

„BIAŁE MAŁŻEŃSTWO” (*EZDEWADŹ-E SEFID*)
– DYSKUSJA WOKÓŁ NIEŚLUBNYCH ZWIĄZKÓW
WE WSPÓŁCZESNYM IRANIE

ABSTRACT: The article is an attempt to present and analyze main dimensions of contemporary Iranian dispute concerning the so called *ezdevaj-e sefid* (“white marriage”) that is a relation of two unmarried people living under one roof. A study of the public domain that involves discussions of academics, journalists, state institutions and religious circles, as well as ordinary Iranians, allows its two main dimensions to be distinguished. The first is focused on describing this phenomenon and assessing its social, demographical, moral and psychological consequences and the second one concerns the legal status of “white marriages” in the Iranian legal system and discusses its possible analogies in Shi’a legal doctrine.

KEYWORDS: marriage in Islam, *ezdevaj-e sefid*, “white marriage”, temporary marriage, Islamic law, Iran, Shi’ism

Prawo małżeńskie (*qanun-e ezdewadż*) w Islamskiej Republice Iranu oparte jest na imackim prawie szyickim (*feqh-e emamije*) i ujęte w formie kodeksu cywilnego (*qanun-e madani*), co, jak zauważa irańska prawniczka i badaczka Ziba Mir-Hosseini, oznacza, że „małżeństwo jest regulowane przez pojęcia religijne wpisane w nowoczesne systemy prawa”¹. Zgodnie z tym prawem, w Iranie kobieta i mężczyzna mogą zawierać dwa typy małżeństw. Pierwszym jest małżeństwo stałe (*ezdewadż-e da'em/nekah-e da'em*), które konstytuuje się po podpisaniu przez obie strony kontraktu małżeńskiego regulującego prawa i obowiązki małżonków, kwestie finansowego zabezpieczenia dla kobiety (*mahr-rije*) na czas trwania małżeństwa lub na okoliczność rozwodu, a także obejmującego wiele innych aspektów wspólnego pożycia, które małżonkowie chcą w nim uwzględnić². Mężczyźni zgodnie z obowiązującymi przepisami oraz muzułmańską doktryną religijną mogą zawrzeć aż do czterech małżeństw stałych równocześnie, choć warunkiem tego jest równe traktowanie wszystkich żon, tak w kwestiach emocjonalnych jak i finansowych³.

Drugim rodzajem małżeństwa przewidzianego przez prawo szyickie i dopuszczonego przez irańskie prawo państwowe jest małżeństwo czasowe (*ezdewadż-e mowaqqat/nekah-e mowaqqat*), które określa tymczasową relację między kobietą i mężczyzną. Może

¹ Ziba Mir-Hoseini, *Marriage on Trial. A Study of Islamic Family Law*, I.B. Tauris, London, New York 2000, s. 1.

² Od lat irańskie działaczki na rzecz praw kobiet walczą o to, aby w kontraktach małżeńskich zawierano także informacje na temat innych regulacji dotyczących wspólnego życia, równych praw i obowiązków małżonków oraz szczegółowe zapisy dotyczące ewentualnego rozwodu i opieki nad dziećmi. Na temat dyskusji poświęconej prawu małżeńskiemu zob. Ziba Mir-Hoseini, *Marriage on Trial*. op. cit; Afsaneh Najmabadi, *Feminism in an Islamic Republic. Years of Hardship, Years of Growth*, w: Yvonne Yazbeck Haddad, John L. Esposito (red.), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, New York 1998.

³ Ziba Mir-Hosseini, *Family Law iii. In Modern Persia*, w: *Encyclopædia Iranica*, Ehsan Yarshater (red.), t. 9, fasc. 2, s. 184–196.

ono trwać kilka godzin, dni, tygodni, miesięcy, albo nawet lat. Ta forma małżeństwa zawierana jest zazwyczaj wówczas, gdy strony nie wykazują woli związania się stałym węzłem małżeńskim, lub gdy jest to z jakiś powodów niemożliwe (np. mężczyzna nie otrzymał zgody pierwszej żony). Małżeństwo czasowe od stałego różni jednak nie tylko długość jego trwania. *Sighe*, jak popularnie określa się tego typu małżeństwa, nie kończy się rozwodem, lecz wygasa po określonym z góry okresie, małżonkowie po sobie nie dziedziczą ani nie mają prawa do żadnej formy alimentów (*nafaqe*)⁴. Choć z punktu widzenia religii ten typ małżeństwa posiada w szyizmie pełną legalność, nie cieszy się współcześnie społeczną akceptacją i od lat ma wielu krytyków, którzy zwracają uwagę na to, że jest *de facto* furtką do legalnej prostytucji⁵.

Z punktu widzenia doktryny religijnej konsekwencją obu typów małżeństw jest zniesienie naturalnego dla niespokrewnionych ze sobą kobiety i mężczyzny stanu *namahramijat*, czyli stanu pewnej naturalnej obcości i niedostępności, pozostawiania poza obszarem uznawanym za *haram*, czyli za przestrzeń zakazaną dla obcego i uświęconą⁶. Opozycja *mahram-namahram*, jak słusznie zauważyła Shahla Haeri, stanowi w islamie podstawowy paradygmat relacji męsko-damskich⁷. Akt małżeństwa sankcjonuje ich relację, czyniąc kobietę i mężczyznę wobec siebie *mahram*, kimś bliskim (dosłownie także powiernikiem). Relacja bliskości i intymności pomiędzy kobietą i mężczyzną (*mahram budan*) do pewnego stopnia może zostać nawiązana także poza tradycyjnym małżeństwem na drodze zwyczajowej praktyki, do dziś stosowanej wśród bardziej tradycyjnych rodzin, zwanej *sighe-je mahramijat*. Zwyczaj ten polega na odczytaniu religijnej formuły (*sighe*) umożliwiającej nawiązanie przez dwójkę ludzi bliższej relacji. Zazwyczaj *sighe-je mahramijat* praktykowany jest wobec nastolatków, którzy wychowują się razem lub spędzają ze sobą wiele czasu, a których rodziny życzyłyby sobie, aby w przyszłości się pobrali lub też wobec młodych ludzi zamierzających się pobrać tak, aby bez poczucia grzechu i zgodnie z doktryną religijną mogli spędzać ze sobą czas. Rytuał ten nie wymaga obecności uczonego szyickiego ani nie wiąże się z koniecznością podpisywania jakiegokolwiek prawnej umowy i ma charakter czysto religijny, może być wykonany np. przez najstarszego członka rodziny. Trzeba jednak pamiętać, iż odczytanie dwójce ludzi *sighe-je mahramijat* nie jest równoznaczne z nadaniem im praw małżeńskich, czyli z powstaniem między nimi relacji określanej jako *zoudżijat*. Nie uprawnia ich zatem do rozpoczęcia wspólnego życia ani podjęcia współżycia seksualnego, a jedynie z punktu widzenia moralności i obyczajowości pozwala na wspólne spędzanie czasu, stanowiąc formę narzeczeństwa⁸.

⁴ Na temat małżeństwa czasowego zob. Shahla Haeri, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse University Press, New York 1989, s. 49–51 oraz Paulina Niechciał, *Shi'i Institution of Temporary Marriage in Tehran*, „Anthropos”, t. 104 nr 1, 2009.

⁵ Por. Sh. Haeri, op. cit., s. 219 i dalsze; Haideh Moghissi (red.), *Women and Islam: Social Conditions, Obstacles and Prospects*, t. 2, Routledge, London, New York 2005, s. 174, 177; Marianne Bøe, *Family Law in Contemporary Iran: Women's Rights Activism and Shari'a*, I.B. Tauris, London, New York 2015, s. 124–125.

⁶ Mohammad Mo'in, *Farhang-e farsi*, t. 3, Enteszarat-e behzad, Teheran 1382 AP (2003/04), s. 2781.

⁷ Sh. Haeri, s. 76.

⁸ Por. Sh. Haeri, op. cit., s. 90; P. Niechciał, op. cit., s. 177.

KRYZYS MAŁŻEŃSTWA WE WSPÓŁCZESNYM IRANIE

Ostatnie lata przyniosły w Iranie dyskusję na temat pogłębiającego się kryzysu instytucji stałego małżeństwa. Za najbardziej charakterystyczne wyznaczniki tego kryzysu uznano widoczny, odnotowywany przez instytucje państwowe, spadek liczby zawieranych małżeństw, wydłużenie się okresu panieńskiego kobiet i kawalerskiego mężczyzn⁹ oraz drastyczny wzrost liczby orzekanych rozwodów¹⁰. Jak podają statystyki, w dużych miastach znacząco wzrosła także liczba tzw. *chaneha-je modžarradi* czyli domów zamieszkiwanych przez osoby niezamężne¹¹. Jednocześnie przekonanie o kryzysie małżeństwa i coraz mniejsza chęć młodych Irańczyków do zawierania stałych małżeństw wzmocnione zostały przez rosnącą popularność związków bez ślubu. Nie chodzi tu jednak jedynie o przedmałżeńskie relacje kobiety i mężczyzny, lecz o coraz powszechniej spotykane w dużych miastach, zwłaszcza w Teheranie, zjawisko mieszkania dwójki ludzi bez ślubu pod jednym dachem. Zjawisko to, choć obserwowane już wcześniej, miało do niedawna charakter raczej marginalny i dotyczyło bardzo małego odsetka młodych Irańczyków z nowoczesnych rodzin. Jednym z powodów był z pewnością brak społecznego przyzwolenia na życie bez ślubu, co utrudniało utrzymanie tego typu relacji w tajemnicy i narażało parę nie tylko na krytykę ze strony rodziny, ale także na sankcje prawne, ponieważ relacje takie zgodnie z prawem irańskim uznawane są za niedozwolone (*namaszru*). Dziś sytuacja ta zdaje się ulegać zmianie, choć nadal brak jakichkolwiek, nawet szacunkowych danych dotyczących skali tego zjawiska, coraz więcej środowisk w Iranie zgodnych jest co do tego, że popularność tego typu związków wzrasta¹².

