti isključivo o tome da one stvaraju društvene odnose između pojedinaca, porodica i zajednica (MacClancy 2009, 171–172), ali bez ograničavanja isključivo na jednu funkciju tih odnosa. Ukoliko su na prostoru Slavonske, Dalmacije i Mostara pri traženju dojilje bile akcentovane „eugeničke težnje” i verovanje da putem mleka dojilja na dete prenosi svoj karakter

16 <https://europeanmilkbanking.com/world-day-of-human-milk-donation/> (Pristupljeno 14.09.2021)

17 Milenko Filipović navodi da je slična situacija bila i na teritoriji Balkana, te da „ranijim ispitivačima nije skretana osobita pažnja na tu ustanovu i običaje [srodstva po mleku], koji retko dolaze do izražaja, i ispitivač nema tako često prilike da čuje o njima ili da ih neposredno posmatra” (Filipović 1991, 405–406).

i osobine (Filipović 1991, 441), u određenim zajednicama srodstvo po mleku može da drži društvenu „distanču” između grupa, odnosno da spreči sklapanje brakova i time stvaranje još bližih srodničkih veza između grupa (MacClancy 2009, 173).

Filipović je uočio da srodstvo po mleku kod muslimana, barem na Balkanu, ne predstavlja praksu koja je došla sa islamom, već je „islam zatekao kao preislamsku ustanovu i samo pomogao mu [srodstvu po mleku] da se održava” (Filipović 1991, 449). Islam je kodifikovao i institucionalizovao verovanje i praksu, te ono što je distinktivno i ključno u islamskoj koncepciji srodstva po mleku jeste da, „kod muslimana i vera podržava tu vrstu srodstva i smatra ga bračnom smetnjom”, dok pravoslavna i katolička crkva nisu zvanično upoznate sa takvom vrstom srodstva (Filipović 1991, 408). Dvadeset i treći ajet, četvrte sure¹⁸ Kur’ana pod nazivom „Žena” (*An – Nisa*), predstavlja pregled žena sa kojima je zabranjeno stupiti u bračne odnose:

„Zabranjuju vam se: matere vaše, i kćeri vaše, i sestre vaše i sestre očeva vaših, i sestre matera vaših i bratične vaše, i sestrične vaše, i *pomajke* vaše koje su vas dojile, i sestre vaše po mlijeku, i majke žena vaših, i pastorka vaše koje se nalaze pod vašim okriljem od žena vaših s kojima ste imali bračne odnose ali ako vi s njima niste imali bračne odnose, onda vam nije grijeh – i žene vaših rođenih sinova, i da sastavite dvije sestre – što je bilo, bilo je, Allah zaista prašta i samilostan je –” (Kur’an 4: 23; kurziv dodat).

Islamski zakon, šerijat (*sari’a*), razlikuje tri vrste srodstva – krvno (*nasab*), afinalno, odnosno srodstvo po braku (*muṣāharah*) i srodstvo po mleku (*riḍā’a*) (Altorki 1980, 233; Eritije 2003, 310). Rođenjem, odnosno krvnim srodstvom, zabranjene su: majke¹⁹, kćerke, sestre, tetke i sa očeve i sa majčine strane, bratičine i sestričine, odnosno ćerke od strica i ujaka. Po pitanju bračnih srodnika, navedene su tašte, poćerke i snaje. Ono što nas najviše zanima, srodstvo po mleku zabranjuje stupanje u brak sa (po)majkama po mleku i njenim ćerkama, odnosno „sestrama po mleku”. Ukoliko je Filipović zabrane sklapanja brakova protumačio kao negativno dejstvo srodstva po mleku (Filipović 1991, 445), „levistrosovskom” terminologijom ove zabrane predstavlja negativno bračno pravilo, koje propisuje s kim nije dozvoljeno stupiti u bračne odnose (Levi-Strauss 1969, 46). Međutim, po hadisima, zabrane po pitanju sklapanja brakova na osnovu srodstva po mleku izjednačavaju se sa zabranama koje propisuje krvno srodstvo. U Sahih Buhari, zbirci hadisa sakupljenih od strane Imama Buharija, u više navrata zapisano je predanje od Aiše: „Brak je zabranjen između osoba koje imaju hraniteljski dojiteljski od-

18 Sura predstavlja poglavlje Kur’ana, kojih ima ukupno 114. Poređane su po dužini, odnosno po broju ajeta (stihova), tako da početne imaju najviše, a poslednje najmanje. Jedini izuzetak predstavlja prva sura „Pristup” (Al-Fatiha), koja ima sedam ajeta. Svaka sura ima svoje ime, koja se izvodi ili iz početnih reči (npr. „Noć”) ili na osnovu posebne reči koja se javlja u suri („Krava”) (Enciklopedija živih religija 2004, s.v. „islam”)

19 U pitanju je množina „majke”, a ne jedinina, s obzirom da se misli na sve direktne, ženske pretke – majčina majka npr.

nos, koji odgovara krvnom srodstvu i koji brak čini nezakonitim”(Al-Bukhari 1997b, 37). U pokušaju da objasni izjednačavanje zabrana sklapanja brakova koje propisuju krvno srodstvo i srodstvo po mleku, Soraja Altorki (Soraya Altorki) smatra da do proširivanja restrikcija stupanja u brakove i na srodnice osim dojilja i njihovih ćerki dolazi zbog doktrine da majčino mleko nastaje od tečnosti i dojilje i njenog seksualnog partnera – u arapskom svetu poznati-je kao *laban al-fahl* (Altorki 1980, 233–234). Pozivajući se upravo na ovu Altorkinu konstataciju, Fransoa Eritije (Françoise Héritier) je putem koncepta incesta drugog tipa pokušala da pojasni zabrane sklapanja brakova koje proizilaze kao posledica srodstva po mleku. Dok incest prvog tipa podrazumeva neposredne seksualne odnose između srodnika koji su u krvom srodstvu ili srodstvu uspostavljenog na osnovu braka, incest drugog tipa jeste „problem protoka fluida od jednog tela do drugog”, odnosno nagomilavanja istovetnih tečnosti u telu pojedinca. S obzirom da majčino mleko u isto vreme predstavlja i mleko njenog seksualnog partnera, dete koje doji neka žena smatra se i detetom njenog muža (Eritije 2003). U pokušaju da objasni svoju teoriju na konkretnom primeru, Eritije navodi slučaj žene

„koja se razvodi pa ponovo udaje, a još se nalazi u periodu laktacije i hrani dete svog drugog muža koje je rodila njegova preminula supruga. U ovom slučaju (...) prvi muž postaje *ispo facto* otac po mleku deteta drugog muža, pošto je on taj od koga potiče mleko žene koja doji dete, te stoga biva uspostavljen čitav niz zabrana bračnih veza” (Eritije 2003, 313–314).

Tvrdeći da je prvobitni, kur’anski koncept srodstva po mleku matrilateralan, odnosno da utvrđuje zabrane sklapanja brakova isključivo po ženskoj liniji, Benkhaira (Bankheira) naglašava da su izjednačavanje krvnog i srodstva po mleku i shvatanje po kom majčino mleko nastaje i od tečnosti žene i muškarca, deo devetovekovne „revolucije” koja je dovela do ovih suštinskih promena. Naime, isti autor tvrdi da Kur’an srodnike po mleku ograničava samo na dojilju i njenu decu, te da su princip „mleko muškarca” (*laban al-fahl*; da majčino mleko nastaje od tečnosti i dojilje i njenog seksualnog partnera), kao i konepti „ćerki po mleku”, odsutni iz shvatanja srodstva po mleku koje pronalazimo u Kur’anu. Razvijanjem islamskih škola u devetom veku, pre svega četiri sunitske, kao i hadisa koji će postati kanonski, stvorena je analogija između rođenja i dojenja, čime je matrilateralan kuranski koncept srodstva po mleku zamenjen bilateralnim (Benkheira 2013). Kao i u činu prokreacije, gde žene ne mogu ostvariti trudnoću bez seksualnog partnera, i „žena dobija mleko samo zato što je imala seksualne odnose sa muškarcem” (Eritije 2003, 312), te se muškarac smatra za „primarni uzrok” majčinog mleka (Benkheira 2013, 25). Na osnovu ovoga, iste genealoške pozicije postoje sa obe strane – ukoliko postoji „majka po mleku”, postoji i „otac po mleku”, a zabrane sklapanja brakova su sa kur’anskog shvatanja koje ograničava samo na majke i sestre po mleku, proširene tako da su izjednačene sa onim što zabranjuje krvno srodstvo.

