

ISLAM U EVROPI: UTVRĐIVANJE I OBNOVA

Jørgen S. Nielsen

Prije više decenija, dok sam bio student, zaintrigirala me mala brošura koju je napisao nigerijski muslimanski učenjak Abdurahman Doi. U toj brošuri ovaj autor dovodi u pitanje tradicionalne muslimanske ideje o statusu nemuslimana u islamskom društvu kao zaštićenih i ograničenih manjina (*zimmija*), umjesto toga zagovarajući suživot, pozivajući se na osnovne islamske principe sadržane u Objavi (*Kur'anu*) i primjeru poslanika Muhammeda (*sunnetu*). Kasnije ću se vratiti na ovaj argument, ali želim ovdje istaći da je moj profesor odbacio ovu diskusiju kao irelevantnu, s obzirom na to da nije bila u skladu s islamskom pravnom tradicijom građenom stoljećima. Naravno, govoreći strogo akademski, bio je u

pravu, ali, odbacivši diskusiju, on je uzeo sebi za pravo da, kao orijentalist nemusliman (dobro poznati kršćanski evanđelist i, istovremeno, visoko cijenjeni stručnjak za islamsko pravo), odluči o tome šta je islamski valjano, a šta nije.

Ovaj ton kategoričnog odbacivanja bilo kakve izjave o islamu koja nije u skladu sa stavom promatrača, nesretna je dimenzija aktualne rasprave o islamu i nešto za šta se i nemuslimani i muslimani mogu kriviti. Na jednom kraju argumenta, kad su u pitanju nemuslimani, jeste islamofob, a na drugom je tzv. halal-hippy, simpatični termin koji nisam susreo nigdje osim u Danskoj. Iza ovog fenomena leži, u prvom redu, opći problem prirode i uloge akademskog promatrača islama i muslimanskog društva,

* Autor je profesor islamskih studija i direktor Centra za evropsku islamsku misao na Teološkom fakultetu Univerziteta u Kopenhagenu. Studirao je arapske i bliskoistočne studije u Londonu i Bejrutu. Predavao je u Centru za izučavanje islama i kršćansko-muslimanskih odnosa (Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations), pri odsjeku za teologiju Univerziteta u Birminghamu od 1978. do 2005. Direktor istog centra bio je od 1988. do 2001. Od 2005. do 2007. bio je direktor Danskog instituta u Bejrutu. Bavi se pitanjima muslimana i islama u Evropi te islamskim debatama o vjerskom pluralizmu i odnosima sa Zapadom. Radio je kao konsultant za Vijeće Evrope, Predsjedavajućeg EU, dansko, švedsko i britansko ministarstvo vanjskih poslova. Najvažniji radovi su mu: *Muslims in Western Europe* (Edinburgh University Press, 1992.; 2. izd. 1995.; njemačko izdanje, Hamburg: EBV-Rissen, 1995.; 3. izd. 2004.; arapsko izdanje, Beirut: Saqi Press, 2006.); *Arabs and the West: Mutual Images*, ur. sa Sami Khasawneh (Amman: University of Jordan, 1998.); *Towards a European Islam* (London: Macmillan, 1999.); *Ethnology of Sufi orders: theory and practice*, ur. sa A. Zhelyazkova, (Sofia: IMIR, 2001.); *Muslim networks and transnational communities in and across Europe*, ur. sa S. Allievi (Leiden: Brill, 2003.); *Shari'a as discourse and the encounter with Europe*, ed. sa Lisbet Christoffersen, u pripremi; Generalni je urednik serije Muslim Minorities holandskog izdavača Brill iz Leidena. Predavanje je održano u suorganizaciji Centra za napredne studije i Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu 24. juna 2008. godine. Prvobitno je ovaj govor prezentiran kao inauguralni govor na autorovoj matičnoj instituciji 8. februara 2008. godine

bilo kao muslimana ili nemuslimana, a zatim i to kako promatrač izabere da razumije i prikaže islam i muslimansko društvo, koje je veoma promjenjivo.

Po mom mišljenju, ovo stanje brzih promjena je dimenzija koju je neophodno uzeti u obzir ako neko želi razumjeti islam danas. Samo površinski gledano, islam se može prezentirati na jednostavan i globalno prihvatljiv način. Istovremeno, ne mora se duboko zagrebatu ispod površine da bi se otkrila teološka, filozofska, pravna, ideološka i egzistencijalna kompleksnost koja je mamila pažnju muslimana i nemuslimana stoljećima, a da ne govorimo o običnim vjernicima u njihovom svakodnevnom životu. Ta kompleksnost je dinamična. Ona se mijenja zavisno od mjesta i vremena. Islamska misao nije nikad bila ista ili statična. Danas imamo dovoljno saznanja koja bi trebala pobiti ideju da je islamska misao u ranim srednjovjekovnim godinama bila fosilizirana. Mit o zatvaranju vrata idžtihada i samostalnog promišljanja je upravo to – samo mit. Redovno obnavljanje je neizostavan dio intelektualne historije islama. Islam koji je Edward Lane vidio u Egiptu¹ početkom 19. stoljeća ima malo veze s islamom današnjice. Prošlo je mnogo vremena otkako je američki antropolog Clifford Geertz (Kliford Girc) ukazao na velike razlike u prakticiranju živog islama u različitim dijelovima svijeta². Promjene i varijacije su proizlazile iz potrebe koja je potaknuta političkim, ekonomskim i socijalnim prilikama. U stvarnom svijetu, rijetko jedan argument bude uspješan samo zbog svoje intelektualne moći. Pobjeđuje onaj koji pobliže odgovara potrebama naroda i on vrši uticaj na stvarnost u kojoj pojedinci i zajednice žive svoj svakodnevni život. Islamska historija je u ovom

1 Edward W. Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians written in Egypt during the years 1833-34 and -35 (Utisci o kulturi i običajima modernih Egipćana, napisani u Egiptu tokom 1833-1835. godine)*, London, 1836. Diskusija Edwarda Saida o Laneovom radu, objavljena u *Orijentalizmu* (London, Routledge and Kegan Paul, 1978.), interesantna je, ali nije uticala na moj argument

2 Clifford Geertz, *Islam observed: religious development in Morocco and Indonesia (Islam u fokusu: vjerski razvoj u Maroku i Indoneziji)*, New Haven, Yale University Press, 1968.

pogledu historija interakcije između stvarnosti i ideja. Za religiozološke, da ne spominjemo one iz domena historije, prava, politike, filozofije, nauke i književnosti, misao da je njihovo polje djelovanja veoma promjenjivo neophodna je u pristupu izučavanju. Dakle, doći do nekog zaključka u vezi s islamom možda bi se smatralo pomalo naivnim ili precijenjenim. Brojni su komentatori koji jednostavno ne žele islam vidjeti u drukčijem svjetlu osim kao fosilizirano učenje koje se ne može promijeniti i prilagoditi. Ja, međutim, želim ići korak dalje. Brojne ideje i detalji, nastali kao rezultat napornog rada muslimanskih intelektualaca tokom stoljeća, nisu nestali čak ni kad nisu naišli na podršku i kad nisu bili priznati, pa ni kad su bili prihvaćeni, a kasnije marginalizirani po dolasku novih ideja. Islamska misao nastavila je postojati u skladištu, da tako kažem. Na jednoj strani, tu su bile manje skupine ljudi koji su iz nekog razloga njegovali te ideje. Na drugoj strani, takve ideje ostale su dosežive u djelima učenjaka.