Zjawisko coraz częstszego życia par bez ślubu przykuło uwagę środowisk akademickich, socjologów i psychologów społecznych, a także instytucji zajmujących się rodziną już kilka lat temu. Równocześnie wątek ten podjęła także prasa. Aczkolwiek, kiedy w 2014 r. irańskie czasopismo kobiece „Zanan-e emruz”, redagowane przez jedną z najbardziej zasłużonych irańskich działaczek praw kobiet Szahle Szerkat, poświęciło temu tematowi sporą część swojego wrześniowo-październikowego numeru, Rada Kontroli Mediów (*Hej'at-e nezarat bar matbu'at*) decyzyją z dnia 27 kwietnia 2015 r. zawiesiła działalność pisma, a wobec jego redaktorów wystosowała oskarżenie o propagowanie pozamałżeńskich relacji między kobietą i mężczyzną¹³.

⁹ Według danych irańskiego urzędu statystycznego średni wiek zamążpójścia kobiet wzrósł w ostatnich latach z 19 do 23 lat, a mężczyzn z 23 do 26. Somaje Qadusi, Farangis Binat, *Ezdewadž-e sefid: dard ja darman* („Białe małżeństwo: bolączka czy lekarstwo”), „Zanan-e emruz”, nr 5, mehr 1383 (wrzesień/październik 2014), edycja internetowa dostępna na: <http://zananemrooz.com> [22.05.2017].

¹⁰ Zgodnie z danymi Irańskiego Urzędu Statystycznego przez pierwszych dziewięć miesięcy 1395 AP (2016) r. stosunek zawieranych małżeństw do orzekanych rozwodów wynosił 3,9 co oznacza, że na cztery zawierane małżeństwa przypadał jeden rozwód. <http://www.sabteahval.ir/Upload/Modules/Contents/asset99/e-t-sh-9-95.pdf> [22.05.2017].

¹¹ Osobom niezamężnym, nawet w dużych miastach, do niedawna dość trudno było np. wynająć samodzielnie mieszkanie.

¹² Samar Fatemi, Rozmowa z socjologiem dr Sa'idem Ma'idfarem: *Paziresz wa ja radd-e ezdewadž-e sefid chatast!* („Błędem jest zarówno akceptowanie jak i odrzucanie białych małżeństw!”), „Zanan-e emruz”, op. cit.

¹³ Oskarżenie oparte było na paragrafie 2 art. 6 prawa prasy zakazującego upowszechniania treści niemoralnych i sprzecznych z zasadami islamu.

Dyskusja nad tym zjawiskiem z początku należała zatem do dość kontrowersyjnych, a samo zagadnienie okazało się tematem tabu. Dość szybko jednak w dyskusję tę zaangażowały się niemal wszystkie środowiska obecne w przestrzeni publicznej. Wspólnym mianownikiem tego zaangażowania okazało się przekonanie, iż ignorowanie tematu może, jak w jednym z wywiadów stwierdził irański socjolog dr Taqi Azad Armaki, doprowadzić do prawdziwego kryzysu rodziny¹⁴. Dziś pismo „Zanan-e emruz” wróciło do sprzedaży, a dyskusja nad „białymi małżeństwami” na nowo wypełniła przestrzeń publiczną.

Już autorzy pierwszych artykułów poświęconych związkom partnerskim dla określenia tego typu relacji zaczęli posługiwać się nazwą „białe małżeństwo” (*ezdewadz-e sefid/ezdewadz-e sepid*) lub nawet „biała rodzina” (*chanewade-je sefid*). Już sam ten termin wzbudził liczne kontrowersje. Po pierwsze, choć mógł kojarzyć się ze znanym w tradycji europejskiej *mariage blanc*, które oznaczało związek bez pożycia, w Iranie odnosiło się do normalnej relacji małżeńskiej. Irańska socjolog Zahra Minuij w określeniu „białe małżeństwo” dostrzegła nawiązanie do pustego miejsca w dowodzie osobistym, gdzie w tradycyjnym małżeństwie wpisuje się imię współmałżonka¹⁵. Jednakże w toku dyskusji publicznej, wielu dyskutantów użycie terminu „małżeństwo” do opisu relacji pozamałżeńskiej uznało w tym przypadku za nadużycie. Taki zabieg, zdaniem niektórych miałby sugerować, iż relacja, o której mowa, jest czymś prawnie usankcjonowanym i obyczajowo zaakceptowanym, przypominającym małżeństwo, podczas gdy w Iranie pożycie kobiety i mężczyzny bez ślubu jest nie tylko sprzeczne z obyczajem, ale także niezgodne z irańskim prawem¹⁶. W odpowiedzi na ten argument zaczęto używać także innych określeń, takich jak *hambaszi* (dosł. ‘bycie razem’), *hammakani* czy *hamchane-gi* (odnoszące się do wspólnego miejsca zamieszkania), niemniej jednak nazwa „białe małżeństwo” na dobre zakorzeniła się zarówno wśród samych Irańczyków, w dyskursie publicystycznym, jak i akademickim.

„BIAŁE MAŁŻEŃSTWO” CZY „CZARNE POŻYCIE”?

Różne perspektywy uwzględnione w tej dyskusji czynią ją nie tylko ciekawą, lecz także istotną dla badaczy współczesnego Iranu, ponieważ może stanowić punkt wyjścia dla wielu dalszych studiów nad współczesnym społeczeństwem irańskim, zmianami, jakie w nim zachodzą, jego obyczajowością i moralnością, ale także nad niezwykle istotnymi w tym kontekście kwestiami prawa muzułmańskiego i jego transformacji. Przedstawienie całej dyskusji, która toczy się dziś w Iranie na temat tzw. „białych małżeństw” nie było by możliwe w jednym artykule i nie jest także celem niniejszego tekstu. Chcę jedynie zwrócić uwagę na dwa główne wymiary toczącej się dysputy oraz zasygnalizować kierunki jej dalszego rozwoju.

Pierwsza perspektywa wyłaniająca się z dyskusji publicznej dotyczy opisu i oceny zjawiska „białych małżeństw” oraz poszukiwania tak ich źródeł, jak i ich społecznych, obyczajowych, moralnych, prawnych i psychologicznych skutków. Za kluczową w tej

¹⁴ Taqi Azad Armaki, *Chanewade-je sefid czaleszi banjadi bara-je chanewade-je irani* („Biała rodzina fundamentalną przeszkodą dla irańskiej rodziny”), „Zanan-e emruz”, op. cit.

¹⁵ Zahra Minuij, *Barresi-je aba 'd-e hoquqi-je ezdewadz-e sefid* („Analiza prawnych wymiarów białego małżeństw”), „Zanan-e Emruz”, op. cit.

¹⁶ *Dowwomin nezast-e tachassasi-je chanewade bargazar szod* (Odbyło się drugie posiadzenie poświęcone rodzinie), <http://tehran.bmn.ir/news/شد+خانواده+برگزار+شد+اخبار/19380/دومین+نشست+تخصصی+خانواده+برگزار+شد> [22.05.2017].

dyskusji uznać można kwestię odpowiedzialności, której zdaniem wielu, „białe małżeństwo” pozwala uniknąć. Za jeden z głównych powodów rosnącej popularności „białych związków” uznaje się często fakt istnienia w społeczeństwie bardzo wysokich oczekiwań (dotyczących zarówno statusu społecznego, jak i kwestii finansowych), które mężczyzna zobowiązany jest spełnić, aby się ożenić¹⁷. I choć tradycyjnie ożenek młodych ludzi w Iranie, zarówno w przypadku kobiety, jak i mężczyzny, nie jest sprawą indywidualną, ale długotrwałym procesem polegającym na pokonywaniu kolejnych etapów, począwszy od chodzenia w konkury (*chostegari*) po wesele (*arusi*), w który zaangażowane są często całe rodziny, to można zaobserwować, iż oczekiwania wobec pana młodego często wykraczają poza tradycyjny, zapisany w prawie małżeńskim obowiązek przyjęcia na siebie ciężaru utrzymania żony i dzieci¹⁸. W ostatnim czasie zwrócił na to uwagę jeden z doradców prezydenta Iranu Hasana Rouhaniego, Hesamoddin Aszena, który już w grudniu 2014 r. przekonywał, iż „jeśli małżeństwo nie będzie łatwo dostępne [dla młodych ludzi – M.R.], a cała odpowiedzialność spadnie na jedną osobę, trudno oczekiwać od tej osoby, aby poradziła sobie z całą tą presją sama”¹⁹.