S obzirom da se činom dojenja uspostavljaju srodničke veze, nužno se postavlja pitanje srodnika (*mahram*), odnosno „nesrodnika“, i njihovih obaveza. U Buharijevom Sahihu je zapisano da Aiša navodi:

„Aflah je tražio dozvolu da me poseti, ali mu ja nisam dopustila. On je rekao, „Da li pokrivaš sebe ispred mene iako sam ja tvoj ujak? Aiša je rekla: „Kako to?“, a Aflah je odgovorio: „Dojena si od strane žene mog brata sa mlekom mog brata²⁰“. Pitala sam Alahovog Apostola u vezi toga i on je rekao: „Alah je u pravu, te mu dozvoli da te poseti.“ (Al-Bukhari 1997a, 468).

Ovakva vrsta „kreiranja“ srodstva po mleku može da ima svoje praktične i pragmatične funkcije, u cilju prevazilaženja problema vezanih za „složenu kulturnu percepciju siročadi i religijski propisano odevanje žena pred muškarcima koji nisu članovi najuže porodice“ (Pišev 2010, 146). Po muslimanskom zakonu, žena ne sme da ne nosi veo pred muškarcima koji nisu srodnici – „to mogu samo [pred] muževima svojim, ili očevima svojim, ili očevima muževa svojih, ili sinovima svojim, ili sinovima muževa svojih, ili braći svojoj ili sinovima braće svoje, ili sinovima sestara svojih, ili prijateljicama svojim, ili robinjama svojim, ili muškarcima kojima nisu potrebne žene, ili djeci koja još ne znaju koja su stidna mjesta žena“ (Kur'an 24: 31). Međutim, s obzirom da je srodstvo po mleku izjednačeno sa krvnim srodstvom, a samim tim su dopuštena i određena ponašanja, ženama je dozvoljeno da ne nose veo pred srodniciima po mleku. Po pitanju adopcije dece, kako Pišev navodi, s obzirom da je usvajanje dece u islamu zabranjeno,

„žena koja se ipak odluči da usvoji dete primorana je da, nakon izvesnog vremena, pošto ono poodraste, u njegovom prisustvu nosi hidžab – u slučaju da je ono muškog pola. Jedini izlaz iz ovako nelagodne situacije za ženu predstavlja opcija da njena sestra ili rođaka koja je već rodila podoji usvojenu bebū, nakon čega dete biva povezano riđā tipom srodstva s majčinom porodicom“ (Pišev 2010, 146).

Iako se sve sunitske škole slažu oko uspostavljanja srodstva po mleku i bračnih zabrana koje iz toga slede, problemi se javljaju pri pokušaju bližeg i preciznijeg određenja samog procesa dojenja. U Kur'anu je spomenuto da: „Majke neka doje djecu svoju pune dvije godine onima koji žele da dojenje potpuno bude“ (Kur'an 2:233), te se sve škole slažu da dete ne bi trebalo da bude starije od dve godine. Međutim, problem predstavlja, između ostalog, koliko individualnih dojenja je potrebno ne bi li se uspostavilo srodstvo, da li i hranjenje iz flašice konstituise srodstvo itd. (Ghaly 2010, 4), gde svaka pojedinačna islamska škola ima svoje sopstveno tumačenje. Kako zapaža Klark (Clarke), srodstvo po mleku je pravno kontroverzan i veoma delikatan fenomen, čija će kompleksnost postati vidljiva tek prilikom analize islamskih reakcija na nove reproduktivne tehnologije (Clarke 2009, 43).

20 Ovaj hadis takođe potvrđuje da je „konceptualno zaleđe srodstva po mleku utemeljeno na predstavi da telesni fluidi oba roditelja ulaze u sastav mleka, tačnije da odojče koje sisa majčino, 'pije' i očevo 'mleko',“ (Pišev 2018, 231).

Islamska bioetika

Bioetika²¹, kao termin, „uplovila” je u intelektualni diskurs tokom sedamdesetih godina dvadesetog veka i predstavljala je idealan termin da objasni rađanje novog, interdisciplinarnog pokreta. Međutim, iako ima „zapadno” poreklo, ili, kako kaže Denijel Kelahan (Daniel Callahan), „Bioetika je domaći uzgajan američki proizvod” („Bioethics is native grown american product”), ona uvek mora biti bazirana na lokalnim vrednosnim sistemima, odnosno, imati svoje lokalno područje primene²² (Have and Gordijn 2014, 3). Tako, kako navodi Rispler-Čejm (Rispler –Chaim):

„Dok je medicina praktikovana od strane muslimana i za muslimane generalno ista medicina koja se praktikuje i danas na zapadu, medicinska etika je drugačija. Ovo znači da upotreba ili neupotreba medicinskih tretmana od strane muslimanskih doktora će nekada biti više vođena etikom izvedenom iz islamskog prava nego čisto medicinskim razmatranjima.” (Rispler-Chaim 1989, 203)

Jedna od osnovnih razlika između ostalog jeste da ukoliko je sekularna „zapadna” bioetika opisana kao pravno zasnovana, sa jakim naglaskom na individualnim pravima²³, islamska bioetika je zasnovana na dužnostima i obavezama (Daar and Al Khitamy 2001, 61). Klark redukcionistički i, pomalo sarkastično, zaključuje da

„i liberalni zapadni mislioci i islamski pravnici (...) teže da oslobode svoje sledbenike tiranije ‘onoga šta komšija kaže’, ali na drugačije načine: grubo rečeno, ‘islam’ kaže ‘ovo je ispravno, učinite to’, a ‘liberalni zapad’ kaže ‘radite to što radite, to je ispravno’.” (Clarke 2009, 7).

Bez obzira na to što u islamskom svetu bioetika predstavlja relativno novo „disciplinarno područje”, u kontekstu „globalnog” razvoja bioetike, muslimanski učenjaci i pravnici pratili su „zapadne” kolege, te je prva fetva u vezi

21 U Enciklopediji bioetike, ista je definisana kao „sistematsko proučavanje moralnih dimenzija – uključujući moralne poglede, odluke, ponašanje i javne politike – nauka o životu i zdravstvene zaštite, koje se pri tom služi različitim etičkim metodologijama u interdisciplinarnom okruženju” (Post 2004, xi navedeno prema Ivanović 2018).

22 Nasuprot ovakvom shvatanju, Hejv (Have) i Gordijn navode da se postavlja „priča o izvozu” (story of exportation), koja predstavlja vid „moralnog imperijalizma”, pri kojem dolazi do „izvoza” „zapadne” bioetike i „uvozu” iste kako u „nezapadne države”, tako i u „zapadne”, ali bez obraćanja pažnje na domorodačke i tradicionalne vrednosne sisteme (Have and Gordijn 2014, 3).

