

# CONTEXT

JOURNAL OF  
INTERDISCIPLINARY STUDIES

■ VOLUME 2  
NUMBER 1  
2015

ČASOPIS ZA  
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

■ GODINA 2  
BROJ 1  
2015.

ISSN 2303-6958



9 772303 695801



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

# CONTEXT

JOURNAL OF  
INTERDISCIPLINARY STUDIES

ČASOPIS ZA  
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

# CONTEXT

ČASOPIS ZA  
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE

*Context: Časopis za interdisciplinarne studije* je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljivat ćemo i prijevode važnijih radova. U *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja.

## REDAKCIJA

Ahmet Alibašić, *Univerzitet u Sarajevu*, glavni urednik  
Aid Smajić, *Univerzitet u Sarajevu*  
Dževada Šuško, *Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka*  
Ermin Sinanović, *Međunarodni institut za islamsku misao*  
Ešref-Kenan Rašidagić, *Univerzitet u Sarajevu*  
Munir Mujić, *Univerzitet u Sarajevu*

## SAVJET ČASOPISA

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*  
Fikret Karčić, *Univerzitet u Sarajevu*  
Nusret Isanović, *Univerzitet u Zenici*  
Omer Spahić, *Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji*

## UPUTE ZA PREDAJU RADOVA

Detaljne upute pogledati na [cns.ba/context](http://cns.ba/context).

## ADRESA

*Context: Časopis za interdisciplinarne studije*  
Centar za napredne studije  
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000  
Bosna i Hercegovina  
E-mail: [sekretar@cns.ba](mailto:sekretar@cns.ba)

*Context: Časopis za interdisciplinarne studije* (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966)  
dva puta godišnje izdaje  
Centar za napredne studije, Marka Marulića 2C, 71 000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina,  
tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: [sekretar@cns.ba](mailto:sekretar@cns.ba).

Slobodan online pristup časopisu na: [cns.ba/context](http://cns.ba/context).

© Centar za napredne studije, Sarajevo, Bosna i Hercegovina. Sva prava zadržana. Nijedan dio ove publikacije ne može biti reproduciran, prevođen, pohranjivan u sisteme za čuvanje i pretraživanje podataka, u bilo kojem obliku i bilo kojim sredstvima, elektronskim, mehaničkim, kopiranjem ili na drugi način, bez prethodnoga odobrenja izdavača.

Štampano u Bosni i Hercegovini.

# CONTEXT

JOURNAL OF  
INTERDISCIPLINARY STUDIES ■ VOLUME 2  
NUMBER 1  
2015

ČASOPIS ZA  
INTERDISCIPLINARNE STUDIJE ■ GODINA 2  
BROJ 1  
2015.



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE  
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

# CONTEXT

JOURNAL OF  
INTERDISCIPLINARY STUDIES

---

*Context: Journal of Interdisciplinary Studies* is a peer-reviewed scholarly journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing and emerging key social and political issues of the 21st century. These include the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in the humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. In an effort to bridge different cultures, the journal will also publish translations of significant articles. *Context* welcomes articles, essays and book reviews in all areas of interdisciplinary studies.

---

## EDITORS

Ahmet Alibašić, *University of Sarajevo*, Editor in Chief  
Aid Smajić, *University of Sarajevo*  
Dževada Šuško, *Institute for Islamic Tradition of Bosniaks*  
Ermin Sinanović, *International Institute of Islamic Thought*  
Ešref-Kenan Rašidagić, *University of Sarajevo*  
Munir Mujić, *University of Sarajevo*

## ADVISORY BOARD

Anas Al-Shaykh-Ali, *International Institute of Islamic Thought, London*  
Fikret Karčić, *University of Sarajevo*  
Nusret Isanović, *University of Zenica*  
Omer Spahić, *International Islamic University Malaysia*

## SUBMISSION GUIDELINES

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at [cns.ba/context](http://cns.ba/context).

## CORRESPONDENCE

*Context: Journal of Interdisciplinary Studies*  
Center for Advanced Studies / Centar za napredne studije  
Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000  
Bosnia and Herzegovina  
E: [sekretar@cns.ba](mailto:sekretar@cns.ba)

---

*Context: Journal of Interdisciplinary Studies* (ISSN-print 2303-6958, ISSN-online 2303-6966) is published biannually by the Center for Advanced Studies, Marka Marulića 2C, Sarajevo 71 000, Bosnia and Herzegovina, tel: +387 33 716 040, fax: +387 33 716 041, email: [sekretar@cns.ba](mailto:sekretar@cns.ba).

For detailed instructions, please visit the journal's homepage at [cns.ba/context](http://cns.ba/context).

© Center for Advanced Studies, Sarajevo, Bosnia and Herzegovina. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.

Printed in Bosnia and Herzegovina.

---

## Ljudi s bedema: religijska reforma i breme zapadnomuslimanskog intelektualca

*Abdelwahab El-Affendi<sup>1</sup>*

Ima u Kur'anu jedna podsticajna i vrlo moćna slika skupini ljudi koja će se na Sudnjem danu nalaziti na granici između Dženneta i Džehennema i odatle razgovarati sa stanovnicima obaju tih svjetova (Kur'an, 7:46–49). Iz ovog opisa, koji se u Kur'anu javlja samo jedanput, nije sasvim jasna sudbina ovih ljudi „s bedema“, ali u nastavku ovog saosećajnog opisa ima nagovještaja da će završiti na sigurnoj strani.

Možda ova apokaliptična vizija prikladno pokazuje dileme s kojima se u turobnom svijetu poslije 11. septembra suočavaju šikanirane muslimanske zajednice na Zapadu. Čak i prije ove narasle netrpeljivosti prema muslimanima koji žive na Zapadu, emigrantske zajednice suočavale su se s izazovom usvajanja egzogenih kulturnih normi i vrijednosti, uz težak zadatak očuvanja „autentičnog muslimanskog života“.<sup>2</sup> Smatra se da, zbog prilagođavanja koja su se morala napraviti da bi se „udomio“ u manjinskom statusu na Zapadu, „islam muslimanskih intelektualaca na Zapadu teži da poprimi eterični karakter“. Među konkretne manifestacije ove tendencije spada zagovaranje sufizma zato što je on „dovoljno privatna da se uklopi u zapadni društveni sistem i dovoljno javan da i dalje odražava ukupni islamski sistem“.<sup>3</sup> Tako postaje „logična hipoteza da će se islam – ili, zapravo, život kakav vode muslimani – vjerovatno uveliko promijeniti tamo gdje je religija manje ili više potisnuta u zapećak privatnog života“.<sup>4</sup>

- 1 Engleska verzija objavljena kao: *The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual* (London, IIT, 2010). Tekst je prevela A. Mulović. Ranija verzija ovog rada objavljena je u *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 8 (2009), str. 19-50. Autor je danas član Vijeća za ekonomska i društvena istraživanja UK (ESRC), kao i Vijeća za istraživanja u humanističkim naukama UK (AHRC). Autor zahvaljuje ovim dvjema organizacijama što su podržale ovo istraživanje.
- 2 Tomas Gerholm, „Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West: Akbar Ahmad and Ziauddin Sardar“, u Akbar Ahmad i Hastings Donnay, (ur.), *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994), str. 191.
- 3 Ibid., 207.
- 4 Ibid., 206.

Za mnoge zapadnomuslimanske intelektualce i za neke posmatrače, međutim, ovaj nesigurni status „na vrhu bedema“ zapravo je prednost. Nastanjeni u sigurnosti raja modernosti, prosperiteta i „prosvijećenosti“, ovi intelektualci istovremeno govore muslimanskoj zajednici i u njeno ime, za koju se smatra da je „ostavljena“ u čistilištu meteža i tame. Kako to jedan istaknuti zapadnomuslimanski intelektualac kaže, to što stoje „jednom nogom u Orijentu, a drugom u Okcidentu“ omogućava im da „oba svijeta razumiju dovoljno dobro da mogu objašnjavati jedan drugome“.<sup>5</sup>

Što je više poznatih muslimanskih intelektualaca na Zapadu, odakle se njihove ideje šire i o kojima se diskutira od srca Anadolije do udaljenih krajeva Afrike, to oni, s pravom, mogu na svoju ulogu gledati s većim samopouzdanjem. U SADu, gdje se uočava izuzetno „visoka koncentracija muslimanske elite... posebno u univerzitetskom sistemu“, danas svjedočimo „jednoj kritičkoj procjeni religijskih tekstova kakva nije viđena još od kolonijalnog doba“.<sup>6</sup> Ovo je možda već dovelo do pomjeranja intelektualnog gravitacijskog centra iz tradicionalno muslimanskih središta, pa Sjedinjene Države postaju glavni „svjetski centar muslimanskog obrazovanja i nauke i intelektualnog života i mišljenja“, možda čak i „druga Mekka“.<sup>7</sup> Zapravo, tvrdi se da je danas

mnogo više intelektualnog muslimanskog života na Zapadu nego na Istoku. Više se ozbiljnih knjiga o islamu objavi na engleskom nego na arapskom... A pošto muslimanski mislioci na Zapadu mogu pisati bez cenzure, njihova će djela vjerovatno biti od suštinskog značaja za razvoj islama u muslimanskom svijetu. Mislim da će muslimani u Evropi i Americi biti lideri intelektualnog oživljavanja muslimana na Istoku.<sup>8</sup>

Pokušaji muslimanskih intelektualaca koji žive u SADu da kritički podriju temelje autoritarnosti u islamskom mišljenju mogli bi povesti „čak i ambicioznije planove, prateći promjene u islamskoj ideologiji promjenama u liderstvu i religijskoj praksi“.<sup>9</sup>

Mnogo je toga što opravdava te ambicije, ali se moramo čuvati neosjetnog prelaska iz ambicije u iluziju. Mora se uvažavati sve veći intelektualni doprinos zapadnih muslimana. Međutim, prelazak s tog opravdanog uvažavanja na teoriju

5 Murad Hoffman, „Islamic Renaissance in the West: An Interview with Murad Hoffman“ (u Hossam Tamman), *IslamOnline.net*, 15. januar 2004. (pregledano 29. novembra 2005). <http://www.islamonline.net/english/ArtCulture/2004/01/article07.html>. (pregledano 20. augusta 2005).

6 Jocelyne Cesari, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and the United States* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), str. 173.

7 Osman Bakar, „The Intellectual Impact of American Muslim Scholars on the Muslim World, with Special Reference to Southeast Asia“, rad Centra za muslimansko-kršćansko razumijevanje pri Univerzitetu Georgetown (Georgetown University, juni 2003), str. 1-2, [http://cmcu.georgetown.edu/PDFs/Intellectual\\_Impact\\_of\\_American\\_Muslim\\_Scholars.pdf](http://cmcu.georgetown.edu/PDFs/Intellectual_Impact_of_American_Muslim_Scholars.pdf) (pregledano 13. novembra 2005).

8 Tamman, „Islamic Renaissance in the West“.

9 Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, str. 165.

kojom se njima pripisuje liderska uloga u religijskoj reformi može biti zavodljiva – i opasna – iluzija, kakva je bila i ideja da će stvaranje američke kolonije u Iraku biti reklama za američku ljubav prema demokratiji i nadahnuće svim slobodoljupcima širom muslimanskog svijeta. Obje iluzije proističu iz suštinski pretjeranog zapadnjačkog samopouzdanja, da ne kažemo arogancije, na koju muslimanski zapadnjaci nisu imuni.

U ovom radu nastojimo dokazati da, iako muslimanski intelektualni aktivizam na Zapadu ima duboke historijske korijene i slavne preteče, to što novi pokreti i intelektualci polažu pravo na moralno, intelektualno i religijsko vođstvo u ummetubez presedanaje po tome koliko su smioni i koliko se ponose svojim posebnim zapadnjačkim/modernističkim akreditivima. Osim toga, paradoksalno je da se ono što je u suštini reakcija na nesigurnost sve ranjivije muslimanske populacije na Zapadu pokušava predstaviti kao najautoritativnije tumačenje islama. U ovom radu nastojimo utvrditi historijsko porijeklo zapadnog muslimanskog intelektualnog aktivizma i opisati mijene i promjenekoje su mu dale sadašnji oblik i uvjetovale pokušaje da preobrazi svoju ranjivost u svoju prednost. Rad pokazuje po čemu su moderni afirmativni pravci unutar zapadnog islama novi i procjenjuje njihovu uspješnost u pridobijanju podrške i na Zapadu i u muslimanskom svijetu. Naš zaključak je da, iako su stavovi ovih novih trendova legitimni i važni, njihovi zahtjevi za vođstvom klimavi su i preuranjeni. Ti zahtjevi zasnovani su na pogrešnom shvatanju dinamike i izvora religijskog autoriteta, koji se ne mogu odvojiti od pitanja identiteta unutar religijske zajednice. Ponositi se pripadnošću Zapadu u vrijeme pretpostavljenog konflikta između islama i Zapada kontraproduktivnoje ukoliko intelektualci ne daju konstruktivni doprinos rješavanju ili barem ublažavanju tog konflikta. Osim toga, da bi se revidirala uspostavljena religijska tradicija, potrebno je više od puke intelektualne razrade stavova; da bi se ti novi stavovi poduprli, moraju se otvoriti najdublji duhovni izvori tradicije. Moralni autoritet potencijalnih reformista usko je povezan s njihovom sposobnošću da artikuliraju muslimanske interese i hrabrošću ne samo da preispituju prihvaćenu tradiciju već i da se suprotstavljaju moćnicima.

## Neizvjestan opstanak

Pretjerano samopouzdanje glasnogovornika zapadnog islama u oštrom je kontrastu s neizvjesnim opstankom muslimana na Zapadu, neizvjesnim iz dva razloga: relativno neprijateljskog okruženja i pritisaka sekularne političke i intelektualne hegemonije. U okruženju u kojemu je najbolji musliman „integrirani“ (čitaj: nevidljivi) musliman, muslimanska je samosvijest novija promjena koja se iskristalizirala u nepovoljnim okolnostima meteža i konflikata, zbog kojih je glavno obilježje te samosvijesti preokupiranost opstankom i adaptacijom. Specifični muslimanski aktivizam i iskazi *muslimanskog* identiteta u Evropi i na Zapadu umnogome su reakcija na negativne promjene, kako u inostranstvu, tako i na Zapadu. Zbivanja od Alžirskog rata za nezavisnost 1950ih, do Alžirskog građanskog rata



1990ih (skupa s onima u Suecu, Palestini, Kašmiru, Bosni, iranskom revolucijom i iračkim ratovima) duboko su utjecala na psihu muslimana koji žive na Zapadu i odredila njihov odnos prema zemljama boravka. Naprimjer, Alžirci (i drugi muslimani) koji žive u Francuskoj, organizirali su proteste u znak podrške alžirskom otporu, dok su, tokom Suecke krize 1956, novinari Arapi koji su radili za BBC ili odbili da rade ili dali ostavku na poslu. Izraelska invazija na Liban 1982. i palestinske *intifade* (od 1987) izvodile su sve veći broj muslimanskih protestanata na ulice evropskih gradova, često pod zastavama islama.

I događanja na Zapadu utjecala su na formiranje samosvijesti tamošnjih muslimanskih zajednica. Među njima su afera Salman Rushdija<sup>10</sup> u Velikoj Britaniji (1989), polemika o pokrivanju u Francuskoj (od 1989) i rat u Bosni (1991–1995). Takvi su događaji imali kumulativni utjecaj na izoštravanje osjećaja muslimanskog identiteta i, kao sekundarnu posljedicu, sve veću uočljivost muslimana kao *muslimana*. Direktno uplitanje SADA i velikih evropskih sila u ratove u Iraku (od 1990) do krajnjih je granica iskušavalo lojalnost muslimanskih građana ovih zemalja. Dok su se agitiranju muslimana za problem Iraka ili Bosne solidarno pridružili i nemuslimanski protestanti (bez obzira na stalne pritužbe muslimana da nema dovoljno te podrške), protesti u slučaju Rushdija ili zabrane pokrivanja bili su uglavnom muslimanski problem.

Do vremena kada su počinjena užasni zločini u SADu 11. septembra (2001), proces polarizacije i diferencijacije muslimanske zajednice od ostatka društva već je bio uznapredovao. Bombaški napad u Madridu 11. marta 2004. i, na kraju, ali ne i manje važno, bombaški napad u Londonu 7. jula 2005, samo su ga ubrzali. Posljedična i ubrzana polarizacija identiteta odvojila je muslimane od drugih imigranata, kao i od drugih evropskih i američkih zemljaka, i ujedinila muslimane različitog porijekla oko zajedničkog cilja i identiteta. Muslimanski identitet postao je istaknutiji od širih identiteta, zajedničkih njima i drugim zajednicama („imigrant“, „tamnoputi“, „Azijat“, „građanin“ itd.), kao i od užih identiteta koji su ranije bili značajniji za pojedince („pendžabski“, „palestinski“, „malajski“, „nigerijski“ itd.).

Pojava i kristalizacija muslimanskog prisustva u kontekstu ovih konfliktane-minovno baca negativno svjetlo na „uspon islama“. Slučaj Rushdi u tom smislu bio je prekretnica, pošto je sjedinjavao sve probleme koji su privlačili ozbiljno i duboko interesovanje zapadnih intelektualaca i političara,<sup>11</sup> a posebno zato što su liberalni

10 Objavljivanje romana *Satanski stihovi* Salmana Rushdija 1988. izazvalo je brojne proteste (neke čak i nasilne) u Ujedinjenom Kraljevstvu i širom svijeta zato što je roman protumačen kao uvreda poslanika Muhammeda i njegove porodice. To je bila prva velika konfrontacija u kojoj je zajednica muslimana u Britaniji djelovala kolektivno, oštro se suprotstavljajući stavovima većine u zemlji koja je nalazila da je teško saosjećati sa uvrijeđenošću muslimana i smatrala da muslimanski zahtjevi protivrječe suštinskim vrijednostima slobode govora i religijskih uvjerenja. Vidjeti Tariq Modood, „British Asian Muslims and the Rushde Affair“, *The Political Quarterly* (1990), vol. 62, no. 2, str. 143-160. Uporediti Pnina Werbner, „Diaspora and Millennium: British Pakistani Global-Local Fabulation of the Gulf War“, u Ahmed i Donnan (ur.), *Islam, Globalisation and Postmodernity*, str. 213-236.

11 Werbner opisuje aferu Rušdi kao „razvođe“ u razvoju britanske muslimanske zajednice (Werbner, „Diaspora and Millennium“, str. 231).

i radikalni intelektualci –koji su obično branili muslimane kao zajednicu u neravnopravnom položaju od rasizma i ksenofobije– smatrali da je u ovom slučaju teško podržati muslimanske zahtjeve. Neki bivši „liberalni“ i lijevo orijentirani intelektualci postali su bučni kritičari islama i muslimana i često koristili jezik koji bi bilo teško razlikovati od onog koj obično koriste ultradesničarski mislioci.<sup>12</sup>Nije slučajnost što je baš u to vrijeme buknuła polemika o pokrivanju u Francuskoj i što se poklapa sa vremenom naglog porasta podrške pokretima krajnje desnice širom Evrope. Tako je uz svijest muslimana o sebi kao o muslimanima išla odgovarajuća (često, mada ne uvijeknegativna) svijest o „tuđinskom“ prisustvu i uočljivosti „muslimana“ kao navodno homogene grupe koja obuhvata Arape i Afrikance, Azijate i Turke. Potom su se neki raniji stereotipi o Azijatima, imigrantima ili crncima preusmjerili ka jednoj jedinjoj zajednici, s manjim osjećajem krivice i nelagode.

Uočljivost muslimanskog identiteta i oštrina muslimanske samosvijesti stoga su postali sastavnim dijelom jednog dinamičnog procesa adaptacije na pretpostavljeno neprijateljske trendove i prijetnje, što je izazvalo dalje neprijateljske reakcije kod velikih dijelova društva. Naprimjer, institucije koje su predstavljale muslimane, stvorene u Evropi i SADu, postale su meta napada medija i suparničkih lobističkih grupa i optuživane ili da nisu predstavničke ili da su ekstremističke. Da bi prekinuli ovaj začarani krug, pojavili su se novi pravci mišljenja i aktivizma s ciljem stvaranja jednog novog muslimanskog identiteta koji bi bilo lakše pomiriti sa zapadnim identitetom.

## Euroislam i „druga Mekka“

Može biti da je u ovim okolnostima teško u opkoljenim muslimanskim zajednicama na Zapadu nazrijeti taj svjetionik šire muslimanske zajednice. Međutim, neki evropski muslimani, uviđajući trenutnu krizu i duboke korijene sukoba identiteta, bore se da ukažu na pozitivnu stranu ove dileme. Nalazeći mitske korijene identitetske polarizacije islam – Zapad čak i dublje u prošlosti, jedan pisac traži inspiraciju u simboličnoj slici iz rane moderne umjetnosti, konkretno u Rembrantovim crtežima Abrahama/Ibrahima koji izgoni Hagaru/Hadžeru i njenog sina Išmaela/Ismaila. Na jednom crtežu prikazano je kako „Hagaru, mladu i rodnu, Abraham na Sarin zahtjev šalje u divljinu, sa Išmaelom uz skute. Sara, domaća, autohtona, Hebrejka, naslikana je kao stara, neplodna žena, kako s prozora na spratu gleda izgnanike koji odlaze.“<sup>13</sup>

Taj mit o izgonu danas se vrti unatrag:

12 Među najslavnijim intelektualcima koji su ovako promijenili kurs je Fay Weldon (Velika Britanija), spisateljica romana, koja je od 1989. postala najvatreniji Rušdijev pristalica i žestoki kritičar islama i muslimana. Među ostalima su Christopher Hitchens (Amerikanac rođen u Velikoj Britaniji) i Paul Berman (SAD).

13 Abdal-Hakim Murad, „European Islam: The Return of Hagar“, *Open Democracy*, 3. juli 2003, [www.opendemocracy.net/debates/article-10-96-1327.jsp](http://www.opendemocracy.net/debates/article-10-96-1327.jsp) (pregledano 14. aprila 2004).

Danas, u Evropi, Sara je opet stara, a Hadžera opet rodna. Islam je, kako bismo teološki očekivali, u prvom planu oživljavanja umorne demografije kontinenta koji je, u još živom pamćenju, prošao kroz strašne košmare. Ismail, izbjeglica, nezatrovan evropskim zločinima, sada se nastanjuje u Evropi. On je, zapravo, već postao najznačajniji Drugi Evrope. Tako on vraća nadu da će evropska užasna historija naći alternativni put, shvatanje Boga i društva koje će izliječiti rane ovog kontinenta.<sup>14</sup>

Iako ponašanje muslimanskog ekstremističkog krila daje oružje u ruke postojanoj evropskoj ksenofobiji, kaže dalje ovaj autor, treba da gledamo na pozitivne strane ovog susreta. Uz bučne zahtjeve da se „moraju integritirati“, muslimani su se našli „u središtu aktuelne debate Evrope o sâmoj sebi“. Ovi zahtjevi da se muslimani integiraju problematični su onoliko koliko su bremeniti mogućnostima. Muslimani mogu, redefiniirajući same sebe, istovremeno redefiniirati evropski identitet. „Islam sebe lahko može definirati kao još jednu transnacionalnu nit u tapiseriji izmijenjene i proširene evropske stvarnosti.“<sup>15</sup>

Kada sami sebe definiraju kao „zajednicu koja postoji širom Evropske unije, s posebnom moralnom i duhovnom misijom u jednoj uveliko sekulariziranoj regiji svijeta“, evropski muslimani mogu lahko razriješiti dilemu integracije i opovrgnuti optužbe da islam „zabranjuje integraciju i stvara politički i društveno opasan geto“.

Razvoj evropskog islama, apsolutno vjernog religijskim dužnostima, ali otvoreno za glavni dio Evrope, također će pomoći vladama i Evropskom parlamentu da naprave razliku između autentičnog islama i islama ekstremističkih sekti i frakcija kakav se trenutno izvozi iz islamskog svijetasa nekoliko njegovih krajeva.<sup>16</sup>

Prema nekim protagonistima ove drame, ovaj zasebni „evropski muslimanski“ identitet već polahko poprima svoj oblik, potpomognut razvojem novih institucija i stavova. „Propupali evropski islam“ već se primjećuje i zauzima svoje mjesto uz afrički, centralnoazijski i malajski islam. I, kako ovi protagonisti vjeruju, on će riješiti sadašnju krizu identiteta i probleme integracije s kojima se suočavaju evropski muslimani.

Tu ideju da je jedan specifično evropski islam (ili euroislam) zapravo poželjan, neophodan i da izlazi na vidjelo, propagirale su njegove razne pristalice, od aktuelnog francuskog predsjednika Nicole Sarkozyja (još dok je bio ministar unutrašnjih poslova), koji se zalagao za „francuski islam, a ne islam u Francuskoj“, preko sekularnih muslimanskih intelektualaca kao što su Bassam Tibi (Njemačka) i Muhammad Arkoun (Francuska), pa do islamskih intelektualaca i aktivista poput Tariqa Ramadana i vođa raznih muslimanskih omladinskih grupa u Evropi. Ta ideja također ima mnoge prirodne pobornike među domaćim evropskim

---

14 Ibid.

15 Ibid.

16 Ibid.

konvertitima, kojih je sve više, ili među autohtonim evropskim muslimanima na Balkanu, koji ne mogu a da istovremeno ne budu i muslimani i Evropljani. Karakteristika euroislama, prema mišljenju njegovih zagovornika, jeste fundamentalna revizija tradicionalnog islamskog prava i normi, kako bi se oni prilagodili životu muslimana u pretežno nemuslimanskim zemljama, uređenim po sekularnim, pluralističkim i demokratskim normama. On pokazuje i tendenciju ka stvaranju jedne nove „prave evropske islamske kulture“ u kojoj prevladavaju novi oblici „umjetničkog izražavanja [koje se] polahko oslobađa svojih posebnih arapskih, turskih ili indo-pakistanskih prethodnika i nastoji iznova stvoriti islamske vrijednosti unutar nacionalnih običaja i kulturnih ukusa“.<sup>17</sup>

Sve veća finansijska nezavisnost od izvora finansiranja s Bliskog istoka i drugih dijelova muslimanskog svijeta i progresivna institucionalizacija muslimanskih zajednica na Zapadu, zajedno s integracijom tih zajednica i njihovih predstavničkih institucija u šire društvene i političke strukture, nagovještaji su nastanka jednog agilnog, uistinu evropskog islama. Integracija muslimana u Evropu stoga neće biti „pasivni“ čin potvrde postojećih normi, već odlučni čin „izgradnje nove Evrope“, koja će biti bogatija i bolja.<sup>18</sup>

Zadatak tranzicije s ovog skromnog, premda kontroverznog zahtjeva – da se islam prilagodi Evropi – na mnogo ambicioznije pretpostavke – da se dobijena sinteza izvozi nazad u širi muslimanski svijet kao superiorna verzija islama, više naklonjena modernosti – prepušten je (a kome drugome?) sjevernoameričkim muslimanima. Ovdje se postavljaju sve smioniji zahtjevi, ne samo za razvijanjem jedne „progresivnije“ verzije islama već onakve kakva je neophodna da muslimane spasi od njih samih.<sup>19</sup>

Ovdje se mora naglasiti da „skromniji“ evropski zahtjev nije tako skroman da bi se njime započelo. Sâm pojam „euroislama“ duboko je problematičan. Iako bi poređenje s „afričkim“ ili „američkim“ islamom bilo primjereno, mora se primijetiti da se niko nije svjesno prihvatio stvaranja nekakvog „afričkog“ ili „američkog“ islama. Sa stajališta tradicionalne islamske dogme, to bi bila čista hereza. Kao i u većini drugih religijskih tradicija, vjerska praksa podložnaje geografskim i historijskim varijacijama. Međutim, ni u jednoj to nije bio rezultat svjesne strategije prilagođavanja lokalnim potrebama. Zapravo, takve varijacije obično nastaju uprkos ozbiljnom trudu vjernika da se pridržavaju „originalne“ zamisli.

Potvrda za ovo je utjecaj aktuelnog „islamskog preporoda“ u kojemu je samopotvrđivanje evropskih muslimana samo jedna manifestacija. Revivalizam za-

17 Tariq Ramadan, „L’Islam d’Europe sort de l’isolement“, *Le Monde Diplomatique*, april 1998, str. 13. <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/94/RAMADAN/10246.html> (pregledano 10. septembra 2007).

18 Ibid. Tokom nedavnog (septembar 2007) susreta u Novom Pazaru, u Srbiji, muftija tog pretežno muslimanskog grada kazao je, slično, da se ponosi svojim evropskim muslimanskim identitetom (s naglaskom na svoje *autohtono* evropejstvo) i također ustvrdio da evropski islam neće biti pasivan. „On će biti ili faktor stabilnosti ili destabilizacije u Evropi.“

19 Omid Safi (ur.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Openworld, 2003), str. 126.

pravo usmjerava te posebnosti i regionalne varijacije islamske vjerskeprakse ka strožijem prakticanju „dogmatskog“ ili „univerzalnijeg“ islama.<sup>20</sup> Iako se mnogi učenjaci žale da pritisak na muslimane da se povinuju „dogmatskom“ islamu dolazi od podmuklog vehabijskog djelovanja, koje finansiraju saudijski petrodolari,<sup>21</sup> ovaj proces je mnogo kompleksniji. Modernizacija je općenito, tvrdi se, nklonjena odstupanju tzv. „popularnog islama“, u kojem su oličene ove kulturne varijacije, u korist tzv. „visokog islama“ ortodoksne uleme orijentirane ka tekstu.<sup>22</sup> Neki od zagovornika „euroislama“ zato u njemu nalaze antitezu „fundamentalističkom“ revivalizmu,<sup>23</sup> iako najozbiljniji učesnici u modeliranju „euroislama“ potječu upravo iz revivalističkog tabora.

Uvida s esljedeće: da bi euroislam imao ikakvu šansu da bude kreativna alternativa, mora prihvatiti vjerski establišment (i umjerenije revivalističke trendove), ne samo u Evropi. To je tako zbog neizbježne činjenice da, u ovo doba globalnog dometa, nijedan „islam“ ili bilo koji drugi sistem mišljenja nema luksuz izoliranosti prijemodernih zajednica iz udaljenih afričkih, srednjoazijskih ili istočnoazijskih mjesta. Zato, uprkos tome što veličaju svoju institucionalnu i intelektualnu nezavisnost, zagovornici euroislama smatraju potrebnim angažirati brojne istaknute vjerske učenjake iz uporišnih zemalja muslimanskog svijeta, koji će formulirati njihovu reviziju islamskih normi.<sup>24</sup> Na jednoj konferenciji, održanoj u Londonu u februaru 2005, okupila se brojna ulema iz ključnih muslimanskih zemalja da pokuša baš to: steći podršku da se islam revidira „za manjine“.<sup>25</sup> Kada je Tariq Ramadan uputio svoj poziv na ukidanje tjelesnog kažnjavanja (u članku objavljenom u *Le Mondeu*, 1. aprila 2005), branio se time da je za svoje teze dobio saglasnost glavnine tradicionalne uleme i dodao da je nekolicina njih bila spremna da ga podrži i javno.<sup>26</sup>

Bilo kako bilo, euroislam se koncentrira na autonomiju, „nezavisnost“ od šireg umeta, njegovih shvatanja i interesa. U njegovom fokusu je prilagođavanje specifičnom okruženju, te pravo da se razlikuju od drugih muslimana i da više liče drugim Evropljanima. Jedna od posljedica ovakvih zahtjeva je da bi (budući da ni evropski muslimani ne mogu lahko izbjeći eurocentrizmu) ovaj novi model

20 Jocelyne Cesari, „Islam in France: The Shaping of A Religious Minority“ u Yvonne Y. Haddad (ur.), *Muslims in the West, from Sojourners to Citizens* (Oxford: Oxford University Press, 2002), str. 36-51.

21 Vidjeti npr. Khaled Abou El Fadl, „The ugly modern and the modern ugly: reclaiming the beautiful in Islam“ u Safi, *Progressive Muslims*, str. 33-77.

22 Ernest Gellner, *Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals* (London: Hamish Hamilton, 1994). Sažetija prerađa Gellnerove teze može se naći u Ernest Gellner, „Foreword“, u Ahmed i Donnan (ur.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, str. xi-xiv.

23 Bassam Tibi, *Islam Between Culture and Politics* (London: Palgrave, 2001).

24 Ramadan, „L’Islam d’Europe“.

25 Konferenciju pod nazivom „Fikh danas: Muslimani kao manjine (Fiqh today: Muslims as Minorities)“ organizirale su brojne grupe predvođene britanskim Udruženjem muslimanskih društvenih naučnika, a održana je 21-22. februara 2004.

26 Mahmud alRashid, „Tariq Ramadan: ‘The Most Dangerous Man in Europe’“, *Emel* (maj-juni 2005), no. 11.

mogao nadjačati druge varijetete i jednog ih dana potisnuti. Međutim, u ovom trenutku jači je naglasak na autonomiji nego na hegemoniji.

Ambiciozniji sjevernoamerički zahtjevi više se odnose na hegemoniju nego na autonomiju. Njihovo polazište jeste autonomija, ali njihov cilj je upravo ukloniti kružnu zavisnost od tradicionalnih vjerskih autoriteta u inostranstvu kako bi prevladali ograničenja tradicije. Iako neki američki muslimanski intelektualci zaziru od upotrebe riječi na „r“,<sup>27</sup> drugi ne oklijevaju svoja nastojanja opisati kao „islamsku reformaciju“<sup>28</sup> i nagovještavaju da je put ka izgradnji „druge Mekke“ izvan Novog Jerusalema započeo.

Mora se reći da nije ništa novo to što moderni, reformistički muslimanski intelektualci za svoje reformske aktivnosti kao odskočnu dasku koriste Zapad. Aktivisti to čine još od vremena Sayyida Jamal alDina alAfganija (1837–1897). Vodeći „euroislamist“ (da skujemo takav termin), Tariq Ramadan, i sâm je proizvod jednog takvog nastojanja. Njegov otac, Said Ramadan, jedna od vodećih ličnosti u egipatskoj organizaciji Muslimanske braće, došao je u Švicarsku 1950ih da izbjegne progonima u svojoj domovini. U Ženevi je osnovao Islamski centar, kako da bi nastavio sa svojim aktivizmom, tako i da bi propagirao islam u Evropi, u svom – kako je smatrao – privremenom egzilu. Evropa i SAD i danassu određišta naprednih islamskih zajednica i pokreta prinuđenih da odu u egzil. Toliko je bilo tih zahtjeva da je centar čak i jedne takve grupe kao što su Muslimanska braća prebačen u Evropu.<sup>29</sup> Međutim, napravljen je veliki korak od jednostavnog priznanja činjenice da je Zapad gostoljubiviji prostor za islamski tradicionalni aktivizam do tvrdnje da on nudi i prostor za novu vrstu aktivizma koji sada transformira sâm islam.

Zapravo, veliki segment muslimanskih aktivista u egzilu ili imigraciji i dalje predstavlja produženu ruku mišljenja i interesa pokreta iz domovine. Centri koje su oni osnovali na Zapadu, poput Islamske fondacije (Islamic Foundation) u Leicesteru, UK, ili Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT) u SADu, usko su povezani s trendovima u muslimanskom svijetu generalno. Bezbroj lobističkih grupa i drugih organizacija osnovanih u SADu i Evropi također predstavljaju produžetak pokreta ili trendova u domovini. Tamo gdje ima izuzetaka, kakvo je inovativno i vrlo liberalno mišljenje tuniškog pokreta Ennhada („Preporod“), koji predvodi šejh Rachid alGhannoushi, sada u egzilu u Londonu, također je nastavak ogranka tog pokreta iz vremena prije egzila. U mnogim aspektima, „Druga Mekka“ mnogo liči na prvu, barem zasada.

27 Safi, *Progressive Muslims*, str. 15-17.

28 Abdullahi A. AnNa'im, *Towards an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990).

29 Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, str. 141-148.