Prilike se mijenjaju. Grupe ljudi iz različitih političkih, socijalnih, ekonomskih i kulturnih sredina sele se i u muslimanskom svijetu je ta selidba dosegla velike razmjere još od 19. stoljeća. A kako se prilike mijenjaju, tako se i ideje prilagođavaju prilikama. Neke naslijeđene strukture ne mogu ponuditi odgovore na nove izazove i zahtijevaju promjene, poboljšavanja i izmjene. Ovo traganje za odgovorima na nove izazove ne funkcioniše u vakuumu. Ono traži pomoć u onome što već postoji, posebno uključujući postojeće tradicionalne izvore. To intelektualno bogatstvo, koje se nakupljalo stoljećima, uvijek je potencijalno relevantno. Nije slučajno došlo do velikog porasta izdavanja islamskih historijskih, teoloških, pravnih i filozofskih tekstova u posljednje tri decenije. Naravno, ovo nije proizišlo iz samo jednog razloga. Naftno bogatstvo koje se nagomilalo u nekim zemljama od sredine sedamdesetih godina prošlog stoljeća velikim je dijelom potaklo i finansiralo ovaj proces. Ali, još je važnije da se osjetila potreba da se istraži intelektualna prošlost, potreba koja se također manifestirala u masovnoj ekspanziji univerziteta diljem islamskog svijeta, ekspanziji koja je zauzvrat stvorila tržište za ova izdanja starih tekstova.

U nastavku ću navesti konkretne primjere, prvo u vezi s nekim elementima aktuelne globalne rasprave o islamu, a zatim i sa situacijom islama u Evropi. Kao prvo, ukratko bih se osvrnuo na neke fundamentalne rasprave koje se vode već generacijama a u vezi su s korištenjem osnovnih izvora islama, posebno Kur'ana i sunneta Poslanika i metodama njihove interpretacije, a koje se tiču šerijatskog prava. U 9. i 10. stoljeću po gregorijanskom kalendaru, najveća teološka i filozofska pitanja kod većine pripadnika sunnijske škole islama bila su razjašnjena priznavanjem primarne uloge sunneta kao vjerskog autoriteta zabilježenog u formi hadisa. Iako su sve sunnijske pravne škole prihvatile ovaj pristup sunnetu, sljedbenici Ahmeda b. Hanbela, alima iz 9. stoljeća, i njegovi nasljednici postali su oličenje tog trenda. Početkom 14. stoljeća, sirijski učenjak Tekijjuddin Ahmed ibn Tejmijje stekao je slavu zahvaljujući svojim ekstremnim stavovima zasnovanim na hadisu, što je razljutilo memlučke vladare u Damasku i Kairu. Umro je 1328. godine u zatvoru tvrđave u Kairu.³ Njegov uticaj varirao je tokom povijesti, ali je dosegao svoj vrhunac kad su mu Muhammed ibn 'Abdulvehhab i njegovi intelektualni sljedbenici dali najveći autoritativni status na području koje će, kasnije u dvadesetim godinama prošlog stoljeća, postati Saudijska Arabija. Od tada je smatrano da je upravo on postavio temelje takozvanog fundamentalističkog islamskog trenda dvadesetog stoljeća.⁴

Nekoliko generacija poslije, španski muslimanski učenjak Ebu Ishak eš-Šatibi (umro 60 godina nakon Ibn Tejmijje) zauzeo je sasvim različit stav prema temeljima prava.⁵ Istakao je koncept općeg dobra (*masleha*) kao ključni element za interpretaciju Kur'ana i sunneta i, u vezi s tim, koncept osnovnih ciljeva šerijata

(*mekasid*), od kojih je pet osnovnih: očuvanje vjere, zaštita života, porodice, razuma i imovine.⁶ Kasnije generacije su smatrale takav pristup temeljnim principom fleksibilnosti unutar islamskog prava, dopuštajući da se pojedinosti iz pravnog sistema prilagode promjenjivim prilikama da bi se ispunili osnovni ciljevi šerijata. Šatibi nije imao puno utjecaja izvan svoje zapadno-mediteranske malikijske pravne škole sve dok njegovi stavovi nisu ponovo aktualizirani u 20. stoljeću, posebno nakon što su to učinili Tunizanin Ibn 'Ašur i Libanac Rešid Rida. Kolika je važnost pridavana Ibn Tejmijji i njegovom učenju govori i podatak o tome koliko je zastupljen u drugom izdanju *Enciklopedije islama*, djelu koje je abecednim redoslijedom objavilo podatke o važnim ličnostima islama prikupljane četrdeset godina, a kompletirane tek početkom 21. stoljeća. O Ibn Tejmijji govori esej od oko 4.000 riječi, a o Eš-Šatibiju je manje od jedne petine tog eseja. Danas je, međutim, nepojmljivo da Eš-Šatibi bude toliko marginaliziran u nedavno započetom trećem izdanju *Enciklopedije*. U nedavnom istraživanju o historiji islamskog prava, koje je proveo Knut Viktor, pet puta se više kao izvor uzima Eš-Šatibi od Ibn Tejmijje.⁷ Eš-Šatibi je postao centralna referenca za muslimanske mislioce koji rade na usaglašavanju islamskog prava i etike sa zahtjevima savremenog doba,⁸ a posebno za mnoge intelektualce koji su u potrazi za modelima tipa kako biti musliman na Zapadu, gdje su muslimani manjina... Za dobro

6 M. K. Masud, *Shatibi's philosophy of Islamic law (Šatibijeva filozofija islamskog prava)*, New Delhi, *Kitab Bhavan*, 1997.