23 Postavlja se pitanje koliko je zapravo „zapadna” bioetika sekularna. Razmatrajući odnos između „religije” i politike, „religije” i „sekularnog”, kao i „religije” i biotehnologija, Ivanovićeva pokazuje na koji način su biotehnologije zapravo širom otvorile vrata određenim religijskim zajednicama u javni prostor i diskusiju (Ivanović 2018). Iako intenzitet kojim je „zapadna” bioetika određena „religijskim” očito manji nego u muslimanskim društvima, ne mogu se složiti sa autorima koji tvrde da je „zapadna” bioetika u potpunosti sekularna (Bouzenita 2009; Daar and Al Khitamy 2001). Međutim, slažem se sa konstatacijom da je zasnovana na individualnim pravima, i dodala bih, ličnom izboru.

novih biotehnologija, konkretno u vezi transplantacije rožnjače i transfuzije krvi, formulisana od strane Velikog muftije²⁴ Tunisa već 1959. godine (Al-Bar and Chamsi-Pasha 2015, 9). U *Uvodu u islamsku medicinsku etiku*, Vudmen (Woodman), Ali Albar (Ali Albar) i Čamsi-Paša (Chamsi-Pasha) definišu istu kao „metodologiju analiziranja i rešavanja etičkih problema koji se javljaju u praksi zdravstvene zaštite ili istraživanja, na osnovu islamskih moralnih i zakonodavnih izvora, u cilju postizanja islamskog morala” (Woodman, Al-bar and Chamsi-Pasha 2019, 1). Kako su ljudi najvrednije kreacije Alaha – „Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali; dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i *dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili*” (Kur’an 17: 70; kurziv dodat) – sva pitanja koja se tiču njihovih života, zdravlja, bolesti potpadaju pod domen religijskih promišljanja. Prema dominantnom tumačenju islamskih pravnika, cilj „nauke” jeste da prikaže jedinstvo i koherentnost svega što postoji, te da izbegava radikalne dualizme poput telo / duša, mikrokosmos / makrokosmos itd. Rezultat ovakvog shvatanja jeste odbijanje prave opozicije između nauke i religije, što doprinosi totalizujućem i sveobuhvatnom karakteru islama (Atighetchi 2007, 328; Clarke 2009, 94). Na osnovu ovoga, islamska etika u vezi novih medicinskih i naučnih tehnologija nije odvojiva od religijskog promišljanja i šerijata.

Kako u islamu ne postoji organizovana, koherentna i uniformna „crkva” ili teološko telo koje govori u ime cele tradicije ili zajednice, kao što je slučaj, na primer, sa katoličkom crkvom, odgovornost pripada muslimanskim pravnicima. S obzirom da je možda zbog postojanja velikog broja islamskih škola bolje govoriti o „islamima”, u množini, nego o „islamu”, islamska mišljenja ostaju diskurzivno različita i pluralistička u vezi toga da li su određene akcije obavezujuće (*wājib*), samo preporučene (*mandūb*), slobodne (*mubāh*), nepreporučljive (*makrūh*) ili zabranjene (*ḥarām*) (Sachedina 2006, 266–268; Daar and Al Khitamy 2001, 61). Međutim, iako „bioetika *preferira* kulturno relativan analitički pristup moralnim dilemama” (Pišev 2018, 221; podvukao M.P), kako upozorava Buzenita (Bouzenita), ovakav mehanizam i konstitucija islamskih škola ne sme da dovede do zablude da je sve diskutabilno i sporno (Bouzenita 2009, 120). Štaviše, „islam sebe percipira kao savršeni monoteizam”, a etički relativizam iz islamske perspektive je nedopustiv, s obzirom da su „istine i vrednosti već prisutne u svetim izvorima i samo moraju biti otkrivene ili pravilno ‘interpretirane’ (Atighetchi 2007, 15), te, iako možemo govoriti o „islamima”, neadekvatno bi bilo govoriti o „islamskim bioetikama”, već „drugачijim tipovima jedne islamske bioetike” (Atighetchi 2007, 29).

24 Možemo razlikovati dva „tipa” muftija – „privatni”, koji su status muftije dobili zbog svoje pravno-religijske kompetencije, i muftije imenovane od strane pojedinačnih država, poput pomenutog Velikog muftije Tunisa. Pravno gledano, vrednost fetvi se ne razlikuje u zavisnost od strane kog „tipa” muftije je objavljena, s obzirom na to da ista predstavlja pravno mišljenje koje nije obavezujuće, već može biti revidirano (Atighetchi 2007, 8). Međutim, fetve date od strane „bioetičkih” islamskih organizacija, o kojima će reč biti kasnije u radu, šire i više su prihvaćene u javnosti (Ghaly 2010, 3).

Kako navodi Pišev, „Ono što je tipično za islamsku bioetiku jeste da ona svoje postavke crpi iz samih temelja islama: Kurana, hadisa (usmenih predanja od Muhameda), i šerijata (islamskog verozakona)” (Pišev 2012, 156). Međutim, usled otkrića novih biotehnologija, poput savremenih kontraceptivnih sredstava i praksi kao što su doniranje i transplatacija organa i tkiva, *in vitro* oplodnja itd, današnji versko-pravni autoriteti, usled nepostojanja eksplicitne reference u Kur'anu ili hadisima, pristupaju metodi idžtihada (*ijtihād*) – samostalnom rasuđivanju pravnik na osnovu Kur'ana i hadisa (Tanasković 2008, 110). Svoje interpretacije, pravnici izdaju putem fetvi, koje ne predstavljaju nova pravna rešenja, s obzirom da su ista zabranjena u islamu, već isključivo „tehničke” interpretacije već postojećih pravila koja se modeliraju na nove situacije” (Atighetchi 2007, 7)

Naravno, postoje slučajevi kada se referenca u Kur'anu, hadisima ili šerijatu ne može pronaći, te pravnici se pozivaju na princip „javne koristi/dobra” (*maslaha*), koji najčešće praktikuju pripadnici malikijske i šafijske pravne škole (Atighetchi 2007, 5). Po ovom principu, svaka procedura koja nije kontradiktorna sa islamskim pravom i od koje javnost/društvo može da ima koristi, dozvoljena je, te je neophodno vaganje između moguće koristi nekog biomedicinskog tretmana za društvo i moguće štete. Najbolji primer „upotrebe” principa „javne koristi” jeste afirmisanje transfuzije krvi, iako je, po Kur'anu, prolivanje krvi zabranjeno – „On vam jedino zabranjuje: strv i krv i svinjsko meso, i ono što je zaklano u nečije drugo ime, a ne u Allahovo...” (Kur'an 2:173; kurziv dodat). Međutim, ista sura nastavlja: „. A onome ko bude primoran, ali ne iz želje, tek toliko da glad utoli, njemu grijeh nije...” (Kur'an 2:173; kurziv dodat). Na osnovu ove sure, „nužnost čini zabranjeno dozvoljenim, sve dok to ne vodi nikakvoj šteti” (Sachedina 2006, 280), odnosno transfuzija krvi je dozvoljena u životno ugroženim situacijama.

U kontekstu novih biotehnologija, „muslimanski svet” je, osim razvojem same islamske bioetike kao teološko-pravno-filozofskog promišljanja konkretnih problema, odgovorio i razvojem „bioetičkih tela” koja su kao svoj zadatak imala, ali i dalje imaju, utvrđivanje (ne)opravdanosti, ili u nekim slučajevima „ukorenjenosti”, medicinskih i naučnih tehnologija u islamskoj tradiciji. Kako navodi Ivanovićeva, s obzirom da „ove tehnologije deluju u domenima koji su predmet religijskog interesovanja, odnosno tiču se osnovnih aspekata ljudskog postojanja, zainteresovanost religijskih institucija, zajednica i pokreta za ovu vrstu pitanja nije iznenađujuća” (Ivanović 2018, 843). Iako su prve fetve predstavljene već krajem pedesetih godina dvadesetog veka, Stoke (Stokke) navodi da od osamdesetih godina

„zbog komplikacija prouzrokovanih modernim tehnološkim napretkom, *kolektivistički trend* se pojavio unutar islamskih autoriteta, te umesto individualnih muftija koji objavljuju fetve na osnovu religijskih tekstova i predsedana, organizacije su osnovane kako bi odgovorile na moderne probleme medicinske etike” (Stokke 2014, 11; kurziv dodat).