## Neotradicionalističko naslijeđe zapadnog islama

Međutim, to nije cijela priča, jer postoji i historija originalnog doprinosa evropskih i zapadnih muslimana islamskoj misli, a tu su i prvi zahtjevi muslimanskih mislilaca sa Zapada da preuzmu leadersku poziciju među muslimanskim intelektualcima. Među ovim misliocima isticao se Britanac Marmaduke William Pickthall (1875–1936), koji je konvertirao u islam 1914. godine i postao jedna od vodećih ličnosti na poslijeratnoj indijskoj kulturnoj i političkoj sceni i zato vrijeme radio na svom čuvenom prijevodu Kur'ana. Ništa manje značajan nije ni čovjek koji je naslijedio Pickthalla na mjestu urednika časopisa *Islamic Culture*, koji je izlazio u Hajderabadu, i pokušao ponoviti njegov veliki poduhvat prijevoda Kur'ana: Muhammad Asad (1900–1992). Asad je bio Jevrej rođen u Austriji, novinar, a 1920ih konvertirao je iz judaizma u islam. Živio je u Saudijskoj Arabiji i na Indijskom potkontinentu, prije nego što se 1955. preselio u Španiju. Bio je bliski savjetnik saudijskog kralja, a kasnije i pakistanske vlade, za koju je radio u mnogim funkcijama, između ostalih i kao ambasador u UNu.

U intelektualnom smislu, Asad je prethodnica dominantnog „neotradicionalističkog“<sup>30</sup> pravca među zapadnim konvertitima u islam, koji gaje romantično divljenje prema tradicionalnim vrijednostima prijemodernih muslimanskih društava i kojima je gotovo žao što vide da se ta društva moderniziraju. U svojoj prvoj knjizi, *Islam na raskršću* (Islam at the Crossroads, 1934), on daje beskompromisnu kritiku zapadne modernosti i njenog materijalizma i upozorava muslimane da ne idu tim putem. To djelo obilno su citirali moderni islamski mislioci, zbog čega je on kasnije žalio. U novom izdanju 1982. i u jednom kasnijem ogledu (*Ovaj naš zakon* [This Law of Ours], 1987), izrazio je razočarenje što kod modernih revivalističkih pokretapostoje pretjerani literalizam i fiksiranost na srednjovjekovnu praksu, a štetu pravog duha islama.<sup>31</sup> Njegova djela, uključujući i maestralni komentar i prijevod Kur'ana (*Poruka Kur'ana* [The Message of Quran], 1980), izazivala su divljenje, jednako kao i debate. Tradicionalisti su oštro kritikovali njegov pristup, nadahnut Abduhuovim racionalističkim pristupom prevođenju Kur'ana na engleski, pa su najveće islamske institucije odbile da ga odobre. Međutim, mnogi drugi dijelovi muslimanske zajednice i dalje se dive ovom prijevodu i koriste ga.

Asadov neotradicionalizam njeguju i takve ličnosti kao što je Abdul-Hakim Murad (rođen 1960), sufizmom nadahnuti musliman rođen u Velikoj Britaniji, koji stalno piše u prilog tradicionalne umjerenosti, i kao što je Asadov učenik, Murad Wilfred Hoffman, koji je početkom 1990ih, u vrijeme kada je bio njemački ambasador u Maroku, izazvao kontroverze odobrivši u jednoj svojoj knjizi batinanje žene (iako kao simboličan čin, baš na mjestu gdje navodi da je Poslanik

30 Ovaj termin predložio je vodeći zagovornik ovog trenda Abdullah S. Schleifer s Američkog univerziteta u Kairu. Amerikanac po rođenju, Schleifer je 1970ih bio NBCov dopisnik iz Kaira, kada je s judaizma prešao na islam.

31 Muhammad Asad, *Islam at the Crossroads* (Gibraltar: Dar AlAndalus, 1982), str. 7-8.

lično odbijao tjelesno kažnjavati svoje supruge). U ovoj grupi ističu se i dvije vođe ličnosti kalifornijskog Instituta Zaytuna: imam Hamza Yusuf (rođen 1960) i imam Zaid Shakir (rođen 1965).

Sklonost tradicionalizmu kod velikog dijela muslimana rođenih Evropljana ili Amerikanaca može se objasniti činjenicom da konvertite sa Zapada islamu najviše privlači njegova duhovnost i njegov prijemoderni (da ne kažemo antimoderni) etos i oni teže romantizirati ove karakteristike. Ovaj trend jača i po broju pristalica i po utjecaju, posebno poslije 11. septembra, kada se počinje predstavljati kao vjerodostojnija alternativa sada već diskreditiranom i strašnom revivalističkom islamu.

Neotradicionalizam su promovirali i sufizmom inspirirani autori kao što je Seyyed Hossein Nasr (rođen 1933) s Univerziteta Georgetown u Washingtonu. Iranac po rođenju, Nasr je, kao uvaženi učenjak i plodni autor,<sup>32</sup> prisiljen otići u egzil po izbijanju iranske revolucije 1979. godine. Njegova vizija duhovno obogaćenog umjerenog islama, nadahnuta sufizmom i uglavnom apolitična, našla je publiku na Zapadu, a odnedavno i šire.

Tradicionalistički animozitet prema prilagođavanju modernosti jasno je izrazila Maryum Jameelah (rođena 1934), Njujorčanka koja je primila islam 1950ih i preselila se u Pakistan gdje je umrla 2012. godine. Jameelah svoj stav pripisuje svom odgoju u reformiranoj jevrejskoj porodici, iskustvom koje je za nju dokaz da su pokušaji bilo koje religijske tradicije da se prilagodi modernosti smrtonosni.

Čak i prije nego što sam formalno primila islam, otkrila sam da je u savremenom svijetu cjelovitost vjere ozbiljno ugrožena od tzv. modernističkih pokreta čiji je cilj da njena učenja uprljaju vještačkim filozofijama i reformama. Bila sam uvjerenja: da su ovi modernizatori dobili šta su htjeli, ništa od izvornog ne bi ostalo! ... Kroz cijelo svoje djetinjstvo snažno sam doživljavala to intelektualno nepoštenje, licemjerstvo i površnost „reformiranog“ judaizma. Čak i u toj ranoj dobi, znala sam da takav razvodnjeni, mlaki kompromis ne može zadržati odanost pripadnika te religije, a još manje njihove djece... Kakav šok je za mene bio kad sam otkrila da neki učenjaci i političke vođe unutar muslimanske zajednice čine istovjetne grijeha za koje Bog u našem Časnom Kur'anu žestoko osuđuje Jevreje!<sup>33</sup>

Slično nepovjerenje prema modernosti i modernistima izrazio je Nasr, koji tvrdi da su islamska i modernistička gledišta dijametralno suprotna, toliko da „nema tih kolebljivih apologeta koji bi ih uskladili.“<sup>34</sup> Ali, dok je Maryum Jameelah njen ultratradicionalizam povukao ka revivalistima (vođa pokreta Džemaat-i islami Abu-

32 Vidjeti Haifaa Jawad, „Seyyed Hossein Nasr and the Study of Religion in Contemporary Society“, *American Journal of Islamic Social Science* (2005), vol. 22, no. 2, str. 49-68.

33 Maryum Jameelah, „Why I embraced Islam“, izvod iz njene knjige *Islam and Modernism*, postavljene na [www.islamfortoday.com/maryumjameelah.htm](http://www.islamfortoday.com/maryumjameelah.htm) (pregledano novembra 2002, 2005).

34 Seyyed Hossein Nars, „Reflections on Islam and Modern Life“, *Al-Serat* (n.d., cca. 1980), vol. 6, no. 1, <http://www.al-islam.org/al-serat/reflect-nasr.htm> (pregledano 21. augusta 2007).



’l-Ala Maududi objavio je da je njena srodna duša čak i prije nego što su se sreli), među neotradicionalistima vlada nepovjerenje prema islamskim revivalistima i modernistima „koji bi radije uspostavljali institute islamskih društvenih nauka, nego gradili vjerske škole“. <sup>35</sup> Neotradicionalisti tvrde da ovi etički onesposobljeni zagovornici politike identiteta nisu rješenje islamske krize. Oni teže instrumentalizirati religiju i „definirati se sociološki, više nego teološki“. Njihova verzija instrumentaliziranog islama nije samo duhovno, već i umjetnički i ljudski osiromašena, te vrlo usko sektaška.

Ovi kreatori slogana identiteta ne negiraju Boga: oni Ga radije ‘regrutuju’ u svoje članstvo. Nijedan takav revivalist ne može se nositi mišlju da je to novo, preporučljivo oslobođenje –grupno oslobođenje, u svijetu koji marginalizira najtemeljniji projekt inividualnog oslobođenja od svijeta; ali, njegov ga vokabular redovno izdaje. U Kur’anu, riječ iman (obično se prevodi kao ‘vjera’) javlja se dvadeset puta češće od riječi islam. U besjedama trgovaca identitetom taj odnos je izgleda obratan. <sup>36</sup>

Neotradicionalisti su jednako kritični prema muslimanskim liberalima, čiji je „temeljni teološki liberalizam izbor usamljene elite“. <sup>37</sup> Odgovor se ne može naći ni u opuštenosti liberala, ni u „ljutnji, tjeskobi, strahu i bijesu“ nestrpljivih fanatika, već u spokojstvu, strpljenju i svetačkoj nesebičnosti pravih vjernika. <sup>38</sup>

## Reformizam radikalnih modernista

Dok su neotradicionalisti skloni naglašavati duhovnu/etičku dimenziju islama, među intelektualcima na Zapadu prevladava tip reformatora koji vjeruje da islam treba više utjecaja modernosti, a ne manje. On/ona je obično univerzitetski profesor u egzilu i stavlja akcent na intelektualno preformuliranje i reinterpretaciju islamske tradicije kako bi se ta tradicija bolje prilagodila zahtjevima modernosti.

Moderni islamski revivalizam (pa čak i moderne manifestacije tradicionalizma) nije ništa drugo nego stalni napor da se islam pomiri s društvenim, političkim i intelektualnim izazovima koje postavlja modernost. Tradicionalisti nastoje napraviti što manje ustupaka modernosti, tek toliko da se očuva maksimum koji se može očuvati iz tradicije. Ali čak i tu tradicija se stalno redefinira i preformulira. Revivalisti su agresivniji kad je riječ o redefiniranju tradicije, jer ih, takve kakvi su, motivira upravo briga da se tradicija ne može očuvati takva kakva je.

35 Abdal-Hakim Murad, „Muslim loyalty and belonging: some reflections on the psychosocial background“, januar 2003, <http://www.masud.co.uk/ISLAM/ahm/loyalty.htm> (pregledano 24. aprila 2005). Muradovi stavovi objavljeni su na jednom *websitesu* koji se hvali da je „jedan od vodećih internetskih i originalnih resursa tradicionalnog islama još od 1996“.

36 Murad, „Muslim loyalty and belonging“.

37 Ibid.

38 Ibid.

Međutim, revivalisti se, nadalje, razlikuju od tradicionalista po tome što redefini-  
 raju tradiciju u više tvrdolinijaškim i purističkim terminima nego što to rade ovi  
 drugi, koji su skloni prihvatati tradiciju manje-više onakvu kakva je zavještana.  
 Treća kategorija, modernisti, također nastoje redefinirati tradiciju slično revivali-  
 stima, ali su skloniji liberalnijim i prilagodljivijim tumačenjima te tradicije. Nije  
 potrebno reći da ima mnogo preklapanja i prožimanja među ovim pravcima.  
 Današnji modernisti sutra mogu postati tradicionalisti, dok se među revivalistima  
 ili modernistima mogu naći tradicionalisti, i obratno.

Pravac koji bismo ovdje voljeli nazvati „radikalnim modernizmom“ nastao  
 je kao reakcija na nešto što neki analitičari (i drugi kritičari, uključujući revi-  
 valiste i moderniste) smatraju nedostatkom islamskog modernizma.<sup>39</sup> Radikalni  
 modernizam je pokušaj unapređenja modernističkog projekta radikalnijim pre-  
 ispitanjem tradicije. Za razliku od tradicionalista koji su naklonjeni očuvanju  
 tradicije onakve kakva se prenosi stoljećima, ili revivalista koji žele naslijeđenu  
 tradiciju zamijeniti nečim što oni smatraju autentičnijim, neiskvarenim učenjima  
 islama, radikalni modernisti propituju i žive tradiciju i „predložene“ autentične  
 alternative. Prva generacija modernista nije išla ovako daleko i nastojala je samo  
 istražiti razlike i konflikte unutar same dogme, kako bi uklonila ili diskreditirala  
 one aspekte tradicije koji u modernom dobu više nisu uvjerljivi i koje je teško  
 braniti. Oni selektivno uzimaju argumente različitih prihvaćenih autoriteta kako  
 bi poduprli svoj (obično liberalni) program modernizacije. Radikalni modernisti  
 idu dalje i tvrde da su brojne generacije muslimana zapravo pogrešno shvatale  
 autentične izvore, a da se oni moraju tumačiti na radikalno nov način.

Među utjecajnim ličnostima ove kategorije bio je Malik Bennabi (1905–1973), Alžirac koji je između 1930. i 1954. živio u Francuskoj, prije nego  
 što se preselio u Kairo, a potom 1962. u nezavisni Alžir, gdje je neko vrijeme ra-  
 dio kao rukovodilac u višem obrazovanju. Smatra se da je Bennabi inspirirao do-  
 minantnu frakciju u Frontu islamskog spasa (FIS – Front Islamique de Salut), koji  
 je dobio neuspjele izbore 1991. godine. Međutim, on se sam manje bavio speci-  
 fično religijskom misli, a više „uvjetima preporoda“ (što je i naslov jedne njegove  
 knjige) i opsežno pisao o potrebi oživljavanja autentične muslimanske civilizacije  
 kroz intelektualnu i duhovnu regeneraciju. Po tome je njegovo djelo uporedivo  
 s djelom jednog drugog muslimanskog intelektualca obrazovanog u Francuskoj,  
 Iranca Alija Shariatija (1933–1977), koji je u Francuskoj studirao tokom 1960ih  
 i kojem se također pripisuje presudna uloga u podsticanju islamske revolucije u  
 Iranu. Obojica su bila usredotočena na analizu krize muslimanske civilizacije u  
 jednom skoro veberovskom smislu i izbjegavali su direktnu diskusiju o islamskoj  
 doktrini, osim kada su ispitivali njene potencijale za regeneraciju civilizacije.

Sharijatijev kratki egzil u Londonu potrajao je svega tri sedmice, tragično  
 se okončavši njegovim ubistvom 1977. godine. Međutim, njegovu ostavšti-

39 H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1947); Usp.:  
 Michale Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and  
 Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966).

nu čuvalo je mnoštvo prognanih ili marginaliziranih iranskih intelektualaca. Najistaknutiji među njima bio je filozof i aktivist Abdolkarim Soroush (rođen 1945), koji živutradiciju propituje time što pravi distinkciju između religije, koja je apsolutna i transcendentna, i religijskog znanja, koje je uvijek relativno i ovisno o kontekstu. On ovu distinkciju koristi da kritikuje tradicionalna tumačenja religijskih doktrina u korist jednog liberalnijeg i više pluralističkog stava.<sup>40</sup> Soroush ima veliki utjecaj među studentima i aktivistima u Iranu i šire, ali zbog režimskog progona više vremena provodi u SADu i Evropi, gdje radi i predaje.

Međutim, epitom islamskog intelektualca u egzilu bio je pakistansko-američki naučnik, obrazovan na Oxfordu, Fazlur Rahman (1919–1988), koji je dao veliki doprinos islamskoj nauci i obrazovanju i modernoj islamskoj misli, uglavnom radeći kao profesor na Univerzitetu u Chicagu. Karakteristična je i činjenica da Fazlur Rahman nije došao u SAD po slobodnom izboru, već je, zbog kontroverzi oko njegovih stavova o reformi, bio prinuđen napustiti mjesto direktora Centralnog instituta za istraživanja u islamu i savjetnika pakistanskog ministra za vjerske poslove (1962–1968). Konkretno, Rahman je razbjesnio tradicionaliste time što je iznio skeptično mišljenje o statusu Poslanikovih izreka (hadisa) i jedan „humaniji“ stav o Objavi. „Degradiranje“ autoriteta hadisa u korist Kur’anu stalna je tema modernih reformista, koji time žele potkopatidogmatsko shvatanje tradicije. Međutim, ta je strategija obično nailazila na žestok i efikasan otpor tradicionalista. Međutim, Fazlur Rahman je išao i dalje, pa je tvrdio da Kur’an nije isključivo Božanski, već utjelovljuje i značajan ljudski konstituent koji potječe od Poslanika.<sup>41</sup> Ovaj pristup sličan je onome koji zastupa Nasr Abu Zayd, a posljedice su u oba slučaja slične: snažna neprijateljska reakcija vjerskog establišmenta.

Činjenica da je Fazlur Rahman smatrao da ne može čak ni ostati u Pakistanu, a kamoli ondje steći pristalice, tipična je za mnoge vodeće muslimanske intelektualce čiji glavni problem nije bio progon od strane despotskih režima, već neprijateljstvo masa pod kontrolom tradicionalnih vjerskih učenjaka. Drugim riječima, to što su bitku za religijski autoritet izgubili od uleme i drugih tradicionalista otjeralo ih je u egzil, a to je podrilo njihove težnje da budu alternativni religijski autoritet. Isto tako, Fazlur Rahman je odlučio podržati „prosvijećenog despota“, u ovom slučaju Ayoubu Khana, u nadi da će pokrenuti reformu odozgo. To je strategija preuzeta iz prošlosti, još iz vremena racionalista, mu’tezila, koji su se udružili s abasijskim halifom ElMamunom (198/813–218/833) kako bi „progurali“ i ostvarili svoj racionalistički plan preko državne vlasti, a onda završili kao jedna od svega nekoliko muslimanskih sekti koje su potpuno iščezle.

To što je izabrao egzil pod ovim okolnostima predstavlja priznanje poraza i znak je očaja. Egzil na Zapadu još više podriva djelotvornost reformatora, posebno kad se ima u vidu da su pritisci i zahtjevidi se ovi intelektualci integriraju u

40 Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, M. i A. Sadri (ur.) (Oxford: Oxford University Press, 2000).

41 Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, Ebrahim Moosa (ur.) (Oxford: Oxford University Press, 2000), str. 10-17.

zapadni akademski milje još više slabili njihov religijski autoritet.<sup>42</sup>Moralo se ići (kao što je Fazlur Rahman to učinio) daleko – doslovce i figurativno – iz Dar elU-luma u Deobandu na Univerzitet u Chicagu da bi sepostigao uspjeh u jednom od najvećih hramova zapadne sekularne nauke. A ova dvodimenzionalna udaljenost znatno smanjuje utjecaj poruke „poslane natrag“ u muslimanski svijet.

Fazlur Rahman i drugi vodeći muslimanski intelektualci na Zapadu, uključujući dvojicu njegovih bliskih saradnika, Ismaila Raji alFaruqija (1921–1986) i Seyyeda Hosseina Nasra, zapravo su imali neki utjecaj (posthumno u slučaju Rahmana i AlFaruqija) na širu muslimansku intelektualnu scenu. Taj utjecaj ostvarivao se uglavnom preko njihovih učenika i publikacija. Nasrove ideje našle su plodno tlo u zemljama poput Indonezije, gdje su njegova djela prevodile i prihvatale tamošnje ugledne ličnosti.<sup>43</sup>Dvojica Rahmanovih studenata postali su predvodnici indonezijske islamske scene, i navodi se da je on izvršio presudni utjecaj na trend indonezijskog „islamskog liberalizma“<sup>44</sup> koji je u usponu. Međutim, mora se naglasiti da je u ovom slučaju presudno bilo to što su njegova djela prihvatili borbeni, pretežno domaći pokreti koji su tražili intelektualnu potvrdu za svoje stavove.

U nečemu što predstavlja znak vremena, jedan od najbližih saradnika Fazlura Rahmana, AlFaruqi, koji je neprilike egzila htio pretvoriti u kvalitet, napravio je odlučni odmak nazad, ka tradicionalnijem modernističkom/revivalističkom stajalištu. Palestinac po rođenju, Ismail alFaruqi krajem 1950ih, prije nego što će se Fazluru Rahmanu pridružiti u Pakistanu, radio je kao gostujući profesor islamskih studija i rezidentni naučnik na Univerzitetu McGill. Razlike između dvojice kolega podstakle su Faruqija da se vrati profesuri na Univerzitetu Temple, gdje mu se kasnije pridružio Nasr.

Faruqi je 1981. osnovao Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT), što je poduhvat koji objedinjuje njegove ideale promoviranja islamskog preporoda zasnovanog na usvajanju modernog znanja u islamskom okviru. Smatra se da se projektom „islamizacije znanja“ (danas, integracije znanja) traga za intelektualnim i civilizacijskim oživljavanjem islama i, istovremeno, islamu vraća njegova vjerodostojnost.<sup>45</sup>Oslanjajući se na finansije iz darežljivih privatnih saudijskih izvora, ovaj institut pokrenuo je talent i napore stotina muslimanskih intelektualaca na Zapadu i nastavlja organizirati mrežu učenjaka i institucija iz glavnog ureda u Virginiji i svojih 12 regionalnih ureda širom svijeta.

Faruqi i njegova supruga su, pod nerazjašnjenim okolnostima, ubijeni 1986, u vrijeme dok je on još radio na Univerzitetu Temple. Međutim, da bi se unaprijedilo djelovanje Instituta, nekoliko njegovih vodećih ličnosti je 1980ih dobilo

42 Usp. Gerholm, „Two Muslim Intellectuals“, str. 206-207.

43 Bakar, „Intellectual Impact of American Muslim Scholars“, str. 21.

44 Ibid., str. 15-21. Vidjeti također Ali Hisyam „Fazlur Rahman and Islamic Liberalism (in) Indonesia“, *Liberal Islam Network* na <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&cid=556>, 23. decembar 2003. (posljednji put pregledano 25. maja 2005).

45 Ismail Raji alFaruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon: VA, IIIT, 1989).

zadatak da osnuje Međunarodni islamski univerzitet u Kuala Lumpuru. Faruqijevu ostavštinu dalje prenose naučnici poput Iračanina Tahe J. Alalwanija (rođen 1935), Saudijsca AbdulHamida AbuSulaymana i članova Udruženja američkih muslimanskih društvenih naučnika (i sličnih udruženja u Evropi i širom svijeta).

Tradicija koju je započeo Fazlur Rahman još živi u djelima jedne nove generacije intelektualaca koji su kao i on naišli na zid u svojim nastojanjima da u svojoj domovini promoviraju reformu, pa su zato izbjegli u Evropu ili SAD. U nečemu što nalikuje vrhunskoj ironiji, Ebrahim Moosa, urednik njegovog posthumno izdatog djela (*Oživljavanje i reforma u islamu* [Revival and Reform in Islam]),<sup>46</sup> i sam je doživio ista iskušenja, koja su ga prisilila da privremeno napusti svoj dom u Južnoj Africi i potraži utočište u Chicagu.

Sličan posao obavlja Islamski centar Južne Kalifornije (ICSC – Islamic Center of Southern California), koji su osnovala braća Hassan i Maher Hathout, porijeklom iz Egipta. Ključna ličnost povezana s ovim Centrom je dr. Fathi Osman (rođen 1928), učenjak također rodom iz Egipta, koji je 1980ih, prije preseljenja u Kaliforniju, u Londonu uređivao jedan časopis.<sup>47</sup> Ovom kategorijom mogu se obuhvatiti i Tariq Ramadan, Švicarac po rođenju, čiji je nedavni poziv na „moratorij“ na islamsko tjelesno kažnjavanje izazvalo žestoke rasprave, te Zaki Badawi (1922–2006), britanski muslimanski lider, rođen u Egiptu, čiji je savjet britanskim muslimankama da ne nose hidžab kako bi izbjegle uznemiravanje nakon bombaškog napada 7. jula u Londonu izazvao usijanu debatu ljeta 2005. godine. Druge grupe, kao što je City Circle (grupa mladih muslimanskih stručnjaka) iz Londona, također su nastale s jasnim ciljem: pomoći novoj muslimanskoj generaciji da razmišlja na novi način, koji je bolje prilagođen životu na Zapadu. Slične grupe kao što je „Radikalni srednji put (Radical Middle Way)“ (okupljena oko muslimanskog magazina za mlade, *Q-News*, koji izlazi u Londonu) ili Islamsko društvo Britanije (Islamic Society of Britain) također pokušavaju postići iste ciljeve, koristeći neznatno drugačiji pristup.

Ono što ujedinjuje intelektualce i škole unutar ovog pravca radikalnog modernizma jeste pristup: raditi u granicama dogme, ali se svojski truditi da se ona redefinira. Oni pokušavaju razviti jedno radikalno novo čitanje i novo tumačenje tradicionalnih islamskih izvora, prilagođavanjem tradicijski odobrenih pristupa i metoda tumačenja, makar tako došli do čitanja koja religijski establišment smatra teško prihvatljivim.

Ovo oslikava teškoćeovih radikalnih modernista, koji su prinuđeni da se bore na dva fronta: za odbranu islama od vanjskih napada i za odbranu vlastitog „moderniziranog“ razumijevanja islama od čuvara tradicije. Da ne bi bili potpuno izolirani, često su prinuđeni odabrati koju bitku prvo moraju voditi: onu za islam protiv zapadnih klevetnika (očigledan izbor Tariqa Ramadana i južnokalifornijske grupe), u kojoj moraju voditi računa da se ne suprotstave čuvarima tradicije, ili

46 Vidjeti bilješku 39 ovdje.

47 Vidjeti Abdelwahab ElAaffendi, *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman* (Leicester: The Islamic Foundation, 2001).

onu za modernizam protiv svojih tradicionalističkih protivnika (očigledan izbor Fazlura Rahmana), gdje moraju zadržati svoje zapadnjačke i modernističke saveznike. Najčešće ovi intelektualci dobiju najgore iz oba svijeta jer ih odbace i tradicionalisti i njihovi sekularni protivnici, a to je sudbina i mnogih radikalnih reformista, o kojima ćemo ubrzo govoriti.

Radikalni modernisti razlikuju se po tome što odabiru da primarno vode bitku protiv tradicionalista, pošto je njihov glavni argument da bez radikalnog preispitivanja tradicije islam neće moći preživjeti modernost i muslimanska društva će i dalje zaostajati za drugim društvima. Neki su u svom pristupu oprezniji od drugih, a svi su mnogo oprezniji od sljedeće kategorije ultraradikalnih modernista u situaciji kada se suprotstavljaju tradicionalistima.

Krajnje ironično je to što su neki mislioci (poput Bennabija i Shariatija) nadahnuli pokrete mnogo dogmatičnije nego što su željeli, bez obzira na to što su nadahnuli i slobodoumnije pokrete. Nije beznačajno ni to na koji način se u evoluciji islamske misli na Zapadu dešavaju i druge važne promjene. Odiseja tzv. „idžmali“ grupe intelektualaca (kojoj je sjedište u UK-u, s tim da djeluje u SADu, Evropi i Maleziji) dobra je ilustracija za taj put. Ova grupa, o kojoj je živopisnu hroniku u svom autobiografskom djelu *Očajnički tražeći raj* (*Desperately Seeking Paradise*, 2005) dao jedan od njenih predvodnika Ziaudin Sardar, nastala je unutar šireg prognaničkog islamskog pokreta, ali ga je ubrzo prerasla. Na pripadnike ove grupe, dok su radili u organizacijama poput Saveza studentskih islamskih društava (FOSIS, Federation of Student Islamic Societies) u UK-u i drugim sličnim organizacijama, utjecale su grupe kao što je tradicionalistički Tebligi džemat prije nego što je počeo gravitirati ka islamističkim grupama kao što su Muslimanska braća ili Džemaat-i islami. U doba naftnog *booma* oni počinju raditi u institucijama finansiranim od Saudijaca, a potom se okreću Iranu, koji finansira njihova izdanja i njihove *think tankove*. Na kraju, razočarani i u islamizam i u muslimanske režime, počinju ispočetka, i to s mjesta gdje su ljudi poput Fazlura Rahmana stali.

## Ultraradikalni modernisti

Za jednu novu vrstu muslimanskih intelektualaca radikalni modernizam Fazlura Rahmana i njemu sličnih intelektualaca bio je suviše bojažljiv i konvencionalan. Ovi „ultraradikalni modernisti“ svjesno su odlučili da pokrenu frontalni napad na tradicionalizam, kao što je to učinio egipatski učenjak Nasr Hamid Abu Zayd, koji je izazvao kontroverze svojom knjigom *Razumijevanje teksta* (*The Concept of the Text*, 1990), u kojoj zagovara da se Kur'an tretira kao „ljudski“ tekst i da se koriste instrumenti moderne književne kritike da se on dešifruje. Abu Zayd je pobjegao iz Egipta u Holandiju 1995, nakon što ga je sud proglasio otpadnikom od vjere i naložio mu prinudni razvod braka.

Abu Zayd sumira svoj stav o kontekstualizaciji Kur'ana ovako:

Za muslimanske učenjake, Kur'an je, od trenutka kanonizacije do danas, bio tekst. Pa ipak, ako pomnije obratimo pažnju na Kur'an kao diskurs ili diskurse, vidimo da, u borbi protiv literalizma i fundamentalizma, ili u borbi protiv neke konkretne historijske prakse koja nije prikladna za naš moderni kontekst, više nije dovoljno rekontekstualizirati jedan ili dva odlomka. Isto tako, nije dovoljno osloniti se na modernu hermeneutiku da bi se opravdala historičnost, pa time i relativnost svakog modusa razumijevanja, a u međuvremenu tvrditi da je naše moderno tumačenje primjerenije i valjanije. Ovaj neadekvatni pristup proizvodi ili polemiku ili apologetsku hermeneutiku. Bez preispitivanja Kur'ana i bez ponovnog uspostavljanja njegovog savremenog statusa kao reformacije „diskursa“ islamske misli, bilo u nauci ili u svakodnevnom životu, ne može se ostvariti demokratska i otvorena hermeneutika...

Da bi se ponovo povezalopitanje smisla Kur'ana s pitanjem smisla života, sada je imperativ uočiti da je Kur'an ishod dijaloga, debate, rasprave, prihvatanja i odbacivanja, kako s prijeislamskim normama, praksom i kulturom, tako i s vlastitim prethodnim procjenama, pretpostavkama i tvrdnjama.<sup>48</sup>

Sličnog je stajališta i profesor prava s Univerziteta Emory, Abdullahi Ahmed anNa'im, koji zagovara liberalnu interpretaciju islama da bi bio kompatibilan s međunarodnim ljudskim pravima. Sudanac AnNa'im zasniva svoje ideje na sufizmom nadahnutim spoznajama svog mentora Mahmuda Muhammada Tahe, koji je 1985. u Sudanu pogubljen zbog hereze. Čin njegovog smaknuća razgnjevio je veći dio javnog mnijenja i u Sudanu i izvan njega. To ga izdvaja iz mnoštva modernista kojise, da bi poduprli svoje reformističke agende, oslanjaju na racionalne argumente, a ne na u suštini religijske (u ovom slučaju mistične) uvide. Glavni Tahin alat bio je „preokrenuta derogacija“, tvrdnja da raniji dijelovi Kur'ana, oni iz mekanskog perioda, koji naglašavaju uglavnom univerzalne vrijednosti, treba da derogiraju one kasnije koji daju detaljna pravna uputstva i pouke pojedincima.<sup>49</sup>

Među istaknutijim ličnostima u ovoj kategoriji je i profesor prava s kalifornijskog univerziteta u Los Angelesu (UCLA) Khaled Abou El Fadl (rođen 1963.), istaknuti i plodni autor, liberalni naučnik. Kuvajćanin El-Fadl sažima dileme reformističkih mislilaca na Zapadu. Na njemu posvećenom *website*unjegove su pristalice kazale, donekle hiperbolično, da je „najvažniji i najutjecajniji islamski mislilac u modernom vremenu“, dok su ga neki zapadni kritičari napadali kao „potajnog islamistu“,<sup>50</sup> a neke kolege liberalni muslimani kao zagovornika „dikta-ture muslimanskih pravnika“.<sup>51</sup> Njegova kritika muslimanskih reakcija na napade

48 Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Analysis* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), str. 98-99.

49 AnNa'im, *Towards an Islamic Reformation*.

50 Daniel Pipes, „Stealth Islamist: Khaled Abou El Fadl“, *Middle East Quarterly* (proljeće 2004). <http://www.danielpipes.org/article/1841> (posljedni put pregledano 14. juna 2005).

51 M.A. Muqtedar Khan, „The Priority of Politics: A response to 'Islam and the Challenge of Democracy'“, *The Boston Review* (april-maj 2003).

od 11. septembra i njegove česte tirade protiv vehabijskih konzervativaca u nekim krugovima izazvale su val osuda (čak i prijete smrću). Njegove teze o islamu i demokratiji neki islamisti odbacili su kao nešto štonisu islamska stajališta, nego nešto „izvan“ njih, pa je stoga muslimanima teško to „progutati“.<sup>52</sup>

Abou El Fadl u radu koristi svoje temeljno obrazovanje u tradicionalnim islamskim naukama i stručno u modernoj pravnoj nauci kako bi odbranio jedno modernosti naklonjeno tumačenje islamskog učenja, nasuprot onom strožijem tumačenju kakvo su iznosili radikali ili tradicionalisti. Kao i Fazlur Rahman, on primarno istražuje koliko su tradicionalna tumačenja vjerna pravom duhu islama, uglavnom propitujući vjerodostojnost brojnih hadisa i napadajući ono što je smatrao krutim vehabijskim skripturalizmom.<sup>53</sup> On je, međutim, svojom marljivošću potragom za tom nedostižnom, magičnom formulom vjernosti tradiciji uz potpuno prihvatanje modernosti, na kraju razljutio i tradicionaliste i moderniste. On često podriva i svoju vlastitu logiku, kao kada u svojim analizama pokušava dati prioritet kontekstu nad tekstem i kada, naprimjer, tvrdi da je to što su prvi muslimani veličali vrlinu žrtvovanja bila situacijom uvjetovana mjera koju je naglago opasno stanje u kojemu su tada živjeli.<sup>54</sup> Međutim, njegovi protivnici mogli su tvrditi (i tvrdili su), koristeći istu logiku situacije, da su te vrijednosti danas dvostruko relevantne, upravo zato što je ummet pod opsadom kao nikad prije. Dakle, čak i ako tradicionalne islamske vrijednosti ne odobravaju militantnost, borbena reakcija postaje imperativ zbog vala tuđinske agresije koji je bez presedana.

Abou El Fadl je među osnivačima grupe koja sebe naziva „progresivnim muslimanima“, jedne neformalne grupe koja se počela profilirati u američkoj atmosferi poslije 11. septembra. Njeni su članovi osnovali Savez progresivnih muslimana Sjeverne Amerike (PMUNA, Progressive Muslim Union of North America) i pokrenuli nekoliko *websiteova*, među kojima su Muslimwakeup.com i pmuna.org. Principi koje zastupaju sažeti su u uvjerenju u jednakost vrijednosti svakog ljudskog života i svakog ljudskog bića, bez obzira na rod ili religiju, kao i u podršci društvenoj pravdi, rodnoj jednakosti i pluralizmu. Ova grupa zauzima antiimperijalistička gledišta i umjerene ljevičarske stavove o međunarodnim pitanjima.<sup>55</sup> Osim toga, PMUNA podržava sekularizam i zauzima liberalne i tolerantne društvene stavove, a među najkontroverznijim je njihov stav o homoseksualnosti. Ali, od drugih sekularnih grupa razlikuju se po tome što aktivno

52 Azzam Tamimi, „Liberalism, Democracy and Islam: looking for the odd man out“, *The Daily Star* (subota, 24. juli 2004). Također i <http://www.mpf.org.my/bookreviews/20040820-islamdemocracy.html> (pregledano 15. novembra 2005).

53 Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld Publications, 2001).