Jednak sprostanie rytuałom przedmałżeńskim, a także spełnienie wysokich oczekiwań związanych z zawarciem stałego małżeństwa, wielu ludziom nadal wydaje się być niezwykle istotne. W wywiadzie dla pisma „Zanan-e emruz” 25-letnia Pegah, od dwóch i pół roku żyjąca ze swoim chłopakiem bez ślubu, przekonuje, że zwleka z zawarciem stałego małżeństwa jedynie do czasu, gdy – jak sama mówi – „pojawią się odpowiednie warunki finansowe”²⁰. Niespełnienie warunków, o których mówi młoda Iranka to zdaniem wielu uczestników dyskusji znacząca przeszkoda na drodze do ślubu. Jak zauważa socjolog Sa’id Ma’idfar, „brak zgodności realiów życia z mentalnością społeczeństwa powoduje wzrost popularności tego typu relacji („białych małżeństw” – M.R.)”²¹. Zdaniem samych Irańczyków, od mężczyzny, który chce się dziś ożenić oczekuje się posiadania domu lub mieszkania, samochodu, a także licznych drogich prezentów dla panny młodej. Presja spełnienia tych oczekiwań jest tak silna, że wobec słabej obecnie sytuacji ekonomicznej, dużego bezrobocia wśród młodych ludzi, niepewności na rynku pracy, mężczyźni coraz częściej czują się niegotowi do podejmowania tego typu zobowiązań²². Co więcej, ważnym elementem zarówno przygotowań jak i samego małżeństwa jest *mahrije*, czyli zabezpieczenie finansowe kobiety, którego wysokość mężczyzna deklaruje w dniu podpisania kontraktu. Rodzina kobiety, jak i sama kobieta często oczekuje bardzo wysokiego *mahrije* jako zabezpieczenia trwałości związku, a mężczyzna, który np. przy rozwodzie nie będzie w stanie go wypłacić może nawet trafić do więzienia²³.

¹⁷ Pargar, program publicystyczny stacji BBC Persian wyemitowany we wrześniu 2015 r., <https://www.youtube.com/watch?v=-0bZkRFoBLs> [22.05.2017]; S. Fatemi, op. cit.; S. Qadusi, F. Bajat, op. cit.; oraz <http://www.dw.com/fa-ir/a-18104725> [22.05.2017].

¹⁸ Na temat rytuałów małżeńskich w Iranie zob. Bijan Moridani, *The Persian Wedding*, Inner Layers, California 2005.

¹⁹ *Maqamat-e džomhuri-je eslami negaran-e gostaresz-e szadid-e ezdewadż-e sefid* („Zaniepokojenie władz Islamskiej Republiki drastycznym wzrostem liczby białych małżeństw”), <http://www.dw.com/fa-ir/a-18104725> [22.05.2017].

²⁰ S. Qadusi, F. Bajat, op. cit.

²¹ S. Fatemi, op. cit.

²² Pargar, op. cit.

²³ Kwestia *mahrije* jest w rzeczywistości skomplikowana. Jak pokazuje praktyka, *mahrije* często staje się podczas rozwodu kartą przetargową np. w walce o dzieci.

Pary żyjące w „białych” relacjach podkreślają z kolei, że wydatki dzielą po równo lub zgodnie z aktualnymi możliwościami każdej ze stron, nie kierując się odgórną zapisaną w prawie lub zwyczaju zasadą – kto kogo ma utrzymywać²⁴. Jak podkreśla Ma'idfar „w białym małżeństwie nie istnieją rytuały i zwyczaje małżeńskie, nie obowiązują wydatki związane z posagiem, ślubem i weselem, a także nie ma oczekiwania, że mężczyzna sam zapewni byt rodzinie”²⁵. Ważną cechą „białego małżeństwa”, jak wynika z przeprowadzonych z młodymi parami wywiadów, jest zatem podział obowiązków, w odróżnieniu od sytuacji, w której to mężczyzna odpowiedzialny jest za utrzymanie domu, a kobieta za jego prowadzenie. Nilufar, jedna z ankietowanych przez dziennikarki „Zanan-e emruz” kobiet, mówi: „Ja zachowuję swoją prywatność. On [partner – M.R.] zawsze sam nosi swoje ubrania do pralni, a ja nie mam obowiązku przygotowywania posiłków. Jeśli coś dla niego robię, wynika to z mojej życzliwości”²⁶. Wśród zwolenników związków bez ślubu krytyce poddawany jest często właśnie tradycyjny podział ról w małżeństwie. Inna udzielająca wywiadu Iranka, Ellahe, za przykład takiego tradycyjnego małżeństwa podaje związek swoich rodziców i podkreśla, że sama „nie chcę ani tej opieki [jaką gwarantuje stałe małżeństwo – M.R.], ani tego poniżenia”²⁷. Narges, kolejna rozmówczyni z kolei przyznaje, że „to prawda, że stałe małżeństwo do pewnego stopnia ogranicza także mężczyznę, lecz nie tak jak kobietę”²⁸.

Oczywiście, mimo wielu krytycznych głosów wobec tradycyjnego podziału ról i odpowiedzialności kojarzonych ze stałym małżeństwem, pojawiają się w tej dyskusji także głosy osób rozczarowanych związkami bez ślubu. Na przykład 35-letnia Parisa w wywiadzie dla gazety mówi o tym, że w trakcie „białego małżeństwa” została wykorzystana: „ostatnie dwa lata to ja utrzymywałam dom i płaciłam czynsz. [Mój partner – M.R.] nie wziął na siebie żadnej odpowiedzialności. Kiedy się temu sprzeciwiłam, podniósł krzyk i odszedł”²⁹. Jak piszą autorki artykułu „Białe małżeństwo: bóleczka czy lekarstwo” Somaje Qadusi i Farangis Bajat, życie w tego typu związku „daje równocześnie możliwości ucieczki przed prawem regulującym małżeństwo czy kłopotliwymi zwyczajami, co przez niektórych uznawane jest za wyzwalające, lecz to samo może stać się także piętą achillesową tego typu relacji”³⁰.

Problem wysokich oczekiwań społecznych czy zobowiązań finansowych związanych z małżeństwem i jego zawarciem, częściej poruszany jest jednak w przypadku mężczyzn. Za podstawową motywację kierującą kobietami decydującymi się na życie bez ślubu uznawana jest możliwość uniknięcia odpowiedzialności prawnej wiążącej się z zawarciem stałego małżeństwa. Ta odpowiedzialność rozumiana jest jako rodzaj ograniczenia prawnego, o którym od lat mówią i z którymi walczą irańskie działaczki na rzecz praw kobiet³¹. W tym kontekście zazwyczaj zwraca się uwagę na zapisaną w prawie małżeńskim konieczność podporządkowania się woli męża, konieczność uzyskiwania jego zgody, np. na wyjazd za granicę, brak prawnych zabezpieczeń przy rozwodzie czy trudności w zdo-

²⁴ S. Qadusi, F. Bajat, op. cit.

²⁵ S. Faremi, op. cit.

²⁶ S. Qadusi, F. Bajat, op. cit.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem.

³¹ Por. Z. Mir-Hosseini, *Marriage on Trial*, op. cit., s. 54–83; Nikkie R. Keddie, *Women in the Middle East: Past and Present*, Princeton University Press, 2007, s. 113–117.

byciu prawa do opieki nad dziećmi. Częstym argumentem podnoszonym przez krytyków obecnie obowiązującego prawa małżeńskiego stało się zatem przekonanie, że „białe małżeństwo” chroni kobietę przed trudnościami patriarchalnej rodziny, której podstawą jest akt małżeństwa. Mieszkająca na zachodzie socjolog irański Hosejn Qazjan uważa, że dla kobiet „białe małżeństwa” w wielu obszarach (w tym m.in. seksualnym i społecznym) stały się wyzwajające (*rahai bahsz*)³². Niektórzy, upowszechnianie się białych związków uznali za efekt emancypacji kobiet oraz ich buntu wobec dyskryminującego prawa małżeńskiego³³. Jednak, nadal często podkreśla się, że jak zaznacza Sa’id Ma’idfar, wejście w ten rodzaj związku nie niweluje dyskryminacji³⁴. W podobnym tonie wypowiedziała się dziennikarka Zahra Minuij, której zdaniem „kobiety w tego typu relacjach [,białych małżeństwach” – M.R.] są narażone na różnego typu urazy społeczne, psychologiczne, ekonomiczne a nawet fizyczne”³⁵.