Osnivanje „bioetičkih tela” i prelazak sa „individualnog” na „kolektivno” pojedini autori posmatraju kao promenu autoriteta gde su glavni izvori bioetičkih fetvi postala institucionalna tela, te isti autori sarkastično zaključuju da „danas znamo imena organizacija, ali da ne znamo imena njihovih članova” (Arda and Rispler-Chaim 2012, 16–17). Gali (Ghaly) navodi nekoliko relevantnih islamskih „bioetičkih tela” – *Internacionalnu islamsku fikhsku akademiju* (International Islamic Fiqh Academy), *Islamsku organizaciju za medicinske nauke* (Islamic Organization for Medical Sciences) i *Evropski Savet za fetve i istraživanje* (European Council for Fatwa and Research). Korišćenjem navodnika pri upotrebi termina *bioetička tela* želim da naglasim da ove organizacije ne predstavljaju bioetička tela *per se*, već organizacije koje se bave političkim, društvenim, ekonomskim, etičkim pitanjima, koja nadilaze domen „bioetičkog”. Tako, potonja organizacija se, između ostalog, bavila pitanjem studentskih kredita, profesionalnog bavljenja sportom, životnog osiguranja itd. Iako predstavljaju zasebne organizacije, kreirane od strane različitih autoriteta i organizacija, ova tela rade u bliskoj saradnji jedna sa drugima, te povremeno drže zajedničke konferencije i međusobno referiraju na objavljene fetve (Ghaly 2010, 3).

Etičko-pravni kod koji proizilazi iz islamskih normativnih izvora često se suprotstavlja internacionalnim (bio)politikama javnog zdravlja, sekularnog zdravstvenog sistema i željama pacijenata, te muslimani moraju da se kreću između „višestrukih moralnih sfera” (Suleman and Ahmed 2018, 49). Zbog toga, pitanja koja vernici obično postavljaju religijskim pravnicima ne odnose se na efektivnost medicinskih tretmana, već da li je upotreba određene biotehnologije i (bio)medicine prihvatljiva po islamskom pravu (Rispler-Chaim 1989, 204). Tako, na islamskim forum sajtovima se javljaju pitanja poput „Da li je dozvoljena in vitro oplodnja?”, „Da li je dozvoljena transfuzija krvi?”, te i da

„U Americi postoje banke poznate kao banke mleka, koje kupuju mleko od dojlja, a potom ga prodaju ženama koje moraju da ga daju svom detetu jer nisu u mogućnosti da stvore svoje, ili su bolesne ili zauzete poslom itd. Kakvo je pravilo u vezi kupovine mleka iz ovih banaka?”²⁵

Bioetičke rasprave između islamskih pravnika o uspostavljanju banaka humanog mleka

Koncept BHM islamskim pravnicima implicitno postavlja samo jedno pitanje – da li korišćenje majčinog mleka iz BHM kreira srodstvo po mleku sa donatorkom²⁶? – međutim, isto pitanje krije u sebi više nivoa kompleksnosti i problematičnosti. Kako zapaža Rispler-Čejm, najbolji način da se legitimise

25 <https://islamqa.info/en/answers/4049/ruling-on-milk-banks>

26 A samim tim i sa donatorkinim srodnici, zbog bilateralnog shvatanja srodstva po mleku koje je rezultat principa *laban al-fahl*, o kojem je bilo reči u prethodnom delu rada.

moderni medicinski tretman u „muslimanskom svetu” jeste da se dokaže da se slične prakse već pojavljuju u Kur'anu ili da su spomenute u islamskim pravnim knjigama (Rispel-Chaim 1989, 204). Međutim, BHM predstavljaju kontroverzu i problem upravo zato što majčino mleko i dojenje predstavljaju važan element u islamskom poimanju društvenih odnosa i srodstva, te su isti fenomeni i u Kur'anu regulisani dužnostima, obavezama i zabranama. Osim ajeta u drugoj suri (Kur'an 2:233) koji govori o obavezi dojenja tokom detetove prve dve godine života i ajeta u vezi zabrana sklapanja brakova (Kur'an 4: 23), dojenje je u Kur'anu spomenuto još šest puta:

„Na Dan kad ga doživite svaka dojilja će ono što doji zaboraviti...” (Kur'an 22: 2);

„I Mi nadahnusmo Musaovu majku: ‘Doji ga, a kad se uplašiš za njegov život, baci ga u rijeku, i ne strahuj i ne tuguj, Mi ćemo ti ga, doista, vratiti i poslani-kom ga učiniti.’, (Kur'an 28: 7);

„A Mi smo mu već bili zabranili dojilje, pa ona reče: ‘Hoćete li da vam je po-kažem porodicu koja će vam se o njemu brinuti i koja će mu dobro željeti?’” (Kur'an 28: 12);

„Mi smo naredili čovjeku da bude poslušan roditeljima svojim. Majka ga nosi, a njeno zdravlje trpi, i odbija ga u toku dvije godine” (Kur'an 31: 141);

„Čovjeka smo zadužili da roditeljima svojim čini dobro; majka njegova s mukom ga nosi i u mukama ga rađa, nosi ga i doji trideset mjeseci...” (Kur'an 46: 15);

„... a ako vam djecu doje, onda im dajte zasluženu nagradu sporazumjeviš se međusobno na lijep način. A ako nastanu razmirice, neka mu onda druga doji dijete” (Kur'an 65:6).

Na osnovu analize ovih ajeta, ali i hadisa i interpretacija muslimanskih pravnika, Bensaid (Bensaid) smatra da isti pružaju temelje za posmatranje dojenja i majčinog mleka kao fundamentalnog dečijeg prava (Bensaid 2019). U Muslimovom Sahihu je zapisano: „... Ibrahim je moj sin i on je umro dok je bio odojče. U raju ga čekaju dve dojilje koje će završiti njegovo dojenje” (Muslim 2007, 170). Samo davanje majčinog mleka dozvoljeno je i shvaćeno kao vrlina, s obzirom da je isto neophodno za formiranje kostiju i mesa novorođenčeta (Topoljak 2009 – nav. prema Pišev 2010, 137).

Generalizujući stavove islamskih pravnika, Gali navodi da pravници koji smatraju da BHM ne predstavljaju kontradikciju islamskoj tradiciji baziraju svoje argumente na tome da iste nisu ekvivalentne dojenju, kao i da doniranje majčinog mleka, ali i konzumiranje istog iz BHM predstavljaju plemeniti cilj i delo²⁷. Na drugom polu nalaze se pravници koji u uspostavljanju BHM vide „nekritičko prihvatanje zapadne kulture”, nepotrebnost istih s obzirom na po-stojanje dojilja i moguće štete koje proizilaze iz hranjenja odojčadi majčinim mlekom iz BHM (Ghaly 2018). Možda najznačajnija fetva u vezi BHM jeste odgovor egipatskog pravnika, Jusufa el-Karadavija (Yūsuf al-Qarādāwī) iz 1983.

27 Isto tako, doniranje organa je po šerijatu dozvoljeno, s obzirom da „...a ako neko bude uzrok da se nečiji život sačuva – kao da je svim ljudima život sačuva...” (Kur'an 5: 32)

godine, koji smatra da uspostavljanje istih ima „plemenit cilj koji islam zastupa, konkretno, briga o bolesnim, a naročito kada su u pitanju prerano rođena deca” (Ghaly 2010, 6). Ukratko, Karadavi svoje mišljenje da upotreba majčinog mleka iz BHM ne konstituiše srodstvo po mleku bazira na tri argumenta. S obzirom da ova fetva odlično sažima skoro sve religijsko-pravne probleme BHM, paralelno sa argumentima egipatskog pravnika biće predstavljena i drugačija mišljena islamskih tumača.

Prvi od tri argumenta fokusira se na već pomenutu suru koja definiše srodstvo sa kojima je zabranjeno stupiti u bračne odnose – „...i *pomajke* vaše koje su vas *dojile*...” (Kur’an 4:23; kurziv dodat). Egipatski pravnik smatra da su upravo termini „pomajka” i „dojilje” presudni za uspostavljanje srodstva po mleku. Po pitanju prvog, majka nije odvojiva od majčinstva, koje ne može biti uspostavljeno isključivo konzumiranjem majčinog mleka, već nastaje samim činom dojenja i bliskosti koje ono uspostavlja, te ono što je ključno jeste „dojiljin materinski odnos”. Srodstvo po mleku se uspostavlja jedino ukoliko dete sisa majčino mleko iz dojke, te u ostalim slučajevima, gde između ostalog spada i konzumiranje mleka putem flašice iz BHM, do stvaranja srodničkih odnosa ne dolazi (Ghaly 2010; Alwan, El-Seoudi and Husni 2012, 1482). Po istom pravniku, glagol *dojiti* u Kur’anu je intencionalno iskorišćen upravo kako bi odvojio čin dojenja od konzumiranja majčinog mleka na neke druge načine (Ghaly 2010). Veliki broj pravnika kritikuje upravo doslovno čitanje Kur’ana, te smatraju da transmisija majčinog mleka putem bilo kog „instrumenta” – dojke ili flašice – konstituiše srodstvo po mleku, čime se BHM postavlja kao ekvivalentne činu dojenja (Ghaly 2018, 28). Međutim, neki pravnici idu i korak dalje, te smatraju da je majčino mleko zabranjeno počev od trenutka kada je „izašlo” iz grudi, a dete nije podojeno, kao i svi derivati, poput mešanja majčinog mleka sa vodom, brašnom itd (Al-Owathi, 1991 prema Alwan, El-Seoudi and Husni 2012).