54 Khaled Abou El Fadl, „Speaking, Killing and Loving in God's Name“, *The Hedgehog Review* (proljeće 2004), 6, no. 1. <http://www.scholarofthehouse.org/skiandloingo.html> (pregledano 24. maja 2005).

55 Vidjeti Omid Safi (ur.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), str. 1-29.



nastoje utemeljiti svoje stavove u pouzdanom i vjerodostojnom tumačenju temeljnih islamskih izvora.

Među najistaknutijim ličnostima u organizaciji PMUNA su Omid Safi s Univerziteta Colgate u državi New York, te Amerikanka Amina Wadud, profesorica islamskih studija na Univerzitetu Virginia Commonwealth, prva žena koja je predvodila džuma-namaz (molitvu petkom) spolno izmiješanog džemata (kongregacije). Wadud je napisala djelo *Kur'an i žena: Novo čitanje svetog Teksta sa ženskog stajališta* (Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective, 1999), hrabri pokušaj legitimiranja feminističkih pogleda s islamskog stajališta.

Wadudinom „rodnom džihadu“ pridružilo se nekoliko jednako borbenih američkih muslimanskih aktivistkinja, među kojima Aziza alHibri, Asra Nomani i Asma Barlas. Ovdje se može spomenuti i Kanadanka Irshad Manji, mlada spisateljica i otvorena lezbijka, pristalica radikalne reforme kojom bi se trebao zbaciti tradicionalni autoritarizam u korist prosvjećenije i tolerantnije vjere. Smatra se da je upravo golemi doprinos ovih „rodnih džihadista“ debati – i aktivizmu (uključujući i živu kampanju da se ukine muški monopol nad bogomoljama) – ono što karakterizira američki islamski reformski aktivizam.<sup>56</sup>

Među osnivačima PMUNA je i Muqtader Khan s Univerziteta Maryland, čije *web*stranice i brojna djela šire poruku umjerenog, prozapadnog i demokratiji naklonjenog tumačenja islama. Njegovi stavovi često izazivaju oštre kritike od strane radikalnijih ili tradicionalističkih muslimanskih aktivista, koji ga optužuju da je previše naklonjen establišmentu. Kada je Khan pozvan da se pridruži osnivačima PMUNA i kada je u novembru 2005. primljen, to je među disidentima „progressivnim muslimanima“ ocijenjeno kao dokaz da ta grupa nije dovoljno progresivna, čim među osnivače prima ličnosti koje su naklonjene establišmentu, pa čak i one sa „čistim imperijalističkim akreditivima“. Ova disidentska grupa je, na kraju, odbila da se pridruži ovom forumu i objavila pismo u kojem obrazlaže svoje zamjerke.<sup>57</sup>

Međutim, u julu 2005, Khan je dao ostavku na članstvo u Savjetodavnom odboru organizacije PMUNA, navodeći kao razlog da se ta grupa ne drži principa tolerancije, pluralizma i demokratije, koje navodno zastupa, te da se prema članovima grupe koji se ne slažu s dominantnim stavovima odnosi s prezirom i nepoštovanjem. U pismu ostavke Khan također navodi da grupa nije poštovala islamska učenja i izvore i da je bezrazložno vrijeđala glavne američke muslimanske grupe i vođe zajednica.<sup>58</sup>

56 Cesari, *When Islam and Democracy Meet*, str. 169-174. Usp. Katherine Bullock (ur.), *Muslim Women Activists in North America: Speaking for Ourselves* (Austin, Texas: University of Texas, 2005).

57 Altaf Bhimji et. al., „Text of A Comment on the Formation of PMUNA“, 12. novembar 2004, na <http://commentpmuna.blogspot.com/2004/11/text-of-comment-on-formation-of-pmuna.html> (pregledano 20. augusta 2004).

58 Vidjeti tekst Khanove ostavke i komentara na nju na <http://almusawwir.org/progressivemuslims/?p=19#comments> (pregledano 20. augusta 2005).

Khanove primjedbe odjek su kritika koje su na račun PMUNA uputile druge muslimanske grupe u SADu i izvan te zemlje. Prije ostavke, Khan je kritizirao i način djelovanja i neke inicijative ove organizacije, među kojima i to što je Wadud predvodila džuma-namaz, što je po njemu čin razdora i odbija naprednjake na koje se želi utjecati. Prigovarao je organizaciji i da ruši ideal progresivnih muslimana time što pokazuje ravnodušnost prema sržnim islamskim učenjima, pa i neznanje u tom smislu, te da bi bilo dobro da je grupa malo tolerantnija prema protivnicima i da ih manje vrijeđa.<sup>59</sup>

Svađa u taboru „progresivnih muslimana“ pokazuje krhkost tog poduhvata, kao i njegov ogledni karakter. Ona također podriva moralni autoritet i širi utjecaj grupe. Međutim, glavni nedostatak grupe, kako jedan njen član kaže, jeste njena nesposobnost da se ogradi od hegemonističkih težnji dominantnog zapadnog diskursa. To što mora da se „živi u jednoj imperijalističkoj državi“ i to što se „jeste dio imperijalizma“ postavlja pred grupu „presudna pitanja“ o tome „ko definira probleme i ko će dati rješenja“.<sup>60</sup>

Uspon ultraradikalnog pokreta reakcije na krizu uočenu unutar radikalnog modernizma, kao što je i ovaj potonji pravac nastao kao reakcija na krizu unutar revivalizma i ranog modernizma. Prepirke unutar ovog pokreta odraz su dilema sličnih onima s kojima su se suočavali radikalni modernisti kojima je bilo teško potpuno prekinuti s modelom i metodologijom revivalizma. Kritika da „ne poštuju“ islamska učenja upućena naprednjacima iz vlastitih redova ukazuje na privrženost nekim načelima radikalnih modernista koji su oprezno iskazivali poštovanje i odanost tradiciji. To je još jedan dokaz preklapanja među ovim pokretima, koji su htjeli potisnuti jedan drugog ali i bili skloni da zadrže neke karakteristike svojih protivnika.

## Ograničenja reforme iz egzila

Iz ovog kratkog prikaza može se vidjeti da angažman muslimana sa Zapada na islamskom preporodu i obnovi, ili to što reformatori koji bježe od progona traže utočište na Zapadu, nisu nove pojave. Međutim, ono što je novo i što je značajno jeste veća smjelost i sve veća radikalizacija u svakoj sljedećoj generaciji muslimanskih intelektualaca koji žive na Zapadu. Tradicionalisti (i neotradicionalisti) više se ne nadmeću samo s radikalnim modernistima koji nastoje stvoriti kreativnu sintezu tradicije i modernih ideja, pa se suočavaju s kritikama s obje strane. Oni također moraju voditi megdan sa sve smjelijim „naprednjacima“ i drugim

59 Muqtader Khan, „Is Muslimwakeup.com Undermining Progressive Muslim Movement?“, 2. maj 2005, na <http://www.ijtihad.org/Muslimwakeup.htm> (pregledano 14. oktobra 2005).

60 Altaf Bhimji, „Sellouts or Saviors: Saving ‘Progressive’ Muslims from Themselves“, *Muslims Wake Up!*, 26. oktobar 2003. na [http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2003/10/sellouts\\_or\\_sav.php](http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2003/10/sellouts_or_sav.php) (pregledano 22. augusta 2005).

ultraradikalnim modernistima koje ne zanima toliko očuvanje tradicije, koliko njeno nadilaženje. Još bezočniji i razorniji naprednjaci ne boje se otvoreno prkositi dogmi ili namjerno izazivati kontroverze. Oni su spremni ići mnogo dalje od važećih granica dogmei „bez izvinjenja“ zagovarati prekid s tradicijom u takvim područjima kao što su homoseksualni odnosi, potpuna rodna jednakost i protivljenje mnogim islamskim pravnim sankcijama.

Moramo paziti da ne brkamo ultraradikalne „reformiste“ s jednom drugom tendencijom među sekularnim naučnicima koji daju vrijednu kritiku religijske misli, ali za sebe tvrde da ne predstavljaju nekakva posebna alternativna religijska gledišta. U ovu grupu možemo svrstati Alžirca Muhammada Arkouna, profesora na Sorbonni u Parizu, Sirijca Bassama Tibija s Univerziteta Göttingen u Njemačkoj i njegovog zemljaka Aziza alAzmeha koji trenutno predaje u Budimpešti. Iako se ovi autori, a posebno Arkoun, nadaju da će njihove stavove zapaziti ljudi skloni religiji, svoje radove nisu uputili posebno vjerničkoj masi ili inteligenciji. Poput svojih zapadnjačkih akademskih kolega, oni više nastoje poboljšati razumijevanje religijske misli nego dati joj doprinos. Ova grupa mogla bi se uporediti sa sportskim trenerima koji će potencijalnim atletičarima ponuditi mnoge savjete radije nego što će sami potrčati.

Novina je i ta sve veća prijemčivost šireg muslimanskog svijeta za ideje mislilaca koji žive na Zapadu. Njihov utjecaj je posljednjih godina rastao i našao se u središtu pažnje medija, kao i zapadnih i muslimanskih intelektualnih krugova, uglavnom zbog sjajnog publiciteta koji su stekli u atmosferi nakon 11. septembra. Ti mislioci postaju poznati u ovo „postislamističko“ doba (da upotrijebimo termin koji je skovao Asef Bayat s Univerziteta u Leidenu), koje karakterizira razočaranost u islamski revivalizam i njegova obećanja.<sup>61</sup> Kako je galama oko „reformne“ dostizala tačku usijanja u zvaničnim (i poluzvaničnim) političkim krugovima i na Zapadu i u velikim muslimanskim zemljama, tako su eksponencijalno rasli zahtjevi za učesćem ovih intelektualaca. Da se suprotstave raznim formama radikalizacije, i zapadne i muslimanske vlade promovirale su „umjereniji“ islam. Glavne istraživačke institucije na Zapadu podsticale su rad u ovom području. Pod štamparske preše širom svijeta neprekidno su se slivali radovi na temu „liberalnog islama“, „islamskog liberalizma“, „islamske reformacije“ itd. Osim toga, iz baza su stizali iskreni zahtjevi da alternativni pogledi na islam potisnudiskreditirane ekstremističke ili revivalističke planove, koje su sada izbjegavali mnogi razočarani pojedinci i grupe. Kao reakcija na višestranu zahtjeve za promjenom, neki intelektualci i pokreti počinju primjenjivati agresivniju taktiku, osnivaju nove institucije i stvaraju nove saveze s utjecajnim pokretima i političkim vođama. Drugi se i dalje drže uobičajenih metoda pisanja, predavanja i obrazovanja studenata i pristalica.

Prema nekim analitičarima, ta nova uloga i izazov s kojim su se suočili muslimanski intelektualci na Zapaduposljedica su „deteritorizacije kulture“, gdje su kulture odvojene od svojih geografskih sidrišta.<sup>62</sup> Međutim, ovdje nije u pitanju

61 Asef Bayat, „What is Post-Islamism?“, *ISIM Review*, vol. 16, no. 3 (2005), str. 5.

62 Gerholm, „Two Muslim intellectuals“, str. 190-191.

samo razdvajanje teritorije i kulture, već razdvajanje kulture i moći. Muslimanskim zajednicama na Zapadu nedostaje moć koju dominantne zajednice moraju upotrijebiti da zaštite ili da primijene svoje kulturne norme. I opet: ovo nije novo obilježje religijskih tradicija. To je sudbina kršćanstva u njegova prva četiri stoljeća i to je sudbina judaizma već više od dva milenija. Ali, vrlo rijetko se dešava da dijelovi zajednice koji žive u egzilu bitnije utječu na one dijelove zajednice koji spajaju kulturnu moć i autoritet s vanjske pozicije. Tenzije između političke moći i religijskog autoriteta analaze se u pozadini glavnih transformacija i šizmi koje su pogadale kršćanstvo tokom njegove historije, uključujući reformaciju, a potom i sekularizaciju, gdje obje predstavljaju težnju političke moći da potvrdi svoju autonomiju u odnosu na ekstrateritorijalnu silu.

Jedna od glavnih prepreka koju nailazi angažman muslimana na Zapadu jeste u tome što oni radikalnu transformaciju pokušavaju napraviti u jednoj utvrđenoj i veoma moćnoj religijskoj tradiciji s pozicije kojoj nedostaje kako direktna moć, tako i harizmatični religijski autoritet. Međutim, čak i kada uspijevaju u tome, takvi pokušaji religijske transformacije unose veliki razdor. Mnogi analitičari (među kojima i muslimanski aktivisti i potencijalni reformatori) ne prestaju pričati, sa kvazimesijanskim predviđanjima, o očekivanoj „islamskoj reformaciji“. Međutim, ovi autori skloni su zaboraviti dva važna momenta: prvo, da se „reformacija“ ne može naručiti, posebno ne onakva kakva je zamišljena izvan religijske tradicije o kojoj je riječ; i drugo: svako radikalno preispitivanje religije, čak i kada tvrdi (kao što je reformacija tvrdila) da se vraća pravim korijenima date religijske tradicije, obično je uvod u dugi vjerski sukob.<sup>63</sup>

Što je još važnije, uvođenje reforme mora imati pouzdan cilj oživljavanja i jačanja religije, a ne otvoreno oglašavati namjere da se ona razvodni i da se prilagodi sekularnim uvjetima, osmišljenim u suparničkoj religijskoj tradiciji. Luterani i kalvinisti nisu bili malodušni liberali koji su htjeli „modernizirati“ kršćanstvo. Da je to bio njihov slogan, katoličkom bi establišmentu bila prava igra odbaciti njihove zahtjeve. Međutim, čak je i tako njihov pokret bio raskolnički. Angažman sekularno orijentiranih muslimanskih reformatora možda bi unio i veći razdor i mnogo bi ga lakše bilo diskreditirati.

I zaista, zahtjevi „euroislama“, čak i kada ga zagovaraju „halal“ islamski učenjaci i aktivisti, i dalje izazivaju gnjevne reakcije radikala, tradicionalista i neotradicionalista. Ultraradikalni Hizb ut Tahrir (Stranka oslobođenja) predvodio je tu ofanzivu, optuživši pristalice euroislama da su podlegli pritisku zapadnih vlada koje su „krenule u novi projekt, kojim planiraju da prinudom i zastrašivanjem integriraju muslimane i prisile ih da reformiraju islam“ kako bi suzbili „islamsku prijatnju“.<sup>64</sup> Ramadanov poziv na moratorij na islamsko tjelesno kažnjavanje i njegove uzgredne opaske da njegova djeca imaju slobodu vjenčati se s nemuslimanima izazvali su bujicu srdžbe kod tradicionalnijih muslimana.

63 Vidjeti Abdelwahab ElAffendi, „The Elusive Reformation“, *Journal of Democracy* (april 2003), vol. 14, no. 2, str. 34-39.

64 Abu Musab, „Euro Islam“, *Khilafah.com Journal*, 23. april 2003. (pregledano 19. septembra 2004).

Svi potencijalni reformatori se, generalno, suočavaju s problemom vjerodostojnosti i autoriteta. Dio tog problema svojstven je sâmoj strukturi njihovog poduhvata. Pred zapadnim muslimanskin intelektualcima dvostruki je izazov. Da bi uspjeli, oni se prvo moraju uspinjati akademskim ljestvicama zapadnog sistema, što znači da moraju potvrditi svoje kvalifikacije u jednom sekularnom agnostičkom okruženju. Međutim, da bi se osvjedočili kao reformatori, oni moraju dokazati svoju islamsku vjerodostojnost i privrženost svojoj religijskoj tradiciji. U onoj mjeri u kojoj njihov rad privuče pažnju zapadnog akademskog establišmenta – o kojemu njihov ugled, da ne spominjemo izdržavanje, ovisi – u toj mjeri ne uspijevaju zadovoljiti uvjete za autoritativno islamsko djelovanje.

Treba se prisjetiti da su mnogi ovi mislioci bjegunci koji nisu uspjeli steći dovoljno jaku podršku koja bi im osigurala zaštitu u domovini. To što su promijenili mjesto boravka ne čini njihove argumente ništa uvjerljivijim, niti njihovom mišljenju daje veću vrijednost. Radi se o potrebi stvaranja autoritativnih interpretacija tradicije koje bi veliki dio muslimanske javnosti smatrao uvjerljivima. Da bi se to ostvarilo, potrebno je uključiti se u ozbiljan i intenzivan dijalog s tom zajednicom. Potrebno je posjedovati i veliki duhovni i moralni autoritet kod zajednice.

Duhovno siromašenje različitih pravaca modernističkog reformizma potcrtano je i naglašeno u kontrastu s intenzivnijim duhovnim pristupom neotradicionalista koji kao da imaju monopol na taj aspekt religioznosti. Međutim, duhovnost tradicionalista prati, kako smo vidjeli, snažan (i apsurdno nepraktičan) animozitet prema svemu što je moderno. Nasuprot tome, krajnji politički pragmatizam (da ne kažemo makijavelizam) revivalista i brojnih modernista (vidljiv u tome kako lahko sklapaju ugovore s diktatorima i drugim groznim saveznicima) i pedantni intelektualizam mnogih radikalnih i ultraradikalnih modernista nije materijal od kojeg se gradi vjerska harizmatičnost.

Kako stvari sada stoje, ovi intelektualci suočavaju se s teškoćama u međudjelovanju sa širom muslimanskom zajednicom, bez obzira na relativnu slobodu i popustljivost Zapada. Naprimjer, Abou El Fadl kaže da više nije dobrodošao u svojoj lokalnoj džamiji u južnoj Kaliforniji te da je izgubio nadu da će ikad u životu dobiti priznanje za svoj rad. Posmatrači smatraju da je on „izolirana ličnost“ čak i među američkim muslimanima, a zbog svojih oštrih kritika na račun grupa glavne struje.<sup>65</sup>

Abou El Fadl, ali i drugi pripadnici zapadnog muslimanskog reformizma, izostanak uspjeha pripisuju problemima dometa i distribucije. Njegove knjige zabranjene su u većini muslimanskih zemalja, a njegov rokovnik nije baš pretrpan pozivima da predaje u prijestonicama muslimanskih zemalja. Abou El Fadl i njegove kolege smatraju da je to zbog pretjeranog utjecaja konzervativnih grupa i vlada, a posebno utjecaja saudijskog establišmenta kojemu se ne sviđa to što oni propovijedaju.

65 Richard N. Ostling, „U.S. scholar Abou El Fadl says this generation’s Muslim face a momentous choice“, *AP State Wire News*, 5. novembar 2005, na [http://24.hour.sacbee.com/state\\_wire/story/13817345p-14658210c.html](http://24.hour.sacbee.com/state_wire/story/13817345p-14658210c.html) (pregledano 29. novembra 2005).

Međutim, ovaj problem dometa samo je jedan u nizu. Ako nekog poput Abou El Fadla ne smatraju uvjerljivim, čak ni u njegovoj lokalnoj džamiji, to što će se povećati njegovo čitalaštvo možda neće promijeniti mnogo, bar što se tiče prihvatanja njegovih ideja. Zapravo, moglo bi biti da je problem mnogih reformista taj što su diskreditirani režimi i Zapad kojemu se ne vjeruje sa previše oduševljenja promovirali i njih i njihove ideje.

Osim ovog, postoji i institucionalni problem. Većina istaknutih ličnosti zapadnih reformističkih pokreta i pravaca djeluju kao izolirane jedinice u prevladavajućem trendu ili kao članovi neformalnih grupacija. Ali, uprkos pokušajima da izgrade predstavničke institucije muslimana na Zapadu, tu nijedna vjerodostojna *religijska* institucija ili teološki fakultet nisu osnovani kao takmaci glavnim teološkim školama koje djeluju u muslimanskom svijetu, bez obzira na činjenicu što te institucije ne uživaju veliki ugled. Institucionalna slabost u ovom području još je jedan odraz opće duhovne nerazvijenosti reformističkog pokreta u cjelini. Međutim, to bi se moglo promijeniti otkako intelektualci s univerzitetâ počinju posvećivati pažnju religijskim institucijama i drugim aspektima religijske prakse.

Ovome treba dodati da, uprkos drugačijim tvrdnjama (navedenim), muslimanske zajednice ne uživaju finansijsku i institucionalnu nezavisnost za kojom žude (ili kojom se hvale) u odnosu na širi muslimanski svijet. Većina aktivnih grupa koje zastupaju muslimane u Evropi i SADu, iako obuhvataju široki spektar mišljenja, i dalje predstavljaju produženu ruku pokreta i pravaca iz domovine, a mnoge od njih indirektno nadahnjuju trendovi u domovini. Orijentaciju ovih grupa određuje struktura finansiranja od strane islamskih institucija i organizacija, često direktno od vlada (posebno u slučaju zalivskih monarhija i Irana) ili iz privatnih izvora s religijskim programima djelovanja. Stavovi „glavnih tokova“ idu od većinom dogmatskih, čak i konzervativnih tendencija institucija ili grupa koje pripadaju islamističkim grupama ili religijskom establišmentu, do liberalnijih pravaca spomenutih ranije. S obzirom na sklonost da prihvataju neki oblik dogmatskog revivalizma, malo je vjerovatno da će ove grupe imati radikalno važan utjecaj na muslimanske zajednice u domovini.

## Zaključak

Jesu li, dakle, zapadni muslimani ugrožena vrsta, ili su oni budućnost islama? Zasigurno su daleko i od jednog i od drugog, iako nastoje pretvoriti svoj nesigurni status u vrlinu. Ubrzano prilagođavanje i promjena na koje su zapadni muslimani natjerani kako bi preživjeli, pogurali su ih da ozbiljno preispituju i analiziraju stvari. To je, potom, širom svijeta pokrenulo intenzivniju debatu o islamskoj reformi.

Međutim, sâmi karakter pritisaka s kojima se zapadni muslimani suočavaju i pravac prilagođavanja na koji ih tjeraju, sasvim su suprotni onima koji se religijskom

reformom zahtijevaju. Pristiscima izvana zahtijeva se da se umanju svaka religijska posebnost i opredijeljenost, a traži se da se više slušaju glasovi izvan konkretne religijske tradicije i da se tim glasovima i povinuje. Međutim, istinska religijska reforma mora doći iz sasvim drugačijih pobuda: iz motiva dublje privrženosti nekoj konkretnoj religijskoj tradiciji i poriva da se ona obogati i uzdigne. Reforma zavisi od toga da li će se više i pomnije slušati unutrašnji glasovi (kako oni iz srca, tako i oni iz zajednice), a ne glasovi koji dolaze izvana.

Rasprave o kršćanskoj reformaciji služe da pobrkaju naučne analize zasnovane na retrospektivnom uvidu i stvarne namjere vođa reformacije. Činjenica da se na kršćansku reformaciju s našeg stajališta (retrospektivnog) gleda kao na nešto što je razvodnilo privrženost religiji i ubrzalo sekularizaciju i dezintegraciju religijskog prostora ne znači da je to bila i namjera pokretača reformacije. Zapravo, vođe kršćanske reformacije bile su strastveni, pa čak i fanatični zagovornici čak i strožijeg čuvanja vjere od njihovih protivnika. Reakcije na njihove zamisli bile bi još drastičnije da su pozivali na „liberalizaciju“ ili „modernizaciju“ kršćanstva ili (užas nad užasima!) na zbližavanje s judaizmom ili islamom!

Ako projekt religijske reforme teži tim nenamjernim posljedicama reformacije, a pritom zanemaruje vlastiti etos, to znači da se pogrešno shvata sama priroda religijskog autoriteta. U tome je velika ironija za autore poput Aboua El Fadla, koji su uložili toliko napora da istraže prirodu i dinamiku religijskog autoriteta. Ali, u svakom slučaju, namjerni pokret ka „reformaciji“ koji se zasniva na kopiranjju drugačijeg iskustva, iz nekog drugog vremena, iz druge religijske tradicije, od samog je početka osuđen na propast: to više nije religijska reforma, već društveni inženjering i intelektualno krpljenje.

U teškoćama s kojima se suočavaju neke istaknute ličnosti među muslimanima Zapada vide se jadi ovih mogućih reformatora. Baš kao što se Abou El Fadl i dalje osjeća izoliranim i prognanim, tako i neke „ortodoksnije“ ličnosti, kao što je Ramadan, nailaze na sličan antagonizam sa svih strana: od sekularnih i zapadnih intelektualaca žigosani su kao potajni militanti, a od tradicionalista odbačeni kao „instrumenti kulturnog imperijalizma“. Francuski intelektualac i političar Bernard Kouchner opisuje Ramadana kao „najopasnijeg čovjeka u Evropi“, dok ga Bernard-Henry Lévy naziva „intelektualnim šampionom svakovrsnog baljezganja“. <sup>66</sup> U ljeto 2004. Ramadanu su ukinuli vizu za SAD bez objašnjenja, onemogućili mu da preuzme profesuru na Univerzitetu Notre Dam u Indijani i time ga efektno označili kao terorističku prijetnju. S druge strane, jedan tipični arapski komentator opisao je njegov poziv na moratorij na islamsko kažnjavanje kao beznačajan i sumnjiv potez, zasnovan na površnim argumentima i na pogrešnom i oskudnom znanju o religiji. <sup>67</sup>

Ovaj nedostatak popularnosti kod muslimanske publike nije sam po sebi problem, pošto religijski reformatori na početku uvijek postavljaju visoke ciljeve.

66 AlRashid, „Tariq Ramadan“.

67 Muhammad Abu Rumman, „Al-Tajdid al-Islami bayna al-Tahafut wa al-Jumud“, *Al-Ghad*, 1. april 2005, <http://alghad.dot.jo/index.php?news=15465> (pregledano 10. septembra 2007).

Međutim, izolacija postaje problem ako traje i počinje ličiti na ćorsokak. Valja napomenuti da čak i inicijative koje uživaju veliku legitimnost, kao što je projekt islamizacije, odnosno integracije znanja (IK) Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT), tek treba da ostvare predviđeni presudni utjecaj. Bit ovog projekta bio je rekonstrukcija disciplina modernog znanja u svjetlu islamskih pravila o znanju, u svrhu: a) ponovnog dogovaranja uvjeta iz globalnog susreta i vraćanja islamske svijesti, potopljene pod sistemom mišljenja koji je nametnuo Zapad i b) izvođenja ponovne kritičke i objektivneprocjene zapadnog mišljenja. S obzirom na razmjere posla koji treba uraditi i izazove pred njima, nije čudo što nakon četvrt stoljeća i nakon potrošenih miliona dolara željeni uspjeh muslimanskog intelektualnog i kulturnog preporoda na određenom nivou nije postignut.<sup>68</sup>

Posebna marka „euroislama“ ili „američkog islama“ mogla bi evoluirati i u konačnici uspjeti pomiriti se sa zapadnom demokratijom i sekularizmom. Ali, da bi ova vrsta islama istisnula rivalske brendove iz posla i da se ne bi samo pretvorila u kakav sektaški ogranak, potrebno je iznaći izvor religijskog autoriteta, koji glasnogovornici ovog pokreta nemaju.

U tom pogledu od velikog je značaja afroamerička muslimanska zajednica, vjerovatno najveći blok autohtonih zapadnih muslimana. Afroamerički islam imao je jaku političku komponentu, aspekt koji ga je u prvo vrijeme dovodio u sukob s dogmom. Daleko od svakog nadmetanja za političko i intelektualno vođstvo, afroamerički islam još se oporavlja od svoje rane faze izolacije i rasizma, a afroamerički muslimani i dalje se žale na dvostruku marginalizaciju: unutar Amerike i unutar muslimanske zajednice.<sup>69</sup> Ali, ta je zajednica ipak dala nekoliko važnih protagonista u aktualnoj debati o reformi i može je umnogome određivati, pretežući na jednu ili drugu stranu.

Muslimanski intelektualci koji žive na Zapadu mogli bi dobiti trenutnu zadovoljštinu iz činjenice da se njihova djela sve više čitaju, prevode, citiraju i raspravljaju u širem islamskom svijetu (*Dar alislam*). Međutim, oni moraju odgovoriti na sljedeće pitanje: Citiraju li ih i slušaju zato što su zapadnjaci ili zato što su muslimani? Imam osjećaj da u Iranu mnogo češće citiraju i mnogo više prihvataju Karla Poppera (i onog drugog Karla) nego Abdolkarima Sorousha.<sup>70</sup> Jedno je biti cijenjen kao harizmatični izvor religijskog autoriteta, a drugo biti viđen samo kao puka alternativa Habermasu.

Da bi izvršili ikakav utjecaj u *religijskoj* sferi, čemu teže ovi intelektualci, oni moraju biti više nego samo „intelektualci“. A to bi mogla biti povelika prepona za preskakanje. Intelektualci ne mogua da, na kraju krajeva, ne budu baš to što jesu: *intelektualci*.

68 Vidjeti [www.iiit.org](http://www.iiit.org).

69 Amina Wadud, „American Muslim Identity: Race and Ethnicity in Progressive Islam“, u Omid Safi (ur.), *Progressive Muslims*, str. 270-285.

70 Djelomičnu potvrdu za ovu svoju tvrdnju dobio sam od prijatelja dr. Alija Payae, istaknutog iranskog intelektualca koji je intenzivno istraživao utjecaj važnijih zapadnih filozofa kao što su Popper i Habermas na iransku političku scenu.





## *Bej'at el-imam:* ugovor o postavljenju poglavara islamske države

*Fethi Osman<sup>1</sup>*

Politički mislioci uvijek su bili zainteresirani za ograničavanje vlasti vladara kako bi izbjegli moguću zloupotrebu iste. Nezadovoljni definiranjem vladarevog autoriteta / vlasti samo putem stalno promjenjivih ustavnih odredbi, današnji politički mislioci pokušavaju ga ograničiti na njegovu izvoru, zahtijevajući od vladara da djeluju unutar specifičnog pravnog okvira.

### Društveni ugovor u zapadnoj misli

Jedno od najznamenitijih dostignuća na ovom polju jeste teorija društvenog ugovora formulirana u 17. i 18. stoljeću od strane *Džona Loka* (John Lock, u. 1704) i *Žana Žaka Rusoa* (Jean-Jacques Rousseau, u. 1778). Teorija je zasnovana na pretpostavci da je ugovor bio potpisan u dalekoj prošlosti između vođe jednog društva i njegova naroda. Ovaj ugovor određivao je da će vođa koristiti svoju vlast da predstavlja volju svih svojih podanika, a ne samo većine. Konsekventno tome, svaka šteta nanosena pojedincu od strane vladara implicirala je kršenje ove elementarne odredbe. Neovisno o tome da li je to kršenje bilo poduprto zakonodavnom ili izvršnom odlukom, ništa nije moglo opravdati to sknavljenje društvenog ugovora. Ako bi takva odluka bila izdata, bila bi smatrana nevažećom.

Bez obzira na to da li su postavke ove teorije ikada bile realizirane ili ne, one nisu imale utjecaja na praksu apsolutne vlasti ili pojavu drugih filozofa koji su podržavali takav sistem vlasti. *Tomas Hobs* (Thomas Hobbes, u. 1679), koji je

1 Fathi Osman, "*Bai'at al-Imam: The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State*", u *State Politics and Islam*, priredio Mumtaz Ahmad, Indianapolis, American Trust Publications, 1986, 51–85. Preveo: Ahmet Alibašić.

pisao prije Loka i Rusoa, i *Fridrih Hegel* (Friedrich Hegel, u. 1831), čije se djelo pojavilo iza njih, nastojali su poduprijeti apsolutnu vlast vladara tvrdeći da je pojedinac predao sva prava vođi kada je prihvatio njegovo vođstvo. Ne može se dokazati koja od ove dvije verzije uživa podršku većine pristalica teorije o društvenom ugovoru.

U ranim danima islama, stvarni – a ne hipotetički – ugovor bio je postignut između naroda i vladara. Nakon smrti Poslanika (11. godine po Hidžri / 632), četrerica prvih halifa zauzimali su svoje pozicije zahvaljujući rezultatima slobodnih izbora. Javni sporazum koji je na halifu prenosio njegove ovlasti bio je poznat kao *bej'a* (od arapskog glagola *ba'a*, što znači „prodati“). Kur'anski princip *dogovora* (*šure*) inspirirao je ovaj jedinstveni povijesni eksperiment.

Originalni izvori islama – Kur'an i Sunnet – nude ograničene pravne tekstove za mnoga polja. Tamo gdje je potrebno, nova pravila mogu biti izvedena putem *idžtihada* – procesa koji razvija nova pravila upotrebom pravnog rezonovanja u ispitivanju originalnog teksta i ranijih slučajeva. *Fikh*, taj golemi korpus propisa, jeste proizvod ovog intelektualnog procesa. Idžtihad je međutim proces koji traje; prema tome, fikh iz prošlosti, ma koliko bio vrijedan, nije ni neizmjenjiv ni nepogrešiv.<sup>2</sup>

## *Bej'a* u povijesnoj praksi

Rani muslimani na izmijenjene okolnosti odgovarali su slijeđenjem islamskih principa kako su ti principi bili razumijevani od strane Poslanikovih drugova. Pravna formulacija i elaboracija došle su kasnije. Historijski, *bej'a za prvu četvericu halifa* (*el-hulefa er-rašidun*) desila se 11/632, 13/634, 23/644. i 35/656. godine. U svim slučajevima vodeće ličnosti muslimanske zajednice u Medini razgovarale su o kandidatima, donijele svoje odluke i potom dale *prisegu* (*bej'a*) halifi u džamiji.<sup>3</sup> Ova rana praksa Poslanikovih drugova inspirirala je kasnija pravna djela koja su pokušala definirati i kvalificirati zakonsko postavljenje *vladara* (imama) i pravne odnose između njega i naroda.

2 *Islamsko pravo* (Šerijat), tamo gdje je zasnovano na jasnim odredbama Kur'ana i Sunneta, jeste nepromjenjivo. Međutim, intelektualne derivacije predstavljene u višetomnim pravnim djelima i akumuliranoj praksi muslimanskog ummeta tokom proteklih stoljeća jesu promjenjive. Postoji tendencija zanemarivanja ovog temeljnog razgraničenja između ova dva dijela Šerijata. Vidjeti: Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Gibraltar, Dar al-Andalus, 1980, 11–15; Abdurrezzak es-Senhuri, “Nahve kanun ‘arabi muvehhad”, u: *Es-Sekafe el-'arebijje*, Kairo, bez izdavača, 1951.

3 Za detaljne historijske izvještaje o postavljenju svakog od četverice halifa vidjetii: El-Tabari, *Tarih er-rusul ve el-muluk*, tom 3-5, Kairo, El-Husejnije Press, b.d. Za kratak prikaz vidjeti: Hasan Ibrahim Hasan, *En-Nuzum el-islamijje*, Syed Ameer Ali, *A Short History of the Saracens* i Thomas Arnold, *The Chaliphate*.