Do argumentu tego odniosła się także żyjąca na emigracji znana irańska prawniczka i badaczka Mehrangiz Kar, która zwróciła uwagę na pewien paradoks, który rodzi się w wyniku takiego podejścia. Kobiety, które chcą kontestować prawo muzułmańskie, decydują się na życie w białym związku, mogą, o czym Merangiz Kar wspomina, odwołując się do doświadczeń swoich kolegów z Iranu, być zmuszone do tego, aby np. wobec przemocy, jakiej doświadczają z rąk partnera, szukać pomocy w tym samym prawie, wobec którego się buntują. Prawniczka twierdzi, że coraz większa liczba kobiet żyjących w wolnych związkach w Iranie, zwraca się do adwokatów o pomoc prawną. Jednak, jak pisze Kar, takiej kobiecie mówi się zazwyczaj, że jeśli wystosuje przeciwko swojemu partnerowi sądowe oskarżenie o przemoc, najpierw sama będzie musiała stawić czoła oskarżeniu o zaangażowanie się w relację zakazaną³⁶.

Argument ten z chęcią podnoszony jest także przez przeciwników „białych małżeństw” i uznawany za jedną z największych jego wad. Zwraca się uwagę na fakt, iż żyjących w tego typu związkach ludzi, zarówno kobiety jak i mężczyźni nie chroni w zasadzie żadne prawo. Nie chodzi tu wyłącznie o potencjalne patologie i przemoc, lecz także inne kwestie prawne, jak choćby problem dziedziczenia, alimentów, czy dostępu do informacji medycznej partnera³⁷. Narracja ta nie przekonuje jednak wielu krytyków obecnego stanu prawnego, którzy zwracają uwagę na fakt, iż dziś obowiązujące prawo małżeńskie tylko teoretycznie gwarantuje kobiecie egzekwowanie swoich praw, a w praktyce i tak często chcąc np. uzyskać rozwód lub przejąć opiekę nad dziećmi, muszą z tych praw (np. prawa do *mahr*je czy alimentów) zrezygnować³⁸.

Aspekt prawny tzw. „białych małżeństw” nie jest jednak jedynym przedmiotem dyskusji. Środowiska konserwatywne, w tym m.in. szyccy uczeni religijni, zwracają uwagę także na etyczny wymiar tego zjawiska. Jak stwierdził ajatollah Mohammad Reza Golpa-

³² *Ezdewadż-e sefid: Rawabet-e charedż az ezdewadż* („Białe małżeństwo: Relacja pozamałżeńska”) <http://www.bbc.com/persian/iran-39213566> [22.05.2017].

³³ Mohsen Hejdarjan, *Az madarese-je namus ta ezdewadż-e sefid* („Od szkoły „Namus” do białych małżeństw”), <http://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/68407/> [22.05.2017].

³⁴ S. Fatemi, op. cit.

³⁵ Zahra Minuij, op. cit.

³⁶ Mehrangiz Kar, *Ezdewadż-e sefid* („Białe małżeństwo”), Rooz Online 17.05.2014, <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article/article/-e0428870b6.html> [22.05.2017].

³⁷ *Barresi-je awaqeb-e padide-je ezdewadż-e sefid* („Analiza konsekwencji zjawiska białych małżeństw”), <http://www.farhangnews.ir/content/90359> [22.05.2017].

³⁸ Ibidem.

jegani „jest haniebnym, aby kobieta i mężczyzna, dziewczyna i chłopak żyli razem bez ślubu”³⁹. Niektórzy badacze nauk społecznych w Iranie przekonują, że w nadal tradycyjnym społeczeństwie irańskim cena, jaką parze przyjdzie zapłacić za tego typu życie, będzie znacznie wyższa w przypadku kobiet, niż mężczyzn⁴⁰. Jak pisze Sa’id Ma’idfar „niestety w naszym społeczeństwie nadal zachowania, które przystoją mężczyznom, nie są akceptowane w przypadku kobiet”⁴¹.

„Białe małżeństwa”, dlatego często określane bywają jako „czarne pożycie” (*hambaszi-je sijah*), które, jak napisał irański socjolog dr Amanollah Qaraj, czynią życie dziewczyny czarnym, ciemnym⁴². Ta symbolika kolorów towarzysząca wielu dyskusjom dotyczącym „białych małżeństw” nie jest wyłącznie zabiegiem stylistycznym. W irańskim społeczeństwie ciesząc się szacunkiem człowieka, rodzina czy społeczność określana bywa jako *aberudar* lub *aberumand*, czyli posiadający *aberu* (dosł. ‘wodę/blask twarzy’), czyli jasny i czysty wizerunek, którym cieszy się w obliczu innych ludzi. Czyny niegodne zaciemniają ten wizerunek. Wyobrażenie to odzwierciedla się także w samym języku perskim i obecnie funkcjonuje w wielu nadal stosowanych zwrotach. Gdy człowiek się wstydzi, ponieważ zostanie ujawnione jakieś niegodne lub niezgodne z oczekiwaniami społecznymi lub zasadami moralnymi jego postępowanie, możemy usłyszeć, jak mówi *rum sijah*, czyli „moja twarz stała się ciemna, czarna”. Gdy z kolei traci twarz, dobre imię, skompromituje się, możemy usłyszeć zwrot *aberum rafte*, co oznacza, że jego jasny i czysty wizerunek został zniszczony, utracony. Określenie „czarne pożycie” odnosi się zatem do wyobrażenia, że życie bez ślubu jest zawstydzające, niszczy ono jasny i pozytywny wizerunek społeczny kobiety⁴³.

Ciemna strona „białych związków” dla wielu uczestników publicznej dyskusji wiąże się także z faktem, na który zwrócił uwagę m.in. przywoływany już wcześniej socjolog dr Qaraj twierdząc, iż wobec obecnie obowiązującego w Iranie prawa, życie bez ślubu nie może służyć przetrwaniu społeczeństwa, zakładaniu rodziny, rodzeniu dzieci, lecz może być wyłącznie jedną z form nawiązywania relacji intymnej pomiędzy kobietą i mężczyzną⁴⁴. Posiadanie dzieci przez dwójkę ludzi pozostających w relacji pozamałżeńskiej jest dziś w Iranie bardzo utrudnione i wiąże się z licznymi, nie tylko obyczajowymi, lecz przede wszystkim prawnymi przeszkodami. Te trudności dotyczą niemożliwości uzyskania przez dziecko pełni praw obywatelskich i mogą prowadzić do kłopotów związanych ze zdobyciem dla dziecka dokumentów, ubezpieczenia, wpisaniem nazwiska ojca do aktu urodzenia, czy określeniem formy dziedziczenia, a także prawa do nauki, ponieważ jak pisze Zahra Minuij „dzieci poczęte w białym małżeństwie zgodnie z irańskim prawem

³⁹ *Enteqad-e ra'is-e daftar-e ajatollah Chamenei az gostaresz-e ezdewadz-e sefid* („Krytyka szefa biura ajatollaha Chameneiego wobec upowszechniania się białych małżeństw”), http://www.bbc.com/persian/iran/2014/11/141130_nm_marriage_golpaygani [22.05.2017].

⁴⁰ *Ezdewadz-e sefid ja hambaszi-je sijah* („Białe małżeństwa czy czarne pożycie”), <http://www.hawzah.net/fa/article/view/94656> [22.05.2017].

⁴¹ S. Fatemi, op. cit.

⁴² Rozmowa portalu Entekhab.ir z socjologiem dr Amanollahem Qarajim, <http://www.entekhab.ir/fa/news/160548> [22.05.2017].

⁴³ Zagadnienie *aberu*, czyli wizerunku, dobrego imienia i reputacji człowieka rozwijam w artykułach: Magdalena Zaborowska, *A Contribution to the Study of the Persian Concept of Aberu*, „Hemispheres. Studies on Cultures and Societies” 2015, t. 29, nr 1, s. 113–127 oraz Magdalena Rodziewicz, *Między jawnym a ukrytym. Wizerunek człowieka (āberu) w kulturze perskiej*, „Ethos” Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL 2016, r. 29, nr 2(114), s. 245–264.

⁴⁴ <http://www.entekhab.ir/fa/news/160548>, op. cit. [22.05.2017].

nie są uznawane za legalne (*maszru*) i nie cieszą się prawami takimi, jak posiadanie dowodu tożsamości⁴⁵. Zgodnie z prawem, jak i ze zwyczajem, dziecko spoza małżeństwa określane jest jako *haramzade*, czyli „zrodzone z grzechu”, z tego co zakazane, *haram*. Stąd w jednym ze swoich wystąpień ajatollah Golpajegani mówił, że wraz z upowszechnieniem się „białych małżeństw” odejdzie w niepamięć *nasl-e halal*, prawowite pokolenie, a nadejdzie czas tych, którzy zostali zrodzeni z grzechu, *nasl-e haramzade*⁴⁶.

NA DRODZE DO ROZWIĄZANIA

Pomimo tego, że „białe małżeństwa” mają w Iranie wielu przeciwników i krytyków zarówno wśród środowisk uczonych szyickich i instytucji państwowych, jak również zwykłych ludzi, druga ważna perspektywa współcześnie toczącej się w przestrzeni publicznej dyskusji, zasada się na próbie poszukiwania rozwiązania tego problemu. Celem jest zarówno poszukiwanie sposobów na zmniejszenie popularności tego typu relacji wśród młodych Irańczyków, jak również opracowanie sposobów na to, aby decydujący się żyć w związkach bez ślubu młodzi ludzie mogli uniknąć związanych z tym sankcji prawnych.