7 Knut Viktor, *Between God and the Sultan: a history of Islamic law (Između Boga i sultana: historija islamskog prava)*, London, Hurst, 2005., vidi Indeks

8 Pogledaj, npr., Wael Hallaq, *A history of Islamic legal theories (Historija islamskih pravnih teorija)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997., str. 180-187; Ahmed el-Rejsuni, *Imam al-Shatibi's theory of the higher objectives and intents of Islamic law (Teorija imama eš-Šatibija o višem cilju i namjenama islamskog prava)*, Herndon, Međunarodni institut za islamsku misao, 2005.; M. H. Kamali, „Shari'ah and civil law: towards a methodology of harmonization' (Šerijat i građansko pravo: prema metodologiji harmonizacije), *Islamic law and society*, 14, 2007., str. 391-420, posebno str. 415-418

3 H. Laoust, „Ibn Taymiyya“, *Encyclopedia of Islam Online*, Leiden, Brill, 2008., pristupljeno 29. januara 2008.

4 N. J. De Long-Bas, *Wahhabi Islam: from revival and reform to global jihad (Vehabijski islam, od obnove i reforme do džihada)*, Oxford, Oxford University Press, 2004., posebno 247-256

5 M. Fierro, *Al-Shatibi*, *Encyclopedia of Islam Online*, Leiden, Brill, 2008., stranici pristupljeno 29. januara 2008.

poznatog, a u nekim krugovima i kontroverznog švicarskog muslimanskog mislioca Tarika Ramadana koncept *maslehe*, ili općeg dobra, centralna je dimenzija interpretacije svetog pisma. Zajedno s ciljevima šerijata (*mekasid*), zauzima veoma važno mjesto u dvjema njegovim dobro poznatim knjigama, što je posebno primjetno posljednjih godina njegovog rada, ako se upoređi koliko je puta uzimao obojicu kao izvor. Godine 1990., Ibn Tejmije i Eš-Šatibi se gotovo jednako spominju u njegovom djelu,⁹ dok samo četiri godine kasnije Eš-Šatibi ima očiglednu prednost.¹⁰ Obojica ovih srednjovjekovnih autoriteta bili su predmet brojnih interpretacija, ako ne i mitologizacija, onih koji su se koristili njihovim modelima za život u današnjem vremenu. Pretpostavljam da bi se obojica iznenadili kad bi vidjeli kako se njima koriste moderni muslimani da bi legitimizirali neke nove pravce.

Kao drugo, i malo detaljnije, osvrnuo bih se na profil tzv. Medinskog ustava, koji se još naziva i Medinskim ugovorom. Ovo je tekst koji se prilično rano pojavljuje u izvorima kao ugovor sklopljen između Muhammeda i stanovnika Medine, nedugo nakon njegove seobe iz Mekke u Medinu 622. godine po gregorijanskom kalendaru. Puna verzija dokumenta koju danas poznajemo može se naći u biografiji poslanika Muhammeda koju je napisao Ibn Ishak, koji je umro 767. godine.¹¹ Ova biografija je glavni izvor onima koje su uslijedile kasnije, uključujući Et-Taberijevu (umro 923. godine) opću historiju. Bilo je diskusije o autentičnosti teksta i većina zapadnih učenjaka vjeruje da je on kombinacija oko osam originalnih tekstova

9 T. Ramadan, *To be a European Muslim*, Markfield, The Islamic Foundation, 1999. Vidi Indeks; Ovo je originalno izdanje, koje je kasnije prevedeno više puta. (Bosansko izdanje *Biti evropski musliman*, Sarajevo, Udruženje ilmije, 2002.)

10 T. Ramadan, *Western Muslims and the future of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2004. Ovo je prijevod originalnog rada pod nazivom *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'islam*, Arles, Actes Sud, 2003. (Bosanski prijevod: *Evro-američki muslimani i budućnost islama*, Sarajevo, Udruženje ilmije, 2007.)

11 Pogledaj prijevod na engleski jezik A. Guillaume, *The life of Muhammad (Muhammedov život)*, London, Oxford University Press, 1967.

povelje.¹² Porijeklo, međutim, nije bitno za ovu diskusiju. Važna je uloga koju je spomenuti dokument odigrao kasnije u islamskoj misli. Dokument je predstavljen kao temelj „zajednice pod upraviteljstvom Boga i Njegovog Poslanika“, ili ummeta kao političke cjeline:

“Ovo je ugovor poslanika Muhammeda između vjernika i muslimana Kurejša i Jesriba (Medine) i onih koji ih slijede... Oni su jedan ummet za razliku od svih ostalih ljudi...”¹³

Mnogi historičari tvrde da ovo ukazuje na činjenicu kako je ujedinjenje rivalskih plemena Arabijskog poluostrva u jednu novu, veću cjelinu bio preduslov za ujedinjenje snaga koje su usmjerene arapskim osvajanjima u decenijama koje su slijedile.

Međutim, dokument za koji bi se moglo očekivati da je od velike važnosti za kasniju islamsku misao, stoljećima je bio marginaliziran. Naprimjer, jedno od najvažnijih srednjovjekovnih djela islamske misli o upravljanju, pod nazivom *Pravila upravljanja (El-Ahkam es-sultaniije)*, El-Maverdija (um. 1058.),¹⁴ a koje su mnogi koristili kao autoritativno za ovu temu, ne pokazuje interes za medinski dokument. On definitivno ne igra nikakvu ulogu u El-Maverdijevoj opširnoj diskusiji o imamu ili halifi, što potkopava autoritet cjelokupne njegove teorije.¹⁵ Slično, i Ibn Haldun, u svojoj dobro poznatoj filozofiji historije *Mukaddimi*, ne zna što bi s Medinskom poveljom. Kad su u pitanju zapadni historičari modernog vremena, očigledno je da dobro poznate historijske sinteze, kao što su one Filipa Hitija¹⁶ i još skorija Alberta Huranija

12 R. Stephen Humphreys, *Islamic history: a framework for enquiry (Islamska historija: okvir za analizu, obnovljeno izdanje)*, London, I. B. Tauris, 1991., str. 92-98 tiču se ove diskusije

13 Uzeto iz prijevoda F. E. Petersa, *Muhammad and the origins of Islam (Muhammed i porijeklo islama)*, Albany, State University of New York Press, 1994., str. 198

14 El-Maverdi, *El-Ahkam es-sultaniije*, Kairo, Bulak, 1298. h.

15 B. A. Bahron, *Al-Imama: a critical analysis with reference to al-Mawardi's al-Ahkam al-Sultaniyya and its contemporary applications (El-Imama: kritička analiza s osvrtnom na El-Maverdijev tekst El-Ahkam es-sultaniije i njegovu primjenu danas)*, neobjavljena doktorska teza, University of Birmingham 1995., str. 117-150

16 Philip K. Hitti, *Historija Arapa*, 10. izdanje, London, Macmillan, 1970.

(Albert Hourani),¹⁷ također ne spominju ovaj dokument.

Zanimanje za spomenuti dokument i njegov sadržaj vidljivo se promijenilo u sadašnjem vremenu. Dva aspekta njegovog sadržaja naglašeni su na način koji ima malo osnove u tradiciji. Ujedinjenje plemena u jedan ummet sada se vidi u svjetlu tog dijela teksta, koji navodi imena svih medinskih plemena i pored svakog navodi prirodu njegove službe ummetu, uvijek koristeći istu formulaciju. Ova dimenzija je danas još i više aktualizirana među muslimanskim misliocima u pogledu uloge suverene države. Mnogi muslimani su manje-više vidjeli evropske modele države tokom 19. stoljeća kao nešto strano islamu. Mnogi su protiv ove mogućnosti zagovarali ideju ummeta kao prototipa nacije. Ako muslimani trebaju integrirati koncept nacije, kazali su, onda bi to trebalo biti u obliku unificirane suverene nacije, koja bi obuhvatala sve muslimanske zemlje. Ovu ideju aktualizirale su Osmanlije krajem 18. stoljeća, u njihovom pokušaju obnavljanja tradicionalne titule halife u odbrani od ruskog i britanskog osvajanja, a podržali su je i Britanci kad su tražili podršku Arapa protiv Osmanlija tokom Prvog svjetskog rata. Na drugoj strani, mnogi politički mislioci smatrali su da je imalo smisla povući paralelu između medinskih plemena, spomenutih u medinskom dokumentu, i modernih država muslimanskog svijeta. Plemena nisu bila ukinuta, ali su, zadržavši vlastiti identitet, bila ujedinjena u veću cjelinu. Ta paralela s modernom državom nije tako daleka.