## Bej'a u pravnoj baštini

Kako se pravna nauka razvijala, pravnici su *bej'u* datu prvoj četverici halifa smatrali običnim ugovorom. Ovo je bilo jasno sunijama, koji nisu prihvatili tvrdnju šiija da je Poslanik. a.s., imenovao Aliju ibn Ebi Taliba i njegove potomke kao nasljedne imame nakon svoje smrti. U svojoj argumentaciji protiv šiijske tvrdnje sunijski teolozi i pravnici naglašavali su kako je postavljanje imama ustvari prerogativ *ummata* (*ihtijkar el-umme*), te je stoga tvrdnja o božanskoj nominaciji formulirana od strane šiija neodrživa. Tematika imameta činila je integralni dio teoloških djela s obzirom na to da su se različite muslimanske doktrine (sunijska, šiijska i haridžijska) pojavile prije svega zbog različitih stavova njihovih sljedbenika o *imametu*.<sup>4</sup>

Djela koja napadaju šiijske ideje, kao što su El-Bakillanijeva (u. 403/1013) i Ibn Tejmijjina (u. 718/1328), dobri su primjeri za navedeno.<sup>5</sup> Nakon dugog pobijanja šiijske tvrdnje o božanskom postavljenju imama, El-Bakillani kaže: "Imam obavlja svoju funkciju zbog ugovora postignutog od strane *vjerske i intelektualne elite* (*ehl el-hall ve el-'akd*)..." Po El-Bakillaniju svaka navodna predaja (od Poslanika) ili svaka interpretacija predaje o božanskom postavljenju određenog imama jeste lažna, jer imam može jedino biti imenovan po *narodnom izboru* (*el-ihtijkar*). Ibn Haldun (u. 808/1406), kao i mnogi drugi, zapisao je da javna obaveza izbora imama može biti poduprta pravnim dokazom *konsenzusa* (*idžma'a*).<sup>6</sup>

Izraz *ugovor o postavljenju imama* (*'akd el-imame*) često su koristili sunijski teolozi i pravnici. Imam je *strana u ugovoru* (*ma' kud lehu*) – on ne uživa nikakvu metafizičku ili teokratsku privilegiju, a ugovor može biti raskinut ili opozvan kada imam izgubi svojstva bitna za njegovu poziciju. Zejdije, jedna šiijska frakcija, vjeruju da imam treba biti izabran između potomaka Alije i Fatime, jer je samo Alija bio postavljen objavljenom tradicijom. Izabranik bi trebao uživati status imama, uključujući javno proglašenje njegova imameta i njegovu opoziciju svakom vladaru koga zejdije smatraju uzurpatorom vlasti.<sup>7</sup> Međutim, duodecimalne, džaferijske šiije praktično su prihvatile zamjenika za imama nakon iščeznuća posljednjeg imama, pod uslovom da je izabran u skladu s islamskim pravom.<sup>8</sup>

Ove izjave ukazuju da su raniji muslimanski pravnici javni ugovor smatrali načinom postavljanja imama. Es-Senhuri, savremeni egipatski pravnik, smatra

4 Vidjeti npr: El-Bakillani, *Et-Temhid*; El-Bagdadi, *Usul ed-din*; El-Džuvejni, *El-Iršad*; El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*; Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanije*.

5 Njihova djela bila su (na arapskom): *Et-Temhid fi er-redd 'ala el-mulhide...* i *Minbadž es-sunne*.

6 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, Bejrut: Daru 'l-kalem, 1978, 191-192. Usporedi međutim El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, Bejrut: b.i., 1978, 5.

7 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 197-198.

8 El-Humejni, *El-Hukume el-islamije*, Bejrut, 23. i dalje. Vidjeti i: Dijauddin er-Re'is, *En-Nezarijat es-sijasije el-islamije*, Kairo, b.i., 1951, 167.

da je postavljanje imama (prema povijesnoj praksi i onako kako je formulirano i elaborirano u pravnoj literaturi) predstavljalo stvarni ugovor koji je imao za cilj da se odredi imam ili halifa za muslimansku državu. On također primjećuje da je vlast imama proizlazila iz njegovog ugovora s muslimanskim narodom.<sup>9</sup>

El-Bakillani, dobro poznati teolog, u svom *Et-Temhidu* kaže da je imam opunomoćenik i predstavnik naroda, te ga narod mora podržavati i podsjećati na njegove obaveze i odgovornosti ali i prisiliti ga da slijedi pravi put. Ako je uporan u činjenju grešaka, posljednje rješenje jeste da ga narod smijeni i zamijeni nekim drugim.<sup>10</sup> Opis imama kao javnog opunomoćenika ponovljen je u mnogim teološkim i pravnim djelima.<sup>11</sup> Od postavljenja prvog halife Ebu Bekra i njegovog prvog javnog nastupa, ova praksa bila je jasno izrečena. On je kazao: “Ja sam postavljen za vašeg vladara iako nisam najbolji među vama. Ako nađete da slijedim pravi put, podržite me. Ako ne, onda me ispravite. Budite mi poslušni dok sam ja poslušan Allahu; ako ja budem nepokoran Njemu, ni vi niste obavezni pokoravati se meni.” Važan komentar na ovu izjavu prenosi se od imama Malika – utemeljitelja malikijske pravne škole (u. 179/795) – koji je primijetio da je ovo što je Ebu Bekr spomenuo suštinski uvjet za postavljenje bilo kog imama.<sup>12</sup> Izjava prvog halife ukazuje na odgovornost imama spram slijeđenja islamskih učenja, kao i na činjenicu da biva postavljen, praćen i korigiran od strane naroda. El-Kasani, istaknuti hanefijski pravnik (u. 587/1191) u svom višetomnom djelu *El-Beda'i' es-sana'i* sugerira da je *sudija* (kadi) opunomoćenik vrhovnog vladara, halife, u administraciji pravde. Međutim, kad halifa umre, sudije zadržavaju svoje pozicije „jer je sudija, u stvarnosti, postavljen od strane muslimanskog naroda da radi za muslimane, a halifa samo predstavlja onoga koji prenosi poruku naroda pretpostavljenom (sudiji)...”<sup>13</sup> Prema tome, sudija zadržava svoju poziciju i upražnjava svoje ovlasti čak i nakon halifine smrti, jer narod, koji predstavlja stvarni izvor njegove vlasti, i dalje postoji ma šta da se desilo halifi. Ovaj koncept također je pojasnio i razradio šafijski pravnik El-Maverdi (u. 450/1058) u svom djelu *Adabu el-kadi*,<sup>14</sup> kao i drugi pravници. Neki pravници sugeriraju da imam ne može smijeniti sudiju sve dok ovaj ispravno obavlja svoju dužnost, s obzirom na to da on ne radi za imama, već za čitav muslimanski narod, vodeći računa o njegovim

9 Es-Senhuri, *Le Califat*, Paris, b.i., 1926, 5, 17–19, 94.

10 El-Bakillani, *Et-Temhid* u selekciji J. Ibiša, *Nusus el-fikr es-sijasijji el-islami: el-imame 'inde es-sunne*, Bejrut, b. i., 1966, 56.

11 Vidjeti, npr., izbor iz djela *El-Mu'temed fi usul ed-din* hanbelijskog teologa i pravnika Ebu Ja'laa, koji je napravio J. Ibiš (Isto, 213) i Ibn Tejmijje, *Es-Sijase es-šer'ijje*, Kairo, b.i., 1969, 56.

12 Komentar bilježi Es-Sujuti a citira ga Refik el-'Azm, *Ešher mešahir el-islam*, tom 1, sekcija o Ebu Bekrovim govorima.

13 Muhammed eš-Šafi'i el-Lebban, “Mebde' sijade el-umme fi el-fikh el-islami”, u *El-Fedžr es-sadik*, vol. 5 (1948).

14 El-Maverdi, *Edeb el-kadi*, ur. Muhji Hilal Sarhan, Bagdad, b.i., 1971, 1:142, 399. Vidjeti i kratku izjavu u njegovom djelu opšte naravi *El-Ahkam es-sultanijje*, 70.

interesima.<sup>15</sup> Pored toga što je imam zastupnik i predstavnik naroda, neki učenjaci primijetili su da određene odgovornosti, kao što su odbrana vjere i zemlje, ne mogu biti ispunjene osim kroz potpunu saradnju između vođe i njegovih sljedbenika.<sup>16</sup> U stvari, imam ne može efikasno izvršavati svoje obaveze ako narod ostane pasivan. Pravo je vladara a dužnost naroda da vladara podrži i saraduje s njim dokle god on izvršava svoju vlast na ispravan način.<sup>17</sup> Narod, dok sudi o politici imama i njegovim potezima, mora podržavati ono sa čime se slaže i suprotstavljati se onome što mu se ne dopada.

## Pravna kvalifikacija ugovora o imamet

Djela o temeljima islamske jurisprudencije (usul el-fikh) prave razliku između Božijih prava i *prava ljudi* (hakk el-'ibad). Božije pravo jeste ono koje je od koristi za ljude i kao takvo ne može biti vezano za pojedinca ili neku grupu.<sup>18</sup> Iz ovoga su današnji pravници izveli zaključak da Božije pravo uključuje i *propise koji se odnose na javni interes* (še'air el-'ibade).<sup>19</sup> Međutim, Božije pravo, kako je primijetio Eš-Šatibi (u. 790/1389) u svome poznatom usulskom djelu *El-Muvafekat*, ne može biti isključeno ni iz jednog propisa koji se odnosi na pravo pojedinca, jer je pravo pojedinca zaštićeno Božanskim zakonom, koji se mora poštovati. Postoji i treća kategorija, u koju spadaju propisi koji u obzir uzimaju i Božije pravo i pravo ljudi, kao što je slučaj s kaznama za neke zločine.<sup>20</sup> Ugovor o imamet svrstan je u ovu posljednju kategoriju.<sup>21</sup>

Ponekad se imam u hadisu i juridičkim djelima opisuje kao Božiji predstavnik koji vodi brigu o Njegovim slugama.<sup>22</sup> Ovo treba razumjeti kao naglašavanje odgovornosti vladara prema Bogu, bez ikakvih teokratskih privilegija. Javni izbor imama, uz obostrano osiguranje prava i obaveza vladara i onih kojima se vlada, nazivan je *bej'a* – što je izvedenica iz korijena koji znači „prodati“. Kur'an ovaj termin<sup>23</sup> upotrebljava za obećanje koje su Poslaniku dali rani muslimani da će poštivati islamsko učenje i biti poslušni Poslaniku. To su izricali dok su držali svoje ruke u ruci Poslanika. Ibn Haldun (u. 808/1406) kaže: “Kada su muslimani

15 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanije*, ur. Hamid el-Faki, Kairo, b.i., 1974, 65.

16 'Abdulžebbar, *El-Mugni*, Kairo, b.i., b.d., tom 20, 2. dio, str. 163.

17 Ebu Ja'la, *El-Abkamu š-sultanije*, 28. Vidi i El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 17.

18 Vidjeti, npr: Et-Taftazani, *Hašije et-telvih 'ala et-tevdih* od Sadruššeri'a, 2 toma, Kairo, b.i., 1327. god. po H, 140.

19 'Abdulvehhab Hallaf, *Ilu usul el-fikh*, 8. izdanje, Kuvajt: b.i., 1968, 210–211.

20 Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, 2 toma, ur. 'Abdullah Diraz, Kairo, b.i., b.d., 315 i dalje, a posebno 322–323.

21 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 8.

22 Vidi, npr., Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ije*, Kairo, b.i., b.d., 11–13.

23 Vidi Kur'an, 9: 3; 3: 10, 18; 60: 12. O *Bej'i na Aqabi* i *Bej'i pod drvetom* vidjeti: Ibn Hišam, *Sire en-Nebijj*, 3. tom.

dali *prisegu* (bej'û) vladaru i obećali da će mu se pokoravati, svoje ruke stavili su u njegovu, na sličan način na koji to rade kupac i prodavac.” Ovo ‘rukovanje’ (ili stavljanje ruke u ruku) postalo je simbol *bej'ê*.

Ibn Haldun smatra da je *bej'a* obećanje da će se narod pokoravati vladaru.<sup>24</sup> U stvari, *bej'a* predstavlja prijenos javnog autoriteta (vlasti) na imama i obećanje imama da će poštivati islamsko pravo i ispuniti očekivanja javnosti. Etimološki, glagolska imenica “bej'a” izražava akt poduzet od dvije strane, koji rezultira uzajamnim obavezama. Komentirajući *bej'û*, Ebu Ja'la kaže da se ona daje pod uvjetom da imam poštuje pravdu i ispunjava obaveze svoga položaja. Prema tome, *bej'a* ne predstavlja samo obavezu onih kojima se vlada da se pokoravaju vladaru, već ona utvrđuje i uvjete njihove pokornosti. Jednom kada vladar prihvati uvjete onih kojima vlada, oni postaju njegove obaveze. Štaviše, Ebu Ja'la naglašava da je ugaoni kamen ovoga ugovora izražavanje zadovoljstva od strane ljudi koji daju *bej'û*, bilo riječju ili na neki drugi način. Prema tome, nikakva formalna izjava ili čin držanja ruku nisu uvjetovani. Sadržaj ugovora može biti izražen na bilo koji način.<sup>25</sup>

Ibn Tejmije naglašava da vlast koju vladar uživa predstavlja odgovornost i da ta odgovornost treba biti pošteno ispunjena. Po njegovom mišljenju, vladarova odgovornost slična je odgovornostima staratelja siročeta, upravitelja vjerske zadužbine ili nečijeg zastupnika. Vladar treba voditi računa o svom narodu kao što pastir vodi računa o svome stadu. Njega je unajmio njegov narod da radi za korist naroda. Na taj način ugovor sadrži neke kombinirane elemente starateljstva, upošljavanja i zastupništva.<sup>26</sup> U svakom slučaju, prava druge strane – maloljetnika, poslodavca, ili zastupanog – važnija su i imaju prioritet. Ibn Tejmije jasno izlistava uzajamne obaveze objiju strana, pretvarajući tako ugovor u neku vrstu partnerstva.<sup>27</sup> To balansira između prava i obaveza objiju strana, jer su ljudi nekada kratkovidni ili pasivni, pa zahtijevaju svoja prava bez preuzimanja obaveza.

Bez obzira kako ugovor o imamet u ličio nekom drugom ugovoru, muslimanski pravници veoma su svjesni razlika između ugovora o javnim i privatnim interesima u njihovoj pravnoj naravi i posljedicama. Drugdje je kazano kako su El-Kasani, El-Maverdi, Ebu Ja'la i drugi ukazali na razliku između privatnog opunomoćenika i pravnog položaja sudije koji administrira pravdu kao opunomoćenik imama, mada je on, ustvari, po svojoj funkciji javni opunomoćenik. El-Maverdi također kaže da je nužna fleksibilnost kod prihvatanja nominacije nekoliko nasljednika za halifu. Oni će slijediti jedan drugoga, za razliku od bilo kog drugog ugovora o starateljstvu zbog “javnog interesa koji treba posmatrati u široj perspektivi od privatnih ugovora”.<sup>28</sup> Poredeći *harač*, koji je halifa Omer

24 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 209.

25 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 25. Vidi i *El-Mu'temed u Ibišovom izboru*, *Nusus*, 224.

26 Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 11–12.

27 Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 13.

28 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 13. Za druge primjere El-Maverdijevih distinkcija između javnih i privatnih pravnih akata vidi str. 9 i 24.

ibn el-Hattab odredio za osvojene zemlje, s iznajmljivanjem zemlje hanbelijski pravnicima Ibn 'Akil i Ibn Tejmijje kažu da harač treba shvatiti kao akt i vrstu ugovora *sui generis*, utemeljen na općim interesima ljudi i njihovoj vjeri. Ponekad je osvojena zemlja bila klasificirana kao *vakuf*, što, kako pojašnjava Ibn Redžeb, ne treba shvatati doslovno, niti mu treba pripisivati implikacije privatnoga vakufa.<sup>29</sup>

## Javna strana u ugovoru *bej'a*

Ako imam biva postavljen javnim ugovorom, kao što historijska praksa i pravnička baština jasno pokazuju, ko je druga strana u ugovoru? Kako će narod biti predstavljen?

Prema historijskoj praksi ranih halifa, neke vodeće osobe davale su svoju prisegu nakon rasprave. *Bej'a* tog ograničenog kruga bila je praćena *bej'om* masa, koju je halifa primao u džamiji. Neki historičari odluku vodećih ličnosti nazivaju posebnom *bej'om* ili *bej'om* elite.<sup>30</sup> U juridičkoj literaturi oni su poznati kao *ehl el-'akd ve el-hall\** (doslovno „oni koji su ovlašteni da sklapaju i poništavaju ugovor“ – tj. da donose odluke).<sup>31</sup>

Pravnici odabir imama smatraju *društvenom* ili *kolektivnom obavezom* (*farz-i kifaje*), za čije su izvršenje odgovorni svi muslimani kao što su odgovorni za stjecanje specijalističkog znanja, obrazovanje i imenovanje kadije. Kad je posrijedi *pojedinačna obaveza* (*farz-i ajn*), kao što je, npr., obavljanje dnevnih namaza, post ili plaćanje zekata, svaki punoljetan musliman smatra se lično odgovornim za njeno izvršenje. Prema El-Maverdiju, oni koji biraju imama treba da ispunjavaju uvjete za svjedoka pred sudom (prema odredbama o *'adaletu* – integritetu), treba da poznaju uvjete za poziciju imama i da posjeduju mudrost koja će im omogućiti da odaberu najsposobniju osobu za to mjesto.<sup>32</sup>

U juridičkoj literaturi možemo naći samo generalni opis osobina onih koji se nazivaju *ehl el-hall ve el-'akd* ili *ehl el-ihitjar*. Dvojica prvih halifa preuzeli su vođstvo nad muslimanima nakon rasprave između vodećih drugova Poslanika u Medini, prijestolnici nove islamske države. Kada je izvršen atentat na Omera, drugog halifu, hilafet je već bio postao univerzalna država i Poslanikovi bliski drugovi već su se bili razišli po osvojenim zemljama. Omer je nominirao šest osoba za hilafet i od njih zatražio da između sebe izaberu jednoga za halifu. To, međutim, nije značilo da je broj onih koji su nazivani *ehl el-hall ve el-'akd* toga

29 Ibn Redžeb, *El-Istihradž fi ahkam el-haradž*, Kairo, b.i., 1352. god. po H., 40, 49, 97.

30 Vidjeti npr: Hasen Ibrahim Hasen i 'Ali Ibrahim, *En-Nuzum el-islamijje*.

31 Ponekad se ovaj termin koristi kao *ehl el-hall ve el-'akd* kako bi se naglasio njihov autoritet da ponište i razvrgnu ugovor. Međutim, čini nam se razumnijim početi naglašavanjem njihovog autoriteta da sklapaju ugovor.

32 El-Maverdi, *El-Ahkam es-sultanijje*, 6. Vidjeti i Ebu Ja'la, *El-Ahkam es-sultanijje*, 19.



doba bio sveden na njih šestericu. Jedan od njih, Abdurrahman ibn Avf, povukao je svoju kandidaturu i preuzeo odgovornost da o pitanju izbora halife razgovara s ostalim kandidatima i vodećim ličnostima Medine. Neki od njih, koji su živjeli izvan Medine, vratili su se u grad čim su čuli da je halifa umro. Ni ta spontana reakcija nije predstavljala nikakvu sračunatu odluku centralne administracije da sazove one koji bi se mogli definirati kao sposobni da u to vrijeme izaberu halifu. Tako je bilo i kada je Osman, treći halifa, bio ubijen a Alija ibn Ebi Talib izabran za njegova nasljednika.

U vrijeme kada se emevijska dinastija učvrstila na vlasti, islamska država – ili više država u kasnijem periodu – potpala je pod dominaciju apsolutističkih monarhijskih dinastija ili vojnih snaga. U takvim okolnostima, nikakva administrativna procedura nije se smatrala nužnom za definiranje *ehl el-hall ve el-'akda* jer je nasljednika birao postojeći vladar nakon savjetovanja s vodećim članovima monarhijske porodice ili najvišim vojnim oficirima. Ipak, termin *ehl el-hall ve el-'akd* preživio je u našem juridičkom naslijeđu uprkos svojoj neodređenosti i nepraktičnosti. Neki komentatori Kur'ana pojasnili su da se javna pokornost o kojoj govori 59. ajet sure En-Nisa' odnosi na pokornost tijelu *ehl el-hall ve el-'akd* općenito i da nije ograničena samo na postojeće vladare. Ajet glasi: "O vi koji vjerujete, pokoravajte se Allahu i pokoravajte se Poslaniku i onima između vas kojima je povjerena vlast. Ako se oko nečega razidete, pozovite se na Allaha i Poslanika ako istinski vjerujete u Allaha i Sudnji dan." Ajet ukazuje na to da osobama na vlasti vlast treba biti povjerena. To implicira slobodnu odluku od strane naroda da izaberu svoga vladara (između sebe). I dok su neki komentatori vjerovali da su *autoriteti* (ulu el-emr) kojima se treba pokoravati u skladu s prethodnim ajetom vladari ili vjerski znalci, drugi su razumjeli da su to i vladari i vjerski znalci.<sup>33</sup> Jedan kasniji komentator, En-Nisaburi, pojašnjava da termin *ulu el-emr* ustvari znači *ehl el-hall ve el-'akd*. Ovo je mišljenje podržavao i egipatski reformator Muhammed Abduhu (u. 1905),<sup>34</sup> koji je bio sklon ograničavanju ovlasti vladara, smatrajući *šuru* temeljnim autoritetom u muslimanskoj zajednici i islamskoj državi. Ajet jasno potcrtava da vladarev autoritet nije apsolutan i da neslaganja oko javnih odluka moraju biti riješena u skladu sa Kur'anom i Sunnetom. Ovo je jasno i iz jezičke strukture ajeta. To je na semantičkom planu pojasnio ugledni hanbelijski pravnik Ibn el-Kajjim (u. 751/1350), izvanredni učenik Ibn Tejmije.<sup>35</sup>

Muhammed Abduhu pokušao je razlučiti komponente termina *ehl el-hall ve el-'akd*. Šura kao tijelo, po riječima šejha Abduhua, sastoji se od: *vrhovnih vladara* (umera'), *vladara* (hukkam<sup>36</sup>), *učenjaka* ('ulema'), vojnih komandanata i "svih drugih vođa i uglednika od kojih ljudi traže pomoć i podršku kada im nešto

33 Vidjeti: Ibn Kesir, *Tefsir*, tom 1; El-Kurtubi, *Tefsir*, tom 5, komentar na 59. ajet poglavlja En-Nisa'; Ibn Tejmije, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 159.

34 Muhammed Abduhu i Muhammed Rešid Rida, *Tefsir el-Menar*, Kairo: b.i., b.d., 5: 181–183.

35 Ibnu 'l-Kajjim, *I'lam el-muvekki'in*, Kairo, b.i., b.d., 1: 39.

36 Termin koji može uključivati centralne i lokalne vlasti, administrativne i sudske vlasti, itd.

treba". Posljednja komponenta, čini se, uključuje iste ljude koje je En-Nisaburi nazvao "ljudi od ugleda i čije se mišljenje poštuje".<sup>37</sup> En-Nevevi (u. 676/1279) u *El-Minhadžu* definira *ehl el-hall ve el-'akd* kao "vođe i uglednike među ljudima".<sup>38</sup>

Kasnije je Hasan el-Benna (u. 1949), osnivač egipatske Muslimanske braće, pisao da se osobine *ehl el-hall ve el-'akd*, kako ih elaboriraju pravnici, mogu prepoznati u tri skupine ljudi: pravnicima sposobnim da iznalaze rješenja za nove probleme u svjetlu pravnih metoda idžtihada, osobama iskusnim u javnim stvarima i "onima koji prakticiraju neki oblik vođstva među ljudima, kao što su starješine porodica, plemena ili grupa".<sup>39</sup> Ovaj spisak učenjake ograničava na one koji su sposobni da se koriste *idžtihadom* kako bi obavili svoju zakonodavnu ulogu, što je uvjet koji se poklapa s El-Bagdadijevim terminom *ehl el-idžtihad* u njegovom djelu *Usul ed-din*<sup>40</sup> i terminom *ehl el-idžma'* (oni čije se mišljenje može uzeti u obzir u konsenzusu), koji spominju komentatori Kur'ana En-Nisaburi i njegov prethodnik Fahr er-Razi (u. 606/1209).<sup>41</sup> Prema El-Bennau, zvanična ulema, kao što je ona vezana za El-Ezher univerzitet, može biti isključena jer oni nikada ne prakticiraju idžtihad, ne razmišljaju neovisno i jednostavno slijede upute vlasti. Za razliku od šejha Abduhua, El-Benna ne uključuje vojne komandante, već identificira vođe prije svega u društvu (starješine porodica i plemena), a ne u vlasti. Izraz "starješine grupa" dosta je neodređen na El-Bennaovoj listi. On se može odnositi na trgovačka udruženja, koja su u Egiptu postojala od srednjega vijeka, i čiji su današnji nasljednici radnički sindikati i profesionalna udruženja. Štaviše, El-Bennaova lista može uključiti vođe popularnih ideoloških ili vjerskih udruženja kao što su Muslimanska braća. Teško je odrediti da li su nemuslimanska konfesionalna i društvena tijela uključena u *ehl el-hall ve el-'akd* ili ne. S obzirom da se El-Benna protivio postojanju političkih stranaka u islamskoj državi, može se pretpostaviti da bi ih on isključio iz tijela *šure*.<sup>42</sup>

Iz prethodne diskusije jasno je da su mnoga pitanja ostala neriješena. Kao što savremeni egipatski autor kaže, kada je prethodnik halife Omera nominirao tijelo *šure* da izabere sljedećeg halifu, ostao je usamljen u historiji islama, jer ga niko u kasnijoj političkoj praksi nije slijedio, niti je taj obrazac bio teoretski razvijen u juridičkoj literaturi.<sup>43</sup>

Ebu Ja'la pak odbacuje ideju da imam treba nominirati tijelo *ehl el-hall ve el-'akd*.<sup>44</sup>

37 Muhammed Abduhu, *Tefsir el-Menar*, Kairo, b.i., b.d., 5: 181–183.

38 Prema: Er-Re'is, *En-Nezarijjat es-sijasijje*, 179.

39 Hasen el-Benna, "Muškiletuna fi dav' en-nizam el-'islami", u *Medžmu'a er-resa'il*, Bejrut, b.i., b.d., 377.

40 Citirano u Er-Re'is, *en-Nezarijjat es-sijasijje*, 181.

41 *Tefsir el-Menar*, 5: 182–183.

42 Vidjeti, npr: El-Benna, "Muškiletuna fi dav' en-nizam el-'islami", 105, 192, 372–376.

43 El-Hudari, *Muhadarat tarih el-umem el-islamijje*, tom 1, 1. i 2. dio.

44 Ebu Ja'la, *El-Ahkam es-sultanijje*, 26.

## Kvorum potreban za *bej'u*

I definicija *šure* i kvorum *ehl el-hall ve el-'akda*, koji je potreban za donošenje obavezujuće odluke, ostali su neodređeni u praksi i juridičkoj literaturi. Iz tog razloga, među pravnicima su se pojavila mnoga različita mišljenja o ovim dvama pitanjima. I dok su neki pravnici odredili kvorum za donošenje obavezujuće odluke o *bej'i* imama, mnogi to nisu učinili i vjerovali su da bilo koji broj članova *ehl el-hall ve el-'akda* – pa i jedna osoba – može dati *bej'u* ako je ostali prihvate. Ebu Ja'la navodi da je saglasnost svih ili značajne većine članova *ehl el-hall ve el-'akda* za valjanost *bej'e* pretežno mišljenje u hanbelijskoj pravnoj školi.<sup>45</sup>

Pravnici koji su predvidjeli kvorum za *ehl el-hall ve el-'akd za bej'u* imamu spominju određene brojeve: pet, tri i četrdeset. Prvi broj temeljen je na historijskom prethodniku prvih učesnika u *bej'z*, Ebu Bekru.<sup>46</sup> Kao dokaz navodilo se i to što je to bio broj onih koji su činili većinu između šesterice koje je Omer nominirao da između sebe odaberu njegovoga nasljednika.<sup>47</sup> Broj onih koji su preuzeli inicijativu u davanju *bej'e* Ebu Bekru predstavlja veoma slab dokaz za ovo mišljenje, dok slučaj *šure* o Omerovom nasljedniku nije nikakav dokaz, s obzirom na to da je odluka mogla biti donijeta i od strane samo četverice, u skladu s procedurom koju je odredio Omer. Kao podrška mišljenju da kvorum čine tri osobe navođeno je to što je *bej'a* slična odlučivanju sudije na temelju dva svjedočenja, ili bračnom ugovoru koji je valjan uz roditelja ili staratelja mlade i dva svjedoka.<sup>48</sup> Argument nije nimalo ubjedljiv s obzirom na to da postoji jasna razlika između ovih slučajeva. Odlučivanje sudije razlikuje se od svjedočenja bračnom ugovoru, a oboje se razlikuje od učešća u *bej'i*. Usto, bračni ugovor potpuno se razlikuje od *bej'e*. Sugestija za kvorum od četrdeset ljudi bila je utemeljena na minimalnom broju ljudi (četrdeset) potrebnih za obavljanje džuma-namaza.<sup>49</sup> Međutim, ni ovo nije potpuno relevantno za *bej'u*.

*Bej'a* je obavezujuća bez obzira na broj članova *ehl el-hall ve el-'akda* koji su učestvovali u prisegi. Ovo je bilo mišljenje mnogih istaknutih teologa, kao što su El-Eš'ari (u. 330/942), El-Bakillani, El-Kalanisi, El-Bagdadi, El-Gazali, El-Džuvejni (u. 478/1085) i Eš-Šihristani (u. 548/1153), kao i mnogih pravnika.<sup>50</sup> Neki od njih smatrali su da bilo koji broj svjedoka može prisustvovati *bej'i* imama.<sup>51</sup>

Teolozi i juristi pretpostavljali su da osoba koja daje *bej'u* imamu treba nužno predstavljati sve članove *ehl el-hall ve el-'akda*. El-Gazali i Ibn Tejmijje tvrdili su

45 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanije*, 23-24. Vidi i njegov *El-Mu'temed* u Ibiš, *Nusus*, 213-313.

46 To su bili Omer, Ebu 'Ubejde, Usejd ibn Hudajr, Bešir ibn Sa'd i Salim, *mevla* (štićenik) Ebu Huzejfe. Vidjeti: El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 7.

47 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 7.

48 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 7.

49 Er-Re'is, *En-Nezarije es-sijasijje*, 182.

50 Vidjeti, npr., Ibiš, *Nusus*, 48, 49, 132-133, 150, 278, 313, 365 i Er-Re'is, *En-Nezarije es-sijasijje*, 181-182.

51 Vidjeti, npr., izjave El-Bakillanija i El-Džuvejnija u: Ibiš, *Nusus*, 49, 278-279.

da Ebu Bekrova nominacija Omera za njegovoga nasljednika može biti smatrana *bej'om* imamu samo ako se *ehl el-hall ve el-'akd* slože da im on bude vođa.<sup>52</sup> El-Gazali pojašnjava da je član *ehl el-hall ve el-'akd* čija se *bej'a* imamu može smatrati obavezujućom onaj ko ima *moć* (ševke) i masovnu javnu podršku. *Bej'a* takve osobe bit će efektivna sve dok ga slijede i slušaju mase. Oni koji mogu osigurati takvu podršku za sebe kvalificirani su da donesu obavezujuću odluku bez obzira na njihov broj. Ako ova svojstva dijeli nekoliko osoba, one treba da se dogovore o *bej'i* jer odluka jedne od njih ne bi bila obavezujuća za javnost.<sup>53</sup> Ibn Tejmije ponavlja El-Gazalijev argument naglašavajući da imam ne može vršiti svoju vlast ako nema podršku od *onih koji imaju moć* (*ehl eš-ševke*). Takva vlast ne može biti osigurana pristankom jedne ili više osoba ako nije osigurana javna podrška.<sup>54</sup> I dok je El-Gazali dovoljno realističan da pretpostavi moguće postojanje onih koji se neće slagati sa *bej'om*, on, s druge strane, ne pridaje veći značaj takvoj neučinkovitoj opoziciji. Eš-Šihristani prihvata legitimnost *bej'e* jednoga čovjeka samo kada drugi članovi *ehl el-hall ve el-'akda* otvoreno ne iskažu svoje neslaganje.<sup>55</sup>

Dodatni zaštitni mehanizmi mogu se osigurati juridičkim zahtjevima za *ehl el-hall ve el-'akd*. Kao što je ranije kazano, El-Maverdi i Ebu Ja'la postavili su tri uvjeta za svakoga ko učestvuje u *šuri*: *sposobnost da bude svjedok* (*el-'adale*), pri čemu je prakticiranje islama osnovna komponenta, pravno znanje i mudrost u odabiru i donošenju odluke. El-Bagdadi spominje dvije osobine: sposobnost prakticiranja idžtihada i pobožnost. Ako nema jedne od ovih dviju osobina, *bej'a* nije važeća.<sup>56</sup> S druge strane, nijedna *bej'a* neće biti obavezujuća ako kandidat ne ispunjava uvjete za imama. El-Maverdi spominje pet glavnih osobina za imama: sposobnost da bude svjedok, pravno znanje koje mu omogućava da prakticira idžtihad, fizičko zdravlje, mudrost i hrabrost. On dodaje da imam mora biti porijeklom iz plemena Kurejš.<sup>57</sup> Ibn Haldun odbacuje posljednji uvjet uz objašnjenje da imam treba uživati podršku *društva* (*'asabije*), koju je osiguravalo plemensko jedinstvo arabijske društveno-političke strukture. Pleme Kurejš uživalo je povlašten status među arapskim plemenima, kako u predislamsko doba, tako i u periodu ranih stoljeća islama. S obzirom na to da je društveno-politička moć privremena, svaka grupa koja uživa moć i predstavlja društvenu *'asabiju* u datom trenutku bit će uspješna u preuzimanju vlasti. Ibn Haldun je zato vjerovao da društveno-politički status imama također treba biti uključen u listu neophodnih kvalifikacija. Međutim, on je i to uvjetovao generalnim uvjetom *'sposobnosti*' uz tri druga uvjeta: vjersko znanje, sposobnost

52 El-Gazali, *Fedā'ihu 'l-batinie*, citirano u Ibiš, *Nusus*, 314. Ibn Tejmije, *Minhadžu 's-sunneti 'n-nebevie*, Kairo, b.i., 1321. god. po H., 1: 141–142.

53 El-Gazali u Ibiš, *Nusus*, 313–314. Vidjeti i: *El-Iktisad fi el-i'tikad*, u: Ibiš, *Nusus*, 365–366.

54 Ibn Tejmije, *Minhadž es-sunne*, 1: 141.

55 Citirano u Er-Re'is, *En-Nezarije es-sjasije*, 186.

56 Ibiš, *Nusus*, 132–133.

57 El-Maverdi, *El-Ahkam es-sultanije*, 6. Uporediti, međutim, sa: Ebu Ja'la, *El-Ahkam es-sultanije*, 20.

da svjedoči i fizičko zdravlje.<sup>58</sup> Prema njemu, u procesu davanja *bej'e* mora se voditi računa o ova tri svojstva kod kandidata za imama; u protivnom *bej'a* će biti nevažna, makar je dale odgovarajuće osobe.<sup>59</sup> El-Maverdi naglašava da *bej'a* treba biti data najzaslužnijem i najposobnijem kandidatu, "onome kome se narod ne bi dvoumio dati prisegu i pokoravati mu se".<sup>60</sup>

Međutim, ovi juridički zahtjevi bili su samo teoretske naravi. Pravnici su bili svjesni činjenice da oni koji imaju moć da postave imama nisu u stvarnosti ispunjavali uvjete za *ehl el-hall ve el-'akd*, posebno u kasnijim vremenima. Isto se odnosilo na same imame i vrhovne vladare. Pravnici su smatrali da treba uzeti u obzir postojeću stvarnost, iako je bitno odstupala od islamskih učenja (*'umumu l-belva*, kako su to govorili hanefijski pravници), i da moraju uzeti u obzir imperativne *javnoga ineteresa* (*el-masleha*). Iako su iznosili argumente protiv šiijske tvrdnje o božanskom postavljenju imama i branili princip javnog izbora, oni su shvatili da javni izbor u svojoj istinskoj formi vjerovatno nije nadživio prvu četvericu halifa. Dilema pred sunijskim pravnicima bila je ta što nisu mogli ni praviti kompromis na račun normativne teorije niti se suočiti s posljedicama proglašavanja postojećih vlasti uzurpatorima.