Drugi argument tiče se identiteta donorki i količine mleka koja je neophodna za uspostavljanje srodničkih odnosa. BHM praktikuju dva procesa koja čine nemogućim da se roditelji deteta koje uzima majčino mleko i donatorka (upo) znaju – anonimnost donatorskog procesa i mešanje mleka nekoliko donatorki, koje rezultuje time da svaka „porcija” majčinog mleka sadrži fluide nekoliko donatorki, u nepoznatim proporcijama (Thorley 2016). S obzirom na ovakav sistem BHM, gde ne postoji saznanje ni o identitetu donatorke niti količini majčinog mleka, Karadavi zaključuje da srodstvo po mleku ne može biti uspostavljeno. Isti pravnik se poziva na koncept sumnje (*shakk*), po kojem ukoliko ne postoji tačno saznanje o identitetu ili količini mleka, srodstvo po mleku ne postoji (Ghaly 2010). Ukoliko prihvatimo stanovište pravnika koji smatraju da, bez obzira na sumnju koja postoji, dolazi do srodstva po mleku, princip da i tečnosti muškarca ulaze u sastav majčinog mleka, odnosno da je on „primarni uzrok” stvaranja majčinog mleka, nam nalaže da osim identiteta donatorke, BHM morale bi da otkriju i identitet seksualnog partnera žene od koje je mleko poteklo²⁸.

28 Ako ćemo se doslovno držati bilateralnosti zabrana uspostavljanja brakova između „mlečnih srodnika”, lista bi bila mnogo duža. Po Eritijevoj, ona bi išla ovako – iz muške perspektive,

Treći argument predstavlja odgovor na pitanje da li treba prihvatiti „oprezniji put” (*al-akhdh bi al ahwat*) ili „popustljiviji put” (*al-akhdh bi al-aysar*). U kontekstu BHM, prvi bi podrazumevao nedozvoljavanje otvaranja istih, s obzirom da bi time bile izbegnute dalje rasprave među islamskim pravnicima, dok bi potonji afirmisao postojanje BHM. Kako se otvaranje BHM tiče javnog zdravlja, a majčino mleko se postavlja kao neophodno u određenim situacijama, egipatski pravnik zastupa „popustljiviji put” (Ghaly 2010).

Argumenti i kontraargumenti iznešeni u kontekstu ove fetve odlično prikazuju diskurzivno različita mišljenja po pitanju (ne)ekvivalencije BHM i dojenja. Iz ugla pozicije koja izjednačava BHM sa dojenjem, iako islamska tradicija prepoznaje majčino mleko kao optimalni izbor za odojčad, muslimani bi rizikovali da počine „incest”, s obzirom da bi osoba koja je hranjena tim mlekom mogla da, bez znanja, stupi u brak sa svojim srodnikom ili srodnicom po mleku. Međutim, fenomen „incesta” *per se* u islamu ne postoji, već možemo govoriti o nedozvoljenim seksualnim odnosima (*zinā*). Nove biotehnologije su često procenjene kao „neislamske” zato što krše kulturne i pravne norme, „od kojih se one potonje tiču naslednog prava, čistote loze i raskola u porodici, odnosno bračne preljube” (Pišev 2018, 223). Međutim, s obzirom da po šerijatu „deca po mleku” nemaju pravo nasleđivanja (Clarke 2009, 40), u kontekstu BHM možemo govoriti o opasnosti od kršenja isključivo čistote loze i bračne preljube. *Zinā* referira na greh stupanja u seksualne odnose van pravno priznatih okvira i predstavlja jedan od nekoliko prekršaja za koje je Alah propisao kaznu u vidu kamenovanja za one koji su u bračnoj zajednici, a bičevanja za one koji nisu (Clarke 2009, 42). Kako navodi Eritije, „svakim brakom između srodnika po mleku bivao je veoma ozbiljno prekršen božanski zakon, zina, bez obzira na to što se uglavnom smatralo da nije reč o namernom zločinu” (Eritije 2003, 321). Hipotetički možemo da postavimo situaciju u kojoj muškarac i žena, koji su u braku, saznaju – na neki način – da je jedno od njih u detinjstvu hranjeno majčinim mlekom majke drugog, koja je donirala svoje mleko BHM. Ovime, oni su kao „brat” i „sestra” po mleku, ušli u nedozvoljen brak, koji je predodređen u Kur’anu (2: 223), čime su počinili bračnu preljubu. Sudbina ovakvih brakova jeste da bivaju poništeni. U isto vreme, „ugrožavanje čistote loze (...) po pravilu je u direktnoj vezi sa *zinom* i može ozbiljno da uzurpira stabilnost porodice sa jedne strane, i čistotu loze sa druge strane” (Pišev 2018, 223). Ukoliko se vratimo na postavljen „misaoni eksperiment” – situaciju da bračni par otkrije da su brat i sestra po mleku – i dodamo da oni imaju decu, došlo bi do poklapanja srodničkih pozicija i kršenja zabranjenog (*haram*), čime bi došlo do ugrožavanja čistote loze, a samim tim i pometnje u porodici.

on ne bi smeo da se oženi: svojom dojiljom, njenim direktnim precima i potomcima, ćerkom dojiljinog dede i babe, dojiljinom ćerkom po mleku, dojiljom nekog svog pretka, sestrom po mleku nekog svog pretka, ćerkom po mleku neke svoje direktne pretkinje ili potomkinje, ćerkom po mleku supruge nekog direktnog potomka ili pretka itd. (Eritije 2003, 311).

Fetva El-Karadavija izazvala je ogromne rasprave i negodovanja na konferenciji o „Ljudskoj reprodukciji u islamu” održanoj iste godine. U decembru 1985. godine, tokom drugog zasedanja *Internacionalne islamske fikhške akademije*, šesta po redu rezolucija odnosila se na BHM. Ovo telo osnovano je 1981. godine od strane *Organizacije islamske saradnje* (Organization of Islamic Cooperation)²⁹ sa ciljem, između ostalog, da postane vodeća svetska pravna referenca na koju se pozivaju zemlje islamskog sveta i muslimanske zajednice kako bi razjasnile pravne presude o pitanjima od interesa za muslimane i pružila odgovarajuća rešenja za probleme savremenog života³⁰. Nakon što su medicinske i pravne studije u vezi BHM predložene Akademiji, ista je konstanovala da:

1. Koncept i iskustvo banaka humanog mleka je fenomen koji je iniciran od strane zapadnih nacija; ipak, tokom prakse, uočeni su naučni i tehnički štetni efekti, kojima je smanjena upotreba i interesovanje za iste;
2. Za islam, *dojenje stvara odnose slične krvnim vezama i zabranjuje, na osnovu konsenzusa muslimanskih pravnika, sve što je zabranjeno krvnim vezama. Jedan od ciljeva šerijata jeste očuvanje loze pojedinca, a banke mleka dovode do mešanja i sumnje* (kurziv dodat);
3. Društvena struktura u muslimanskom svetu je takva da može da ispunji potrebe prerano rođene i slabe dece i njihove potrebe prirodnog dojenja majčinim mlekom, time eliminišući zavisnost od banaka mleka. Zbog toga, Islamska Fikhška Akademija je odlučila:
 - a. Uspostavljanje banaka mleka treba da bude zabranjeno u islamskom svetu;
 - b. Zabranjeno je dojenje muslimanske dece mlekom iz ovih banaka (Islamic Fiqh Academy 2000).