Dyrektor generalny ds. społecznych prowincji Teheran, Sijawas Szahriwar, poinformował o rozpoczęciu przedsięwzięcia pod nazwą „promocja trwałej rodziny” (*e'ttela-je chanewade-je pajdar*) mającego na celu ułatwienie zawierania stałych małżeństw młodym ludziom, co, zdaniem jego pomysłodawców, miałyby skutkować obniżeniem popularności „białych małżeństw” wśród Irańczyków⁴⁷. Jak podkreślił Szahriwar, „młodzi Irańczycy muszą wiedzieć, że ten rodzaj małżeństwa nie przyniesie irańskim rodzinom spokoju i bezpieczeństwa”⁴⁸. Warto podkreślić, że tego typu inicjatywy nie są w Iranie nowością. Na mniejszą skalę pomoc pochodzącym z ubogich rodzin młodym ludziom od lat oferują fundacje lub lokalne instytucje pomocowe organizowane m.in. wokół meczetów, które pomagają np. młodym dziewczętom w zgromadzeniu posagu (*dżahize*)⁴⁹. Rządowy projekt ma jednak wielu krytyków, którzy twierdzą, iż ma on charakter propagandowy, a jego celem jest przede wszystkim walka z „białymi małżeństwami”⁵⁰. Pojawiają się głosy mówiące, że wobec rosnącej popularności tego typu relacji należałoby skupić się raczej na poszukiwaniach rozwiązań mających na celu legalizację tych związków, co pozwoliłoby osobom w nich żyjącym na uniknięcie wiążących się z tym konsekwencji prawnych. Znamienne słowa padły podczas zorganizowanej w kwietniu 2016 r. na Uniwersytecie Teherańskim serii posiedzeń poświęconych prawnym aspektom „białych małżeństw”, gdzie zastanawiano się m.in. nad tym, czy kryminalizacja (a w konsekwencji penalizacja) „białych małżeństw” nie narusza zagwarantowanego przez prawodawstwo

⁴⁵ Z. Minuij, op. cit.

⁴⁶ *Baczeha-je ezdewadż-e sefid haramzade hastand* („Dzieci z białych małżeństw są zrodzone z grzechu”) <http://www.binanews.ir/news/66033.html> [26.05.2017].

⁴⁷ *Tarh-e moqabel ba ezdewadż-e sefid be szoura-je barnamerizi-je astan-e tehran mirawad* („Projekt w sprawie białych małżeństw został złożony w radzie planowania prowincji Teheran”), <http://www.isna.ir/news/93061508557> [22.05.2017].

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Zajmują się tym m.in. lokalne oddziały *Komite-je emdad-e emam chomejni*, Fundacji pomocowej imama Chomejniego i wielu innych. Zob. *Ahda-e 7 seri dżahizie be dochtaran-e tacht-e puszesz-e komite-je emdad* („Przekazanie 7 kompletów posagu dziewczynom pozostającym pod opieką fundacji pomocy”), <http://www.dana.ir/news/806952.html> [22.05.2017].

⁵⁰ *Mobaraze-je nehadha-je hokumati ba ezdewadż-e sefid* („Walka instytucji państwowych z białymi małżeństwami”), <https://persian.iranhumanrights.org/1394/11/white-marriage/> [22.05.2017].

i tradycję muzułmańską, mieszczącego się w pojęciu *harim-e chosusi*, prawa do prywatności. Jak zauważył wówczas Mohsen Barhani, członek zespołu badawczego Wydziału Prawa i Nauk Politycznych tegoż uniwersytetu, każda ingerencja w prywatność jest ingerencją w intymne sfery osobowości członków społeczeństwa, dlatego każda próba zajęcia się tym zjawiskiem powinna, zdaniem tego badacza, brać pod uwagę święte prawo do prywatności oraz poszanowanie przestrzeni, w której człowiek czuje się bezpiecznie (*haqq-e chalwat*)⁵¹. W dalszej części Barhani skonstatował, że „białe małżeństwo” ma naturę całkowicie prywatną i chociaż stanowi oparcie dla innych aspektów życia społecznego, realizuje się w przestrzeni osobistej⁵².

Tego typu argumenty wydają się póki co nie mieć wystarczającej siły przebiccia wobec faktu, iż prawo dotyczące małżeństw oparte jest w Iranie na *szari'acie*, i zgodnie z obowiązującymi dziś zasadami każda relacja kobiety i mężczyzny, która ma miejsce poza małżeństwem, uznawana jest za czyn bezprawny (*namaszru*) i podlega karze chłosty (*szallaq*)⁵³. Niemniej jednak w ramach dyskusji, która toczy się dziś w Iranie, pojawiają się próby wpisania „białych małżeństw” w ramy doktryny szyickiej, lub też poszukiwania sposobu na uznanie tej formy relacji między kobietą i mężczyzną za, w jakimś choćby stopniu, dozwoloną przez religię. Co niezwykle istotne, próby te nie są podejmowane przez szyickich ajatollahów, lecz zwykłych Irańczyków i artykułowane na forach internetowych, w artykułach prasowych czy pytaniach kierowanych do autorytetów religijnych⁵⁴.

Z uwagi na fakt, że, jak pisze Shahla Haeri, „wszystkie szkoły prawa muzułmańskiego uznają małżeństwo za kontrakt *aqd*”⁵⁵, punktem wyjścia współczesnych irańskich poszukiwań stała się akceptowana w prawie szyickim, dozwolona m.in. w handlu, forma kontraktu polegająca na cichym porozumieniu dwóch stron. Taka transakcja nazywana jest w szyizmie *mo'atat* (od rzeczownika *ata* oznaczającego coś darowanego, ofiarowanego, prezent). Nie wymaga ona sporządzenia pisemnego kontraktu, podpisywania jakiegokolwiek dokumentu, obecności osób trzecich, a nawet słownego wyartykułowania zgody obu stron, a konstytuuje się jedynie poprzez swoją realizację, czyli przekazanie pieniędzy i odbiór towaru. Zgodnie ze stanowiskiem uczonych szyickich *mo'atat* oznacza, że każda ze stron godząc się na transakcję, otrzymuje oczekiwaną sumę w zamian za to co ofiarowuje drugiej stronie⁵⁶.

W związku z tym w przestrzeni publicznej zaczęły pojawiać się dywagacje, czy zasady tej nie można by zastosować także do małżeństw. Zaczęto rozważać kwestię, czy porozumienie dwójki ludzi co do wspólnego życia, które odbywa się bez świadków i nie jest w żaden oficjalny sposób potwierdzone pisemną umową, może być uznane za

⁵¹ *Aja ezdewadž-e sefid dżowz-e harim-e chosusi ast wa nemiszawad an ra džorm danest?* („Czy białe małżeństwo to kwestia prywatności i intymności i nie można uznać go za przestępstwo?”), <http://www.khabaronline.ir/detail/528184/society/judiciary> [22.05.2017].

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Zgodnie z prawem karnym IRI (*qanun-e madżazat-e eslami*), rozdział 18 (przestępstwa przeciwko czystości i moralności publicznej), art. 637,

https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic_Penal_Code_in_Farsi.pdf [22.05.2017].

⁵⁴ Jest to dość popularna wśród religijnych szyitów praktyka zwracania się zarówno osobiście, telefonicznie, czy też za pośrednictwem Internetu do wybranego szyickiego autorytetu religijnego z prośbą o wskazówki dotyczące kwestii religijnych, prawnych, obyczajowych, a także osobistych.

⁵⁵ Sh. Haeri, *op. cit.*, s. 23.

⁵⁶ Sa'id Abdolhosejn Hosejni Adjani, *Nekah-e mo'atati* („Małżeństwo *mo'atati*”), „Maqalat wa barresiha”, z. 74, nr. 5, 1382 AP, s. 104–105.

ukonstytuowane na drodze takiego nigdzie niezarejestrowanego cichego porozumienia. Miałyby to polegać na tym, że kobieta i mężczyzna, tak jak przy transakcji handlowej wymieniający pieniądze na towar kupujący i sprzedający nie są zobowiązani do wypowiedzenia słów: kupilem czy sprzedałem, czynem wyrażają i potwierdzają swoją chęć zawarcia małżeństwa. W handlu legalność transakcji *mo'atati* wynika z samego faktu jej zrealizowania, a zatem wymiany dóbr. Podobnie „białe małżeństwo” mogłoby uzyskać status legalnej umowy poprzez sam fakt jej zrealizowania, czyli nawiązania relacji małżeńskiej pomiędzy kobietą i mężczyzną, ponieważ, jak uważa irański badacz Sa'id Abdolhosejn Hosejni Adjani, sama wewnętrzna zgoda (*rezajat-e bateni*) nie wystarcza do ukonstytuowania się relacji małżeńskiej (*zoudżijat*)⁵⁷.