Možda čak i originalnije, moderni mislioci izabrali su čitati dokument u svjetlu prisustva nemuslimana, Jevreja i pagana, nad kojima je Muhammed postepeno izgrađivao svoj autoritet. Ovo mišljenje, po kome je islamski ummet svojim porijeklom multireligijski, radikalna je interpretacija ovog dokumenta. Historijski, pagani su vremenom iščezli, uglavnom zbog prelaska na islam, dok su Jevreji protjerani, pa čak u jednom slučaju izloženi i masovnoj egzekuciji. Tako je koncept zaštićenih

17 Albert Hourani, *A history of the Arab peoples (Historija arapskih naroda)*, London, Faber and Faber, 1991.

manjina (*zimme*) počeo biti korišten, čime su, u ovom slučaju, kršćani i Jevreji bili integrirani u društvo kao zaštićene, ali ograničene zajednice, bez uticaja. U klasičnoj političko-pravnoj misli smatralo se da je ova promjena dokinula odredbe medinskog dokumenta i uspostavila novi presedan, što je jedan od razloga zašto je ona ubrzo izgubila centralnu ulogu fundamentalnog teksta za kasnije teorije. Modernisti radije zauzimaju stav da je historijski razvoj događaja doveo do nekih novih prilika, a s njima i različitih aranžmana, ali to ne ukida principe navedene u prvobitnom tekstu.

Egipatski autor Fehmi Huvejdi, za kojeg se smatra da je povezan s umjerenim krilom *Muslimanske braće*, osamdesetih godina je polemizirao navodeći da je status nemuslimana historijski uvjetovan, ali da je sada zamijenjen zajedničkim statusom građanina muslimana i Kopta, proizišlim iz zajedničke borbe za nezavisnost od kolonijalnih sila.¹⁸ Gotovo istovremeno, jedan drugi intelektualac, sa sličnim razmišljanjima, Muhammed Selim el-'Avva, detaljnije diskutira o medinskom dokumentu. Dokument je uspostavio muslimanski ummet, ali onaj, tvrdi autor, u kome žive medinski Jevreji i, prema nekim verzijama, pagani, ali u kome oni zadržavaju svoje iskonsko pravo na vjeroispovijest.¹⁹ El-'Avva vjerski, a Huvejdi historijski obrazlažu tezu da je status nemuslimana u muslimanskoj državi uvjetovan vremenom i aktuelnim prilikama. El-'Avva kaže da je položaj *zimme* ugovorni te da se može izmijeniti, jer ne važi kao pravilo za sva vremena.²⁰ Nedugo nakon njega, tuniski islamski lider Rašid el-Gannuši, koji trenutno ima azil u Londonu, preuzeo je ovaj argument. On tvrdi da je medinski dokument postavio temelje suživota svih stanovnika Medine, bez obzira na njihovu vjeroispovijest. Oni su jedan ummet, drukčiji od svih.²¹

18 Fahmy Howaidi, *Muwatinun la dhimmiyun (Građani, ne zimmije)*, 3. izdanje, Kairo, Dar el-Šuruk, 1999.

19 M. S. al-'Awwa, *Fi nizam al-siyasi li'l-dawla al-islamiyyah*, Kairo, Dar el-Šuruk, 1989., str. 56f i 253ff

20 Ibid., str. 255

21 Rashid al-Ghannushi, *Al-Hurriyyat al-'ammah fi al-dawlah al-islamiyyah*, Beirut, Markaz dirasat al-wahdah al-'arabiyyah, 1993., str. 95

Ali, možda ćete se zapitati: kakve ovo ima veze s ovom temom? Poenta ove diskusije je da je islam, kao i sve druge religije i/ili intelektualne tradicije, akumulirao bogatstvo ideja u riznici tekstova, da ne spominjemo one iz žive tradicije zajednica u različitim krajevima svijeta. Neki od ovih resursa bili su poraženi u raspravama, dok su drugi marginalizirani zbog promjenjivih potreba vjernika tokom historije. Ali, oni još uvijek postoje i dragocjeni su ukoliko i kad zatrebaju. Kako se mlađe generacije muslimana zadnjih godina smještaju u dijelovima svijeta gdje nisu većina, suočavaju se sa sredinama i izazovima koji zahtijevaju neke prilično ozbiljne odgovore. Često naslijeđena mišljenja i praksa omogućuju samo ograničene odgovore, a ponekad su potpuno nepraktični.

Karakteristika imigracije muslimana u Zapadnu Evropu, koja je započela tokom šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća, u tome je da je većina imigranata porijeklom sa sela ili iz malih provincijskih gradova. Uglavnom su poticali iz porodica koje su se bavile poljoprivredom, a njihov obrazovni nivo bio je veoma nizak, s velikom stopom nepismenosti, posebno među ženama. Ustvari, ova faza imigracije bila je mala u poređenju s općom imigracijom sa sela u grad, a koja se trenutno odvija u svim zemljama u razvoju.²² Međutim, Berlin, Birmingham i Bruxelles drukčiji su od Karačija, Kaira i Ankare. Obično preseljenje iz sela u grad dovelo je do niza promjena koje su se odrazile na ekonomski, politički, pa i vjerski segment života u tim gradovima. Selidba u evropske gradove predstavlja, također, selidbu u svijet u kome je vjera marginalizirana u tipično evropskom procesu sekularizacije. I ono malo vjere, što je ostalo u kulturi ili institucionaliziranoj građanskoj i državnoj vjeri (*institutionalized civic and state religion*), nije

²² Za više detalja pogledaj J. I. Clarke, "Contemporary urban growth" (Moderni urbani razvoj) u *The Changing Middle Eastern City (Promjenjivi srednjo-istočni grad)*, London, Croom Helm, G. H. Blake and R. I. Lawless (ur.), 1980., str. 154-170, i Z. Y. Hershlag, "Industrialisation in Arab countries: patterns, options and strategies" (Industrijalizacija u arapskim zemljama: šeme, opcije i strategije) u *Arab industrialisation and economic integration (Arapska industrijalizacija i ekonomska integracija)*, London, Croom Helm, 1979.

islam, već neka forma kršćanstva.