Ibn Haldun u svojoj teoriji *'asabije* pokušava objasniti da su Muavija, Emevije, generalno, te rane Abasije predstavljali dominantne društveno-političke snage.<sup>61</sup> Ovo objašnjenje čini se razumljivim u određenim segmentima, ali ono ne uspijeva objasniti kontinuiranu upotrebu sile od strane vlasti radi gušenja opozicionih snaga. Ova formulacija također ne uspijeva objasniti nemire širokih razmjera koji su se dešavali uprkos teoretskoj pretpostavci da su vladajuće snage uživale superiornost *'asabije*. Moguće je da Ibn Haldunova teorija može objasniti mehanizam plemenskih snaga između Arapa prije islama i u ranom periodu islama, ali se ne može primijeniti na kompleksne odnose između različitih etničkih skupina i kultura u univerzalnoj državi kakav je islamski hilafet. Nakon drugog argumenta, Ibn Haldun priznaje da su muslimanima u vrijeme kasnijih Emevija i kasnijih Abasija vladale kraljevske dinastije, koje nisu imale ništa zajedničko s učenjima islama i specifičnim konceptima njegova političkog društva.<sup>62</sup>

El-Gazali ima realističniji pristup legitimiziranju *bej'e* jednog čovjeka ili nekoćine moćnih ljudi i postavljenju imama kome možda nedostaju neke od nužnih kvalifikacija za njegovu poziciju. On kaže da je takva fleksibilnost bila trenutačna i da je imala za cilj daispuni potrebe toga vremena. Da bi to učinio, on je koristio pravni koncept *maslehe*, koji kaže da ono što je zabranjeno može biti dozvoljeno ako to zahtijeva javni interes. Muslimani trebaju vladara da brani zemlju, održava sigurnost, kažnjava prijestupnike, provodi odredbe porodičnog prava, osigura civilne i komercijalne transakcije i postavlja sudije, makar takav vladar ne ispunjavao

58 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 193–196.

59 El-Bagdadi bilježi da je ovo bilo i mišljenje El-Es'arija. Vidjeti: Ibiš, *Nusus*, 132-133.

60 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 7.

61 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 205–208.

62 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 208.

juridičke uvjete za tu funkciju.<sup>63</sup> Upravo su u svjetlu ovih potreba El-Gazali i drugi juristi prihvatili *de facto* vlast vojnih vladara koji su vlast uzeli *silom* (el-galebe). O tome ćemo nešto više kazati kasnije u ovom radu. Ibn Tejmijje smatra da, ako idealni vladar ili javni službenik ne može biti pronađen, onda treba postaviti onoga ko je najbolji za to mjesto od postojećih kandidata. Međutim, Ibn Tejmijje je jasno kazao da je to samo privremeno rješenje i da muslimani moraju pokušati da poprave svoje stanje kako bi mogli udovoljiti učenjima islama.<sup>64</sup>

Ebu Ja'la, s druge strane, vjeruje da *većina* (džumhur) u tijelu *ehl el-hall ve el-'akd* treba učestvovati u davanju *bej'ê* imamu s obzirom na to da je to čin važan koliko i bilo koje drugo pitanje koje zahtijeva konsenzus.<sup>65</sup> Neki drugi teolozi također su podržali ovaj stav,<sup>66</sup> posebno u slučaju hilafeta Alije ibn Ebi Taliba. Oni tvrde da su mnogi drugovi Božijeg poslanika bili izvan Medine tako da nisu mogli prisustvovati *bej'i* Alije nakon Osmanovog ubistva.<sup>67</sup> El-Bakillani u svome argumentu da se za valjanost *bej'ê* može prihvatiti *ehl el-hall ve el-'akd u bilo kojem broju* kaže da bi bilo nemoguće aranžirati susret svih tih ljudi s obzirom na ogromne razdaljine. Također bi bilo teško postići konsenzus među tako velikim brojem ljudi.<sup>68</sup> Ovi praktični obziri predstavljali su osnovu za odbacivanje uvjeta o učešću većine članova tijela *šura* u *bej'i* imamu. To jasno navodi i En-Nevevi u *El-Minhadžu*, tvrdeći da je učešće ljudi koje je moguće lahko okupiti prihvatljivo (dovoljno).<sup>69</sup> Većina ovih argumenata o nepraktičnosti okupljanja ljudi iz svih krajeva islamskoga carstva na jednom mjestu danas se čini irelevantnom. Razvoj transporta i komunikacija omogućio je održavanje velikog broja takvih susreta. Što se tiče argumenta o konsenzusu, on se ne može smatrati apsolutnim zahtjevom, te odluka koju donese razumna većina može biti smatrana dovoljnom.

Iako je *bej'a* kolektivna obaveza, to ne znači da je bilo koji broj ljudi koji čine *ehl el-hall ve el-'akd* dovoljan za njeno ispunjenje. U tom procesu učešće treba uzeti razuman broj muslimana, ali ne nužno cijela zajednica. Musliman koji ispunjava uvjete jeste, međutim, individualno odgovoran za učešće u raspravi i donošenju odluka *šure*. Treba također naglasiti da je prema jednom pravnom mišljenju prihvatanje imameta *obavezno za sve* (fard ajn) od trenutka kada imam primi *bej'u*, dok je kandidatura za imamet samo *fard kifaje*.<sup>70</sup>

63 El-Gazali, *El-Iktisad*, u: Ibiš, *Nusus*, 266–267.

64 Ibn Tejmijje, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 13–21.

65 Ebu Ja'la, *El-Mu'temed*, u: Ibiš, *Nusus*, 24. Vidjeti također: *El-Abkam es-sultanijje*, 23–24.

66 Za mišljenja Ebu Bekra el-Esamma i Hišama ibn Amira el-Fuvelija, koji su bili mu'tezilije, vidjeti: El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 5. Međutim, jedan drugi mu'tezilija, El-Džubba'i, vjerovao je da pet osoba čine kvorum za *bej'u*.

67 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 214.

68 El-Bakillani, *Et-Temhid*, u: Ibiš, *Nusus*, 49.

69 Citirano u: Er-Re'is, *En-Nazarijat es-sijasijje*, 179.

70 Ebu Ja'la, *El-Mu'temed*, u: Ibiš, *Nusus*, 213–214; *El-Abkam es-sultanijje*, 24. Usto, El-Maverdi smatra da ako postoji samo jedna osoba koja ispunjava uvjete za imama, u tom slučaju njena je *osobna obaveza* (fard 'ajn) da zauzme tu poziciju. Vidjeti: *El-Abkam es-sultanijje*, 8.

## Uloga javne *bej'e*

Historijski izvori izvještavaju da su četverica prvih halifa, nakon što su im *ehl el-ihitjar* ili *ehl el-hall ve el-'akd* dali *bej'u*, izlazili u džamiju gdje su im potom *bej'u* davale i mase.<sup>71</sup> Važno je pojasniti pravnu ulogu javne *bej'e* i utvrditi da li je ona bila nužna za legitimitet vladara ili je to bila samo ceremonijalna procedura.

Na ovo pitanje, međutim, ne može biti odgovoreno do kraja. Historijski izvori ne spominju nijedan slučaj javne opozicije *bej'i* četverice prvih halifa nakon što su *ehl el-ihitjar* donijeli odluku. Opozicija Osmanu bila je izražena nekoliko godina nakon njegove *bej'e*, ali to je bilo zbog politike koju je vodio, a ne zbog njegovoga postavljenja. Oponenti Alije smatrali su da mnogi koji su činili *ehl el-ihitjar* – u to vrijeme uglavnom drugovi Poslanika – nisu učestvovali u *bej'i*. Prema tome ni to ne može biti uzeto kao slučaj javne opozicije odluci skupine *ehl el-ihitjar*. Neki pravници, s druge strane, spominju *bej'u* naroda. El-Maverdi, naprimjer, tvrdi da skupina *ehl el-hall ve el-'akd* u svojoj diskusiji o izboru imama treba da uzme u obzir šanse koje njen kandidat ima za potvrdu od strane cijelog naroda.<sup>72</sup> Međutim, iz konteksta je jasno da je za *bej'u* imama presudna *bej'a* onih koji sačinjavaju *ehl el-ihitjar*. El-Maverdi također spominje da je narod obavezan dati imamu *bej'u* i pokoravati mu se od onog trenutka kada *ehl el-ihitjar* donese odluku o kandidatu i on prihvati kandidaturu.<sup>73</sup> El-Maverdi na drugom mjestu kaže da je proces davanja *bej'e* Omeru završio Ebu Bekr neovisno o naknadnom odobrenju ili odbacivanju od strane drugih.<sup>74</sup>

S druge strane, El-Maverdi također spominje da je funkcija *ehl el-ihitjara* „identificirati čovjeka koji će biti postavljen kao imam“.<sup>75</sup> Ovu izjavu ne bi trebalo tumačiti izvan njenoga konteksta, a kako bi se podržao argument da je El-Maverdi *bej'u ehl el-ihitjara* smatrao samo nominacijom najsposobnijeg kandidata za poziciju imama, dok je samo postavljenje zahtijevalo javnu odluku. Kao što je ranije istaknuto, El-Maverdi vjeruje da je narod dužan slijediti *bej'u ehl el-ihitjara* od trenutka kada oni prisegnu.

Ibn Tejmijje sugerira da je Ebu Bekrova nominacija Omera za njegovoga nasljednika postala legitimna *bej'a* tek nakon što se većina Poslanikovih drugova složila s tim. On tvrdi da *imamet* znači suverenitet i autoritet, koji ne mogu biti postignuti odobravanjem jedne ili nekoliko osoba, osim ako takvo odobravanje ne znači i odobravanje dovoljnog broja ljudi koji će imamu omogućiti da efektivno obnaša vlast. Međutim, Ibn Tejmijje također smatra da kandidat za imama

71 Vidjeti, npr: Et-Taberi, *Tarih*; Hasan i Ali Ibrahim, *En-Nuzum el-islamijje*.

72 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 7.

73 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 7.

74 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 10. Uporediti, međutim, sa: El-Džuvejni, *Gijas el-umem*, ur. F. 'Abdulmuni'im i M. Hilmi, Aleksandrija: b.i., 1979, 103–104.

75 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 8.

mora imati i *bej'û* onih koji imaju stvarnu moć,<sup>76</sup> što znači da javna podrška dolazi kao dopuna ove inicijalne *bej'e*, a ne kao odvojena procedura koja je nužna sama po sebi. Kada Ibn Tejmijje koristi pojam *džumuhur es-sahabe* (glavnina drugova Božijeg Poslanika), on misli na vodeće drugove doseljenike iz Mekke i one koji su im pružili utočište u Medini, a ne na svakog beduina koji je vidio Poslanika i koji se tehnički mogao zvati Poslanikovim drugom. Ovu implicitnu javnu podršku spominje i El-Gazali kada govori o “onome koga (drugi) slijede i slušaju, i kome se mase priklanjaju u donošenju važnih odluka”.<sup>77</sup>

Jasno je, prema tome, da legitimnost i učinkovitost imama ne ovise nužno o provođenju odvojene procedure za javno odobrenje. Takav zaključak o ranom hilafetu, koji dijele neki savremeni znanstvenici,<sup>78</sup> nema potpore u historijskim precedentima ili pravničkim izvorima. Međutim, moramo imati na umu da svi ovi precedenti i mišljenja predstavljaju rezultat idžtihada i da nisu nužno obavezujući za savremenu muslimansku državu. Danas parlamentarna nominacija nekoga ko ispunjava uvjete za taj položaj može imati istu ulogu, a moguće je da ustav predvidi i neki drugi metod nominacije. Bez obzira koji metodi prihvaćeni u datoj situaciji, oni ne treba da zanemare moderno demokratsko iskustvo, a zarad slijeđenja metoda *bej'e* koji su bili prihvaćeni u ranom periodu islama. Moramo imati na umu da je *bej'a* prvim halifama također bila rezultat idžtihada i da je svaki od četverice prvih halifa izabran na drugačiji način. *Bej'a* je predstavljala slobodan izraz javnoga izbora, direktno ili putem narodnih predstavnika čije je vodstvo narod prihvatao. *Bej'a* može biti prakticirana u bilo kojoj odgovarajućoj formi.

## Imamova nominacija nasljednika – *istihlaf el-'ahd*

Pravnici su slučaj Ebu Bekrove nominacije Omera za njegovoga nasljednika koristili za opravdavanje *bej'e* imamu od strane jedne ili nekolicine osoba koje su sačinjavale *ehl el-ihltijar*, kao i za opravdavanje nominacije nasljednika od strane aktuelnog poglavara. Kada je počelo pisanje pravnih djela, nasljedne su dinastije već gospodarile većinom muslimanskih zemalja. Braneci princip javnoga izbora kao alternativu šiijskom vjerovanju u božansko postavljenje imama, sunijski teolozi i pravnici suočili su se s dilemom, jer se teorija javnoga izbora više nije primjenjivala, a nasljedne dinastije postale su pravilo toga vremena. Oni su bili naklonjeni tome da iznađu opravdanje, uglavnom na temelju činjenice da je oblik vlasti pitanje idžtihada i da su nasljedne dinastije već bile prihvaćene od strane muslimana, uključujući istaknute učenjake kao rješenje u interesu *sveukupne zajednice muslimana* (ummata). Provođenje teorije javnoga izbora u njenom istinskom smislu moglo je dovesti do

76 Ibn Tejmijje, *Minhadž es-sunne*, 1: 141.

77 El-Gazali, *Feda'ih el-batinijje*, u: Ibiš, *Nusus*, 313–314 i *El-Iktisad*, 365–366.

78 Vidjeti npr: Er-Re'is, *En-Nezarijjat es-sijasijje*, 185–186.



kontinuiranog građanskog rata, pobuna i krvoprolića među narodom. Pravnici su također shvatili da je za bilo koga postalo gotovo nemoguće da izazove vojne vladare, koji su imali podršku brojnih armija. Upravo je u ovom kontekstu razumljiv otklon od koncepta *ehl el-hall ve el-'akd* ka konceptu *ehl eš-ševke* (oni koji imaju moć), koji zagovaraju El-Gazali i Ibn Tejmije.<sup>79</sup> El-Maverdi tvrdi da je princip nominacije nasljednika od strane imama u njegovo vrijeme već bio prihvaćen konsenzusom,<sup>80</sup> dok je El-Gazali vjerovao da imam koji uživa podršku *ehl eš-ševke* treba biti prihvaćen u interesu provedbe Šerijata i održavanja unutarnje i vanjske sigurnosti u muslimanskim zemljama.<sup>81</sup> Činjenica da ovi *de facto* vladari nisu ispunjavali neke od pravnih kvalifikacija bila je zanemarivana u interesu praktičnih potreba zajednice.

Međutim, pravnici su pokušali ustanoviti određene zaštitne mehanizme u slučaju *zaključivanja ugovora* ('ahda) ili *nominacije nasljednika* (istihlafa) kako bi ga približili originalnom principu javnoga izbora.

Prvo, pravnici su insistirali da nasljednik mora ispunjavati sve uvjete za položaj imama u trenutku njegove nominacije i stvarnog preuzimanja vlasti.<sup>82</sup> Kao što je dobro poznato, čak i ovo pravilo bilo je zanemarivano od strane monarha. Pravnici su, međutim, legitimizirali samo *imamet onih koji su ispunjavali sve uvjete ali su bili manje sposobni od drugih postojećih kandidata* (imame el-mefdul).<sup>83</sup> Ebu el-Hasan el-Eš'ari, istaknuti teolog, smatra da *bej'a* data onome ko je manje sposoban istog čini vladarem, ali ne i imamom.<sup>84</sup> El-Gazali je bio fleksibilniji i realističniji. On je smatrao da se imam uvijek mogao osloniti na druge u slučaju da sam nije bio kvalificiran da lično vodi vojne i pravne poslove. Štaviše, imam u takvim vremenima ne mora biti porijeklom iz plemena Kurejš.<sup>85</sup> Kao i drugi sunijski teolozi i pravnici, i on je vjerovao da manje sposoban kandidat može biti izabran za imama pod uvjetom da uživa podršku svojih *pristalica* ('asabije). Ovo će, po njihovom mišljenju, osigurati jedinstvo i red koji su važniji od odličnog moralnog ponašanja ili pravnoga znanja.<sup>86</sup>

Prihvatanje nominiranoga nasljednika trebalo se, prema različitim pravničkim mišljenjima, desiti ili nakon nominacije i prije preuzimanja vlasti ili u vrijeme stvarnog preuzimanja vlasti. Pravnici su imamet smatrali ugovorom za koji se zahtijevao

79 Vidjeti npr: El-Gazali, *Fedā'ih el-batinijje i El-Iktisad*, u: Ibiš, *Nusus*, 313-314 i 365-66; Ibn Tejmije, *Minbadž es-sunne*, 1: 141.

80 El-Mavredi, *El-Abkam es-sultanijje*, 10.

81 El-Gazali, *El-Iktisad*, u: Ibiš, *Nusus*, 366-367.

82 Vidjeti npr: El-Eš'ari, El-Bakillani, Ebu Ja'la i El-Gazali, u: Ibiš, *Nusus*, 132-133, 136, 225-226, 316 i dalje, 365-366; El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 11, Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanijje*, 25.

83 Vidjeti npr: El-Bakillani, El-Bagdadi, Ebu Ja'la, El-Džuvejni i El-Gazali, u: Ibiš, *Nusus*, 54-55, 141, 218-219, 281-282, 330-331; El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 8; Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultanijje*, 20.

84 Prema: El-Bagdadi, *Usul ed-din*, u: Ibiš, *Nusus*, 141.

85 El-Gazali, *Fedā'ih el-batinijje i El-Iktisad*, u: Ibiš, *Nusus*, 321, 329, 331, 365-367.

86 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 193-196, 210 i dalje.

slobodan pristanak obiju strana.<sup>87</sup> Šta treba učiniti ako je nominirani nasljednik bio maloljetan u trenutku nominacije i postao punoljetan kada je preuzeo vlast? El-Maverdi u takvom slučaju nominaciju ne smatra dovoljnom i zahtijeva *bej'u* pripadnika tijela *ehl 'l-hall ve el-'akd*, očito kako bi osigurao da nominirani nasljednik ispuni uvjete za poziciju imama u trenutku stvarnog preuzimanja vlasti.<sup>88</sup>

Drugi zaštitni mehanizam u slučaju *'ahda* ili *istihlafa* bila je potvrda od strane tijela *ehl el-hall ve el-'akd*. Ebu Ja'la je napravio jasnu razliku između činova nominacije i zaključivanja ugovora o imamet. Postojeći imam može iskoristiti pravo da nominira svoga nasljednika, ali *bej'u* daje *ehl el-hall ve el-'akd* u trenutku preuzimanja vlasti. Dodatna mjera opreza jeste to da imam nema pravo nominirati *ehl el-ih'tijar* koji će dati *bej'u* njegovom kandidatu za nasljednika.<sup>89</sup> Ebu Ja'laova koncepcija *'ahda* ili *istihlafa* zadržava suštinsku ulogu javne volje u izboru imama, te je stoga bila podržana od strane uleme.<sup>90</sup> El-Maverdi je, pak, mišljenja da pitanje nasljednika može riješiti postojeći imam bez pozivanja na *ehl el-ih'tijar* pod uvjetom da kandidat za nasljednika nije ni njegov otac ni njegov sin. U takvom slučaju El-Maverdi navodi tri pravnička mišljenja bez osobnog izjašnjava-nja u korist nekog od njih. Po jednom mišljenju konsultiranje *ehl el-ih'tijara* jeste obavezno u svakom slučaju. Po drugom mišljenju takvo je konsultiranje obave-zno samo kada je kandidat za nasljednika sin imama na vlasti, dok treće mišljenje ne zahtijeva konsultiranje ni u kom slučaju.<sup>91</sup>

Treće, iako je nasljedna vlast dominirala muslimanskim zemljama, muslimanski su pravници opetovano naglašavali da imamet ni u kom slučaju nije bio nasljedna institucija. To su jasno kazali El-Bagdadi, Ebu Ja'la,<sup>92</sup> Ibn Hazm<sup>93</sup> i mnogi drugi.<sup>94</sup> El-Džuvejni, naprimjer, ukazuje da je hilafet postao nasilan i arogantan od okončanja hilafeta četverice prvih halifa i da se pretvorio u monarhiju.<sup>95</sup> Čak i Ibn Haldun, koji nadugo i naširoko elaborira o *'asabiji* i brani nominaciju generalno, te Mu'avijinu nominaciju Jezida posebno,<sup>96</sup> jasno ukazuje da nominacija

87 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 11. Vidjeti i: El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, str. 7 i uporediti s: Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 24–25.

88 El-Maverdi, *El-Abkamu es-sultaniije*, 10.

89 Ebu Ja'la, *El-Mu'temed*, u: Ibiš, *Nusus*, 225–226; *El-Abkam es-sultaniije*, 25–26.

90 Vidjeti npr: Abdulvehhab Hallaf, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, Kairo: b.i., 1977, 58.

91 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 10.

92 El-Bagdadi, *Usul ed-din* i Ebu Ja'la, *El-Mu'temed*, u: Ibiš, *Nusus*, 135, 226–227.

93 Ibn Hazm, *El-Fisal fi el-milel ve en-nihal*, 4: 167.

94 Mu'tezilije su, čini se, bile jasne i odlučne u osudi nasljeđivanja imameta kada su govorili o Emevijama. Međutim, i oni su povremeno podržavali pobune nekih potomaka *Poslanikove porodice* (*ehl el-bejta*), koji su vjerovali u nasljedni imamet. Oni su također podržavali i neke abasijske halife koji su s njima dijelili vjeru u istu doktrinu. Vidjeti npr.: *Resa'il el-Džahiz*, ur. A. Harun, Kairo: b.i., 1965, 2: 7–16; Ibn Ebi el-Hadid, *Šerh Nehdž el-belaga*, ur. Ebu 'l-Fadl Ibrahim, Kairo: b.i., 1959, 2: 309; El-Hajjat, *El-Intisar*, ur. D. Niberg, Kairo, b.i., 1925, 98; Abduldžebbar, *El-Mugni*, Kairo: b.i., b.d., 20: 146; El-Džuvejni, *Gijas el-umem*, 103.

95 El-Džuvjeni, *Gijas el-umem*, 103.

96 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 202–208, 210–212.

nasljednika ne bi smjela za cilj imati stvaranje porodične dinastije s obzirom na to da se to ne može opravdati na vjerskim osnovama.<sup>97</sup>

## Vladavina vojnom silom – *el-galebe*

Koncept javnog ugovora o imamet u nisu podrile samo Emevije i druge dinastije, već i vojni komandanti koji su sebe postavili za vrhovne vladare. Od 2/8. stoljeća, nekoliko regiona Islamske države došlo je pod vlast vojnih komandanata, da bi u 3/9. stoljeću i centar hilafeta, Bagdad, došao pod kontrolu turskih vojnih snaga.<sup>98</sup>

Što se tiče regionalne uprave, El-Maverdi i Ebu Ja'la prihvataju *de facto* situaciju sve dok je ona autorizirana od strane halife. Regionalni vladar može imati punu vlast u svojoj oblasti pod uvjetom da priznaje vrhovni autoritet halife u pitanjima islamskoga prava. El-Maverdi još vjeruje da imam i regionalni vladar mogu dijeliti vlast u nekim oblastima, kao što su zaštita imameta, jedinstvo muslimanske vojske u borbi protiv neprijatelja i primjena islamskog civilnog i kaznenog prava.<sup>99</sup> El-Maverdi dalje vjeruje da regionalni vladar, da bi bio legitiman, mora biti pobožan musliman. U principu, i El-Maverdi i Ebu Ja'la regionalnog guvernera smatraju javnim predstavnikom koji zadržava svoju poziciju i nakon smrti imama. Ministar, s druge strane, jeste predstavnik imama i, prema tome, automatski gubi svoju poziciju sa smrću imama.<sup>100</sup>

Na nivou imameta, El-Maverdi bi prihvatio svaku *de facto* vlast ako se ona pokorava imamu. Sve odluke takvog uzurpatora imamova autoriteta mogu biti potvrđene od strane imama sve dok su u skladu s pravilima vjere i pravdom, tako da javni interesi ne propadaju. Ako, pak, te odluke krše ova pravila, imam ih može odbaciti i tražiti od neke druge sile da ukloni tu nasilnu vlast.<sup>101</sup> Ebu Ja'la se slaže s El-Maverdijem o ovom pitanju i vjeruje da imam nema drugoga izbora već da traži uklanjanje dotičnog autoriteta silom.<sup>102</sup>

El-Gazali prihvata stvarnost turske moći koja je postala dominantna u njegovo vrijeme, pa ju je legitimirao na temelju toga što je podržavala hilafet.<sup>103</sup> On pokazuje i značajnu fleksibilnost u određivanju uvjeta za imamet i snažno brani legitimitet imameta abasijskog halife El-Mustazhira-billaha (487–512/1094–1119),<sup>104</sup> koji je vladao kada su Turci dominirali. Gazali je vjerovao da su provođenje islamskoga

97 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 211.

98 Za generalni uvid vidjeti: El-Hudari, *Ed-Devle el-'Abasije*; Hasan Ibrahim, *Tarih el-islam*, tom 3. i 4.

99 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 33–34; Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 37–38.

100 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 32–36.

101 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultaniije*, 19–20.

102 Ebu Ja'la, *El-Abkam es-sultaniije*, 22–24.

103 El-Gazali, *Feda'ih el-batinijje*, u: Ibiš, *Nusus*, 319–321.

104 El-Gazali, *Feda'ih el-batinijje*, 306–16; *El-Iktisad*, u El-Gazali, *Feda'ih el-batinijje*, 366.

zakona, ispunjavanje javnih potreba i održavanje mira važniji od striktnog ispunjavanja nekih juridičkih uvjeta. Neki drugi teolozi, uključujući El-Džuvejni<sup>105</sup> i Et-Taftazani<sup>106</sup> također su prihvatili *status quo* turske nadmoći na istim osnovama. Ibn Haldun je vjerovao da je preporučena uspostava regionalnih centara moći u odsustvu *asabije* koja bi ujedinila muslimane u jednoj islamskoj državi.<sup>107</sup> Hanbelijski pravnik Bedruddin ibn Džema'a (u. 734/1333) preporučuje pokornost najjačem među onima koji uživaju *ševke* (moć) kako bi se održali javni red i jedinstvo čak i ako je on nezalica i ako njegovo ponašanje odstupa od prihvatljivog. On sugerira da se narod treba pokoravati svakome ko je dovoljno snažan da s vlasti smijeni postojećeg vladara. Jasno je da je Ibn Džema'a samo pravnički formulirao ono što je već postojalo u Egiptu pod Memelucima.<sup>108</sup>

## Poništavanje ugovora o *bej'i*: smjena imama

Pravo poništavanja ugovora pravno ne može biti odvojeno od prava na njegovo zaključivanje. Ipak, gorko iskustvo pobune protiv trećeg halife Osmana i njegovo ubistvo doveli su do razdora oko pitanja njegova nasljednika i legitimne političke vlasti, što je u konačnici obeshrabilo druge da upražnjavaju to pravo. Teolozi i pravnici zato su bili vrlo neodlučni u pružanju podrške raskidanju ugovora o *bej'i* i uklanjanju imama. Eš'arijski teolog El-Bakillani u principu odbacuje raskid ugovora, posebno kada narod, uprkos tome što postojeći imam ispunjava sve uvjete za tu poziciju, želi drugoga samo radi promjene. To ne znači da vremensko ograničenje imamovog mandata nije legitimno. I historijska praksa i juridičke formulacije ukazuju da će imam ostati na svojoj poziciji dokle god ispunjava svoje obaveze. Po našem mišljenju, to je diskreciono pitanje koje je ostavljeno kvalificiranim osobama da ga riješe putem *idžtihada*. Ako je spomenut određeni period, ugovor će isteći na kraju spomenutog perioda, a neće biti raskinut. Međutim, El-Bakillani drugdje spominje da imam treba biti smijenjen ako promijeni vjeru, zanemari izvršavanje namaza i poziva druge da isto čine, ili ako postane fizički nesposoban. Uporna razuzdanost i *nemoralno ponašanje* (fisk), *nepravda* (dževr) u javnom ponašanju i zanemarivanje islamskih propisa također opravdavaju svrgavanje imama. Međutim, većina pravnika i *tradicionalista* (ehl el-hadis) vjerovala je, kako navodi El-Bakillani, da u takvom slučaju imama treba samo savjetovati i upozoravati ili, u krajnjem, ne pokoriti mu se kada njegove naredbe jasno krše učenja islama. Prema ovom mišljenju, razuzdanost može biti dovoljan razlog za

105 El-Džuvejni, *Gijas el-umem*, 247–250.

106 Et-Taftazani, *Šerh el-'akide en-nesefijje*, Kairo: b.i., 1913, 483–484.

107 Ibn Haldun, *El-Mukaddime*, 196.

108 Ibn Džema'a, *Tahbir el-ahkam fi tedbir ehl el-islam*, u: *Islamica*, br. VI (1934). Vidjeti i: H.A. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*.

odbijanje *bej'e* u trenutku njegove nominacije, ali nije dovoljan razlog za njegovu smjenu nakon što *bej'a* bude zaključena.<sup>109</sup> En-Nesefi, Et-Taftazani i En-Nevevi istog su mišljenja.<sup>110</sup> El-Maverdi pravi razliku između slučajeva kada imam izgubi *pravnu prihvatljivost* (el-'adale) ili fizičku sposobnost, koje imama mogu onemogućiti u izvršavanju njegovih obaveza, i slučajeva koji ne dovode u pitanje njegovu sposobnost da funkcionira. Možemo jasno uočiti El-Maverdijevo nastojanje da minimizira broj slučajeva koji bi mogli opravdati smjenu imama. To je značajno s obzirom na to da je on bio sljedbenik Eš-Šafi'ija, koji je bio za uklanjanje imama za koga se utvrdi da je razvratan i nepravedan.<sup>111</sup> Šafije također smatraju da imamu može biti suđeno za njegovu razvratnost i druge zločine.<sup>112</sup> El-Maverdi bilježi da je jedan pravnik iz Basre vjerovao kako kršenje islamskih normi ne dovodi automatski do smjene imama ako on može opravdati svoje postupke. Prema El-Maverdiju, jedini prihvatljiv razlog za smjenu imama jeste trajni gubitak mentalne ili fizičke sposobnosti, kao što je ludilo, sljepilo, amputacija obje ruke i noge ili ako bi pao u neprijateljsko zarobljeništvo i ne bi se mogao iskupiti.<sup>113</sup>

Ebu Ja'la također vjeruje da ugovor o imamet u ne može biti poništen sve dok ne postoje valjani razlozi za takvo što. Imam bi trebao podnijeti ostavku kada osjeti da pati od neke trajne nesposobnosti, ali dokle god je sposoban da obavlja svoje dužnosti imama, on ne može podnijeti ostavku na svoju poziciju.<sup>114</sup>

El-Džuvejni smatra da imam može podnijeti ostavku ako je nemoralan i odstupa od zahtijevanog ponašanja, ali da je za njegovu smjenu od strane drugih potreban *idžtihad* u svakom pojedinačnom slučaju. Ironično, on također smatra da imam može podnijeti ostavku kada god želi.<sup>115</sup> Drugi teolozi i pravници, uključujući El-Bagdadija, El-Idžija, El-Džurdžanija i Ibn Hazma, podržavaju smjenu imama ako se stanje naroda ili stanje vjere pogoršavaju, ili ako je imam po navici nepravedan.<sup>116</sup> Mu'tezilije su također vjerovale da imama treba zamijeniti ako je sklon grijehu (*fisku*), makar ti grijesi ne dostigli stepen apostazije ili nepravde.<sup>117</sup>

109 El-Bakillani, *Et-Temhid*, u Ibiš, *Nusus*, 50, 57-58.

110 Et-Taftazani, *Šerh el-'akide en-nesefije*, 488; En-Nevevi, *Šerh Sabih Muslim*, Kairo, 2: 229.

111 Et-Taftazani, *Šerh el-'akide en-nesefije*, 488.

112 Šafijski pravnici kažu da imam ne bi morao biti smijenjen ako bi počinio blud ali bi *kaznu* (el-hadd) nad njim izvršio jedan od njegovih zamjenika. Hanefije, pak, drže da imam treba biti kažnjen samo u slučajevima *kisasa* (zločina protiv tjelesnog integriteta drugih) ili odgađanja finansijskih obaveza, ali ne u slučajevima *hududa* (za zločine bluda / preljube, potvora za blud, oružanog napada – *hirabe* itd.). Vidjeti: M. Šeltut, *Fikh el-Kur'an ve es-Sunne*, Kairo: b.i., b.d., 96-97.

113 El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanije*, 17–20.

114 Ebu Ja'la, *El-Mu'amed*, u Ibiš, *Nusus*, 213–214, 216–218 i *El-Abkam es-sultanije*, 20–23, 28.

115 El-Džuvejni, *El-Iršad*, u Ibiš, *Nusus*, 279.

116 El-Bagdadi, *Usul ed-din*, Istanbul, 1928, 278; El-Džurdžani, *Šerh el-mevakif* (komentar El-Idžijevog djela), Kairo: b.i., 1311. po Hidžri, 3: 267; Ibn Hazm, *El-Fisal*, Kairo: b.i., 1321. po H., 4: 102.

117 Abduldžebbar, *El-Mugni*, Kairo: b.i., b.d., 15: 251, i tom 20, 1. dio, str. 53, 96, 310, i 2. dio, str. 170 i dalje; Ibn Ebi el-Hadid, *Šerh Nehdž el-belaga*, 9: 294.

## Princip šure

Javno učešće u donošenju važnih političkih odluka jeste temeljni princip muslimanskog društva i države. U prošlosti je upravo taj princip primjenjivan u ugovoru o imamet u *bej'i*, i on se također može primijeniti u bilo kom javnom glasanju danas. Bog je i samom Poslaniku naredio da prakticira *šuru* sa svojim drugovima o svakom zemaljskom pitanju o kome nije bilo objave: *Oprosti im (drugovima) i moli za njih, i savjetuj se sa njima u svim pitanjima od javnoga interesa, a kada odlučiš (o pravcu djelovanja), osloni se na Allaha* (Kur'an, 3: 159). *Šura* (konsultiranje) se u Kur'anu spominje kao jedna od glavnih osobina koja je integralno vezana za pokoravanje Bogu, obavljanje namaza i davanje potrebnima iz onoga što nam je Bog podario. Kur'an veli: *...i oni koji su se Gospodaru svome odazvali, i koji namaz obavljaju, i čije je pravilo (u svim pitanjima od zajedničkog interesa) uzajamni dogovor, i koji daju od onoga što smo im Mi podarili...* (Kur'an, 42: 38). Princip *šure* treba se primjenjivati na svim nivoima društvene interakcije. Od porodice, najmanje jedinice društvene strukture, traži se da prakticira *šuru* prije donošenja važnih odluka. Kur'an podučava roditelje da o prekidu dojenja djeteta diskutiraju razmjenjujući mišljenja (*šura*): *... Ako njih dvoje uz obostrano zadovoljstvo i dogovorno odluče da odbiju dijete, to nije grijeh...*" (Kur'an, 2: 233). Prema mnogim komentatorima, *šura* je bila obavezna i za samog Poslanika. Neki komentatori pak smatraju da je ona za Poslanika bila samo preporučena s obzirom na njegov specijalni status Božijeg vjerovjesnika.<sup>118</sup> On je, međutim, prakticirao *šuru* i slijedio savjet svojih drugova u više prilika, kao naprimjer tokom bitaka na Bedru, Uhudu, Hendeku i logorovanja na Hudejbiji. Čak i u osjetljivoj situaciji kakva je bila potvora da je njegova žena Aiša učinila preljub, Poslanik je o tome raspravljao u javnosti i tražio savjet.<sup>119</sup>

Neki tvrde da, iako je *šura* islamska obaveza koju imam mora ispunjavati, on nema obavezu da slijedi savjet ili rezultat *šure*. Ovaj stav, koji *šuru* smatra konsultativnom i predmetom izbora, negira sam njen duh. Ibn Kesir od Alije ibn Ebi Taliba bilježi da je Poslanik, a.s., bio upitan o značenju riječi *odlučka* (el-'azm) spomenute u kur'anskom ajetu *... i sa njima se savjetuj u svim poslovima od javnoga interesa, a kada odlučiš o pravcu djelovanja, osloni se na Allaha...* (Kur'an, 3: 159). Poslanik, a.s., je odgovorio da ona znači "uzimanje savjeta onih koji su poznati po svome dobrome mišljenju i slijedenje tog savjeta".<sup>120</sup> Od El-Hasana ibn Alije prenosi se da je izjavio kako Poslaniku nije trebala *šura* jer je bio vođen Božanskom objavom, već da mu je Bog naredio da je prakticira kao primjer muslimanima.