W dyskusji coraz częściej zaczęto przywoływać funkcjonujące w refleksji szyickiej pojęcie *nekah-e mo'atati* (małżeństwo *mo'atati*). W założeniu ma ono opisywać taką właśnie relację kobiety i mężczyzny, zalegalizowaną bez odczytania *sighe*, czyli formuły małżeństwa, a jedynie na podstawie tzw. „zgody serca” (*rezajat-e qalbi*). Opisuje także czyny będące konsekwencją tej relacji. Z punktu widzenia prawa szyickiego propozycja ta nie jest zupełnie bezpodstawną, ponieważ, jak wspomina w swoim artykule iranistka i antropolog Paulina Niechciał, wielu szyickich ulemów przekonanych jest, że małżeństwo zawierane jest w zasadzie przed Bogiem, a do zawarcia kontraktu małżeńskiego nie jest potrzebny żaden świadek, a umowa może zostać zawiązana w tajemnicy⁵⁸.

Problem poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czy stosowany w handlu *mo'atati* może być podstawą relacji kobiety i mężczyzny nie jest nowy. Na temat legalności zawarcia małżeństwa bez słownie wyartykułowanej woli czy zgody kobiety i mężczyzny dyskutowało już wielu uczonych szyickich w przeszłości. Część z nich uważała, że porozumienie kobiety i mężczyzny w sprawie wspólnego życia nie może być podstawą uzyskania właściwej z prawnego punktu widzenia wzajemnej intymności i bliskości (*mahramijat*) oraz więzów małżeństwa (*zoudżijat*), które osiąga się wyłącznie wskutek odczytania formuły zawarcia małżeństwa. Ta kwestia miałyby odróżniać małżeństwo od relacji pozamałżeńskiej. Inni, jak np. Ajatollah Choji, krytykując takie przekonanie twierdzili, że różnica pomiędzy legalnym małżeństwem a relacją bezprawną leży nie w wypowiedzianych słowach, które mogą towarzyszyć także zawiązaniu się relacji nieprawomocnej lub też nie zostać wyartykułowane wcale (np. w przypadku osoby głuchoniemej), lecz w tym, że małżeństwo jest, jak to określił: *amr-e ettebari*, czyli aktem uznania, ponieważ mężczyzna uznaje kobietę za żonę, a kobieta uznaje mężczyznę za męża, podczas gdy w cudzołóstwie chodzi wyłącznie o stosunek seksualny⁵⁹.

Już kilkadziesiąt lat temu stanowisko w tej sprawie zajął także sam ajatollah Chomejni. Pierwszy przywódca duchowy Iranu przekonany był, że kobieta i mężczyzna, którzy mają zamiar wejść w stały lub tymczasowy związek małżeński, i to uzgodnili, muszą dla prawnego zrealizowania swojego celu wypowiedzieć formułę prawną (*sighe*) wraz z wszystkimi jej warunkami⁶⁰. Sam zamiar zawarcia małżeństwa, zgoda, nawet jeśli

⁵⁷ S.A.H. Adjani, op. cit., s. 105.

⁵⁸ P. Niechciał, op. cit., s. 173.

⁵⁹ S.A.H. Adjani, op. cit., s. 113.

⁶⁰ *Aja emam Chomejni dar moured-e nekah-e mo'atati wa in noqt-e ke do nafar waqti ke tasmim bar ezdewadż migirand mahram hastand wa nijazi be chondan-e sighe-je mahramijat nist, fatwa dade?* („Czy imam Chomejni wydał decyzję prawną na temat małżeństwa *mo'atati* i potrzeby odczytywania formuły małżeństwa dwójce ludzi, którzy decydują się na ślub?”), http://www.imam-khomeini.ir/fa/c12_21062/ [22.05.2016].

ma ona charakter podniosły i ostateczny, zarówno ze strony dziewczyny, jak i chłopaka i ich rodzin, nawet jeśli jest to potwierdzone wymianą obrączek lub podjęciem działań charakterystycznych dla małżeństwa, nie gwarantuje zawarcia małżeństwa (*zoudzijat*) między kobietą i mężczyzną⁶¹.

Dziś do tej kwestii odnoszą się kolejni szyicy ajatollahowie, których większość, podobnie jak Chomejni, uznaje tę praktykę za niedopuszczalną⁶². Niemniej jednak przywołuje się w dyskusji także stanowiska innych uczonych, którzy być może nie tyle popierali lub popieraliby „białe małżeństwa”, co jednak dopuszczali możliwość istnienia związku określanego terminem *nekah-e mo'atati*. Do takich osób należał zmarły w 2011 r. ajatollah Mohammad Sadeqi Tehrani, blisko związany z Chomejnim (choć krytyczny wobec jego koncepcji władzy *welajat-e faqih*). Sadeqi Tehrani, którego nazwisko pojawia się w artykułach prasowych poświęconych prawnym kwestiom „białych małżeństw”, w swoim dziele *Resale-je touzih-e masa'el-e nowin* („Wyjaśnienie kwestii nowych”) pisał, że: „umowa małżeńska jest prawomocna w każdym języku, a także wtedy, gdy jest zawarta bez wypowiedzenia słów *nekah kardam*, czyli zawieram małżeństwo – pod warunkiem, że będą miały miejsce czynności świadczące o zawarciu małżeństwa, czy to na piśmie, w mowie czy poprzez działanie, lub też w jakiegokolwiek innej formie, tak, aby w jasny sposób wskazywały na to, że małżeństwo zostało zawarte”⁶³. Co więcej, jak wskazywał ajatollah Sadeqi Tehrani, wystarczy, że mężczyzna zapyta kobietę o to, czy zechce zostać jego żoną, a ona się zgodzi, małżeństwo może zostać uznane za ukonstytuowane, ponieważ „w ten prosty sposób zawiązuje się małżeństwo, a kobieta i mężczyzna stają się sobie bliscy (*mahram*)”⁶⁴. Warunkiem jest jednak, jak podkreślał uczony, pewność, że parze nie chodzi jedynie o zabawę (*rafiqbazi*) czy cudzołóstwo (*zena*), lecz rozpoczęcie wspólnego życia małżeńskiego⁶⁵.

Argumentów na rzecz tezy o możliwości zaakceptowania związków ukonstytuowanych bez oficjalnej umowy małżeńskiej szuka się dziś jednak także w starszych źródłach tradycji muzułmańskiej. Jako argumenty na rzecz legalności każdej formy umowy przywołuje się wersety Koranu jak np. te nakazujące dotrzymywania obietnic: „Wypełniajcie wasze zobowiązania, ponieważ o zobowiązanie zapytają”⁶⁶ lub inny „O wy, którzy wierzycie! Bądźcie wierni zobowiązaniom”⁶⁷. Częściej jednak wspomina się przekaz szóstego imama szyickiego Sadeqą, zawierający opowieść o kobiecie, która zwróciła się do kalifa z prośbą o ukaranie jej za cudzołóstwo. Zapytana przez imama Alego o to, jak doszło do grzechu opowiedziała, że podróżując przez pustynię, spragniona zwróciła się do obcego mężczyzny z prośbą o wodę. Ten jednak zażądał od niej, aby w zamian za wodę oddała się mu. Kobieta zgodziła się i oddała się mężczyźnie, a w zamian otrzymała wodę. Komentując tę przypowieść Mohsen Feiz Kaszani, XVII-wieczny szyicki teolog, zauważył, że między kobietą i mężczyzną doszło w zasadzie do zawązania tymczasowej umowy małżeńskiej opartej właśnie na tej formie transakcji, jaką jest *mo'atat*. Za obopólną zgodą wymienili

⁶¹ Ibidem.

⁶² S.A.H. Adjani, op. cit., s. 111.

⁶³ Mohammad Sadeqi Tehrani, *Resale-je touzih al-masa'el-e nowin* („Wyjaśnienie kwestii nowych”), Amid-e farda, Teheran 1389 AP (2010/11), s. 281.

⁶⁴ Ibidem, s. 281.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Koran, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, 17:34.

⁶⁷ Koran 5:1.

się dobrami, a woda spełniła rolę *mahrije* panny młodej⁶⁸. Inny przekaz przypisywany z kolei ósmemu imamowi szyickiemu Rezie, który bywa przywoływany w dyskusji nad legalnością małżeństwa *mo'atati* mówi o zawarciu małżeństwa przez upojoną alkoholem kobietę, która po wytrzeźwieniu uznała swój czyn za grzeszny, lecz nie miała pewności czy powinna, przy tak poślubionym mężczyźnie pozostać, czy nie. Imam Reza zapytany o to, czy zawarte małżeństwo jest ważne, odpowiedział, że jeśli kobieta zdecyduje się pozostać, będzie to oznaczać jej zgodę i małżeństwo zostanie uprawomocnione⁶⁹. Oznacza to, że to nie sam akt małżeństwa, odczytanie *sighe*, ustna zgoda, lecz decyzja kobiety miała tu znaczenie kluczowe.