Ono što je dovelo islam u Evropu jest proces spajanja porodica. Prije toga, samo su pojedinci, muškarci, dolazili u Evropu kao radnici i imali su sasvim malo veze sa svojom kulturom i vjerom. Zapravo je porodica sama brinula o tome u njihovom odsustvu. Dolazak supruga i djece započeo je zatvaranjem vrata masovnoj radničkoj imigraciji, što je iza 1962. godine uslijedilo u Velikoj Britaniji, a u ostatku Evrope od 1972. godine naovamo, kao odgovor na recesiju uzrokovanu naftnom krizom. S porodicom je došla i prepuna riznica kulturnih i tradicionalnih vrijednosti, koje su se sve više ispoljavale kao islamske, posebno kad su u pitanju evropske javne ustanove koje imaju veze s rođenjem djeteta, zdravstvenom zaštitom za žene i obrazovanjem djece. Bio je to motiv lokalnim muslimanskim zajednicama da grade bogomolje i prostore za odgajanje djece na islamskim principima, tzv. kur'anske škole. Zajednice su često dovodile svoje imame prema svojim tradicionalnim kriterijima, a mnogi od njih bili su veoma neobrazovani i nisu imali iskustva potrebnog za vođenje džemata u sredini koja nije nimalo slična onima na koje su navikli.

Uskoro su islamski pokreti i njihove organizacije uvidjeli ove potrebe, i svoju priliku. Porijeklom iz kolonijalnih zemalja, često su to bili pokreti izrasli iz otpora prema kolonijalnoj sili i evropskoj kulturnoj i obrazovnoj dominaciji i koji su našli izlaz u emigraciji. Sa Indijskog potkontinenta to su bili pokreti *Deobandija*, *Džemaat-i islami* i *Džemaat-i teblig*, a iz sjeverne Afrike pokreti proizišli iz *Muslimanske braće*. Situacija je bila drukčija u slučaju Turaka. Tu je postojalo izrazito rivalstvo između pokreta koji su nastali kao opozicija sekularnoj državi, poput pokreta *Nursija* i *Milli Goruș*, i struktura koje je sponzorirao Vladin Odjel za vjerska pitanja.

Mnogi muslimani u tim ranim fazama imigracije, susrećući se s drugim muslimanima iz različitih krajeva svijeta, uvidjeli su da je u toj tuđini bilo veoma teško pronaći svoj identitet u islamu. Jedna moja studentica iz Birminghama, koja je bila zadužena za jedno istraživanje, prenijela mi je o incidentu koji se dogodio u džamiji, gdje je pitala jednu grupu

ljudi o muslimanskim običajima kod ukopa mrtvih. Ubrzo je diskusija prerasla u internu raspravu o dva načina ukopa, a obje strane su se pozivale na Kur'an. Pokazalo se kasnije da su ljudi bili iz dva različita dijela Pakistana i obje strane su pokušavale objasniti svoje običaje u svjetlu islama. Kur'an uopće ne govori o obavljanju pokopa, tako da su svi običaji mogli biti razmatrani kao mogućnost. Trebali su, zbog novonastale situacije, više saznati o svojim vjerskim običajima. U ovom procesu izrastanja, mladi, posebno žene, imali su najjaču motivaciju ići dalje. Vremenom su imali sve više iskustva i intelektualnih sposobnosti stečenih u evropskim školama. Njihovi prioriteti tjerali su ih da istraže što je osnovno da bi se bilo muslimanom, da pronađu funkcionalan način života u evropskoj sredini, te da utvrde što je od njihove tradicije nepotrebno. Tako su se našli u procesu oslobađanja islama od svih lokalnih kulturoloških dodataka i njegove preobrazbe na način koji bi njima imao smisla u novoj sredini.

Prva javna manifestacija ove nove faze došla je na naslovnice 1989. godine, u godini afere, kad je, u januaru, došlo do masovnih protesta na ulicama Velike Britanije protiv knjige Selmana Rušdija *Satanski stihovi*. U septembru su četiri djevojke isključene iz srednje škole u Francuskoj, u sjevernom Parizu, zbog insistiranja da nose hidžab. Britanski popis stanovništva iz 1981. godine pokazao je da su najveći dio građanstva pakistanskog porijekla bila djeca od 6 do 15 godina starosti. Ovo je bila generacija koja je krajem te decenije izišla na tržište rada i koja se, prema istraživanjima obavljenim na univerzitetima i mišljenju Komisije za rasnu jednakost, suočila s mnogo rasne diskriminacije. Ovi mladi ljudi odrastali su očekujući pravdu i uključivanje u javni život zahvaljujući svom školovanju, kao i vodstvu njihovih lokalnih islamskih zajednica. Njihova očekivanja rezultirala su razočarenjem i to je bio uzrok njihovog okretanja protestima. Lično sam čuo od nekih imama da su bili iznenađeni demonstracijama. Mnogi od ovih mladih ljudi nisu uopće dolazili u džamiju.

U godinama koje su slijedile nakon toga, druga događanja bila su iskorištena za mobilizaciju mladih i usmjeravanje njihove

svijesti ka identifikaciji s islamom. Ratove koji su se dogodili nakon raspada Jugoslavije mnogi su smatrali dugoročnom strategijom da se Evropa oslobodi muslimanskog življa. Slanje hitno potrebne pomoći muslimanima u Bosni snažno je ujedinilo i aktiviralo mlade muslimane, bolje nego ijedna džamija. Tako je došlo do osnivanja *Islamic Reliefa*, jedne od najvećih nacionalnih britanskih humanitarnih agencija.

Sve se ovo događalo u kontekstu rastuće međunarodne retorike o islamu kao novom neprijatelju, popraćene završetkom Hladnog rata i raspadom Sovjetskog saveza. Knjiga Samuela Huntingtona (Samuel Hantington) *Sukob civilizacija* poslužila je kao osnova za retoriku, kao tekst koji je prvobitno pobijan, a koji su kansiji događaji učinili samoispunjujućim proročanstvom. Terorizam, sa posebnim naglaskom na islamske verzije, postao je važan pokretač javnih rasprava i zakona. Već 1992. godine holandska služba za unutarnju sigurnost upozoravala je da lokalna i međunarodna događanja podgrijevaju proces radikalizacije muslimana u Holandiji.²³ Također, bilo je rašireno mišljenje među britanskim muslimanima da se novim zakonom o antiterorizmu, donesenim nakon što je IRA, 1998. godine, bombardirala Omag, zapravo prvobitno ciljalo muslimane.²⁴

U ovo vrijeme su prvobitne muslimanske organizacije prešle u ruke mlađe i bolje obrazovane generacije, generacije koja je direktno ili indirektno obznanila svoj trajni boravak na evropskim prostorima. Njihova veza sa zemljama porijekla ostala je važna, ali su se pojavili i drugi prioriteti te generacije, koji su se odnosili na domaća i međunarodna pitanja. U nekim mjestima, posebno u onima u kojima je postojala velika koncentracija jedne etničke skupine, nekad je bilo moguće oformiti zajednicu s tradicionalnim elementima po uzoru na zajednice u matičnim zemljama. Prije deset godina, u pokušaju da razvijem tipologiju pute-

23 J. S. Nielsen, 'Will religious fundamentalism become increasingly violent?' (Hoće li vjerski fundamentalizam biti sve nasilniji?), *International Journal on Group Rights*, 2, 1994, str. 197-209