118 Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 159. ajeta 3. sure; El-Fahr er-Razi, *Tefsir*, 3. tom, komentar istog ajeta.

119 Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 3: 159. Vidjeti i: Ibn Kesir, *El-Bidaje ve en-nihaje*, 3–5 tom; Ibn Hišam, *Sire en-Nebijj*.

120 Ibn Kesir, *Tefsir*, 1. tom, komentar 3: 159.

Ebu Hurejre prenosi da je Poslanik, a.s., češće prakticao *šuru* nego iko koga je on poslije upoznao.<sup>121</sup> Prvi halifa održao je *šuru* prije nego je poslao vojsku protiv onih koji su odbili plaćati zekat. On je vojsku poslao nakon što je uspio ubijediti one koji se s njim nisu slagali da podrže njegov potez. Drugi halifa slijedio je *šuru* u mnogim vojnim i administrativnim pitanjima, kao što su pohodi protiv Sasanijske imperije i Egipta, formiranje *uprave prihoda* (divana) i uvođenje harača. U tome on nije pravio nikakve razlike između muslimana i nemuslimana.<sup>122</sup> Poznati komentator Kur'ana Ibn Atije jasno izjavljuje: “*Šura* je temelj Šerijata i predstavlja jedan od njegovih obavezujućih propisa. Svaki (vladar) koji ne traži savjet učenih i pobožnih ljudi treba biti smijenjen.”<sup>123</sup> Prema El-Buhariju, imami koji su došli nakon prvih halifa prakticirali su *šuru* u svim pitanjima za koje nije bilo jasnih odredbi u Kur'anu i Sunnetu.<sup>124</sup> Ibn Tejmijje smatra da je *šura* nezamjenjiva za *muslimanske vlasti* (ulu el-emr), i da činjenica da je Poslanik prakticao *šuru* u pitanjima gdje nije bilo objave znači da je ona još veća obaveza za druge.<sup>125</sup>

Neki pravници tvrdili su da je *konsenzus* (idžma‘) također integralno vezan za princip *šure*. Muhammed Rešid Rida kur'anski ajet *Pokoravajte se Bogu, i pokoravajte se Poslaniku i onima između vas kojima je povjerena vlast* (Kur'an, 4: 59) tumači tako da se on odnosi na *idžma'* muslimana, a ne na konsenzus samo uleme ili mudžtehida.<sup>126</sup> Većina komentatora Kur'ana kao i pravnik smatraju da se termin *ulu el-emr* odnosi i na vladare i na ulemu zajedno,<sup>127</sup> dok neki smatraju da se on odnosi samo na *ehl el-hall ve el-'akd*.<sup>128</sup> El-Kurtubi bilježi interesantno tumačenje Ibn Kejsana, koji pojam *ulu el-emr* ne svodi samo na ulemu, već uključuje i one koji su inteligentni, mudri i uključeni u upravljanje javnim poslovima.<sup>129</sup> Prema ovoj interpretaciji, pokornost onima koji sačinjavaju *ehl el-hall ve el-'akd* ili *ehl eš-šura* bila bi obavezna i za vladara i za narod. El-Kurtubi od Ibn Huvejza Mindada prenosi da vladari treba da konsultiraju ulemu o vjerskim i pravnim pitanjima, vojne eksperte o vojnim pitanjima, ugledne javne ličnosti o blagostanju

121 Ez-Zemahšeri, *El-Kešaf*, 1. tom, komentar 3: 159; El-Kurtubi, *Tefsir* 4. tom, komentar istog ajeta i 16. tom, komentar 42: 38; Et-Taberi, *Tefsir*, 4. tom, komentar 3: 159; Ibn Tejmijje, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 158.

122 El-Kurtubi, *Tefsir*, 16. tom, komentar 42: 38; Ebu Jusuf, *El-Haradž*, 4. izdanje, Kairo, b.i., 1392. po Hidžri, 40–41; Ibn 'Abdulhakem, *Futuh Misr ve el-Magreb*, ur. A. Amir, Kairo: b.i., 1961, 216; El-Belazuri, *Futuh el-buldan*, ur. R.M. Ridvan, Bejrut, b.i., 1978, 216–217, 300, 435–436, 444; El-Maverdi, *El-Abkam es-sultanijje*, 199–200.

123 El-Kurtubi, *Tefsir*, 4: 249; Ebu Hajjan, *El-Bahr el-muhit*, 3: 99; Eš-Ševkani, *Feth el-Kadir*, 1: 360.

124 El-Kurtubi, *Tefsir*, 4: 251.

125 Ibn Tejmijje, *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 157–158.

126 *Tefsir el-Menar*, 5: 201–214.

127 Vidjeti npr. komentare na 3: 59 kod Ibn Kesira i El-Kurtubija u njihovim tefsirima i kod Ibn Tejmijje u *Es-Sijase eš-šer'ijje*, 159.

128 Vidjeti komentare istog ajeta kod Fahrudina er-Razija u njegovom tefsiru u *Tefsir el-Menar*, 5: 182–85.

129 El-Kurtubi, *Tefsir*, 5: 260.

društva, a ministre, sekretare i lokalne upravitelje o razvoju zemlje. Ideja je bila da vladar treba imati savjetnike koji su eksperti u različitim oblastima funkcioniranja vjerskog i ovosvjetskog inetera.<sup>130</sup> Prema Rešidu Ridau, njihova odluka predstavljala bi *idžma'*, koji je, prema Poslanikovim, a.s., izjavama, od Boga nadahnut. Imam je, stoga, obavezan provesti njihovu odluku. Ako on to odbije, ne samo da će prekršiti jedan od temeljnih principa islamske države (Kur'an, 52: 38) već će negirati i obavezujući autoritet *idžma'a* (Kur'an, 3: 59).<sup>131</sup>

Već je navedeno kako potpuno oslanjanje na odluku većine nema podrške u islamu. Tačno je da ima više kur'anskih ajeta koji kazuju da većina nužno ne slijedi pravi put.<sup>132</sup> Ipak, ovdje nije riječ o ljudskoj potrebi za Božanskom uputom u pitanjima vjere, etike i zakona o onome što je ispravno i što je pogrešno. Nikakva većina ne može izmijeniti ove stalne norme i naredbe kako su navedene u Kur'anu i Sunnetu. Odluke *šure* bile bi obavezujuće samo u ovosvjetskim pitanjima i prijelaznim stvarima o kojima nema relevantnog kur'anskog i sunetskog teksta. Kao što jedan savremeni pravnik zapaža, dok slijeđenje mišljenja većine o pitanjima vjere može biti pogrešno, bilo bi podjednako pogrešno zanemariti mišljenje većine o upravljanju materijalnim pitanjima i javnim interesima.<sup>133</sup> Jedan drugi pravnik smatra da se nipodaštavanje većine u Kur'anu odnosi samo na nevjernike, a ne na muslimane koji su individualno i kolektivno vođeni uputama Kur'ana i Sunneta.<sup>134</sup>

Brojne reference na princip većine nalazimo i u historijskim precedentima i u pravničkim djelima. Ibn Tejmije, naprimjer, naglašava da je Omer postao halifa zahvaljujući *bej'i* većine drugova Poslanika, a.s., a ne samom nominacijom od strane Ebu Bekra. Isto tako, kada je Omer nominirao komisiju od šest Poslanikovih drugova da izaberu njegovog nasljednika, rekao je da komisija treba donijeti odluku većinom glasova, a ako budu glasali tri prema tri, njegov sin Abdullah imat će zadnju riječ. Historičar šejh M. el-Hudari slaže se s ovom formulacijom i žali što se institucija *šure* kakva je bila poznata ranim muslimanima nije razvila u kasnijim vremenima.<sup>135</sup> Pravnici se također slažu da imami za lokalne džamije treba da budu izabrani većinom glasova džematlija, a ne od strane vlade.<sup>136</sup> El-Gazali, raspravljajući o slučaju istovremene *bej'e* dvojici imama, kaže da prednost treba

130 El-Kurtubi, *Tefsir*, 250–251.

131 Vidjeti npr.: R. ez-Zelebani, "Es-Sijase ed-dusturijje eš-šer'ijje" u *El-Ezher* 18, br. 2.

132 Vidjeti npr. sljedeće kur'anske ajete: *Većina ljudi ne zna (ovu istinu)* (Kur'an, 12: 21, 40); *Ma kako ti to snažno želio, većina ljudi neće povjerovati (u ovu objavu)* (Kur'an, 12: 103); *Ako bi ti poslušao većinu na Zemlji, oni bi te u zabludu odveli sa Božijega puta. Oni samo slijede sumnje i oni samo nagađaju* (Kur'an, 6: 116); *Nisu isto dobro i zlo, makar te zadivilo mnoštvo zla* (Kur'an, 5: 100).

133 M.A. el-'Arebi, *Et-Tenzim el-hadis li ed-devle el-islamijje bejn eš-šeri'a ve el-kanun*, citirano u: A.I. el-Ensari, *Eš-Šura*, Kairo: b.i., 1981, 183–185.

134 A. Abdulhalik, *Eš-Šura fi zill en-nizam el-islami*, Kuvajt: b.i., 1975, 105–106.

135 M. el-Hudari, *Muhadavat tarih el-umem el-islamijje*, poglavlje "Nuzum el-hukmi fi 'ahd er-rašidin". Vidjeti i komentar A. Abdulhalika na isti događaj u *Eš-Šura*, 104.

136 El-Maverdi, *El-Ahkam es-sultanijje*, 102.



biti data onome koji ima više pristalica. Izjave Poslanika, a.s., također naglašavaju važnost većine. Zato sunije sebe nazivaju *ehl es-sunne ve l-džema'a* (oni koji slijede Sunnet i džemat / zajednicu). Pravnici su sa svoje strane ustanovili kao jedno od svojih *pravila* (usul) da podrška većine može biti dovoljan *dokaz* (hudždže) za neko mišljenje, mada nije obavezujuća kao konsenzus. Oni, također, spominju da generalno većina treba predstavljati osnovu za pravničku odluku kada nema drugih dokaza.<sup>137</sup>

Lucidnu elaboraciju principa *šure* i uloge mišljenja većine u islamu nalazimo kod Muhammada Asada u *The Principles of State and Government in Islam*. Asad piše:

U islamskoj državi, kontinuirano ovozemaljsko zakonodavstvo odnosilo bi se na mnoge administrativne probleme koje Šerijat ne tretira, kao i na probleme za koje Šerijat postavlja generalna pravila ali ne i detaljne propise. U svakom slučaju, na zajednici je da razvije relevantnu detaljnu legislativu prakticirajući *neovisno rasuđivanje* (idžtihad) u skladu s duhom islamskoga prava i u najboljem interesu naroda. Gotovo je bespotrebno napominjati da u pitanjima koja se tiču zajedničke strane našega života nikakve idžtihadske odluke ne mogu biti prepuštene diskreciji pojedinaca; one moraju biti utemeljene na jasnom *konsenzusu* (idmžā'u) cijele zajednice (što svakako ne isključuje saglasnost zajednice s rezultatom *idžtihada* do koga je ranije došao pojedinačni učenjak ili grupa učenjaka o bilo kom pitanju koje se razmatra). Ko će biti ovlašten da donosi ove ovozemaljske zakone za zajednicu?... Pojedinac, ma kako briljantan, pobožan i dobronamjeran, može lahko pogriješiti... Usto, posjedovanje apsolutne vlasti često kvari onoga ko je ima i dovodi ga u iskušenje da je zloupotrijebi svjesno ili nesvjesno... Zakonodavna vlast države treba biti povjerena tijelu zakonodavaca koje će zajednica birati posebno u te svrhe... Kur'anska naredba o *šuri* (42: 38) mora se smatrati fundamentalnom operativnom klauzulom sve islamske misli vezane za politiku... Fraza „*emruhum šura bejnehum*” – doslovno: „njihovi zajednički poslovi jesu dogovor među njima” – zaključivanje političkih poslova čini ne samo posljedicom dogovaranja već sinonimom dogovaranja, što znači da zakonodavna vlast u državi mora biti povjerena skupštini koju zajednica bira upravo zarad toga... S obzirom na jasne nedostatke većine takozvanih demokratskih sistema na modernom Zapadu, nekim savremenim muslimanima ne sviđa se ideja da zakonodavstvo u islamskoj državi ovisi o pukom prebrajanju glasova. Sama činjenica, tvrde oni, da određena zakonodavna mjera uživa podršku većine ne implicira da je to ispravna mjera... Objektivna istina ovoga stava ne može se dovesti u pitanje. Ljudski um je ekstremno sklon pravljenju grešaka. Štaviše, ljudi uvijek ne slijede diktat pravde i dobra i historija svijeta puna je slučajeva pogrešnih odluka koje je donijela sebična i lakovjerna većina uprkos upozorenjima mudrije manjine. Ipak, teško je zamisliti alternativu principu većinskog odlučivanja u zakonodavnom tijelu. Ko je taj ko će presuditi od slučaja do slučaja o tome da li je većina ili manjina u pravu?... Neko

137 Er-Re'is, *En-Nezarījat es-sijasīje*, 250 i dalje. Vidi i citate kod Er-Re'isa i kod El-Ensarija, u *Eš-Šura*, 178–179.

može sugerirati da konačni sud treba ostaviti *emiru* (ili imamu) ... ali zar nije podjednako moguće da on pogriješi, a da većina bude u pravu? Kritičari obično uzvraćaju da *emir* mora biti izabran na temelju njegove superiorne mudrosti i pobožnosti... No, nije li također istina da muslimani treba da izaberu *medžlis* (skupštinu) na temelju mudrosti i pobožnosti svakog kandidata? ... Perfektna garancija je, nažalost, izvan ljudskog dometa. Najbolje čemu se možemo nadati jeste da će se u skupštini sastavljenoj od razumnih osoba kada ona raspravlja o nekom problemu većina na kraju složiti oko odluke koja će najvjerojatnije biti ispravna. Iz tog razloga Poslanik, a.s., je jasno i često savjetovao muslimane: "Slijedite većinu..." (bilježi Ibn Madže od 'Abdullaha ibn Omera), i "Vaša je obaveza da budete uz zajednicu i većinu..." (bilježi Ibn Hanbel od Mu'aza ibn Džebela). Ustvare, ljudski genij nije razvio bolji metod za skupne odluke od većinskog principa. Nema sumnje, većina može pogriješiti, ali to isto može i manjina... Grešnost ljudskoga uma činjenje grešaka čini neizbježnim faktorom ljudskoga života, tako da nemamo drugoga izbora već da učimo kroz pokušaje, greške i ispravke tih grešaka."<sup>138</sup>

Tačno je da pripadnici uleme, kao poznavaoци i eksperti za Šerijat, čine integralni dio zakonodavnog procesa u islamskoj državi. Prema jednom tumačenju 59. ajeta kur'anskog poglavlja *En-Nisa'*, alimi su glavni učesnici u zakonodavnom odlučivanju u islamskoj državi.<sup>139</sup> Ipak, bilo bi pogrešno kazati da ovakav aranžman vodi do jedne vrste teokratije. Ulema ne predstavlja ni neku zatvorenu klasu, niti uživa ikakve teokratske privilegije. Njima će se u procesu odlučivanja pridružiti eksperti u ekonomiji, trgovini, zdravstvu, obrazovanju, nauci i tehnologiji, koji će, pored vlastite specijalizacije, imati dovoljno znanja o islamu, posebno u segmentu koji se odnosi na njihovo polje interesovanja.<sup>140</sup> Ovo je saglasno principima *idžtihada* kako su ih formulirali pravници.<sup>141</sup>

Razlike se mogu pojaviti između imama i *šure*. Ako su takve razlike diskrecione naravi i ako su vezane za pitanja javnoga interesa, prevagnut će mišljenje većine u *šuri*. Ako se razlike odnose na tumačenje pravnih normi i poštivanje Kur'ana i Sunneta, o njima bi se trebalo raspravljati prvo na zajedničkoj sjednici kojoj bi prisustvovao podjednak broj alima u skupštini i pravnih eksperata vlade. Ako takav sastanak ne dovede do rješenja, slučaj se može iznijeti pred ustavni sud, vrhovni sud ili neku sličnu sudsku instancu koja će biti ovlaštena da donese konačnu presudu. U slučaju ozbiljnih političkih optužbi protiv imama, skupština i / ili vrhovno sudsko

138 Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam*, Gibraltar, Dar al-Andalus, 1982, 43–50.

139 Vidjeti npr.: El-Kurtubi, *Tefsir*, komentar ajeta 4: 59, posebno tom 5, 259–260.

140 Vidjeti: M.K. Vasfi, *Medhal en-nuzum el-islamijje*, 128–129. Autor naglašava da će naučnici koji kombiniraju znanje u određenoj oblasti sa znanjem o islamu u islamskoj državi biti priznati kao stručnjaci samo u toj oblasti, a ne generalno.

141 Za citate iz Ibn Tejmijjinog djela *El-Medžmu'* i Ibn Kajjimovog djela *I'lam el-muvekki'in* vidjeti: Abdullah et-Turki, *Usul mezheb Ahmed*, 2. izdanje, Rijad, b.i., 1977, 630–631.

tijelo mogu pokrenuti sudski postupak u skladu s posebnim pravilima propisanim za takve situacije. Skupština i sud slučaj mogu razmatrati neovisno ili u saradnji. Mogu se predvidjeti i određeni zaštitni mehanizmi za opoziv imama kako bi se osiguralo da sistem ne bude trivijaliziran i zloupotrebljavan radi privatnih interesa. Procedura koju smo ovdje sugerirali za razrješenje razlika između imama i *šure* slijedi kur'ansku naredbu sadržanu u 59. ajetu kur'anskog poglavlja En-Nisa', koja kaže: ... *A ako se razidete o bilo kom pitanju, obratite se Allahu i Njegovom poslaniku, ako istinski vjerujete u Allaha i Sudnji dan. To je najbolje (za vas) i najbolji put do ispravne odluke.*

## Vrhovna pravila koja kontroliraju islamske vlasti

Pored teoretskih ograničenja koje moderni mislioci pokušavaju nametnuti vladarevom autoritetu, postoje i pokušaji da se identificiraju neka vrhovna pravila, koja, pretpostavlja se, ne smije prekršiti ni suveren. Klasična ideja prirodnoga prava bila je jedan takav pokušaj. Može se, međutim, argumentirano tvrditi da je ovaj koncept podjednako neadekvatan kao i onaj društvenog ugovora za osiguravanje smislene kontrole nad autoritetom i vlašću vladara.

Prema islamu, "vrhovna pravila" koja kontroliraju ponašanje pojedinaca, društva i države, sadržana su u Kur'anu i Sunnetu Božijeg Poslanika. Vladari i pravници slobodni su iznaći nova rješenja za novonastale probleme u svojim društvima ako ne postoji relevantan kur'anski ili sunetski tekst koji bi se mogao primijeniti na dotični slučaj. Međutim, ta nova rješenja do kojih se došlo *idžtihadom* ili bilo kojom drugom metodom ne smiju kršiti tekst Kur'ana i Sunneta. Vođenje računa o *ciljevima Šerijata* (mekasid) i njegovim generalnim principima kako su obrazloženi u objavljenim izvorima jeste od temeljnog značaja za *idžtihad*.<sup>142</sup> Kako bi ijedan muslimanski vladar ikada mogao, naprimjer, zanemariti uputu ovih principa o kojima govore sljedeći kur'anski ajeti:

*Allah naređuje pravdu i dobročinstvo, i da se bližnjima udjeljuje, a razvrat i sve što je odvratno i nasilje zabranjuje; da pouku primite On vas savjetuje.* (Kur'an, 16: 90)

*Onima koji će slijediti Poslanika, vjerovjesnika, koji neće znati ni da čita ni da piše, ..., koji će od njih tražiti da čine dobra djela, a od odvratnih odvraćati ih, koji će im lijepa jela dozvoliti, a ružna im zabraniti, koji će ih tereta i teškoća koje su oni imali osloboditi...* (Kur'an, 7: 157)

Kako iko ikad može zanemariti ovaj precizno formulirani princip koji je Poslanik lucidno i jasno izrazio u ovih nekoliko riječi: "Niko nema pravo drugoga oštetiti – *namjerno* (dirar) ili *nenamjerno* (darer)"?

142 Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, 4: 105–107.

Islamska država jeste vrlo slična onome što se danas naziva ideološkom državom, iako ne možemo koristiti taj termin jer je ideologija zasnovana na ljudskim idejama, a ne na Božanskoj objavi. Ipak, to nije teokratska država kojom vlada privilegovana oligarhija svećenika ili božanski inspirirani vladari koji su ovlaštteni da definiraju parametre dobra i zla. Islamska država obavezana je nekim generalnim i stalnim vrhovnim pravilima koja su sadržana u Kur'anu i Sunnetu. Ova pravila upravljaju svim odlukama i potezima u državi i kontroliraju ih. Ona su izvedena iz Božanskih izvora, te su stoga efikasnija od pravila formuliranih na osnovu konceptata kao što su prirodno pravo, društvena solidarnost i ljudska prava. Usto, ona se razlikuju od koncepta javnoga reda, i ne mogu biti narušena bilo kakvim privatnim sporazumom kao u nekim liberalnim državama, jer je koncept javnoga reda fleksibilan i razlikuje se od jedne sfere ljudskoga djelovanja do druge. Javni red nije stalan, uniforman niti univerzalan. Štaviše, on se smatra jednakim sa zakonom jer ga zakon često uspostavlja, te je tako podređen ustavu i ne može dovoditi u pitanje nijednu od ustavnih odredbi. To ne važi za vrhovna pravila generalno, jer islamska vrhovna pravila kako ih prezentiraju Kur'an i Sunnet uživaju apsolutnu superiornost nad zakonima koje su izglasali ljudi. Prema tome, superiornija legalnost može se očekivati u prakticiranju vlasti koja je ograničena vrhovnim pravilima, s jedne, i zahtjevima javnosti, s druge strane.<sup>143</sup>

Jedno od primarnih vrhovnih pravila u islamskoj državi tiče se kur'anske naredbe o „naređivanju dobra i odvrćanju od zla” (Kur'an, 22: 41). Islamska država ispunjava svoje obaveze putem mreže administrativnih i sudskih institucija. Međutim, kao što su pravници ukazali, to ne daje dozvolu državi da se miješa u privatne živote građana i da krši svetost prava koje im je darovao Bog.<sup>144</sup>

Islamsko pravo primarno se oslanja na duhovnu i moralnu osnovu, ali ono ne zanemaruje ni važnost formuliranja pravila koja moraju voditi i kontrolirati pojedinačno i kolektivno ponašanje. Ljudima nije ostavljeno da određuju vrhovna pravila prema vlastitim subjektivnim osjećanjima. Ona su jasno određena u Kur'anu i Sunnetu. Islam ne ostavlja nikakve sumnje oko toga šta je ispravno, a šta neispravno, šta je dobro, a šta zlo, šta je pravedno, a šta nepravedno.

*... To su granice koje je Bog postavio, pa ih ne narušavajte! A oni koji granice Božije prelaze, oni su nepravedni.* (Kur'an, 2: 229)

Međutim, ova vrhovna pravila i Božanski principi ne mogu biti efektivno primijenjeni ako se ne oslanjaju na vjeru i pobožnost ljudi. U islamu, zakon i savjest podržavaju jedno drugo u izgradnji muslimana pojedinca, društva i države: *Kada se vjernici Bogu i Poslaniku Njegovu pozovu, da im On presudi, samo reknu: "Slušamo i pokoravamo se!" Oni će uspjeti.* (Kur'an, 24: 51).

143 M.K. Vasfi, *Medhal*, 45–51, 87–101. O *generalnim ciljevima Šerijata (mekasid)* vidjeti: Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, ur. A. Diraz, Kairo, b.i., b.d., 2: 6 i dalje, posebno 6–25; Hallaf, *Ilm 'usul el-fikh*, Kuvajt, b.i., 1978, 197–210; Et-Tahir Ašur, *Mekasid eš-šeri'a*, Tunis, b.i., b.d.

144 Ebu Ja'la, *El-Ahkam es-sultanije*, 285–286, 295–297, 300.



## Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru

*Silvio Ferrari\**

### Uvod

Vrhovni sud Sjedinjenih Država je 1980. godine, u slučaju *Stone protiv Grahama*, odlučio da se isticanjem ploče s tekstem Deset Božijih zapovijedi u javnim školama u Kentuckyju krši klauzula o (ne)uspostavljanju.<sup>1</sup> Uprkos činjenici da je na ploči stajao i natpis kojim se ukazivalo na značaj Deset Božijih zapovijedi kao jednog od temelja pravne tradicije zapadne civilizacije, a posebice u Sjedinjenim Državama, Sud je ocijenio da je ploča istaknuta u „očito religijske“ svrhe i da nema „nikakvu sekularnu zakonodavnu funkciju“.<sup>2</sup> Evropski sud za ljudska prava (ECHR) je 2011. u slučaju *Lautsi protiv Italije* odlučio da u isticanju križa u italijanskim javnim školama nema kršenja člana 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima („Konvencija“), niti člana 2 Prvog dodatnog protokola Konvencije.<sup>3</sup> ECHR je ocijenio da je križ samo „pasivni“ religijski simbol – argument koji je američki Vrhovni sud eksplicitno odbacio u slučaju *Stone* – i da nema „indoktrinirajući“ učinak na učenike.<sup>4</sup>

Hoćemo li onda, obrnuvši naslov knjige Petera Bergera, Gracie Davie i Effie Fokas, reći da je „Evropa religiozna, Amerika sekularna“?<sup>5</sup> Ne, ovo ne bi bilo

\* Profesor Silvio Ferrari je profesor prava i religije na Univerzitetu u Milanu. Izvornik: „State-supported display of religious symbols in the public space“ u *Journal of Catholic Legal Studies* 52:7, pp. 7-22. Prevela A. Mulović.

1 449 U.S. 39, 42-43 (1980).

2 Idem na 41.

3 *Lautsi v. Italy*, No. 30814/06, ¶ 78 (ECHR, 18. mart 2011), dostupno na <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-104040>.

4 Id. ¶ 72.

5 Peter Berger et al., *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations* (Aldershot: Ashgate Publishing Ltd, 2008).

tačno. Te dvije etikete ne odražavaju kompleksnost i raznovrsnost sudske prakse ovih dvaju sudova. Osim toga, kulturne klime u Evropi i Sjedinjenim Državama znatno su se promijenile u trideset godina koje dijele slučaj *Stone* od slučaja *Lautsi*. Posljednje odluke Vrhovnog suda Sjedinjenih Država iz ovih predmeta – *Van Orden protiv Perryja*,<sup>6</sup> *Grad Pleasant Grove protiv kulta Summum*<sup>7</sup> i *Salazar protiv Buona*,<sup>8</sup> – mnogo su bliže presudi koju je donijelo Veliko vijeće Evropskog suda u slučaju *Lautsi*.<sup>9</sup> Iz njih se vidi da je „La Revanche de Dieu“ ili „Božija osveta“ – da citiramo jednu drugu knjigu, autora Gillesa Kepela s početka 1990ih<sup>10</sup> – našla puta ne samo ka javnom mnijenju već i do sudnica sa obje strane Atlantika.

U ovom članku želi se opisati koliko je složen pojam religijskog simbola. U drugom dijelu iznosi se mišljenje da moramo prihvatiti da su religijski simboli suštinski dvosmisleni, zato što u većini slučajeva nije moguće jasno razlikovati kulturna i religijska značenja tih simbola. Uvijek se moraju uzeti u obzir barem dva faktora: mjesto gdje su simboli postavljeni i kontekst u kojemu su istaknuti. Sljedeće, u trećem dijelu nastoji se pokazati da se mora dekonstruirati ideja „javnog prostora“ kako bi se izbjegla primjena istih standarda na temeljito različite realnosti, kao što su, npr., trg i sudnica. Napokon, četvrti dio, u kojemu se bavimo pitanjem konteksta, zaključujemo odbranom pluralnosti religijskih simbola u javnom prostoru. Neutralnost javnih institucija, smatramo, može se zapravo razumjeti i na inkluzivan način, tako što će se prihvatiti mogućnost isticanja različitih religijskih simbola u javnom prostoru a da se pri tome njihovo religijsko značenje ne sakriva iza kulisa kulturne tradicije neke zemlje. Prije nego što to učinimo, u prvom dijelu kratko ćemo diskutirati o razlozima zbog kojih su religijski simboli postali „vruće“ i vrlo kontroverzno pitanje današnje političke debate, te o strategijama koje evropske zemlje usvajaju kada pristupaju rješavanju ovog problema.

## I. Religijski simboli: globalni problem, lokalna rješenja

Dovoljno je i nekoliko primjera da se vidi kako su konflikti oko religijskih simbola dobili globalne razmjere i kako se jednakim intenzitetom javljaju u zemljama sa drastično različitim kulturnim kontekstima, religijskim tradicijama i političkim institucijama. Vrhovni sud Kanade je 2006, u jednoj čuvenoj presudi, podržao

6 545 U.S. 677 (2005).

7 555 U.S. 460 (2009).

8 559 U.S. 700 (2010).

9 Frederick Mark Gedicks, „Undoing Neutrality? From Church-State Separation to Judeo-Christian Tolerance“, *46 Willamette L. Review*, 691 (2010), 691-706. (naglašava promjene u pravnoj filozofiji Vrhovnog suda).

10 Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans, à la reconquête du monde* (Paris: Le Seuil, 1991).

pravo učenika Sikha da u školi nosi svoj obredni bodež, *kirpan*.<sup>11</sup> Indijski Vrhovni sud presudio je da je legalno koristiti religijske simbole na plakatima političkih kampanja.<sup>12</sup> U posljednjih trideset godina, isticanje Deset Božijih zapovijedi i drugih religijskih simbola na javnim mjestima bilo je predmetom brojnih presuda na američkim sudovima.<sup>13</sup> U Turskoj, zabrana studenticama da nose islamske marame i dalje je u središtu političke i pravne debate.<sup>14</sup> Dva zakona u Francuskoj – jedan izglasan 2004, a drugi 2010. godine – zabranjuju nošenje sumnjivih religijskih simbola u školama i nošenje marama koje pokrivaju lice na svim javnim mjestima, uključujući ulice. Cilj ovih odredbi je, nedvojbeno, da se spriječi nošenje burke i nikaba.<sup>15</sup> U Italiji je isticanje križa u učionicama bilo predmetom dviju suprotnih presuda Evropskog suda za ljudska prava.<sup>16</sup>

Nije neophodno navoditi više primjera. Već je sasvim jasno da su religijski simboli postali katalizator konflikata započetih zbog nove uloge koju religija ima u javnom prostoru. Nasuprot predviđanjima analitičara, religije su dobile na značaju i uočljivosti, one mogu mobilizirati stanovništvo, privući interesovanje medija i uskomešati javno mnijenje.<sup>17</sup> U skladu s tim, politička upotreba religijskih simbola povećala se, ponekad protivno volji sâmih religijskih predstavnika, ali ponekad uz njihov podsticaj. Na trgovima Kaira, zelene zastave islama znak su političkog i društvenog preobražaja Egipta; u gradovima Tibeta, narandžasta odora budističkih monaha postala je ikona borbe za nezavisnost; u Poljskoj je katolička simbolika bila moćno oružje u svrgavanju komunističkog režima. Čak

- 
- 11 Vidjeti *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys* (2006), S.C.R. 256, para. 4 (Can.).
  - 12 Dhananjay Mahapatra, „Religion in Poll Symbols? We Can Do Nothing: SC“, *Times of India*, 1:08 (24. mart 2009), [http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2009-03-04/india/28046151\\_1\\_election-symbol-free-symbols-unrecognisedparties](http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2009-03-04/india/28046151_1_election-symbol-free-symbols-unrecognisedparties).
  - 13 Vidjeti, npr.: *Salazar*, 559 U.S. na 706-707 (2010); *Pleasant Grove City v. Summum*, 555, U.S. 460, 464 (2009); *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. 677, 681 (2005); *McCreary Cnty. v. ACLU of Ky.*, 545, U.S. 844, 850-851 (2005); *Lynch v. Donnelly*, 465 U.S. 668, 687 (1984); *Stone v. Graham*, 449 U.S. 39, 39-40 (1980).
  - 14 Vidjeti John Witte, Jr. & Nina-Louisa Arold, „Lift High the Cross?: Contrasting the New European and American Cases on Religios Symbols on Government Property“, 25 *Emory Int'l L. Rev.*, 5 (2011), 23-25.
  - 15 Loi 201-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public [Zakon 2010-1192 od 11. oktobra 2010, O zabrani pokrivanja lica na javnom mjestu], *Journal Officiel de la République Française* [Službene novine Republike Francuske], 11. april 2011, str. 18344; Loi 2004-228 du 15 mars 2004 encadrant, en application du principe de laïcité, le port de signes ou de tenues manifestant une appartenance religieuse dans les écoles, collèges et lycées publics [Zakon 2004-228 od 15. marta 2004, kojim se regulira, u skladu s principom sekularizma, nošenje oznaka ili odjeće kojima se manifestira religijska pripadnost u školama, na koledžima i javnim školama], *Journal Officiel de la République Française* [Službene novine Republike Francuske], 15. mart 2004, str. 5190.
  - 16 Vidjeti tekst uz bilješku 5; *Lautsi v. Italy*, No. 30814/06, ¶ 56 (Eur. Ct. H.R. 18. mart 2011), dostupno na <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/searc.aspx?i=001-104040>.
  - 17 Vidjeti *Kepel*, bilješka 10; José Casanova, *Public Religions in the Modern World* 3 (1994) (trend uočen prije približno dvadeset godina).



ni države ne oklijevaju koristiti religijske simbole u političke svrhe, ponekad s katastrofalnim posljedicama: u ratovima na Balkanu sistematsko razaranje neprijateljskih religijskih simbola okončalo je dugu tradiciju miroljubive međureligijske koegzistencije.

Vjerski sukobi, koji su svojstveni političkoj upotrebi religijskih simbola, naglašeni su sve većim religijskim pluralizmom. Kao posljedica migracionih tokova, posvuda u svijetu ubrzano se mijenja i religijska demografija. Kršćanstvo propada na Bliskom Istoku, ali se uzdiže na Arabljanskom poluotoku i u nekim azijskim zemljama poput Južne Koreje. Evropa udomljuje sve veći broj muslimana. Latinska Amerika, koja je bila potpuno katolička do dvadeset godina unazad, sada ima veliku protestantsku populaciju. Ljudi koji se ne identificiraju ni s jednom religijom čine više od 20 procenata stanovništva SADa i 18 procenata stanovništva Evrope.<sup>18</sup> Ove promjene nisu bezbolne, a tenzije koje stvaraju mogu lahko pogoditi i religijske simbole. Među ilustrativnim primjerima tenzija jesu napadi na kršćanske crkve u Nigeriji i Indiji i, iako ne dostiže taj nivo nasilja, problem otvaranja džamija u mnogim evropskim zemljama, te zabrana gradnje munara u Švicarskoj.

Prisustvo religijskih simbola na javnim mjestima, stoga, predstavlja globalni problem. Međutim, strategije njegovog rješavanja različite su. Iako je to isti problem, svaka zemlja koristi posebna oruđa iz svog arsenala kulturne i pravne tradicije. Općenito govoreći, moguće je identificirati tri strategije kojima evropske zemlje nastoje riješiti pitanje isticanja religijskih simbola u javnom prostoru, koje je podržano od strane države. Prva opcija je naglašavanje sekularnog karaktera javnog prostora. Francuska je išla ovim putem, prvi put 1905, donošenjem zakona o odvajanju crkve i države, a nedavno sa još dva zakona – 2004. i 2010. godine.<sup>19</sup> Ova tri zakona pokazatelji su neprekidnog rasta u provedbi principa sekularizma. Javnim institucijama je 1905. zabranjeno da ističu religijske simbole;<sup>20</sup> 2004. učenicima je zabranjeno da ulaze u javne institucije noseći upadljive religijske simbole;<sup>21</sup> a 2010. ova zabrana je proširena – u vezi s burkom i nikabom

18 Association of Religion Data Archives, „National Profiles: United States (General)“, <http://www.thearda.com/internationalData/regions/index.asp>, pristupljeno 17. juna 2012.