Ovo je bio prvi i poslednji put da je tokom dvadesetog veka potegnuto pitanje BHM od strane *Akademije*³¹. Kliničke i medicinske prakse ne predstavljaju neutralne tehnologije, već kulturne artefakte koji „kristalizuju koncepte, mentalitete, imlicitne vrednosti, karakteristike, ideale kulture koja ih je proizvela”, međutim, do homogenizacije dolazi i na internacionalnom nivou kroz regulacije, kodove o pravilima koja su sve više sličnija (Atighetchi 2007, 23). Ovako posmatrano, BHM „nose” društveno-kulturno-istorijsku pozadinu konteksta u kojem su osnovane. U isto vreme, s obzirom da uspostavljanje BHM predstavlja jedan od zadataka već pomenutih internacionalnih organizacija, koje se „obraćaju” i deluju i na „muslimanski svet”, reagovanje „bioetičkih” pan-musliman-

29 *Organizacija islamske saradnje* je, nakon *Ujedinjenih nacija*, najveća internacionalna zajednica koja broji 57 država članica. Nastala je 25. septembra 1969. godine i predstavlja „zajednički glas muslimanskog sveta” https://www.oic-oci.org/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en

30 Više o ciljevima i tendencijama *Akademije* na https://www.oic-oci.org/page/?p_id=64&p_ref=33&lan=en#FIQH

31 Nakon istraživanja na islamskim „forum” sajtovima, poput islamweb.net, islamqa.info itd, pojedini pravници i dalje se pozivaju upravo na ovu fetvu, što prikazuje relevantnost ne samo iste, već i organizacije koja ju je izdala.

skih organizacija predstavlja jedan pokušaj očuvanja „etičkog senzibiliteta” za probleme prouzrokovane „tehnologijama života”.

Nakon razmatranja fetve iz 1985. godine, *Evropski Savet za fetve i istraživanje* je 2004. godine revidirao stanovište *Internacionalne islamske fihkske akademije*. Kako navodi Gali, „fetva³² izdata 1983. godine morala je da čeka dve decenije ne bi li uživala jednoglasno zastupanje” (Ghaly 2010, 9). Ukratko, zbog velike zastupljenosti BHM u evropskim državama, sve većeg broja muslimana u Evropi, kao i nepostojanja dojilja koje bi pružile usluge dojenja, *Savet* je odlučio da ne postoji pravna osnova za neuspostavljanje BHM, s obzirom da u slučajevima kada je donatorka anonimna, a majčino mleko pomešano, ne dolazi do stvaranja srodstva po mleku³³. Rezonovanje Saveta vođeno je već pomenutom Karadavijevom fetvom, dok je ovakav „drugi kontekst” razmatranja ove fetve uslovljen novim uslovima u kojima su se muslimani pronašli u „zapadnom svetu”. S obzirom na uveliko postojanje BHM u „zapadnim” državama, pitanje „Da li je dozvoljeno uspostavljanje BHM?” iz 1985. godine više nije bilo relevantno (Ghaly 2010, 9–10). Ovaj primer odlično pokazuje da bioetika, na kraju krajeva kao i sve druge etike, mora biti posmatrana u odnosu na specifičan društveno-kulturni kontekst u kojem „bivstvuje” (Rispler-Chaim 1989, 207). Međutim, naravno, ovakva odluka *Saveta* ima i svoju političku pozadinu, koja je deo šireg problema „islamskog pitanja” u Evropi. Razmatranje pitanja položaja islamske bioetike kod muslimana na „zapadu”, zbog svoje kompleksnosti, ostavljam za neki drugi rad.

Čak i u pojedinim arapskim državama, gde je zvanično sakralno odvojeno od sekularnog, dominantne institucije i istraživači/ce koje pišu o bioetici pristupaju bioetičkim pitanjima iz islamske perspektive (Darwish 2015, 269). Interdisciplinarnošću religijskih učenjaka, medicinske profesije i vlade, u velikom broju država je započeo proces

„potrage za ontološkim temeljima islamskog prava koji će im omogućiti da donesu autentične izbore u vezi toga šta je moralno i legalno opravdano po-našanje u odnosu na biomedicinska istraživanja i prakse i njihovu primenu u muslimanskom društvu” (Sachedina 2006, 267).

U Iranu, prva BHM, ali i jedina u „muslimanskom svetu”, otvorena je 2016. godine³⁴. Ali Hamnej, vrhovni vođa Irana, afirmisao je uspostavljanje BHM fetvom u kojoj je izrazio da „s obzirom da odojče nije hranjeno direktno iz dojke, srodstvo po mleku nije konstituisano, te doniranje mleka i hranjenja odojčadi doniranim mlekom uopšte nije zabranjeno”. Po Galijevom mišljenju, koje deli sa pravnicima koji ne vide pravne probleme pri BHM, islam nije protiv doniranja majčinog mleka i drugih fenomena koji mogu da spasu život. Međutim,

32 Misli se na fetvu El-Karadavija, koju je *Internacionalna islamska fihksa akademija* u potpunosti odbacila.

33 <https://www.e-cfr.org/blog/2017/11/04/twelfth-ordinary-session-european-council-fatwa-research/>

34 <https://europeanmilkbanking.com/iran-opens-first-human-milk-bank/>

ukoliko govorimo o kreiranju nacionalnih politika, načelo srodstva po mleku ne može biti zanemareno, te isti autor upozorava da „ukoliko samo uvezemo zapadni model u muslimanski svet, on neće delovati. Tehnologija ne deluje u vakuumu” (Ong 2021).

Međutim, naravno, postoje primeri kada je religija blokirala uspostavljanje BHM. Na konferenciji *Komiteta za fetve Nacionalnog saveta za islamske religijske poslove Malezije*, zaključeno je da:

„Konferencija veruje da je zaštita loze jedna od pet obaveza koje moraju biti sačuvane u islamskom šerijatu. Zbog toga, bilo kakva akcija ili ponašanje koja se smatra štetnim po lozu ili potomke mora biti izbegnuta. Komitet je takođe predložio da pravila u vezi uspostavljanja banaka mleka su usko povezana sa zakonima o bračnim zabranama usled dojenja, gde odojčad koja sisaju dojku jedne žene, ili više, postaju srodnici po mleku, te je brak između njih zabranjen, ukoliko su ispunjeni napred predloženi uslovi. Ovo mišljenje je paralelno sa mišljenjima većine učenjaka koji tvrde da se pravno posmatrano, dete koje direktno ili indirektno doji, naziva dojenčecom” (Daud et al. 2017, 228).

Zaključak

Cilj napred iznetih bioetičkih stavova bio je da, na primeru srodstva po mleku u islamu koje predstavlja drugačiji koncept od krvnog ili genetičkog, prikaže na koji način su odnosi srodstva i globalni procesi povezani. Problemizacija odnosa institucije BHM i koncepta srodstva po mleku u islamu deo je šireg društveno-istorijskog procesa u kojem religijske zajednice i organizacije pokušavaju da se pozicioniraju u odnosu na nove biotehnologije. Kako one „deluju u domenima koji su predmet religijskog interesovanja, odnosno tiču se osnovnih aspekata ljudskog postojanja” (Ivanović 2018, 843), te su na neki način preuzele „jurisdikciju nad životom” od religija, nije iznenađujuće da religijske zajednice i organizacije baš putem promišljanja o novim biotehnologija pokušavaju da se vrate u javne rasprave. Razvoj pomenutih organizacija uslovio je monolitniju sliku islama koji pokušava pojedine fetve da legitimizuje kao normativne. Međutim, pluralizam u interpretaciji nije nestao, već biva predstavljen kao smanjen. U isto vreme, problem autoriteta ovih organizacija, kao i nedostatak „vrhovnog autoriteta” u „muslimanskom svetu”, nerešivi su iz dva razloga: organizacije su finansirane i sponzorisane od strane muslimanskih država, te bivaju optužene da su političko-religijski instrumenti, dok u isto vreme, sve veći broj muslimana u svetu rezultira sve većom fragmentacijom, gde se šanse za stvaranje jedinstvenog „programa” principa sve više smanjuju (Atighetchi 2007, 9). Kao što je slučaj fetve El-Karadavija iz 1983. godine i njenog revidiranja početkom dvadesetog veka pokazao, ali i fetve *Internacionalne islamske fihške akademije*, versko-pravno mišljenje nikada ne predstavlja jedini faktor tumačenja, već, kao što je i Gali zaključio, „biome-