24 'Anti-terrorist legislation' (Antiteroristički zakoni), Mjesečno istraživanje britanskih muslimana (*British Muslims Monthly Survey*), 6: 9 (izišao u septembru 1998.), str. 1-2

va integracije, predložio sam proces "kolektivne izolacije, u kojoj zajednice pronalaze zaštitu u kolektivnom utvrđivanju" (*collective retrenchment*)²⁵. U drugim dijelovima Evrope došlo je do slabljenja osjećaja pripadnosti jednoj etničkoj skupini i jačanja identifikacije s mnogim drugim elementima, zajedničkim svim muslimanima. Ovo može dovesti mlade u konflikt sa svojim konzervativnim roditeljima, kao i sa evropskom sredinom u kojoj žive. Istovremeno se jačaju veze s rodbinom i zemljom porijekla, uključujući i redovne posjete. Imigracija više ne znači trajni raskid veze s domovinom.²⁶

Putovanjem u svoju domovinu, veliki broj mladih muslimana mogao je vidjeti da postoje i drugi načini razmišljanja o islamu i tome kako biti musliman. Održavajući kontakte s porodicom u zemlji porijekla ili svojim humanitarnim ili političkim angažmanom u regijama gdje je došlo do sukoba, napravili su korak naprijed ka formiranju vlastitog identiteta. Ali, to može biti i opasan put ukoliko u tim regionima dođe do rata ili nasilja. U ekstremnim slučajevima, posjete porodici u Pakistanu i Alžiru bile su put ka radikalizaciji pojedinaca. Uprkos svim naslovima, radi se o aktivnostima veoma male skupine, iako ne manje opasne zbog toga.²⁷ Češći su slučajevi da tzv. selefijske tendencije privuku ljude, posebno mlade osobe. Oni mogu biti skoncentrirani u skupinama koje se kolektivno izoliraju na način koji je prije spomenut, osim što to ova zajednica čini dobrovoljno, a ne zato što je to nužno. To je zajednica pojedinaca sa istim teološkim shvatanjima, bez ikakve veze u smislu kulturne

25 J. S. Nielsen, „Muslims in Europe: history revisited or a way forward?“ (*Muslimani u Evropi: ponavljanje historije ili korak naprijed?*), *Islam and Christian-Muslim Relations*, 8, 1997., str. 135-143

26 Nije mnogo istraživanja provedeno o posljedicama ovog procesa, ali je važno spomenuti istraživanje Džilla Kresija (Gill Cressey), *Diaspora youth and ancestral homeland: British Pakistani/Kashmiri youth visiting kin in Pakistan and Kashmir (Mladi iz dijaspore i domovina njihovih predaka: britanska pakistansko-kashmirska omladina u posjeti rođaka u Pakistanu i Kašmiru)*, Leiden, Brill, 2006.

27 See Marc Sageman, *Leaderless Jihad: terror networks in the twenty-first century (Džihad bez vođe: terorističke mreže u dvadeset prvom stoljeću)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008.

tradicije. Selefizam kao termin potiče iz pojma *selef*, što je bio naziv za muslimane iz vremena poslanika Muhammeda, kao i one koji su živjeli odmah poslije njegove smrti, tj. prvih generacija. Rani reformisti su se krajem 19. stoljeća ponovo počeli koristiti ovim terminom. To posebno ima veze s Muhammedom Abduhuom, egipatskim učenjakom koji je postao prvi reformatorski rektor univerziteta El-Azhar.²⁸ U skorije vrijeme, ovaj termin više asocira na puritanske oblike islama, često poistovjećivane sa vehabijским tendencijama Saudijske Arabije.²⁹ Sljedbenici selefizma bave se proučavanjem Kur'ana i hadisa, a posebno podstiču na pobožnost i ispravno ponašanje, ističući Poslanika kao primjer koji treba slijediti.

Selefijske džamije i grupe privlačne su, jer pružaju uporište samoukim mladim ljudima koji sebe nisu pronašli u običajima svojih roditelja i koji se osjećaju nesigurno i odbačeno u široj evropskoj zajednici. Selefizam je često privlačan i mladim porodicama, koje se boje za odgoj svoje djece u sredini bez sistema vrijednosti i autoriteta. Zbog načina odjevanja, često privlače pažnju drugih, posebno u mjestima u kojima vlada strah od terorizma, iako sve ukazuje na to da su evropske selefijske grupacije protiv nasilja. To im je zajedničko s dobro poznatom, i u mnogim krugovima ozglášenom Oslobodilačkom partijom (*Hizb et-tahrir*), iako ona uopće nema nikakvih sličnosti sa selefijama.³⁰ Problem s ovim dvjema strujama, kao i sa svim drugim njima sličnim, jest

28 W. Ende, „Selefija“, *Encyclopedia of Islam Online*, Leiden, Brill, 2008., stranici pristupljeno 4. februara 2008. Također, vidi knjigu Alberta Houranija, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939 (Arapska misao u liberalnom vremenu tokom 1798-1939.)*, London, Oxford University Press, 1962., 6. poglavlje

29 Pogledaj izvještaj *Understanding Islamism (Razumjeti islamizam)*, Kairo i Brisel: Međunarodna krizna grupa (International Crisis Group), Izvještaj sa Srednjeg istoka i iz Sjeverne Afrike, 37, 2. mart 2005.

30 Suha Taji-Farouki, *A fundamental quest: Hizb al-Tahrir and the search for the Islamic Caliphate (Fundamentalna potraga: Hizb et-tahrir i potraga za islamskih hilafetom)*, London, Grey Seal, 1996.; M. Grøndahl, T. R. Rasmussen i K. Sinclair, *Hizb ut-Tahrir i Danmark: farlig fundamentalisme eller uskyldigt ungdomsoprør?*, Århus, Aarhus Universitetsforlag, 2003.

njihova prevelika zaokupljenost nepravdama u islamskom svijetu, tako da nije iznenađujuće da ponekad služe kao stanica na putu za radikalnije grupacije, a ponekad čak i prijeđu crtu koja ih razdvaja od nasilnog aktivizma.³¹

Na drugoj strani, proces političkog djelovanja, koji bi mogao proizići iz sve učestalije identifikacije s događanjima u muslimanskom svijetu, mogao bi odigrati važnu integrativnu ulogu, pogotovo ako se radi o događaju koji je digao na noge veliki dio društva u cjelini. Najbolji primjer takvog reagiranja u SAD-u i Evropi je pokret protiv invazije na Irak, koja se dogodila 2003. godine. U ovom slučaju su razliučeni muslimani naišli na slične poglede i sudjelovali u istoj političkoj aktivnosti zajedno s velikim brojem ljudi iz cijelog svijeta. Otkrili su put k integraciji i ujedinjenju u evropskom javnom životu. Primijetio bih da su i kontroverze proizišle iz karikatura o Muhammedu u novinama *Jyllands-Posten* prije nekoliko godina dovele do porasta međukulturnih i međureligijskih aktivnosti u Danskoj. Ova kriza će se možda u budućnosti pokazati kao integrirajući događaj.