19 Vidjeti Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État [Zakon o odvajanju crkve i države od 9. decembra 1905], *Journal Officiel de la République Française* [J.O.][Službene novine Francuske], 19. maj 2011, čl. 28; Loi 2010-1192 du 11 octobre 2010; Loi 2002-228 du 15 mars 2004; John R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton University Press, 18-19. (2007); Christian Joppke, *Limits of Restricting Islam: The French Burqa Law of 2010 I* (25. jan. 2011) (neobjavljeni rukopis), dostupno na <http://www.unige.ch/ses/socio/rechetpub/dejeuner/dejeuner2010-2011/chapter.burka2010.pdf>.

20 Caitlin Killian, „From a Community of Believers to an Islam of the Heart: ‘Conspicuous’ Symbols, Muslim Practices, and the Privatization of Religion in France“, *Sociology of Religion* 68:3 (2007), 205, 308.

21 Killian, „From a Community of Believers to an Islam of the Heart: ‘Conspicuous’ Symbols, Muslim Practices, and the Privatization of Religion in France“, str. 307-308.

– na sva javna mjesta, uključujući ulice i trgove.<sup>22</sup> Zabrana religijskih simbola, prvobitno ograničena na javne institucije, proširena je prvo na ljude u svim javnim institucijama – učenike u školama – a potom, samo u slučaju burke i nikaba – na ljude u bilo kojem javnom prostoru.<sup>23</sup>

Druga strategija jeste favoriziranje dominantne religije u zemlji. Primjer ove strategije je italijanska politika isticanja križeva u školama, sudnicama i drugim javnim uredima.<sup>24</sup> U ovom slučaju, simboli dominantne religije smatraju se dijelom kulturnog identiteta države, te se na taj način brane od kritika da se njima krše religijske slobode i jednakost.

Treća strategija je složenija. Njome se javnim institucijama zabranjuje da ističu religijske simbole, ali se javnim službenicima dozvoljava da ih nose. Ovo je slučaj, naprimjer, u Velikoj Britaniji, gdje se u sudovima, javnim školama i policijskim stanicama ne ističu religijski simboli, ali učitelji, suci i policijski službenici mogu da ih nose.<sup>25</sup> Iako postoje upečatljivi izuzeci, posebno oni koji proističu iz postojanja po zakonu osnovane crkve, povučena je linija razgraničenja između javnih institucija kao takvih – koje ne mogu imati religijske karakteristike – i predstavnika tih institucija, koji mogu ispoljavati svoja religijska uvjerenja nošenjem religijskih simbola čak i kada vrše zvanične funkcije.

Svaki od ovih modela manifestira historijsku, kulturnu i religijsku tradiciju zemlje u kojoj se primjenjuje; stoga se ne mogu izvoziti u nacionalne države s drugačijim pravnim i političkim sistemima. To ne znači da svaki ovaj model jednako poštuje religijske slobode i jednakosti tako da se može braniti pozivanjem na „polje slobodne procjene“, pravo koje je Evropski sud za ljudska prava dodijelio državama članicama.<sup>26</sup> Kako je Evropski sud ponovio više puta u slučaju *Lautsi*, postojanje „polja slobodne procjene“ ne oslobađa državu obaveze da poštuje propise Konvencije o religijskoj slobodi i jednakosti.<sup>27</sup> Zato je neophodno ispitati konkretna rješenja koja je svaka pojedina država usvojila u pogledu isticanja

22 Steven Erlanger, „Parliament Moves France Closer to a Ban on Facial Veils“, *N.Y. Times*, A6 (14. juli 2010).

23 Bogomolje su izuzetak. Vidjeti Olivia Bui-Xuan, „L’espace public: L’émergence d’une nouvelle catégorie juridique?“, *Revue Française de Droit Administratif* (R.F.D.A) 27, 551, (2011), 551-559, dostupno na <http://www.dalloz.fr/documentation/lien?famille=revues&doctype=RFDA/CHRON/2011/0123>.

24 Vidjeti Lauso Zagato, „La ‘saga’ dell’esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?“ u *Democrazie e religioni: La sfida degli incompatibili?*, Mario Ruggenini et al. (ur.) (Roma: Donzelli 2011). Vidjeti općenito Edoardo Dieni et al. (ur.), *I simboli religiosi tra diritto e culture* (Milano: Giuffrè 2006).

25 Vidjeti općenito Silvio Ferrari, „Religion in the European Public Spaces: A Legal Overview“, u *Religion in Public Spaces: A European Perspective*, Silvio Ferrari & Sabrina Pastorelli (ur.) (Surrey: Ashgate 2012).

26 Vidjeti Andrew Legg, *The Margin of Appreciation in International Human Rights Law: Deference and Proportionality* (Oxford: Oxford University Press, 2012) (rasprava o polju slobodne procjene).

27 *Lautsi v. Italy*, No. 30814/06, ¶ 68 (ECHR, 18. mart 2011), dostupno na: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-104040>.

religijskih simbola, podržana od strane države kako bi se procijenila usklađenost ovih rješenja s odredbama Konvencije. To, međutim, ne možemo obaviti bez nekoliko prethodnih napomena o prirodi religijskih simbola.

## II. Neizbježna dvosmislenost simbola

Jedan simbol je, po prirodi, složena činjenica koja obuhvata mnoga značenja. Skoro nikad se ne dešava da simbol – križ, marama, jarmulka itd. – ima samo jedno značenje koje se može objektivno utvrditi. Jedan simbol nosi mnoštvo značenja, koja, od slučaja do slučaja, ovise i o onome ko ističe taj simbol i o onome ko ga posmatra. Ovo je moguće ilustrirati jednostavnim primjerom. Zamislite ženu koja ide ulicom nekog grada i nosi maramu na glavi. Prolaznici je primjećuju. Jedan će maramu vidjeti kao religijski simbol, drugi kao znak potčinjenosti žene muškoj moći, treći kao ukras koji naglašava ljepotu ženskog lica. Neki prolaznik, radoznaliji od drugih, pita je zašto nosi maramu. Žena odgovara da je nosi zato što potječe iz porodice gdje su žene uvijek nosile marame, da je izabrala zelenu boju zato što je to boja islama i također, dodaje s osmijehom, zato što pristaje uz zelenu boju njenih očiju.

Ova obična pripovijest pokazuje kako su simboli po svojoj suštini višeznačni.<sup>28</sup> Srp i čekić nisu samo alatke već simbol jedne ideologije i političke partije; Davidova zvijezda nije samo znak od dva ukrštena trokuta, to je simbol jedne države. Kada postaje simbol, neki objekt ili znak uz prvobitno značenje poprima još jedno, izvedeno iz nove činjenice koja je iskazana tim simbolom. Da ponovimo još jednom: simbol koji se obično definira kao religijski – križ, marama, jarmulka – skoro nikad nema samo jedno religijsko značenje, već nosi raznovrsna značenja, koja ovise, od slučaja do slučaja, i o onome ko nosi ili ističe taj simbol i o onome ko taj simbol posmatra.

Drugim riječima, neizbježna dvosmislenost simbola ima unutrašnju i vanjsku dimenziju. Da krenemo od ove potonje: simbol može poprimiti različita značenja u skladu s percepcijom posmatrača, kako smo vidjeli po reakcijama prolaznika na pokrivenu ženu. Sa pravne tačke gledišta, ove razlike u percepciji su relevantne. Ako se marama vidi kao religijski simbol, onda je zaštićena zakonima o slobodi ispoljavanja religije ili uvjerenja; ako se marama vidi kao simbol ženske potčinjenosti, ona se osuđuje zakonima koji zabranjuju diskriminaciju na osnovu spola. Ali, kako će sud razlučiti u nekom konkretnom slučaju da li se marama nosi slobodno, kao stvar religijskog izbora, ili je nametnuta od strane muža, oca ili braće? Ovo nas pitanje dovodi do druge dimenzije dvosmislenosti koja se odnosi na samu osobu koja nosi ili ističe simbol. Žena može nositi križ oko vrata iz estetskih razloga – kao ukras,

28 Vidjeti Luigi Lombardi Vallauri, „Simboli e realizzazione“, u *Symbolon / Diabolon: Simboli, religioni, diritti, nell'Europa multiculturale*, Edoardo Dieni et al. (ur.), 13 (Bologna: Il Mulino, 2005), 13-36.

iz religijskih razloga, ili iz oba ta razloga; to jest, ona ga može nositi zato što joj se „slaže“ uz kroj haljine, zato što križem iskazuje svoju kršćansku vjeru, ili iz oba ta razloga. Ako ga nosi na radnom mjestu gdje je zabranjeno nositi religijske simbole, križ bi mogao predstavljati problem, ali kako će sud odrediti, u svakom pojedinačnom slučaju, da li se križ nosi iz estetskih ili religijskih razloga?

Postavivši ova pitanja, htio sam razjasniti da istraživanje značenja nekog simbola – određivanje da li je on religijski, kulturni, etnički, politički itd. – neminovno dovodi do ispitivanja namjera osobe koja ga ističe i percepcije onih pred kojima se simbol izlaže. Ovaj dvostruki aspekt problema – iskazan u dvojnosti namjere i percepcije – nije izbjegao ni pažnji pravnih analitičara. Naprimjer, Adam Linkner, u analizi američkog slučaja *Salazar protiv Buonoa*,<sup>29</sup> pitanje isticanja religijskih simbola podržanog od strane države obrađuje putem dva testa. Prvi, označen kao „unutrašnja perspektiva“, ima za cilj ispitati da li je „glavna svrha ili namjera vladinog djelovanja – promoviranje religije“, a drugi, „vanjska perspektiva“, predstavlja ispitivanje da li, za nekog hipotetičkog objektivnog posmatrača „vladino ponašanje izgleda kao da se odobrava religija“.<sup>30</sup> Linknerova pretpostavka je zanimljiva, ali ne rješava problem s kojim se pravници neminovno susreću u subjektivnoj analizi namjera i percepcija.<sup>31</sup> U pravu, zapravo, postoji nekoliko instrumenata za istraživanje onog što kanonisti nazivaju *forum internum*, tj. savjest ili um, što je problem koji se pojavio prije nekoliko godina u vezi s pokušajima da se reguliraju tzv. novi religijski pokreti.<sup>32</sup>

To što pravo nije u mogućnosti shvatiti, razlučiti i regulirati mnogostruka značenja simbola često stvara osjećaj frustracije, iz kojeg nastaju dvije različite reakcije. Prva je jednostavno odustajanje od pokušaja da se problem riješi u pravnom smislu, u korist jednog isključivo političkog rješenja. Najočitiji primjer ovakvog stava nalazimo u Švicarskoj, gdje su građani glasali da odluče da li muslimani imaju pravo graditi munare.<sup>33</sup> Ovakva reakcija – naoko nevini poziv

29 559 U.S. 700 (2010).

30 Adam Linkner, „How *Salazar v. Buono* Synthesizes the Supreme Court’s Establishment Clause Precedent into a Single Test“, 25 *Emory Int’l L. Rev.*, (2011), 57, 59.

31 U slučaju *Salazar*, dvojica sudija došla su do suprotnih zaključaka o križu na javnoj zemlji, koristeći isti test „razumnog posmatrača“. Za jednog (sudiju Stevensa), neki hipotetički posmatrač mogao bi vidjeti križ kao „vladino odobravanje religije“; za drugog (sudiju Alita), križ je „spomen na poginule u Prvom svjetskom ratu“. Adam Linkner, „How *Salazar v. Buono* Synthesizes the Supreme Court’s Establishment Clause Precedent into a Single Test“, str. 68-69.

32 Vidjeti općenito James T. Richardson, „Regulating Religion: A Sociological and Historical Introduction“, u *Regulation Religion: Case Studies from Around the Globe*, James T. Richardson (ur.), (2004), 1-20. (u raspravi o „novim religijskim pokretima“). Nije slučajno da su one države (Belgija i Francuska) koje su prije nekoliko godina izglasale zakone protiv „novih religijskih pokreta“ iste koje su sada usvojile zakone kojima se zabranjuju burka i nikab. Vidjeti Alessandro Ferrari & Sabrina Pastorelli, *The Burqa Affair Across Europe: Between Public and Private Space* (Farnham: Ashgate 2013).

33 Vidjeti općenito Marcel Stüssi, „Banning of Minarets: Addressing the Validity of a Controversial Swiss Popular Initiative“, *Religion & Human Rights* 3, (Nijhoff Publishers, 2008), 135-153; Ferrari, „Religion in the European Public Spaces: A Legal Overview“.

na demokratiju – zapravo prikriva jedno neprihvatljivo suspendovanje zakona: ne može se sloboda religije legitimno podvrgavati odlučivanju većine, pošto se temeljna prava čovjeka ne mogu staviti na glasanje. Druga reakcija je potpuno suprotna prvoj: riješiti problem autokratski, ustanovivši jednom zauvijek koje je „autentično“ značenje simbola. Najočiglednija manifestacija ove tendencije može se naći u odluci Ustavnog suda Francuske kojom se potvrđuje zakon o zabrani nošenja burke i nikaba na javnim mjestima. U odluci suda stoji da je samoodređenje tih žena nerelevantno. Čak i kada su odluku da nose ovu odjeću donijele slobodno i svjesno, kaže Sud, ove žene su objektivno u „situaciji isključenosti i inferiornosti koja nedvojbeno protivrječi ustavnim principima slobode i jednakosti.“<sup>34</sup> To jest, Sud pretpostavlja da su burka i nikab, uvijek i svugdje, simbol marginalizacije i inferiornosti žena i zanemaruje mogućnost da ta odjeća može imati i druga značenja. Ovakav zaključak je, bez sumnje, neprihvatljiv. Ali, ni onaj suprotni stav, koji karakterizira mirno abdiciranje od uloge prava, nije zadovoljavajući. On otvara put za „zakon najjačeg“, a ti jači mogu biti roditelji koji prisiljavaju kćerku da nosi nikab kada izlazi iz kuće ili većina građana neke države koji demokratski odluče da zabrane izgradnju munara.

Međutim, ako se analiza fokusira isključivo na religijsko ili kulturno značenje simbola, onda se ovaj neprihvatljivi izbor između apstinencije i interveniranja ne može izbjeći, zato što, kako smo vidjeli, isti simbol različitim ljudima može imati različita značenja, a ponekad može imati različita značenja i jednom istom čovjeku. Naprimjer, insistiranje italijanskih sudova na isključivo kulturnom značenju križa u učionici jedan je vrlo nezadovoljavajući element njihovog razmatranja ovog pitanja.<sup>35</sup> Osim nevjerojatnih posljedica do kojih ovo insistiranje dovodi,<sup>36</sup> kulturna odbrana križa implicitno obezvređuje njegovo religijsko značenje i, indirektno, pristaje uz princip da se neki simbol može isticati u javnoj ustanovi samo ako nema religijski karakter. Prije prihvatanja ovakvog zaključka, koji se pomalo paradoksalno podudara sa zaključkom najžešćih pristalica državnog sekularizma, mislim da bi bilo dobro uzeti u obzir da li ispitivanje religijskog i kulturnog značenja simbola treba pratiti razmatranje mjesta gdje se simbol ističe. Ova druga linija istraživanja vodi nas ka razmatranju ideje javnog prostora.<sup>37</sup>

34 Conseil constitutionnel (CC) [Ustavni sud], No. 2010-613DC, od 7. oktobra 2010, J.O. 1, 1 (Fr.).

35 Vidjeti radove Jlie Pasquali Cerioli, Claudia Martinellija i Nicola Fiorita, objavljene u Dieni et al. (ur.), *I simboli religiosi tra diritto e culture*. O posljednjim promjenama vidjeti Zagato, „La ‘saga’ dell’esposizione del crocifisso nelle aule: simbolo passivo o spia di un (drammatico) mutamento di paradigma?“.

36 Vidjeti Andrew Koppelman, „The New American Civil Religion: Lessons for Italy“, *George Washington Int’l Rev.*, (2010), str. 861, 872. („Tvrdnja da križ sa razapetim Kristom jednostavno predstavlja građanske vrijednosti ne može se izreći ozbiljna lica“).

37 Vidjeti općenito Ferrari, „Religion in the European Public Spaces: A Legal Overview“.

### III. Dekonstrukcija javnog prostora?

Prije nekoliko godina, Jürgen Habermas predložio je distinkciju između političke i institucionalne javne sfere.<sup>38</sup> Prva, politička sfera, jeste prostor za debatu i diskusiju, gdje se oblikuje javni diskurs. Ne treba je shvatati samo kao prostor intelektualne „rasprave o pravoj vrijednosti prijedloga“ već šire, kao „područje kreativnosti i društvenih imaginacija u kojemu građani daju zajedničku formu za zajednički život, to je područje istraživanja, eksperimentiranja i djelomičnih dogovora“.<sup>39</sup> Riječima Roberta Covera, to je prostor gdje se oblikuju novi „normativni svjetovi“.<sup>40</sup> To može biti metaforički – masovni mediji, internet itd. – kao i fizički prostor – politički skup na trgu, naprimjer. Da bi ispunio svoju kreativnu svrhu, politički prostor mora biti slobodan i pluralistički: za pluralizam, na kojemu se temelji demokratsko društvo, neophodno je da su u ovom području vidljivo prisutne različite religije i uvjerenja.<sup>41</sup>

Nasuprot tome, institucionalni javni prostor jeste mjesto gdje se donose prinudne odluke, obavezujuće za sve – parlament, sudovi, javna uprava, itd. To nije samo prostor za debatu i diskusiju već i prostor za odluke koje, jednom donesene, moraju svi poštovati.<sup>42</sup> Sud nije televizijski *talk show*. Niko na sud ne ide da malo čavrlja sa sudijom. Tamo ide da dobije pravosnažnu primjenljivu presudu o tome ko je u pravu, a ko nije. Da bi zadobio opće poštovanje i priznanje koje je potrebno za provedbu takvih obavezujućih odluka, institucionalni javni prostor ne samo da mora biti pravedan i nepristran već mora biti i viđen kao takav.

Javne – to jest državne – škole daju dobar poligon za tumačenje razlika, ali i sličnosti između političkog i institucionalnog prostora. Škola je prvenstveno prostor prve vrste, gdje se odvija komunikacija i razmjena između pojedinaca s

38 Jürgen Habermas, „Religion in the Public Sphere“, *European Journal of Philosophy*, 14:1 (2006) 1-25, Vidjeti Philippe Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“, *Society*, 48 (2011) 426-432.

39 Judith Butler et al., *The Power of Religion in the Public Sphere* (New York: A Columbia / SSRC Book, 2011).

40 Robert M. Cover, „Nomos and Narrative“, *Harvard Law Review* 4, 4 (1983) (On tvrdi da svaki čovjek živi u jednom normativnom univerzumu koji se definira kao „svijet ispravnog i pogrešnog, zakonitog i nezakonitog, važećeg i nevažećeg“). Religijske zajednice dobar su primjer ovih normativnih svjetova: one su mjesta gdje nastaju nova pravna značenja kroz ličnu opredijeljenost pripadnika zajednice koji iskazuju svoju volju da preobrazu „postojeće stanje“ u skladu sa svojim „vizijama o alternativnim budućnostima“, M. Cover, „Nomos and Narrative“, str. 9.

41 Vidjeti Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova [Besarabijska mitropolija protiv Moldavije], No. 45701/99 (ECHR, 14. decembar 2001), dostupno na <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-59985>.

42 Dominique Wolton piše da u ovom prostoru – koga on naziva „političkim prostorom“, što odgovara onome što mi nazivamo „institucionalnim prostorom“ – „il ne s'agit ni de discuter ni de délibérer, mais de décider et d'agir.“ Dominique Wolton, *Espace Public*, Dominique Wolton, <http://www.wolton.cnrs.fr/spip.php?article67>, pristupljeno 15.9.2013.

različitim shvatanjima i životnim iskustvima. Sa te tačke gledišta, od suštinskog je značaja osigurati slobodu izražavanja i pluralnost iskustava. Zabrana nošenja religijskih simbola u školama, koja je na snazi u nekim evropskim zemljama, negativno utječe na ulogu koju ovaj politički prostor ima u pluralnom društvu: ona ograničava slobodu učenika da manifestira svoju religiju i može se opravdati samo zaštitom neke legitimne i hitne društvene potrebe, a ona se mora procjenjivati od slučaja do slučaja.<sup>43</sup> Međutim, javna škola istovremeno je i institucionalni prostor, čija je obavezna karakteristika neutralnost prema različitim religijskim – ili nereligijskim – uvjerenjima, kako učenika, tako i učitelja. S ovog stajališta, obavezno isticanje religijskih simbola – naprimjer križa – može biti problematično, pošto bi time ta javna institucija pokazivala da preferira neku posebnu religiju.

Naravno, ove dvije sfere – politička i institucionalna – nisu strogo odvojene. U mnogim slučajevima, one koegzistiraju i preklapaju se: parlament je mjesto gdje se istovremeno vodi debata i donose odluke. Imajući ovo na umu, uviđamo vrijednost Habermasove distinkcije u tome što je naglašen značaj mjesta gdje je istaknut religijski simbol. Jedno je križ okačen na zid sudnice, a drugo križ koji stoji na uglu nekog trga. Čak i kada država podupire oboje, postoji razlika. U prvom slučaju, križ u sudnici mogao bi ukazivati da sudska administracija nije nepristrana zato što je pod utjecajem religijskog vjerovanja. U drugom slučaju nema ove opasnosti. U prvom slučaju neko ko traži pravdu mora ići na sud gdje je istaknut križ; u drugom slučaju ljudi mogu ići drugim putem i izbjeći ono mjesto na trgu gdje je križ izložen, ako ga ne žele vidjeti.

Međutim, to nije samo stvar prostora. Oni koji žive u tom prostoru djeluju u različitim svojstvima. U javne škole idu učenici i učitelji, ali samo su ovi drugi državni zaposlenici. Učenici i učitelji dijele isti prostor, ali djeluju u različitom svojstvu. Stoga stupanj slobode na koji učenici imaju pravo može biti veći od onog koji imaju nastavnici. Naprimjer, u mnogim evropskim zemljama učenici mogu nositi religijske simbole, a učitelji ne, zato što učitelji predstavljaju javnu instituciju.<sup>44</sup> Religijski simbol je isti, ali je pozicija osobe koja ga nosi različita: posljedica je da su ograničenja koja su u jednom slučaju neprihvatljiva, u drugom legitimna.

Ova zapažanja vode ka ovakvom zaključku: Legitimnost nekog religijskog simbola mora se podvrgnuti mnogo strožijim kriterijima kada je on istaknut u

43 Iz tog razloga, propisi koji su važili u Francuskoj prije 2004, kada je direktor škole imao ovlasti da zabrani učenicima nošenje religijskih simbola ako to ometa školski život, bili su bliži pristupu koji zastupamo u ovom tekstu nego sadašnji propisi, zasnovani na općoj zabrani.

44 Do ovog zaključka došao je Evropski sud za ljudska prava u slučaju *Dahlab protiv Švicarske*, kada je neka učiteljica htjela nositi islamsku maramu u školi, a Sud odlučio da „kao državni službenik, ona predstavlja državu; u tom smislu, njeno ponašanje ne smije ukazivati na to da se država identifikira i sa jednom religijom više nego sa nekom drugom“. *Dahlab v. Switzerland*, No. 42393/98, 9 (ECHR, 15. februar 2001), dostupno na <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-22643>; vidjeti također *Kurtulmus v. Turkey*, No. 65500/01 (ECHR, 24. januar 2006), dostupno na <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-88325>).

javnim institucijama nego kada je istaknut izvan javne institucije i kada oni koji ga ističu djeluju u ličnom svojstvu. Kulturni značaj religijskog simbola lakše se prihvata u drugom slučaju. U prvom slučaju veza između religije i države je bliža i veći je rizik da će se isticanje simbola smatrati državnom podrškom religiji. Stoga test „unutrašnje i vanjske perspektive“, koji je predložio Linkner, treba primjenjivati u kombinaciji sa drugim testom čiji je cilj procjena karakteristika mjesta na kojemu se simbol ističe i pojedinaca koji ga ističu. Na taj način pretjerani subjektivizam testa „unutrašnje i vanjske perspektive“ ublažava se osloncem na jedan element koji se može procijeniti objektivnijim mjerilima – a to je da li javni prostor ima politički ili institucionalni karakter.

#### IV. Pluralnost institucionalnog prostora: put koji treba istražiti?

Doima se da argumenti koje smo dosada izložili idu u ovom pravcu: politički javni prostor treba biti pluralistički, pa time i otvoren prema religijskim simbolima, dok institucionalni javni prostor treba biti neutralan, pa time i isključivati prisustvo ovih simbola. A zapravo to nije naš zaključak. Vjerujemo da se u nekim slučajevima, zbog neutralnosti institucionalnog javnog prostora, religijski simboli moraju isključivati, ali da se u drugim slučajevima ista ta neutralnost može osigurati uključivanjem različitih religijskih simbola u taj prostor. Razlika ovisi o kontekstu u kojemu se religijski simbol nalazi. Barem implicitno, Vrhovni sud Sjedinjenih Država u mnogim odlukama uzimao je u obzir i kontekst i stalno povlačio distinkciju između situacija u kojima vlast podržava isticanje nekog konkretnog simbola i onih situacija u kojima vlast podržava isticanje simbola različitih religijskih, kao i nereligijskih shvatanja svijeta i života. U ovoj drugoj situaciji, teže je razlučiti da li se radi o tome da vlast podržava konkretnu religiju ili čak religije općenito. Kontekst ima manje uočljivu ulogu u sudskoj praksi Suda u Strasbourgu, kao i državnih sudova u evropskim zemljama, gdje se kao glavno pitanje postavlja da li država i drugi javni autoriteti imaju pravo u javnim institucijama isticati simbole neke konkretne religije. Unatoč tome, vjerujemo da se ne treba *a priori* odbaciti pokušaj da se neutralnost institucionalnog prostora garantira i tako što će se uključiti više religijskih i nereligijskih simbola.

Da počnemo s jednim jednostavnim slučajem, recimo slučajem učitelja u nekoj javnoj školi. U javnoj školi gdje je učiteljima dozvoljeno da nose simbole svoje religije – kršćanski križ, jevrejsku jarmulku, islamsku maramu ili sikhski turban itd. – neutralnost institucija nije ništa manje garantovana nego u javnim školama gdje je učiteljima zabranjeno da nose ove simbole. Moglo bi se čak dokazati da je u prvom slučaju neutralnost bolje osigurana, zato što škola odražava pluralnost shvatanja svijeta i života koja učenici nalaze izvan školskog prostora. Ovaj primjer pokazuje da se neutralnost neke javne institucije može garantirati putem inkluzije,



a ne samo isključivanja, i putem pluralnosti religijskih i nereligijskih simbola, a ne tako što će se svi izbaciti.

Neosporno je da uopće nije lahko ići ovim putem. Na probleme koji bi se mogli javiti ukazuje i isticanje križa u učionicama javnih škola. Nije nam se svidjela prva odluka Evropskog suda za ljudska prava u slučaju *Lautsi*, kojom se zahtijevalo da italijanske škole uklone križeve iz učionica, ali nam se nije svidjela ni druga odluka, kojom je potvrđeno pravo da se ističe simbol samo jedne religije.<sup>45</sup> Obje presude, po našem mišljenju, imaju isti nedostatak. U njima nisu uzeti u obzir stavovi ljudi iz škola – učenika, učitelja, neučiteljskog kadra: njihova mišljenja smatraju se beznačajnim. Ova binarna logika, zasnovana na izboru – da se eliminiraju svi religijski simboli ili da se ističu samo simboli većinske religije –, ne može više funkcionirati u jednoj zemlji kao što je Italija, koja postaje religijski pluralistička. U ovakvom okruženju, u proces odlučivanja moraju se uključiti svi ljudi koji su, u različitim svojstvima, prisutni u školama. To nije nemoguće: nešto slično već se radilo u slučaju vjerskih blagdana. Danas se u italijanskim školama ne slavi samo Božić već i Ramazanski bajram, kao i drugi vjerski blagdani. To nije nešto za šta se nije čulo: mehanizmi dogovaranja o isticanju križa već su u funkciji u nekim evropskim zemljama, kao što je Rumunija,<sup>46</sup> kao i u nekim njemačkim pokrajinama, kao što je Bavarska.<sup>47</sup> Zaista: moglo bi se desiti da se i na kraju sveg tog konsultativnog procesa ipak ne dođe do rješenja oko kojeg su svi saglasni: u tom slučaju, morat će se napraviti izbor između primjene načela vladavine većine i opcije neutralnosti putem isključivanja, tj. zabrane svih religijskih simbola u školama. Ali, čak i kada se ne može donijeti zajednička odluka, dogovaranje i dijalog nisu uzaludan trud. Kroz dogovaranje i dijalog, pitanje religijskih simbola postaje dio obrazovnog procesa. Vodi se diskusija o isticanju religijskih simbola u učionicama i, kakva god odluka bude donesena na kraju debate, ljudi su primorani prihvatiti odgovornost. Na taj način, križ – ili drugi religijski simbol – više se ne smatra nečim običnim i nerelevantnim, što je najčešće slučaj kada se on ističe na osnovu zakonskog propisa, a ne na osnovu svjesne odluke zainteresiranih strana.

45 *Lautsi v. Italy*, No. 30814/06, ¶ 57 (ECHR, 3. novembar 2009), dostupno na: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/egn/pages/search.aspx?i=001-95589> (izneseno na Velikom vijeću 1. marta 2010); *Lautsi v. Italy*, No. 30814/06, ¶ 76 (ECHR, 18. mart 2011), dostupno na <http://hudoc.echr.coe.int/sites/egn/pages/search.aspx?i=001-104040>.

46 Vidjeti općenito Gizela Horváth & Rozália Bakó, „Religious Icons in Romanian Schools: Text and Context“, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 8:24 (2009), 189 (rasprava o isticanju religijskih simbola u rumunskim školama). Rumunski Vrhovni sud je 2008. i 2009. odlučio da je isticanje religijskih simbola, iako nije obavezno – zakonito. Odluka je ovisila o strankama lokalnog nivoa.

47 Vidjeti Tobias Lock, „Of Crucifixes and Headscarves: Religious Symbols in German Schools“, in *Law, Religious Freedoms and Education in Europe*, Myriam Hunter-Henin (ed.) (2011), 347, 352.

## Isticanje vjerskih simbola u javnom prostoru: komparativna analiza

*Ehlimana Memišević, Hikmet Karčić i Irma Velić*

### Sažetak

U posljednje dvije decenije, pitanje isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru intenziviralo je rasprave o okviru prava na slobodu vjere i uvjerenja i neutralnosti države. Strategije rješavanja ovog pitanja, umnogome, zavise od usvojenog modela odnosa između religije i države. Naime, dok model slobode religije u Sjedinjenim Američkim Državama ekstenzivno regulira pitanje prisustva vjerskih simbola u javnom prostoru, francuski model laicizma karakterizira opća zakonska zabrana njihovog isticanja u javnim ustanovama od 1905. godine. U pojedinim državama dozvoljava se prisustvo simbola dominantne religije u javnom prostoru, dok se, istovremeno, zabranjuje ili ograničava prisustvo simbola manjinskih religija.

*Ključne riječi:* sloboda religije, laicizam, sekularizam, vjerski simboli, javni prostor

### Uvod

Pitanje isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru, u brojnim državama, pokrenulo je javne rasprave o okviru prava na slobodu vjere i uvjerenja i neutralnosti države. U osnovi, ovo pitanje razmatra se na dva načina. Prvo, razmatra se mogućnost ograničavanja prava na nošenje vjerskih simbola i odjeće u svrhu zaštite drugih prava. U tom smislu, ograničavanje se može odnositi i na vjerske simbole dominantne, kao i manjinskih religija na području određene države. Međutim, u praksi se najčešće odnosi na mogućnost isticanja vjerskih simbola pripadnika manjinskih religija. Drugo, razmatra se pitanje isticanja vjerskih simbola poput križa i raspela u državnim ustanovama. Ali u ovom slučaju simbol, u pravilu, predstavlja dominantnu religiju.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Susanna Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, *Cardozo Law Review*, 30:6 ( 2009), 2629.

U Evropi se pitanje isticanja vjerskih simbola, najčešće, odnosi na mogućnost nošenja odjeće povezane s religijom imigranata, posebno islamske marame (hidžaba) i sikhskog turbana, na različitim mjestima, kao što su škole, radna mjesta i sudnice ili na slikama na službenim dokumentima, ali su se neke evropske zemlje suočile i sa sporovima oko isticanja križeva u javnim ustanovama.<sup>2</sup>

Dakle, ova pitanja pojavila su se zbog pluralističkog karaktera evropskih (i drugih) društava, u kojima vjerski simboli i za dominantnu i za manjinske religije igraju važnu ulogu u pitanju identiteta.<sup>3</sup> Kako ističe Silvio Ferrari, pitanje vjerskih simbola postalo je katalizator sukoba započelih zbog nove uloge koju religija ima u javnom prostoru. Međutim, zbog složenosti pojma vjerskih simbola, njihove suštinske dvosmislenosti, kao i nemogućnosti jasnog razlikovanja kulturnih i religijskih značenja tih simbola, ističe Ferrari, moraju se uzeti u obzir najmanje dva faktora: mjesto gdje su simboli postavljeni i kontekst u kojem su istaknuti.<sup>4</sup>

U pogledu mjesta gdje su simboli istaknuti neophodno je definirati pitanje "javne sfere", odnosno „dekonstruirati ideju 'javnog prostora' kako bi se izbjegla primjena istih standarda na temeljito različite realnosti, kao što su, npr. trg i sudnica".<sup>5</sup> Jürgen Habermas, njemački filozof koji je u razmatranju uloge religije u modernom društvu u svojoj misli prošao kroz tri faze – od kritičnosti prema religijskom vjerovanju i nadanju o iščeznuću, odnosno nestanku religije, preko zahtjeva za „privatizacijom religije“, do zahtjeva za prisustvom religije u javnom prostoru<sup>6</sup> – predložio je distinkciju između političke i institucionalne javne sfere.<sup>7</sup>

Njegove ideje o političkoj i javnoj sferi ovdje ćemo izložiti na osnovu teksta Silvia Ferraria.<sup>8</sup> Naime, politička sfera je prostor za raspravu gdje se „oblikuje javni diskurs“. Da bi ispunila svoju svrhu, mora biti slobodna i pluralistička. Prema tome, za pluralizam na kojem se temelji demokratsko društvo neophodno je da su u ovom području vidljivo prisutne različite religije i uvjerenja.<sup>9</sup> Nasuprot tome, institucionalni javni prostor jeste mjesto gdje se donose odluke obavezujuće za sve pa on stoga mora biti neutralan i nepristrasan.

Silvio Ferrari navodi još i zajednički prostor, kao treću kategoriju. Zajednički prostor podrazumijeva fizički prostor, kao što je ulica i trg, u koji ljudi dolaze, ne

2 Isabelle Rorive, „Religious Symbols in the Public Space“, *Cardozo Law Review*, 30:6 (2009), 2669.

3 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2630.

4 Silvio Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“, <https://cns.ba/vijesti/drzavna-podrška-isticanju-religijskih-simbola-u-javnom-prostoru/>, pristupljeno 24.3. 2016.

5 Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“.

6 Philippe Portier, „Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas“, *Society*, 48 (2011), 426–432.

7 Jürgen Habermas, „Religion in the Public Sphere“, *European Journal of Philosophy*, 14:1 (2006), 1–25 (9).

8 Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“.