dicinske i društvene realnosti, na primer, mogu biti odlučujući faktori, kao što je bio slučaj sa razlikama između konteksta muslimanskog sveta i onog gde muslimanske manjine žive na zapadu” (Ghaly 2010, 11). Takođe, Galijevom zaključku bih dodala da već pomenuti primer pokazuje neophodnost „antropološkog” praćenja određenog fenomena, jer se fleksibilnosti, promenljivosti i pokretljivosti savremenog sveta „preslikavaju” i na pojedinačne fenomene. Ovaj rad ukazao je na samo jedan segment odnosa između religija i novih biotehnologija – bioetički. Međutim,

„izučavanje zvaničnih religijsko-moralnih diskursa predstavlja, posmatrano iz antropološke perspektive, samo jedan nivo analize koji nam, međutim, ne omogućava uvid u načine na koji religijske zajednice i religiozne osobe ‘žive svoju veru’, (Ivanović 2018, 863).

Rešenje problema pojedini pravnici vide u promeni načina funkcionisanja BHM. Prvo, sam termin „banke humanog mleka” trebalo bi da bude zamenjen „deljenjem majčinog mleka” (eng. *milk sharing*), s obzirom da stavlja veći akcent na bliskost i vrednosti koje ima sam čin dojenja. U isto vreme, ne bi trebalo da dolazi do mešanja majčinog mleka, već da novorođenče prima mleko isključivo jednoj donorki, te bi u ovom slučaju, identitet donorki trebalo da bude predložen konzumentima BHM³⁵, kako bi znali sa kim se srodstvo po mleku uspostavlja (Thorley 2016). Ipak, sa ovakvom konstitucijom i načinom organizacije, postavlja se pitanje da li uopšte možemo govoriti o BHM ili o novoj vrsti institucije koja su formirane isključivo za „muslimanski svet”.

Literatura

- Abeles, Mark. 2014. *Antropologija globalizacije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Alwan, Ahmed Abood, Abdel Wadoud Moustafa Moursi El-Seoudi and Ahmad Muhammad Husni. 2012. „An Islamic Perspective in the Fiqh (jurisprudence) of Banks of Milk”. *Advances in Natural and Applied Sciences* 6 (8): 1481–1484.
- Al-Bar, Mohammed A. and Hassan Chamsi-Pasha. 2015. *Contemporary Bioethics: Islamic perspective*. Springer.
- Al-Bukhari, Muhammed Ibn Ismaiel. 1997. *Sahih Al-Bukhari Volume 3*. Riyadh: Darussalam.
- Al-Bukhari, Muhammed Ibn Ismaiel. 1997. *Sahih Al-Bukhari Volume 7*. Riyadh: Darussalam.
- Al-Owathi, Abdul Rahman Abdul Allah. 1991. *Islam and the Contemporary Medical Problems*. Islamic Medicine Organization Publication.
- Altorki, Soraya. 1980. „Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage”. *Ethnology* 19 (2): 233–244.

35 Jedan od retkih pokušaja uspostavljanja BHM, tako da ne remete koncept srodstva po mleku, bio je u Kuvajtu, gde su se partije lično upoznale, kako bi znale sa kim je uspostavljeno srodstvo. Međutim, ovakva praksa je teško održiva (Ghaly 2010).

- Appadurai, Arjun. 2005. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arda, Berna and Vardit Rispler-Chaim. 2012. Introduction In *Islam and Bioethics*, eds. Berna Arda and Vardit Rispler-Chaim, 13–18. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Arnold, Lois DW. 2006. „Global health policies that support the use of banked donor human milk: a human rights issue”. *International Breastfeeding Journal* 1 (26).
- Atighetchi, Dariusch. 2007. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Dordrecht: Springer.
- Bankheira, Mohammed Hocine. 2013. „The Milk of the Male: Kinship, Maternity and Breastfeeding in Medieval Islam”. In *Medieval and Renaissance lactations: images, rhetorics, practices*, ed. Jutta Gisela Sperling, 21–36. Surrey, Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Bensaid, Benaouda. 2019. „Breastfeeding as a Fundamental Islamic Human Right”. *Journal of Religion and Health* 60: 362–373.
- Bouzenita, Anke Iman. 2009. „Formulating an Islamic Model of Science and Bioethics”. *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 41: 114–121.
- Cassidy, Tanya. 2015. „Historical Ethnography and the Meaning of Human Milk in Ireland”. In *Ethnographies of breastfeeding: cultural contexts and confrontations*, eds. Tanya Cassidy and Abdullahi El Tom, 45–58. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Cassidy, Tanya and Abdullahi El Tom. 2015. *Ethnographies of breastfeeding: cultural contexts and confrontations*. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Cassidy, Tanya, Fiona Dykes and Bernand Mahon. 2019. *Banking on Milk: An Ethnography of Donor Human Milk Relations*. Abingdon, New York: Routledge.
- Clarke, Morgan. 2009. *Islam and new kinship: reproductive technology and the shariah in Lebanon*. New York: Berghahn Books.
- Conrad, Peter. 1992. „Medicalization and Social Control”. *Annual Review of Sociology* 18, 209–232.
- Daar, Abdallah S. and A. Binsumeit Al Khitamy. 2001. „Bioethics for clinicians: 21. Islamic Bioethics”. *CMAJ* 164 (1): 60–63.
- Darwish, Bahaa. 2014. „Arab Perspectives”. In *Handbook of Global Bioethics*, ed. Henk A. M. J. ten Have and Bert Gordijn, 269–292. Springer.
- Daud, Normadiah, Mohamad Sabri Haron, Nadhirah Nordin, Zurita Mohd Yusof, Zuliza Kusrin, Wan Pauzi Wan Ibrahim and Noraida binti Ramli. 2017. „The Views of Fuqaha on the Permissibility and Prohibition of Milk Banks”. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7 (4): 223–231.
- Eritije, Fransoaz. 2003. *Dve sestre i njihova mati: antropologija incesta*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Fentimen, Linda C. 2009. „Marketing Mothers’ Milk: The Commodification of Breastfeeding and the New Markets for Breast Milk and Infant Formula”. *Nevada Law Journal* 10 (1): 29–81.
- Filipović, Milenko. 2011. *Čovek među ljudima*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Foucault, Michel. 2009. *Security, Territory, Population. Lectures at the College De France, 1977–1978*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Ghaly, Mohammed. 2010. „Milk banks through the lens of Muslim scholars: One text in two contexts”. *Bioethics* 26 (3).