Kroz sva ova događanja, muslimani su postajali sve organiziraniji, sa ciljem da ostave trag u politici zajednica u kojima žive. Sudjelovanje u javnom životu postalo je neophodno u procesu integracije, a taj proces sudjelovanja zahtijeva razvijene mehanizme i oblike izražavanja koji mogu uvjeriti ciljanu populaciju, nebitno radi li se o lokalnoj ili centralnoj vladi ili možda raznim civilnim institucijama društva. Slično tome, sam proces podržava one trendove unutar muslimanskih zajednica koji se žele udaljiti od stavova o, naprimjer, društvenim i međuljudskim odnosima, koji se često identificiraju s tradicionalnim islamom i kojima antimuslimanski polemičari pridaju ogromnu pažnju. Prije nešto manje od godine dana doživjeli smo veoma apsurdan primjer ovog procesa, kad je njemački sudija, na nevjerovatan način, odbio razvesti ženu marokanskog porijekla, pozivajući se na to da je Kur'an dozvolio mužu da tuče svoju suprugu, tako da ona mora živjeti s tim. U haosu koji je uslijedio nakon toga, odluka je bila predstavljena kao dokaz primitivnosti islama. Očigledno, ni činjenica da je sudija suspendiran i da je slučaj riješen u korist supruge nije imala ama baš nikakve važnosti za javnost. Ali, po mom mišljenju, još interesantnije je to da su njemački i austrijski muslimani također strogo osudili prvobitnu presudu. Centralno vijeće njemačkih muslimana (*Zentralrat deutscher Muslime*) ne samo da je istaknulo da je porodično nasilje osnova za razvod, već je i navelo da je „sudija trebao donijeti odluku prema njemačkom zakonu, a ne Kur'anu“, iako dalje naglašavaju da se kur'anski ajeti ni u kom slučaju ne bi smjeli tumačiti na način na koji ih je tumačio spomenuti sudija³². Islamska zajednica (*Islamische Gemeinschaft*) u Austriji javno je osudila presudu zasnovanu na Kur'anu i sunnetu Poslanika.³³

Ovakvi stavovi u pojedinačnim slučajevima odrazili su se na brojne pokušaje formiranja općeg stava. Kad je Međureligijska mreža u Ujedinjenom kraljevstvu (*Interfaith Network*), organizacija koja je postala značajna veza između vjerskih zajednica i Vlade, objavila 1991. godine Deklaraciju o međureligijskim odnosima u Britaniji s namjerom da služi kao set principa koji će uticati na stavove i ponašanje različitih vjera jedne prema drugoj i prema društvu uopće,³⁴ izjavu su jednoglasno odobrili svi članovi, uključujući i velike muslimanske organizacije, pa i neke koje su sudjelovale u kampanji protiv *Satanskih stihova*, a koje su kasnije osnovale Muslimansko vijeće Britanije (*Muslim British Council*). Tri godine kasnije, Velika džamija u Parizu je, u Deklaraciji o muslimanskoj vjeri u Francuskoj, potvrdila svoju lojalnost Francuskoj, koja se manifestira u suživotu naroda zasnovanom na Deklaraciji o pravima ljudi i građana i vrijednostima

32 Izvještaj agencije Agence France Presse, distribuiran e-mailom 28. marta 2007.

33 Izjava *Kein Freibrief für prügelnde Ehemänner*, objavljena 23. marta 2007.

34 Interfaith Network for the UK (Međureligijska mreža za Ujedinjeno Kraljevstvo), *Statement on inter-religious relations in Britain (Izjava o međureligijskim odnosima u Britaniji)*, London, Interfaith Network for the UK, 1991.

31 Za više detalja o ovome pogledaj Ed Hussein, *The Islamist (Islamista)*, Harmondsworth, Penguin, 2007. i Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: the death of Theo van Gogh and the limits of tolerance (Ubistvo u Amsterdamu: smrt Tea van Goga i granice tolerancije)*, London, Atlantic Books, 2006.

Republike.³⁵ Ovo je bio prvenstveno politički dokument koji je odražavao tenzije nastale tokom slučaja s hidžabom i u to vrijeme su ga veoma kritizirale druge francuske muslimanske organizacije.³⁶ Međutim, događaji koji su uslijedili u najmanju ruku su potvrdili njegovu relevantnost. Ova prva serija deklaracija i izjava bila je posebno motivirana sumnjama koje su pokrenuli događaji iz 1989.-1990., a tiče se pitanja mogućnosti muslimana da se uspješno integriraju, što je njemački učenjak jednu deceniju ranije nazvao „pitanjem muslimanske integracije“ (*Muslims' Integrationsfähigkeit*).³⁷ Međutim, potreba da se reagira na događaje od 11. septembra 2001. godine i sve veći uticaj aktualnog pitanja sigurnosti na stav prema islamu i muslimanima pokrenuli su posljednju seriju takvih reagiranja. Već u februaru 2002. godine, *Zentralrat deutscher Muslime* je objavio islamsku deklaraciju koja je tvrdila da bi se muslimani koji žive na Zapadu trebali pridržavati zakonske regulative, zatim da ne postoji kontradikcija između islamskih principa i principa ljudskih prava te da muslimani trebaju razvijati evropski identitet.³⁸ U Velikoj Britaniji devedesete godine prošlog stoljeća svjedočile su sve češćem ujedinjenju muslimanskih organizacija na nacionalnoj osnovi, među kojima je Muslimansko vijeće Britanije (MCB) neko vrijeme bilo privilegirano kod Vlade,³⁹

ali mu se suprotstavila mreža organizacija i pojedinaca poznatih po svom protivljenju politici Britanije prema Srednjem Istoku. Napeta sigurnosna situacija nakon terorističkih napada na London 7. jula 2005. godine povećala je pritisak na razne skupine da naprave iskorak prema zajedničkim standardima, odnosno poistovjećivanju s evropskim identitetom. Pritisak je naglašen brojnim žalbama mladih, posebno žena, da džamijama upravljaju male skupine ljudi. Kasnije, u junu 2006. godine, rezultat toga bila je ujedinjena inicijativa četiri nacionalne muslimanske organizacije, po prvi put uključujući i šijsku organizaciju *Al-Khoei Foundation*, da se osnuje nacionalni upravni odbor imama i džamija (*The Mosques and Imams National Advisory Board* ili MINAB). Odbor je započeo rad s nacrtom statuta i nacrtom pravilnika⁴⁰ koji uključuju uvjet da članice tog odbora trebaju imati transparentne strukture i finansije i usaglašene stavove o jednakim šansama (*equality of opportunity*) svih građana, zdravlju, sigurnosti i dječijoj zaštiti. Od džamija koje su članice odbora očekuje se da promoviraju civilnu odgovornost muslimana u široj zajednici, da podstiču lokalnu međureligijsku aktivnost, da budu protiv prisilnog braka i da osude upotrebu nasilja i zlostavljanje u porodici. U skorije vrijeme, tačnije u januaru 2008. godine, Federacija islamskih organizacija u Evropi objavila je *Projekt deklaracije o muslimanima u Evropi*, predstavivši oko 400 muslimanskih grupacija. Ovaj projekt, između ostalog, poziva na jednakost spolova, poštivanje porodice, ljudska prava, društvenu pravdu i dijalog u kontekstu afirmacije sklada između islama i principa demokratije.⁴¹

Ovakve izjave javljaju se u određenim političkim situacijama i često su dio odgovora na konkretne političke izazove. Iz tog razloga lahko se odbacuju kao oportunističke ili manipulacijske izjave. Ali, one odražavaju neke dublje rasprave koje se trenutno vode

35 *Conseil Représentatif des Musulmans de France*, Charte du Culte Musulman en France, 10. decembar 1994, www.mosque-de-paris.org, stranici pristupljeno 5. februara 2008.