Mimo sprzeciwu wielu wysokiej rangi szyickich autorytetów religijnych wobec prób usankcjonowania „białych małżeństw” dyskusja nad ich prawnym statusem trwa. Jednocześnie pojawiają się także nowe prepozycje, które mogłyby, zdaniem ich autorów, rozwiązać część kłopotów tych, którzy nie czują się gotowi lub nie mają środków na zawarcie małżeństwa stałego, lecz czują dyskomfort lub obawę przed życiem bez ślubu. Irański naukowiec, dr Madżid Abhari, specjalista nauk behawioralnych jest przekonany, że popularność „białych małżeństw” w Iranie mogłaby zostać zmniejszona dzięki rehabilitacji i odbudowie społecznego zaufania wobec małżeństwa czasowego. Abhari tłumacząc motywację młodych ludzi do wchodzenia w „białe małżeństwa”, zwraca uwagę na frustrację tych, którzy nie chcą lub nie mogą zawrzeć stałego małżeństwa. Pyta: „Co ma zrobić w tym społeczeństwie kawaler – student czy urzędnik, który nie ma zdolności zawarcia stałego małżeństwa lub nie jest na to gotowy z powodów finansowych czy psychologicznych? (...) A co ma zrobić kobieta ze swoim instynktem seksualnym albo swoimi potrzebami emocjonalnymi czy finansowymi?”⁷⁰ Jednocześnie, jak zaznacza, małżeństwo czasowe mogłoby służyć nawiązywaniu relacji, która nie obarczając młodych ludzi poczuciem popełnienia grzechu, dałaby im szansę na wspólne życie⁷¹. Dziś małżeństwo czasowe, choć legalne z punktu widzenia religii, nie cieszy się dobrą sławą; szczególnie kobiety propozycję zawarcia *sighe* traktują często jako zniewagę⁷². Dr Madżid Abhari apeluje zatem o pochylenie się nad małżeństwami czasowymi, będąc przekonanym, że wiele szczególnie młodych kobiet w Iranie za powód swojej niechęci wobec małżeństwa czasowego uznaje tendencje mężczyzn do poligamii lub częstej zmiany partnerek (*tanawa' talabi*), co ta forma małżeństwa rzeczywiście może ułatwiać. Gdyby, jak pisze Abhari, tę kwestię udało się rozwiązać, małżeństwa czasowe byłyby dobrym sposobem na przeciwdziałanie bezprawnym, zarówno z punktu widzenia obyczajów, jak i prawa, relacjom przed- i pozamałżeńskim⁷³. Apel ten Abhari kieruje nie tylko do ajatollahów szyickich, lecz także do rodziców nastolatków i młodzieży, aby ci zachęcali młodych do tej formy związków tym bardziej, że zgodnie z znowelizowaną ustawą o ochronie rodziny (*qanun-e dżadid-e hemajat-e chanewade*) rejestracja małżeństwa czasowego nie

⁶⁸ S.A.H. Adjani, op. cit., s. 122.

⁶⁹ Ibidem, s. 123.

⁷⁰ *Ezdewadż-e mowaqqat ra tarwidż konim* („Promujmy małżeństwo czasowe”), http://majidabhari.ir/news_112178-utab [22.05.2017].

⁷¹ *Halal kardan-e ezdewadż-e sefid az tariq-e ezdewadż-e mowaqqat* („Legalizacja białych małżeństw poprzez małżeństwa czasowe”), http://majidabhari.ir/news_79975-utab [22.05.2017].

⁷² Informacja uzyskana podczas prywatnej rozmowy.

⁷³ *Halal kardan-e...*, op. cit.

jest konieczna (chyba, że kobieta zajdzie w ciążę)⁷⁴. Inaczej sytuacja wygląda w przypadku małżeństwa stałego, które zgodnie z prawem należy zarejestrować, a niedopełnienie tego obowiązku jest karane⁷⁵. Małżeństwo czasowe mogłoby, zdaniem badacza, zastąpić zatem „białe małżeństwa” i rozwiązać wiele wiążących się z nimi kłopotów prawnych, dając młodym ludziom możliwość ominięcia tradycyjnych rytuałów i obciążeń prawnych związanych ze stałym małżeństwem.

PERSPEKTYWY

Obserwując toczącą się od zaledwie paru lat w irańskiej przestrzeni publicznej dyskusję, nie sposób nie odnieść wrażenia, że jest ona niezwykle wielowątkowa i wielowymiarowa. Zaprezentowane tu argumenty i opinie stanowią jedynie fragment prawdziwego obrazu zjawiska, którego wiele aspektów nadal uważa się za temat tabu (do takich kwestii zaliczyć można np. problem niskiego statusu społecznego rozwiedzionych kobiet, szczególnie pochodzących z biedniejszych i gorzej wykształconych środowisk, które aby zapewnić byt sobie i dzieciom, zmuszane są do zawierania małżeństw czasowych). Jednocześnie należy podkreślić, iż na podstawie informacji zawartych w prasie irańskiej i toczących się w przestrzeni publicznej dyskusji można stwierdzić, iż obecnie zjawisko „białych małżeństw” dotyczy głównie mieszkających w dużych miastach samodzielnych finansowo, wykształconych lub kształcących się młodych Irańczyków.

Argumenty w tej dyskusji dotyczą kwestii socjologicznych, demograficznych i prawnych, ale także sfery etyki i psychologii. Pierwszy wymiar zaprezentowanej dyskusji koncentruje się wokół pytania o to, czym są „białe małżeństwa”, jakie są ich źródła, a także jakie ich elementy czynią je w oczach wielu młodych ludzi atrakcyjniejszymi wobec tradycyjnych związków małżeńskich. Wskazać tu można dwie dominujące narracje. Jedną, mówiącą o tym, iż „białe małżeństwa” sprzyjają wyzwoleniu się z więzów odpowiedzialności i sztywnie ustalonych oczekiwań społecznych i obowiązków opartych na nierównym i krzywdzącym prawie małżeńskim oraz drugą postrzegającą tę formę związku jako haniebną, ponieważ łamiącą nie tylko obyczaj, lecz także zasady prawa muzułmańskiego. Przez niektórych „białe małżeństwa” uznawane są także za kolejne wcielenie dominacji mężczyzn nad kobietami, które ponoszą zdecydowanie większe koszty społeczne, finansowe, moralne i emocjonalne tego typu relacji. Wszystkie te narracje się ze sobą krzyżują, a związane z nimi argumenty padają z ust zarówno zwolenników, jak i przeciwników białych związków.

Intensywność i wieloaspektowość dyskusji świadczą jednak nie tylko o tym, że zjawisko „białych małżeństw” zostało zauważone przez badaczy, dziennikarzy, a także instytucje państwa, lecz także o widocznej w samym irańskim społeczeństwie potrzebie poszukiwania rozwiązań. Szczególnym przykładem jest tu problem statusu prawnego „białych małżeństw” i próba znalezienia dla tego typu relacji analogii do przypadków istniejących i usankcjonowanych przez szyicką tradycję. Aspekt prawny konstytuuje tym samym jeden z ważniejszych wymiarów dyskusji publicznej. Powszechne dziś wśród szyickich uczonych odrzucenie zasady *mo'atāt* w odniesieniu do małżeństwa oparte jest, jak uważa irański

⁷⁴ Tekst ustawy o ochronie rodziny (*Qanun-e hemajat-e chanewade*) nowelizowanej w 1392 AP (2013/14) roku: <http://www.rooznamehrasmi.ir/laws/ShowLaw.aspx?Code=847> [22.05.2017].

⁷⁵ S.A.H. Adjani, op. cit., s. 107.

badacz prawa Mehdi Salimi, na zgodzie, konsensusie uczonych szyickich (*edźma*)⁷⁶. Ta z kolei w dużej mierze uwarunkowana jest dawnymi, już utrwalonymi interpretacjami teologów szyickich. Wobec tak sformułowanego twierdzenia znaczenia nabierają słowa Mahmuda Golariego, doradcy w irańskim Ministerstwie Sportu i Młodzieży, który wyraził niedawno nadzieję, na to, że kwestię tzw. „białych małżeństw” da się rozwiązać na drodze *feqh-e puja* czyli dynamicznego prawodawstwa⁷⁷. *Feqh-e puja* w odróżnieniu od *feqh-e sonnati* (tradycyjne prawodawstwo), w którym to właśnie raz ustalony konsensus szyickich uczonych stanowi ważne źródło i odniesienie dla prawa, zakłada dynamiczne i progresywne rozumienie tekstów religijnych. Jego podstawą jest częściej nie *edźma*, ale *edźtehad* rozumiany jako rozumowy i samodzielny wysiłek uczonego prowadzący do opracowania nowego rozumienia zasad muzułmańskich⁷⁸. *Feqh-e puja* nie jest w szyizmie zjawiskiem nowym, a jego zwolennikami od lat pozostaje spora część uznawanych za reformatorów duchownych szyickich, a także religijnych intelektualistów, którzy apelują o dostosowywanie przepisów prawa do zmieniających się realiów, rozwijającej się wiedzy na temat świata, np. praw człowieka, czy ewoluujących oczekiwań społecznych⁷⁹. Można zatem przypuszczać, że to właśnie w łonie szyickich uczonych, a także prawników i badaczy prawa, skonstruowane zostaną postulaty i argumenty, które będą miały znaczenie dla dalszego rozwoju zarówno dyskusji na temat „białych małżeństw”, nowej formuły rodziny, jaka zaczyna się kształtować we współczesnym Iranie, jak i samego prawnego statusu tego typu związków. Znaczenie tego wymiaru dyskusji potęguje także fakt, że choć islam szyicki jest religią o mocno ustalonej hierarchii, brakuje w nim nadrzędnej instytucji weryfikującej nowe ustalenia szyickich autorytetów. W konsekwencji, każdy z wysoko postawionych uczonych, którymi są w szyizmie *mardża taqlid*-owie czyli ‘źródła naśladowania’, mają swobodę wydawania samodzielnych decyzji dotyczących tego, co jest moralnie akceptowalne, ale także w wielu kwestiach prawnie dopuszczalne i w ten sposób mogą *de facto* wpływać na kształt prawa i ewentualne jego zmiany.