- Ghaly, Mohammed. 2018. „Human Milk-Based Industry in the Muslim World: Religious-ethical Challenges”. *Breastfeeding Medicine* 13: 28–29.
- Golden, Janet. 1996. *A social history of wet nursing in America: from breast to bottle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guinn, David E. 2006. Introduction to *Handbook of Bioethics and Religion*, ed. David E. Guinn, 3–22. New York: Oxford University Press.
- Have, Henk A. M. J. ten and Bert Gordijn. 2014. *Handbook of Global Bioethics*. Springer.
- Inhorn, Marcia C. 2006. „He won't be my son”. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1): 94–120.
- Inhorn, Marcia C. 2011. „Globalization and gametes: reproductive 'tourism', Islamic bioethics, and Middle Eastern modernity”. *Anthropology & Medicine* 18 (1): 87–103.
- Ivanović, Zorica. 2018. „O postsekularnoj paradigmi i pitanju uticaja religije u polju novih medicinskih biotehnologija – nekoliko uvodnih napomena”. *Etnoantropološki problemi* 31 (3): 842–870.
- Kahn, Susan Martha. 2004. „Eggs and Wombs: The Origins of Jewishness”. In *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, eds. Robert Parkin and Linda Stone, 362–377. Blackwell Publishing.
- Kopitoff, Igor. 1986. „The cultural biography of things: commoditization as process”. In *The Social Life of Things, Commodities in cultural perspective* ed. Arjun Appadurai, 64–91. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Robyn. 2018. *The ethics and politics of breastfeeding: power, pleasure, poetics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Levi – Strauss, Claude. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- MacClancy, Jeremy. 2009. „The milk tie”. In *Food, imaginaries and cultural frontiers: essays in honor of Helen Macbeth*, eds. F. Xavier Medina, Ricardo Avila and Igor de Garine, 163–182. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Maher, Vanessa. 2015. „Women and Children First? Gender, Power, and Resources, and their Implications for Infant Feeding”. In *Ethnographies of breastfeeding: cultural contexts and confrontations*, eds. Tanya Cassidy and Abdullahi El Tom, 187–208. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Muslim, Al-Imam. 2007. *Sahih Muslim*. Riyadh: Darussalam.
- Palmquist, Aunchalee. 2015. „Demedicalizing Breastmilk: The Discourses, Practices, and Identities of Informal Milk Sharing”. In *Ethnographies of breastfeeding: cultural contexts and confrontations*, eds. Tanya Cassidy and Abdullahi El Tom, 23–44. London, New York: Bloomsbury Academic.
- Piše, Marko. 2010. „Ispravnim putem kroz oblast greha: islam, bioetika i nove reproduktivne tehnologije”. *Etnoantropološki problemi* 5 (3): 133–163.
- Piše, Marko. 2012. „„ZOVITE IH PO OČEVIMA NJIHOVIM”: MUŠKA STERILNOST I NOVE REPRODUKTIVNE TEHNOLOGIJE U SVETLU ISLAMA”. *Antropologija* 12: 155–167.
- Piše, Marko. 2018. *Islam, relativizam i nauka*. Beograd: Dosije studio.
- Post, Stephen G. 2004. Introduction to *Encyclopedia of Bioethics*. 3rd edition vol. I, ed. Stephen G. Post, xi–xv. New York: Macmillan Reference USA
- Rabinow, Paul. 1996. *Making PCR: A story of Biotechnology*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

- Riessman, Catherine K. 1983. „Women and medicalization: a new perspective”. *Soc Policy* 14 (1): 3–18.
- Rispler-Chaim, Vardit. 1989. „Islamic medical ethics in the 20th century”. *Journal of medical ethics* 15, 203–208.
- Sachedina, Abdulaziz. 2006. „‘No Harm, No Harassment’: Major Principles of Health Care Ethics in Islam”. In *Handbook of Bioethics and Religion*, ed. David E. Guinn, 265–290. New York: Oxford University Press
- Sharp, Lesley A. 2000. „The Commodification of the Body and its Parts”. *Annual Review of Anthropology* 29: 287–328.
- Stokke, Ole Martin Bøe. 2014. „The Construction of Modern Islamic Authority: Analyzing the medical ethics of the Islamic Organization for Medical Sciences” Master’s Thesis. Department of Culture Studies and Oriental Languages, the Faculty of Humanities, The University of Oslo.
- Suleman, Mehrunisha and Arzoo Ahmed. 2018. „Islam, Healthcare ethics, and Human Rights”. In *The Islamic Tradition and the Human Rights Discourse*, ed. H. A. Hellyer, 49–54. Washington: Atlantic Council.
- Swanson, Kara W. 2014. *Banking on the Body: The Market in Blood, Milk, and Sperm in Modern America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tanasković, Darko. 2008. *Islam: dogma i život*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Thorley, Virginia. 2016. „Milk Kinship and Implications for Human Milk Banking: A Review”. *Women’s Health Bulletin* 3 (3).
- Topoljak, Sulejman. 2009. *Savremena Fikhska Pitanja*. Novi Pazar: El-Kelimeh.
- Woodman, Alexander, Mohammed Ali Albar and Hassan Chamsi-Pasha. 2019. „Introduction to Islamic Medical Ethics”. *Journal of the British Islamic Medical Association* 2 (1).
- Wolf, Joan B. 2011. *Is breast best?: taking on the breastfeeding experts and the new high stakes of motherhood*. New York, London: New York University Press.

IZVORI

- Enciklopedija živih religija* (2004), s. v. „islam.”
- European Council for Fatwa and Research. 2004. *Final Statement of the Twelfth Ordinary Session of the European Council for Fatwa and Research*. Dostupno na https://www.e-cfr.org/blog/2017/11/04/twelfth-ordinary-session-european-council-fatwa-research/?__cf_chl_managed_tk__=pmd_cnUH7TNw0JUS18FMT-Cxixuv166eLYWks7qeQKCGIwo-1632200563-0-gqNtZGzNAXCjcnBszRN9
- Grant, James P. 1980. *The State of the World’s Children 1980–1981*. UNICEF. Dostupno na <https://www.unicef.org/media/84521/file/SOWC-1980-81.pdf>
- Islamic Fiqh Academy. 2000. *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985–2000*. Jeddah: Islamic Development Bank. Dostupno na <https://zulkiflihasan.files.wordpress.com/2009/12/majma-fiqh.pdf>
- Korkut, Besim. *Prijevod Kur’ana*. Dostupno na: https://www.orbus.be/religion/islam/kuran_bos/index.htm
- Ong, Sandy. 2021. „In Muslim Countries, a Push for Donor Breast Milk”. *UNDARK*. August 2021. <https://undark.org/2021/08/18/in-muslim-countries-a-push-for-donor-breast-milk/>

- PATH (Program for Appropriate Technology in Health). 2013. *Strengthening Human Milk Banking: A Global Implementation Framework. Version 1.1*. Seattle: Bill & Melinda Gates Foundation Grand Challenges initiative, PATH. Dostupno na https://path.azureedge.net/media/documents/MCHN_strengthen_hmb_frame_Jan2016.pdf
- WHO (World Health Organization). 1980. *THIRTY –THIRD WORLD HEALTH ASSEMBLY. RESOLUTIONS AND DECISIONS ANNEXES*. Geneva: WHO. Dostupno na https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/154893/WHA33_1980-REC-1_eng.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- WHO (World Health Organization). 2001. *Healthy Eating during Pregnancy and Breastfeeding*. WHO Regional Office for Europe. Dostupno na https://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0020/120296/E73182.pdf
- WHO (World Health Organization). 2008. *HIV transmission through breastfeeding: a review of available evidence*. Geneva: WHO. Dostupno na http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/43879/9789241596596_eng.pdf

Primljeno: 10. 11. 2021.

Odobreno: 20. 12. 2021.

Tamara Zarić

Human Milk Banks and Milk Kinship in Islam – Problems and Perspectives

Summary: Human milk banks are non-profitable organizations which have been established in order to collect, screen, process and distribute donor breastmilk. Even though they are known to the society since the early twentieth century, at the end of last century they experienced massive proliferation. Currently, there are over seven hundred and fifty human milk banks in the world, but their geographical positioning is uneven – most of them are located in Europe, Latin and North America. The establishment of human milk banks in the “Muslim world” is blocked by existence of specific kind of kinship – milk kinship – which is codified and institutionalized by Qur’an, hadiths and sharia. The intention of this paper is to answer the question why does the concept of milk kinship, when it is in collision with the way that human milk banks are organized, causes such divergence within Muslim community. At the same time, the emergence of “bioethics” itself represents one of the most crucial events of twentieth century. In relation to this, the aim of the paper is to cover main Islamic bioethical tenets, as well as the stances of Islamic “bioethical bodies” toward human milk banks. Qur’an and hadiths were used as main theological-juristic foundation of Islam, along with fatwas issued by individuals and Islamic organizations. Special attention will be paid to the fatwa written by Yusuf al-Qaradawi, as it represents one of the most significant problematizations of human milk banking phenomenon.

Key words: human milk banks, Islam, milk kinship, Islamic bioethics