36 J. S. Nielsen, "Religion, Muslims and the state in Britain and France: from Westphalia to 9/11" (Vjera, muslimani i država u Britaniji i Francuskoj: od Westphalia do 11. Septembra) u Abdulkader Sinno (ur.), *Muslims in western politics (Muslimani u zapadnoj politici)*, Bloomington, Indiana University Press, još uvijek nije objavljena

37 Christoph Elsass, *Einflüsse der islamischen Religion auf die Integrationsfähigkeit der Ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen*, Berlin, Bürgermeister von Berlin, 1980.

38 Zentralrat der Muslime in Deutschland, *Islamische Charta*, objavljen 22. januara 2002, <http://zentralrat.de>; stranici pristupljeno 22. januara 2008.

39 J. S. Nielsen, 'Muslims, the state and the public domain in Britain' (*Muslimani, država i javni život u Britaniji*), u R. Bonney, F. Bosbacher i T. Brockmann (ur.), *Religion and Politik in Deutschland und Grossbritannien*,

München, K. G. Saur, 2001., str. 145-154

40 MINAB, *Draft Constitution, Draft Standards (Nacrt ustava, Nacrt pravilnika)*, objavljeno 27. juna 2006.

41 Izvještaje i tekstove pogledajte na web-stranici <http://euobserver.com> i www.islamonline.net; pristupljeno stranicama 5. februara 2008.

među evropskim muslimanima, rasprave koje su izuzetno zanimljivi pokazatelji moguće konvergencije mišljenja između islama i Zapadne Evrope i već odavno integriranog islama jugoistočne Evrope. Ove rasprave se tiču prirode i uloge islamskog prava i ja ću navesti samo dva primjera. U Sarajevu prof. Fikret Karčić govori o propitivanju *normi* šerijata, navodeći da historijski imamo brojna iskustva uspješnog funkcioniranja strogo pravnih i tradicionalnih aspekata šerijata uporedo sa zakonskim odredbama i normama koje donose vlasti, tokom osmanlijske vladavine poznatih kao *kanun* (riječ vodi porijeklo iz grčkog pojma *canon* što znači *očigledno*). Osnovni kriterij za legitimizaciju takve prakse je opća korist zajednice u cjelini. Pozivajući se na mnogobrojne sekularne vlade u dvadesetom stoljeću i ponovno interesiranje muslimana posljednje generacije za šerijatom, on baca svjetlo na situaciju u kojoj su se nalazili muslimani u sekularnim državama, kao što je njegova zemlja Bosna i Hercegovina, i u zemljama u kojima su muslimani manjina. On smatra da se šerijat u svom tradicionalnom obliku sastoji od vjerskih, etičkih i zakonskih normi. U sekularnoj državi, kao što je slučaj muslimana kao manjine, šerijat može funkcionirati kod muslimana na individualnoj i kolektivnoj ravni kao vjerske i etičke norme.⁴²

Takav pristup ima odjeka među muslimanskim misliocima u nekim dijelovima Francuske. Tarik Obru (Tareq Oubrou), imam je glavne džamije u Bordeauxu i vodeća ličnost u *Union des Organisations Islamiques en France*, koja vodi porijeklo iz *Muslimanske braće*. Aktivan je u pokretu *fikhu 'l-ekallijjat* (fikh manjina) čiji je cilj uspostavljanje šerijata za muslimanske manjine.⁴³ On pod pojmom

42 F. Karčić, *Administration of Islamic affairs in Bosnia and Hercegovina* (Administracija islamskih pitanja u Bosni i Hercegovini), *Islamic Studies*, 38 (1999.), str. 535-561, i „Applying the Shari’ah in modern societies: main developments and issues” (Primjena šeriatu u modernim društvima: osnovni razvojni pravci i pitanja), *Islamic Studies*, 40 (2001.), str. 207-226

43 Pogledati diskusiju Manni Crone, *Shari’a and secularism in France*, J. S. Nielsen and L. Christoffersen (ur.), *Shari’a as discourse and the encounter with Europe*, u pripremi

manjine ne misli prvenstveno na brojnost muslimana u Evropi, već na činjenicu da je situacija u islamskom smislu veoma izuzetna, pa tako zahtijeva i izuzetan pristup, uzimajući u obzir i to da je status muslimana kao manjine trajan. Zasnivajući svoje mišljenje na islamskoj intelektualnoj tradiciji, Obru dolazi do zaključka koji razlikuje tri segmenta šerijata, vjerski, etički i zakonski, pri čemu je zakonski segment bitno zapostavljen.

Oba ova mislioca samo su dio mnogo šire mreže muslimanskih intelektualaca koji žive i djeluju unutar ili van islamskog svijeta, a koji predstavljaju široku lepezu mišljenja i pristupa pitanju kako biti musliman u modernom svijetu. Za neke se odgovor nalazi u teoretskoj tradiciji, ili tradicionalnim disciplinama islamskih nauka, dok za druge sve proističe iz svakodnevnih zahtjeva društvenog djelovanja i zajednica u kojima rade i čiji su oni dio.

Da se vratim na svoju početnu misao, ključna dimenzija vremena u kome se mi nalazimo jest brza i kompleksna promjena. Ovo mora imati uticaja na to kako mi razumijevamo i interpretiramo ono što vidimo oko sebe i u što smo uključeni. Akademski istraživači očigledno su zaokupljeni onim što je bilo i što jest i, naposljetku, tu se nalazi većina materijala za istraživanje. Međutim, ironično je to da polemičari čine isto, samo na veoma selektivan način, usredotočivši se na samo neke trenutne političke ili vjerske prioritete. Ja bih predložio i to da onaj ko proučava islam u današnjem vremenu također uzme u obzir i ono što se potencijalno može dogoditi. Ovo nije isto što i predviđanje, iako sam siguran da ćemo često biti upitani i da predvidimo. To je više razumijevanje mogućnosti koje je intelektualna tradicija akumulirala i priznanje da društvene, ekonomske, kulturne i političke promjene našeg vremena vrše uticaj i da će ga nastaviti vršiti na intelektualni razvoj muslimanskih mislilaca u svijetu, a posebno u Evropi. To je, također, priznanje da su zapadni istraživači islama dio ovog procesa, sviđalo se to nama ili ne.

Prevela
Amila Hasanspahić