Dyskusja na temat „białych małżeństw” póki co ma charakter w dużej mierze teoretyczny. Podczas gdy instytucje państwowe i religijne, zaniepokojone obserwowaną w dużych miastach, rosnącą popularnością tego stylu życia, próbują odbudować znaczenie stałego małżeństwa, zwolennicy związków bez ślubu wskazują na słabe strony obecnego prawa małżeńskiego czy obciążające młodych ludzi oczekiwania społeczne. Ani badacze jednak, ani zainteresowani uznaniem tego typu związków za legalne Irańczycy, nie wypracowali jeszcze w tej kwestii żadnych konkretnych rozwiązań. Można się jednak spodziewać, że dyskusja ta trwać będzie dalej.

⁷⁶ Mehdi Salimi, *Nekah-e mo'atati wa tafawat-e an ba zena* („Różnica między małżeństwem *mo'atati* i cudzołóstwem”) „Pažuheszname-je hoquq-e eslami” 1392 AP (2013/14), nr 2, s. 76.

⁷⁷ *Ezdewadż-e sefid az ma'zelat-e asasi-je keszwar dar houze-je džawanan nist* („Białe małżeństwa nie są podstawowym problemem kraju dotyczącym młodzieży”), <http://mehrkhane.com/fa/news/17253> [22.05.2017].

⁷⁸ O *feqh-e puja* pisałam w: Magdalena Zaborowska, *Odczytywanie świata. Idea rozumu we współczesnej myśli perskiej*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2011, s. 122–159.

⁷⁹ Zob. Magdalena Rodziewicz, *Kalam-e džadid. Teologia współczesnego człowieka jako projekt irańskich intelektualistów religijnych*, „Przegląd Orientalistyczny” 2016, nr 3–4, s. 347–351.

BIBLIOGRAFIA

- Bøe Marianne, *Family Law in Contemporary Iran: Women's Rights Activism and Shari'a*, I.B. Tauris, London, New York 2015.
- Haeri Shahla, *Law of Desire: Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse University Press, New York 1989.
- Hosejini Adjani Sa'id Abdolhosejn, *Nekah-e mo'atati*, „Maqalat wa barresiha” 1382 AP (2003/04), z. 74, nr. 5, s. 103–129.
- Mir-Hosseini Ziba, *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law*, I.B. Tauris, London, New York 2000.
- Mir-Hosseini Ziba, *Family Law iii. In Modern Persia, Encyclopædia Iranica*, t. 9, fasc. 2, s. 184–196.
- Mo'in Mohammad, *Farhang-e farsi* (Persian Language Dictionary), t. 3, Enteszarat-e behzad, Teheran 1382 AP (2003/04).
- Moridani Bijan, *The Persian Wedding*, Inner Layers, California 2005.
- Najmabadi Afsaneh, *Feminism in an Islamic Republic. Years of Hardship, Years of Growth* w: Yvonne Yazbeck Haddad, John L. Esposito (red.), *Islam, Gender and Social Change*, Oxford University Press, New York 1998.
- Niechciał Paulina, *Shi'i Institution of Temporary Marriage in Tehran*, „Anthropos” 2009, t. 104, nr 1, s. 172–178.
- Salimi Mehdi, *Nekah-e mo'atati wa tafawat-e an ba zena*, „Pažuhesname-je hoquq-e eslami” 1392 AP (2013/14), nr 2, s. 63–90.
- Sadeqi Tehrani Mohammad, *Resale-je touzih al-masa'el-e nouin*, Amid-e farda, Teheran 1389 AP (2010/11).

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Ahda-e 7 seri džahizie be dochtaran-e tacht-e puszesz-e komite-je emdad*, <http://www.dana.ir/news/806952.html> [22.05.2017].
- Aja ezdewadż-e sefid džoz-e harim-e chosusi ast wa nemiszawad an ra džorm danest?*, <http://www.khabaronline.ir/detail/528184/society/judiciary> [22.05.2017].
- Aja emam Chomejni dar moured-e nekah-e mo'atati wa in nokt-e ke do nafar waqti ke tasmim bar ezdewadż migirand mahram hastand wa nijazi be chondan-e sighe mahramijat nist, fatwa dade?*, http://www.imam-khomeini.ir/fa/c12_21062/ [22.05.2017].
- Azad Armaki Taqi, *Chanewade-je sefid czaleszi-je banjadi bara-je chanewade-je irani*, „Zanan-e emruz” mehr 1383 AP (wrzesień/październik 2014), nr 5, <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2016].
- Baczeha-je ezdewadż-e sefid haramzade hastand*, <http://www.binanews.ir/news66033.html> [22.05.2017].
- Barresi-je awaqeb-e padide-je ezdewadż-e sefid*, <http://www.farhangnews.ir/content/90359> [22.05.2017].
- Dowwomin neszast-e tachassasi-je chanewade bargazar szod*, <http://tehran.bmn.ir/news/شذ+برگززار> [22.05.2017].
- Enteqad-e ra'is-e daftar-e ajatollah Chamenei az gostaresz-e ezdewadż-e sefid*, http://www.bbc.com/persian/iran/2014/11/141130_nm_marriage_golpaygani [22.05.2017].
- Ezdewadż-e sefid az ma'zelat-e asasi-je keszwar dar houze-je džawanan nist*, <http://mehrkhane.com/fa/news/17253> [22.05.2017].
- Ezdewadż-e sefid: Rawabet-e charedż az ezdewadż*, <http://www.bbc.com/persian/iran-39213566> [22.05.2017].
- Ezdewadż-e sefid ja hambaszi-je sijah*, <http://www.hawzah.net/fa/article/view/94656> [22.05.2017].
- Ezdewadż-e mowaqqat ra tarwidż konim*, http://majidabhari.ir/news_112178-utab [22.05.2017].
- Fatemi Samar, *Rozmowa z socjologiem dr Sa'idem Ma'idfarem: Paziresz wa ja radd-e ezdewadż-e sefid chatast!*, „Zanan-e emruz” mehr 1383 AP (wrzesień/październik 2014), nr 5, <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2016].
- Halal kardan-e ezdewadż-e sefid az tariq-e ezdewadż-e mowaqqat*, http://majidabhari.ir/news_79975-utab [22.05.2017].
- Hejdarjan Mohsen, *Az madarese-je namus ta ezdewadż-e sefid*, <http://www.iran-emrooz.net/index.php/politic/more/68407/> [22.05.2017].

- Kar Mehrangiz, *Ezdewadż-e sefid*, „Rooz Online” 17.05.2014, <http://www.roozonline.com/persian/opinion/opinion-article/article/-e0428870b6.html> [22.05.2017].
- Mobaraz-e nehadha-je hokumati ba ezdewadż-e sefid*, <https://persian.iranhumanrights.org/1394/11/white-marriage/> [22.05.2017].
- Maqamat-e dżamhuri-je eslami negaran-e gostaresz-e szadid-e ezdewadż-e sefid*, <http://www.dw.com/fa-ir/a-18104725> [22.05.2017].
- Minuij Zahra *Barresi-je aba'd-e hoquqi-je ezdewadż-e sefid*, „Zanan-e Emruz” mehr 1383 AP (wrzesień/październik 2014), nr 5, <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2016].
- Pargar*, program publicystyczny stacji BBC Persian wyemitowany we wrześniu 2015 r., <https://www.youtube.com/watch?v=-0bZkRFoBLs> [22.05.2017].
- Qadusi Somaje, Binat Farangis, *Ezdewadż-e sefid: dard ja darman*, „Zanan-e emruz”, nr 5, mehr 1383 (wrzesień/październik 2014), edycja internetowa dostępna na: <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2017].
- Tarh-e moqabel-e ba ezdewadż-e sefid be szoura-je barnamerizi-je astan-e tehran mirawad*, <http://www.isna.ir/news/93061508557> [22.05.2017].
- „Zanan-e emruz”, <http://zananemrooz.com/fa/> [22.05.2016].
- <http://www.entekhab.ir/fa/news/160548> [22.05.2017].
- <http://www.rooznamehrasmi.ir/laws/ShowLaw.aspx?Code=847> [22.05.2017].
- <http://www.sabteahval.ir/Upload/Modules/Contents/asset99/e-t-sh-9-95.pdf> [22.05.2017].
- https://www.unodc.org/tldb/pdf/Islamic_Penal_Code_in_Farsi.pdf [22.05.2017].