9 Silvio Ferrari, „Religija u evropskim javnim prostorima: pravni pregled“, *Context*, 1:2 (2014), 16–17.

s namjerom da učestvuju u političkoj debati, već da zadovolje svoje osnovne potrebe i u tom smislu je neizbježan. Kako navodi, zajednički prostor namijenjen je kretanju i izražavanju, javni prostor diskusiji, a politički odlučivanju.<sup>10</sup> Međutim, politička, zajednička i institucionalna sfera nisu strogo odvojene, već, u mnogim slučajevima, koegzistiraju i preklapaju se. Naprimjer, javna škola istovremeno je i politička sfera, koja s jedne strane zahtijeva slobodu izražavanja i pluralnost iskustava, a, s druge strane, kao institucionalni prostor, zahtijeva neutralnost prema različitim religijskim – ili nereligijskim – uvjerenjima, kako učenika, tako i učitelja.<sup>11</sup>

Međutim, iako je isticanje vjerskih simbola u političkoj javnoj sferi, koja mora biti pluralistička i, time, otvorena prema religijskim simbolima, manje problematično, sa stanovišta negativnog prava na slobodu religije ne znači da institucionalni javni prostor, koji mora biti neutralan, isključuje mogućnost prisustva vjerskih simbola. U tom smislu, Silvio Ferrari ističe da se neutralnost javnih institucija može razumjeti i na inkluzivan način, tako što će se prihvatiti mogućnost isticanja različitih religijskih simbola u javnom prostoru. Dakle, iako se u nekim slučajevima, zbog neutralnosti institucionalnog javnog prostora, religijski simboli moraju isključivati, u drugim slučajevima, ista ta neutralnost može se osigurati uključivanjem različitih religijskih simbola u taj prostor. Razlika ovisi o kontekstu u kojem se religijski simbol nalazi.<sup>12</sup>

U nastavku ovog rada, analizirat ćemo načine reguliranja pitanja isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru u različitim zemljama. Strategije rješavanja ovog pitanja, umnogome, zavise od usvojenog modela odnosa između religije i države, odnosno odnosa prema manjinskim religijama.

Olivier Roy identificirao je dva pristupa manjinskim religijama, posebno islamu, na Zapadu: multikulturalizam, koji se obično veže za zemlje engleskog govornog područja (Velika Britanija, SAD, Kanada) i Sjevernu Evropu i asimilacijski model, karakterističan za Francusku.<sup>13</sup>

Međutim, kako uočava ovaj autor, iako je tokom 1980-ih godina bio izražen kontrast između asimilacijskog pristupa, koji se smatrao izrazom autoritarne, centralizirane države koja ne priznaje prava manjinama,<sup>14</sup> i multikulturalističkog pristupa Sjeverne Evrope, koji je za Francuze predstavljao težnju uništenja nacionalnog jedinstva ili sredstvo getoizacije, prelazak u novo stoljeće pratila je kriza oba modela. Osim toga, početno neprijateljstvo evropskih multikulturalističkih zemalja prema francuskom modelu prerاسlo je u njegovo postepeno prihvatanje. Jedan od pokazatelja tog prihvatanja jeste da su mnoge zemlje, koje su prihvatile

10 Ferrari, „Religija u evropskim javnim prostorima“, str. 15, fusnota 41.

11 Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“.

12 Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“.

13 Olivier Roy, *Sekularizam u suočavanju s islamom* (Sarajevo: Centar za napredne studije, El-Kalem, 2012), str. 10.

14 Hilal Elver, *The Headscarf Controversy: Secularism and Freedom of Religion* (New York: Oxford University Press, 2012), str. 108.

multikulturalizam, ograničile nošenje marame (hidžaba), uključujući Holandiju, Belgiju i Njemačku.<sup>15</sup>

U pogledu načina reguliranja odnosa između religije i države tradicionalno su suprotstavljeni model *slobode religije* Sjedinjenih Američkih Država (multikulturalistički model) i francuski koncept *laïcizma* (asimilacijski model), što ima svoje implikacije i u pogledu isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru. U nastavku ovog rada prvo ćemo propitati ova dva suprotstavljena modela. Zatim ćemo ukazati na modele rješavanja ovog pitanja u Kanadi, gdje postoji kombinacija multikulturalističkog i asimilacijskog modela. Konačno, u trećem dijelu analizirat ćemo različite, uglavnom, multikulturalističke pristupe rješavanju pitanja isticanja vjerskih simbola u Evropi.

## Sjedinjene Američke Države

Sloboda religije garantirana je prvim amandmanom na Ustav Sjedinjenih Američkih Država, koji navodi da „Kongres neće donijeti zakon o uspostavljanju državne religije, kao ni zakon koji zabranjuje slobodno ispovijedanje vjere...“. Dakle, zabranjuje se uspostavljanje državne religije (klauzula o (ne)uspostavljanju) i garantuje slobodno ispovijedanje religije (klauzula o slobodnom ispovijedanju).<sup>16</sup> Amandmanom 14 garantuje se jednaka zaštita svim građanima. Osim toga, Zakonom o građanskim pravima iz 1964. godine (*Civil Right Act*) zabranjen je bilo koji oblik diskriminacije na osnovu religijskog uvjerenja, dok je Zakonom o obnovi vjerskih sloboda iz 1993. godine (*Religious Freedom Restoration Act*) uspostavljen viši stepen nadzora nad postupcima federalnih vlasti koji se miješaju u slobodu religije pojedinca. U skladu s tim, federalni zakoni mogu ograničiti slobodu religije samo ako se koriste najmanje restriktivnim sredstvima. Podržavajući ove vrijednosti, federalna Komisija za jednake mogućnosti zapošljavanja<sup>17</sup> zahtijeva od poslodavaca razumnu prilagodbu religijskih uvjerenja radnika, osim ukoliko im to ne bi prouzrokovalo nesrazmjerne teškoće.<sup>18</sup> Dakle, razumna prilagodba podrazumijeva bilo koji oblik prilagođavanja radnog okruženja koje će uposleniku omogućiti izvršavanje vjerskih dužnosti, odnosno ponašanje u skladu s vjerskim uvjerenjima. Najčešće se odnosi na raspored radnog vremena, odjeću ili ponašanje ili vjersko izražavanje ili vjersku praksu. Ukoliko bi pružanje razumne prilagodbe predstavljalo posebne teškoće,

15 Elver, *The Headscarf Controversy*, str. 109.

16 Bette Novit Evans, *Interpreting the Free Exercise of Religion : The Constitution and American Pluralism*, (Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press, 1997), str. 1.

17 Komisija za jednake mogućnosti zapošljavanja državna je agencija koja je odgovorna za provođenje saveznih zakona koji zabranjuju diskriminaciju na poslu zbog rase, boje kože, vjere, spola, nacionalne pripadnosti, starosti, invaliditeta ili genetske informacije. Emir Kovačević, *Sloboda vjere na radnom mjestu u SAD*, (Sarajevo: Centar za napredne studije, 2015).

18 Kovačević, *Sloboda vjere na radnom mjestu u SAD*, str. 19; Laura Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, Ottawa: Library of Parliament, Publication No. 2011-60 E, 25 July 2011, revised 15 January 2013), str. 7.

poslodavac nije dužan da odobri razumnu prilagodbu. Međutim, ukoliko se odobri, prilagodba mora biti razumna, odnosno mora potpuno eliminisati sukob između vjerskih uvjerenja radnika i rada, a ne samo smanjiti.<sup>19</sup>

U Sjedinjenim Američkim Državama pitanje isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru razmatralo se i u pogledu državnog isticanja vjerskih simbola, najčešće Deset zapovijedi, u javnim ustanovama kao što su škole, sudnice, državne institucije i dr., kao i prava pojedinaca da nose vjersku odjeću i simbole.

Mogućnost isticanja vjerskih simbola u javnim ustanovama predmet je ispitivanja klauzule o (ne)uspostavljanju. Ova klauzula ispituje se tzv. trostrukim testom, poznatim kao Lemon test, koji je Vrhovni sud uspostavio u slučaju *Lemon protiv Kurtzman* 1971. godine.<sup>20</sup> Prema ovom testu, da se ne bi prekršila klauzula o uspostavljanju, isticanje vjerskih simbola u javnom prostoru mora ispuniti tri uslova: 1) mora imati sekularnu svrhu, 2) mora imati primarni efekat koji niti favorizira niti zabranjuje prakticiranje neke religije i 3) ne smije voditi prekomjernom uplitanju države u religijska pitanja.<sup>21</sup> Međutim, analiza Vrhovnog suda u pitanju isticanja vjerskih simbola specifična je i razlikuje se od slučaja do slučaja. Zbog toga primjena ovog testa vrlo često nailazi na kritike, jer daje različite rezultate za slične slučajeve.<sup>22</sup>

Naprimjer, 1980. godine u slučaju *Stone protiv Grahama* Vrhovni sud Sjedinjenih Država odlučio je da se isticanjem ploče s tekstom Deset Božijih zapovijedi u javnim školama u Kentuckyju krši klauzula o (ne)uspostavljanju. Uprkos činjenici da je na ploči stajao i natpis kojim se ukazivalo na značaj Deset Božijih zapovijedi kao jednog od temelja pravne tradicije zapadne civilizacije, a posebno u Sjedinjenim Državama, Sud je ocijenio da je ploča istaknuta u „očito religijske“ svrhe i da nema „nikakvu sekularnu zakonodavnu funkciju“.<sup>23</sup>

Međutim, 2005. godine Vrhovni sud je u slučaju *Van Orden protiv Perryja* odlučio da isticanje Deset zapovijedi na tlu sjedišta savezne države Teksas u Austinu, zajedno sa 17 drugih spomenika koji odaju počast „ljudima, idealima i događajima koji čine identitet Teksasa“, ne predstavlja kršenje klauzule o (ne)uspostavljanju. Naime, spomenik sa Deset zapovijedi poklon je vladi države Teksas od nacionalne građanske i patriotske organizacije *Fraternal Order of Eagles* i postavljen još 1961. godine. Međutim, Thomas Van Orden, advokat iz Austina, četrdeset godina nakon podizanja spomenika podnio je tužbu okružnom sudu tvrdeći da je postavljanje spomenika prekršilo klauzulu o (ne)uspostavljanju i zahtijevao njegovo uklanjanje.

19 Kovačević, *Sloboda vjere na radnom mjestu u SAD*, str. 23.

20 *Lemon v. Kurtzman* (1971), <http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/403/602.html>, pristupljeno 29.4.2016.

21 Cynthia Brouger, „Public Display of the Ten Commandments“, CRS Reports for Congress, 14. mart 2008, str. 1, [http://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc812565/m2/1/high\\_res\\_d/RS22223\\_2008Oct08.pdf](http://digital.library.unt.edu/ark:/67531/metadc812565/m2/1/high_res_d/RS22223_2008Oct08.pdf), pristupljeno 24.4.2015.

22 Cynthia Brouger, „The Law of Church and State: General Principles and Current Interpretations“, CRS Reports for Congress, 14. mart 2008, str. 2, <http://research.policyarchive.org/19408.pdf>, pristupljeno 24.4.2016.

23 Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“.

Okružni sud presudio je da je za postavljanje spomenika postojala validna sekularna svrha, a to je prepoznavanje i odavanje priznanja organizaciji *Eagles* za njihove napore u smanjivanju delinkvencije maloljetnika. Osim toga, Sud je zaključio da razumni posmatrač, koji poznaje historiju, svrhu i kontekst podizanja spomenika, ne može zaključiti da pasivni spomenik prenosi poruku da država podržava određenu religiju.<sup>24</sup> Apelacioni sud Petog okruga potvrdio je presudu okružnog suda.

Odlučujući o ovom slučaju Vrhovni sud nije primijenio *Lemon test*, već je analizirao postavljanje spomenika na osnovu „prirode spomenika i historije nacije“. Iako je naglasio da, uprkos historijskom značaju, Deset zapovijedi predstavlja, prije svega, religijski dokument, Sud je istakao da „promocija poruke konzistentne s religijskom doktrinom nije u sukobu sa klauzulom o (ne)uspostavljanju“. Osim toga, naveo je niz primjera u kojima su sve tri grane vlasti službeno priznale ulogu religije i posebno naglasio da je Sud „prepoznao ulogu Boga u američkom naslijeđu u ranijim odlukama“.<sup>25</sup>

U odnosu na slučaj *Stone protiv Grahama*, Vrhovni sud napravio je razliku između isticanja vjerskih simbola u učionici i „više pasivnog“ isticanja Deset zapovijedi na zemljištu sjedišta savezne države Teksas, koje nema indoktrinirajući učinak, za razliku od isticanja Deset zapovijedi u osnovnim školama, kojem su učenici izloženi svakodnevno.<sup>26</sup>

S druge strane, u slučaju *Okrug McCreary protiv Američke unije građanskih sloboda Kentuckyja* Sud je, 2005. godine, presudio da je isticanjem Deset zapovijedi u sudnicama prekršena klauzula o (ne)uspostavljanju.<sup>27</sup> Naime, dvije općine u Kentuckyju 1999. godine postavile su u sudnice ploče s tekstom Deset zapovijedi, uključujući i citat iz Knjige Izlaska. Nakon što ih je Američka unija građanskih sloboda tužila federalnom sudu distrikta, pozivajući se na kršenje klauzule o (ne)uspostavljanju, općine su, nastojeći dokazati da se radi o „precedentnom zakonskom zborniku“, postavile i drugih osam dokumenata, od kojih se svaki pozivao na religiju.<sup>28</sup> Iako je federalni sud naložio da se ploče s tekstom Deset zapovijedi uklone iz sudnica, općine su, umjesto toga, u sve sudnice postavile devet dokumenata, uključujući i Deset zapovijedi, iste veličine pod naslovom „Osnove američkog prava

24 Van Orden protiv Perryja, 545 U.S. 677 (2005), <https://www.law.cornell.edu/supct/html/03-1500.ZS.html>, pristupljeno 24.4.2016.

25 Brougher, „Public Display of the Ten Commandments“, str. 4.

26 Brougher, „Public Display of the Ten Commandments“, str. 4.

27 Brougher, „Public Display of the Ten Commandments“, Cynthia Brougher, „The Law of Church and State: U.S. Supreme Court Decisions Since 2002“, CRS Reports for Congress, 30. oktobar 2007, str. 7–8, <http://www.au.af.mil/au/awc/awcgate/crs/rl34223.pdf>, pristupljeno 24.4.2016.

28 Osam dokumenata uključivalo je slijedeće: odjeljak iz Deklaracije o nezavisnosti, preambulu Ustava Kentuckyja, nacionalnu parolu „U Boga vjerujemo“, stranicu zapisnika zasjedanja Kongresa od 2. februara 1983. godine na kojoj je proglašena „godina Biblije“, uključujući i citiranje odredaba Deset zapovijedi, proklamaciju predsjednika Abrahama Lincolna koja je proglasila 30. april 1863. nacionalnim danom molitve i poniznosti, isječak iz izjave predsjednika Linkolna koja navodi da je „Biblija najbolji poklon koji je Bog dao čovjeku ikada“, proklamaciju predsjednika Regana da je 1983. godina – godina Biblije i *Mayflower* sporazum.

i vlasti“.<sup>29</sup> Međutim, Vrhovni sud je primjenom *Lemon* testa zaključio da je neutralnost, kao osnovna vrijednost klauzule o (ne)uspostavljanju, prekršena postavljanjem ploča koje imaju „očiglednu i dominantnu svrhu unapređenja religije“.<sup>30</sup>

U pogledu prava na nošenje vjerske odjeće i simbola u javnim ustanovama, nošenje odjeće, koja je dio „religijske prakse učenika“, uključujući i kirpane i hidžab, dozvoljeno je u javnim školama, što je naglašeno brojnim vladinim i predsjedničkim direktivama.<sup>31</sup> Osim toga, taj stav ponovno je istaknut intervencijom Odjela za pravdu, 2004. godine, u slučaju *Hearn protiv javne škole u Muskogeeu*, ističući da je javna škola u Oklahomi, isključenjem učenice zbog nošenja marame, prekršila klauzulu o jednakoj zaštiti uspostavljenoj 14. amandmanom na Ustav, jer je pravila o odijevanju primijenila na nekonzistentan i diskriminatorski način.<sup>32</sup>

Osim toga, 2010. godine ukinuta je zabrana nošenja vjerske odjeće nastavnici- ma u javnim školama u Oregonu.<sup>33</sup> Naime, 1923. godine u državi Oregon, u cilju onemogućavanja časnim sestrama da rade u javnim školama, donesen je zakon o zabrani nošenja vjerske odjeće u javnim školama. Međutim, ovaj zakon primjenjivan je i na pripadnike drugih religija, naročito muslimane i Sikhe koji nose vjersku odjeću, poput hidžaba i turbana. Komisija za ljudska prava je, 2009. godine, nakon ispitivanja ustanovila da zakon krši član 7 Zakona o građanskim pravima iz 1964. godine, koji zabranjuje diskriminaciju pri zapošljavanju na spolnoj, vjerskoj, rasnoj i drugim osnovama. Sporni zakon iz 1923. ukinut je 2010. godine.

Osim toga, u pravilu se dozvoljava nošenje vjerskih simbola, u okviru uniforme na poslu,<sup>34</sup> osim ukoliko to ne predstavlja prijetnju sigurnosti i javnom redu.<sup>35</sup> Odjel pravde Sjedinjenih Američkih Država intervenisao je u nekoliko

29 Pored Deset zapovijedi, među devet dokumenata bili su i *Magna Charta Libertatum* (Velika povelja sloboda), Deklaracija nezavisnosti, Zakon o pravima (*Bill of Rights*), tekst nacionalne himne Sjedinjenih Američkih Država, *Mayflower* sporazum, nacionalna parola „U Boga vjerujemo“, preambula Ustava Kentuckija i prikaz božice pravde.

30 Brougher, „Public Display of the Ten Commandments“, str 2–3.

31 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 7.

32 Justice Department Files Complaint Against Oklahoma School District Seeking to Protect Student’s Right to Wear Headscarf to Public School. [https://www.justice.gov/archive/opa/pr/2004/March/04\\_crt\\_195.htm](https://www.justice.gov/archive/opa/pr/2004/March/04_crt_195.htm), pristupljeno 24.4.2016.

33 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 7.

34 O mogućnosti isticanja vjerskih simbola na radnom mjestu pogledati: Kovačević, *Sloboda vjere na radnom mjestu u SAD*.

35 Međutim, ukoliko bi sigurnost i javni red bili ugroženi, isticanje vjerskih simbola nije dozvoljeno. Naime, ovo pitanje naročito je došlo do izražaja u američkoj vojsci. Savezni okružni sud je 1986. godine, u slučaju Goldman protiv Weinbergera, donio odluku da ortodokсни jevrejski rabin Goldman, koji je radio kao klinički psiholog u Ratnom vazduhoplovstvu Sjedinjenih Američkih Država, ne može nositi jevrejsku jermulku i da se time ne krši prvi amandman, odnosno pravo na slobodu religije. Prema pravilima zabranjeno je nositi vjerske odjevne predmete za glavu. Nakon što je Vrhovni sud odbacio Goldmanovu žalbu, Kongres je 1987. godine, dopunio poglavlje 10 Zakonika Sjedinjenih Država, koje se odnosi na vojne snage, dozvoljavajući uposlenicima nošenje



slučajeva zabrane nošenja vjerskih simbola, uglavnom hidžaba i sikhskih turbana, uposlenicima u javnom saobraćaju, zahtijevajući razumno prilagođavanje pravila odijevanja religijskim potrebama uposlenika.<sup>36</sup>

U slučaju *Komisija za jednake mogućnosti zapošljavanja protiv Abercrombie & Fitch prodavnica* Vrhovni sud je, 2015. godine, donio odluku u kojoj naglašava da nezapošljavanje djevojke koja nosi hidžab, jer to nije u skladu s pravilima o izgledu i odijevanju Abercrombie & Fitch kompanije, predstavlja kršenje člana 7 Zakona o građanskim pravima iz 1964. godine, odnosno kršenje zabrane diskriminacije na osnovu religije.<sup>37</sup> Isto tako, Okružni sud Distrikta Arizona u slučaju

---

vjerskih odjevnih predmeta, zajedno sa službenom uniformom, ukoliko ih to ne sprečava u vršenju vojnih dužnosti i ukoliko ih nose na „uredan i konzervativan“ način. Međutim, ova pravila ne podrazumijevaju mogućnost nošenja religijskih odjevnih predmeta za glavu.

Slična je situacija bila u slučaju sikhskih vojnika koji su nosili turbane i kojima je onemogućeno učesće u američkoj vojsci od 1984. godine. Međutim, 2010. godine, nakon 25 godina, prvi Sikh dobio je dozvolu da završi osnovnu obuku i dozvoljeno mu je da zadrži neošišanu kosu, bradu i da nosi turban. Pogledati: *Goldman v. Weinberger* 475 U.S. (1986) 503, <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/475/503/>, pristupljeno 24.4.2015; Kent Greenawalt, *Religion and the Constitution: Free Exercise and Fairness*, vol. 1 (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2006), str. 160; R. Chuck Mason, Cynthia Brouger, „Military Personnel and Freedom of Religious Expression: Selected Legal Issues“, CRS Reports for Congress, 8. april, 2010, str. 10, <https://www.fas.org/sgp/crs/misc/R41171.pdf>, pristupljeno 24.4.2016.

36 Pogledati: *United States v. New York Metropolitan Transit Authority*, [https://www.justice.gov/sites/default/files/crt/legacy/2010/12/15/nyta\\_sjmemo.pdf](https://www.justice.gov/sites/default/files/crt/legacy/2010/12/15/nyta_sjmemo.pdf), pristupljeno 29.4.2016.; *United States v. Essex County*, [https://www.justice.gov/sites/default/files/crt/legacy/2010/12/22/essex\\_settlement.pdf](https://www.justice.gov/sites/default/files/crt/legacy/2010/12/22/essex_settlement.pdf), pristupljeno 29.4.2016.; *United States v. Washington Metropolitan Area Transit Authority*, [https://www.justice.gov/sites/default/files/crt/legacy/2010/12/15/wmata\\_comp.pdf](https://www.justice.gov/sites/default/files/crt/legacy/2010/12/15/wmata_comp.pdf), pristupljeno 29.4.2016.; *United States v. Los Angeles County Metropolitan Transit Authority*, <https://www.justice.gov/crt/united-states-district-court-central-district-california-0>, pristupljeno 29.4.2016.

37 *Equal Employment Opportunity Commission v. Abercrombie & Fitch Stores*, <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/575/14-86/case.pdf>, pristupljeno 24.4.2016. Naime, Abercrombie & Fitch predstavlja državni lanac prodavnica odjeće koji od uposlenika zahtijeva oblačenje u skladu s pravilima o izgledu i odijevanju kompanije. U tom pogledu zabranjeno je nositi crnu odjeću i kape, iako nije precizno definirano šta se smatra kapom. U skladu s pravilima firme, ukoliko se pitanje izgleda pojavi tokom razgovora za posao ili osoba koja konkuriše za posao traži odstupanje od pravila, osoba koja vodi razgovor za posao trebalo bi da se obrati Odjelu za ljudske resurse, koji će odrediti da li će se odstupanje od pravila dozvoliti ili ne. Samantha Elauf, muslimanka koja nosi maramu (hidžab), 2008. godine prijavila se za posao u Abercrombie prodavnici. Tokom razgovora za posao nosila je maramu i nije naglasila da bi zahtijevala odstupanje od pravila odijevanja kompanije. S druge strane, osoba koja je vodila razgovor nije spomenula maramu, iako je kontaktirala upravitelja odjela, koji joj je rekao da smanji ocjenu o izgledu kandidatkinje Elauf, što je smanjilo njenu sveukupnu ocjenu i, u konačnici, spriječilo da ona bude zaposlena. Komisija za jednake mogućnosti je, u ime Samanthe Elauf, tužila Abercrombie & Fitch kompaniju tvrdeći da je odbijajući da zaposli Samanthu Elauf zbog nošenja marame prekršila član 7 Zakona o građanskim pravima iz 1964.

Abercrombie kompanija tvrdila je da je Samantha Elauf imala dužnost da informira osobu koja je vodila razgovor za posao i da zahtijeva odstupanje od pravila odijevanja, odnosno vjersku prilagodbu. Okružni sud je presudio u korist Komisije, dok je Apelacioni sud SAD-a donio drugačiju odluku, tvrdeći da se trebalo presuditi u korist Abercrombie kompanije, jer Samantha Elauf nije obavijestila osobu koja je vodila razgovor za posao da ima sukob s politikom firme o odijevanju. Vrhovni sud presudio je da je došlo do kršenja člana 7 Zakona o građanskim pravima iz 1964. godine.

*Komisija za jednake mogućnosti u zapošljavanju protiv Alamo Rent-a-car LLCN* presudio je da je davanjem otkaza Bilan Nur, jer je tokom ramazana nosila maramu, što je u suprotnosti s pravilima odijevanja kompanije, došlo do kršenja člana 7 Zakona o građanskim pravima i naložio poslodavcu da je vrati na posao.<sup>38</sup> Sud je zaključio da Alamo kompanija nije uspjela dokazati da je ponudila razumnu prilagodbu vjerskih uvjerenja ili nemogućnost da se primijeni vjerska prilagodba bez posebnih teškoća.

Kao dokaz slobode religije i akomodacije različitih religija u Sjedinjenim Američkim Državama služi i najskoriji primjer imenovanja sutkinje koja nosi hidžab u građanskom sudu u New Yorku u decembru 2015. godine. Imenovana sutkinja Carolyn Walker-Dialo prilikom uzimanja zakletve položila je ruku na Kur'an.

## Francuska

Modelu slobode religije Sjedinjenih Američkih Država, kao što je ranije istaknuto, suprotstavljen je model laicizma (*laïcité*) u Francuskoj. Iako se *laïcité* često prevodi kao „sekularizam“, ta dva koncepta, kao što ističu mnogi autori, nisu istoznačna. Prema Olivieru Royu, sekularizam je društveni fenomen koji ne zahtijeva političku implementaciju, dok laicizam predstavlja politički izbor koji mjesto religije definira na autoritaran, zakonodavni način. Laicizam propisuje država, koja onda organizira javni prostor.<sup>39</sup>

Prema ovom autoru, francuski laicizam je modificirani, politizirani i ideološki oblik zapadnog sekularizma, koji se razvio na dva nivoa: prvi je vrlo striktno odvajanje crkve i države s dugom historijom političkog konflikta između države i Katoličke crkve, što je rezultiralo donošenjem zakona kojim se vrlo strogo regulira prisustvo religije u javnom prostoru (pravni laicizam), a drugi je ideološka i filozofska interpretacija laicizma koja tvrdi da je ponuđen sistem vrijednosti zajednički za sve građane tako što je religija protjerana u privatnu sferu (ideološki laicizam).<sup>40</sup>

Dakle, laicizam podrazumijeva odgovarajući odnos između religije i države koji označava politiku usmjerenu na ograničavanje ili eliminisanje utjecaja religije na državu.<sup>41</sup> Uopćeno se može reći da *laïcité* podrazumijeva zaštitu države od religije, dok sloboda religije u Sjedinjenim Američkim Državama podrazumijeva „religiju koja se štiti od države“.<sup>42</sup>

38 Kovačević, *Sloboda vjere na radnom mjestu u SAD*, str. 69–81.

39 Roy, *Sekularizam u suočavanju s islamom*, str. 27–28.

40 Roy, *Sekularizam u suočavanju s islamom*, str. 13–14.

41 T. Jeremy Gunn, „Under God but Not the Scarf : The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laïcité in France“, *Journal of Church and State*, 46:1 (2004), 7–24 (8).

42 Gunn, „Under God but Not the Scarf : The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laïcité in France“, str. 9.

U pogledu isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru, u Francuskoj je konstantno naglašavan sekularni karakter javnog prostora. Naime, prvo je Zakonom o odvajanju crkve i države od 9. decembra 1905. godine zabranjeno isticanje vjerskih simbola u javnim ustanovama. Zatim je, 2004. godine, usvojen zakon kojim je učenicima zabranjeno nošenje „upadljivih“ vjerskih simbola u javnim školama. Iako je ovim zakonom zabranjeno isticanje svih vjerskih simbola, uključujući i kršćanske, u praksi se najviše odnosi na učenike koji pripadaju vjerskim manjinama, a posebno se odnosi na muslimanske učenice.<sup>43</sup> Konačno, ova zabrana vjerskih simbola 2010. godine za nošenje burke i nikaba proširena je na sva javna mjesta, uključujući ulice i trgove.<sup>44</sup>

Pitanje nošenja marame u javnim školama u Francuskoj pojavilo se 1989. godine kada su tri učenice srednje škole u Creilu kod Pariza suspendovane jer su odbile da skinu hidžab. Budući da je to pitanje pokrenulo niz javnih rasprava i da nije bilo jasnog pravnog odgovora, tadašnji ministar obrazovanja Lionel Jospin tražio je formalno mišljenje Državnog savjeta Francuske (*Conseil d'État*) na pitanje da li je učenicima dozvoljeno da nose simbole koji identificiraju njihovu religijsku pripadnost u javnim školama. Odnosno, da li se nošenje vjerske odjeće u javnim školama može pomiriti s francuskom doktrinom laiciteta.<sup>45</sup>

Državni savjet konstatovao je da princip laiciteta, Ustav, važeći zakoni Francuske, kao i obaveze prema međunarodnom pravu zahtijevaju poštivanje slobode savjesti učenika, uključujući i pravo na izražavanje uvjerenja u javnim školama nošenjem vjerske odjeće i simbola.<sup>46</sup> Dakle, nošenje vjerskih simbola u obrazovnim ustanovama nije samo po sebi nekompatibilno s principom laicizma, budući da je ovo pravo zaštićeno slobodom religije, koja se može ograničiti samo iz posebnih razloga, kao što je zaštita prava drugih, sigurnosti, zdravlja ili javnog reda.<sup>47</sup> Shodno tome, Državni savjet istakao je da se nošenje vjerskih simbola može ograničiti ukoliko je njihov cilj provokacija, propaganda, prozelitizam ili ometanje školskih aktivnosti, odnosno funkcioniranja javnog obrazovnog sistema i dr.<sup>48</sup>

Međutim, uprkos ovoj odluci Državnog savjeta, državni službenici i na nacionalnom i na lokalnom nivou, u više navrata, pokušali su zabraniti nošenje marame. U tom pogledu i ministar obrazovanja Francois Bayrou, 1994. godine,

43 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2629.

44 Vrlo je malo žena koje u Francuskoj nose burku, oko 2000 žena od ukupno 1,5 milion odraslih žena muslimanki u Francuskoj. Pogledati: Elver, *The Headscarf Controversy*, str. 108.

45 T. Jeremy Gunn, „Religious Freedom and Laicite : A Comparison of the United States and France“, *Brigham Young University Law Review*, 2 (2004), 419–506, 454–455.

46 Gunn, „Religious Freedom and Laicite : A Comparison of the United States and France“, str. 455.

47 Julie Ringelheim, „Rights, Religion and the Public Sphere : The European Court of Human Rights in Search of a Theory“, u *Law, State and Religion in the New Europe : Debates and Dilemmas*, Lorenzo Zucca, Camil Ungureanu (ur.) (New York: Cambridge University Press, 2012), str. 283–304.

48 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2644.

izdao je uputstvo direktorima javnih škola da se „diskretni“ religijski simboli mogu unijeti u škole, dok su „upadljivi“ religijski simboli zabranjeni.<sup>49</sup>

Konačno, pitanje nošenja marame u javnim školama ponovno se aktueliziralo i zadobilo medijsku pažnju 2003. godine, kada su sestre Levy isključene iz škole u Aubervilliersu, sjevernom predgrađu Pariza.<sup>50</sup> Ovo pitanje aktueliziralo se uprkos činjenici da se broj slučajeva nije povećao, već naprotiv,<sup>51</sup> što ukazuje na to da pitanje nošenja marame u Francuskoj ima dublje, simboličko značenje. Naime, od 1989. godine naglo je rastao broj muslimana u Francuskoj, uglavnom iz bivših francuskih kolonija. Samim tim povećao se i broj žena koje su nosile maramu u javnom prostoru. Hidžab je ubrzo postao simbol stranog naroda sa stranom religijom, koji preferira svoj islamski u odnosu na francuski identitet i koji se ne želi integrirati, niti prihvatiti francuske vrijednosti. Stoga su neki pravni stručnjaci, i prije događaja iz 2003. godine, ukazivali na mogućnost da stvarna briga u pogledu islamske marame nije povezana s principima neutralnosti obrazovanja u javnim školama, već s netrpeljivosti prema islamu.<sup>52</sup> Na to ukazuje i ispitivanje javnosti 2003. godine prema kojem je većina francuskog stanovništva podržala zabranu nošenja marame u javnim školama, a veliki dio i na ulicama i drugim javnim mjestima.<sup>53</sup> S druge strane, posebno otežavajuće okolnosti za muslimane u Francuskoj predstavljaju društveno-ekonomski uslovi, francuska kolonijalna prošlost, ideologija kulturne asimilacije i strogo proveden princip laiciteta.<sup>54</sup>

Kao odgovor na ponovno aktueliziranje pitanja nošenja marame u javnim školama, francuski predsjednik Jaques Chirac 2003. godine imenovao je komisiju (Stasi komisiju) koja je imala zadatak da uradi analizu primjene principa laiciteta u Francuskoj. Stasi komisija je u svom izvještaju dala nekoliko prijedloga, kako za reafirmisanje laicizma, tako i za akomodaciju religijskih različitosti. Među prijedlozima se, između ostalog, navodi uvažavanje osnovnih praznika najprisutnijih religija, formiranje nacionalne škole islamskih nauka, izučavanje ropstva,

49 Elver, *The Headscarf Controversy*, str. 116

50 U septembru 2003. godine, sestre šesnaestogodišnja Alma Levy i osamnaestogodišnja Lila Levy u školi su se pojavile s maramom (*foulards islamiques*). Zahtjev za skidanje marama, čiji argument je bio da je to u suprotnosti s francuskim laicizmom, odbile su, što je vodilo njihovom isključivanju iz škole. Sestre su bile kćerke Leurenta Levyja, jevrejskog ateiste i majke iz Kabili berberske etničke grupe iz oblasti Kabilija u Alžiru, koja nikad nije nosila maramu. Štaviše, prezime djevojaka zbnjivalo je mnoge Francuze i pogoršavalo je njihove strahove o miješanju rasa i konverzije u islam. Pogledati: *What Do We Do with a Difference?: France and the Debate Over Headscarves in Schools* (Facing History and Ourselves Foundation, 2008), str. 28.

51 Gunn, „Under God but Not the Scarf : The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laicite in France“, str.17–18; Elver, *The Headscarf Controversy*, str. 117.

52 Gunn, „Religious Freedom and Laicite : A Comparison of the United States and France“, str. 457.

53 Gunn, „Religious Freedom and Laicite : A Comparison of the United States and France“, str. 422–423, fusnota 6.

54 Elver, *The Headscarf Controversy*, str. 111.

kolonizacije, dekolonizacije i imigracije u okviru francuske historije i dr.<sup>55</sup> Osim toga, Komisija je predložila i zabranu nošenja „odjeće i simbola koji ukazuju na religijsku ili političku pripadnost“ u javnim školama.<sup>56</sup>

Od svih prijedloga, samo je posljednji bio uključen u zakon iz 2004. godine i to samo djelimično jer se zakonska zabrana ne odnosi na političke simbole. Kako bi se znalo o kojim simbolima je riječ, ministar obrazovanja definirao je zabranjene simbole kao one „na osnovu kojih je prepoznatljiva religijska pripadnost osoba koje ih nose, kao što je islamska marama, kippa (jermulke) ili križ uvećanih dimenzija“.<sup>57</sup>

Zabrana nošenja vjerskih simbola, prema mišljenju Komisije, neophodna je za očuvanje javnog reda. U tom pogledu Komisija je posebno naglasila da je nošenje marame prijetnja javnom redu, jer doprinosi rodnoj diskriminaciji i potčinjavanju muslimanskih žena i djevojaka, budući da im je nametnuta obaveza njenog nošenja. Argument da marama simbolizira potčinjenost žena nije prisutan samo u Francuskoj. Odluke donesene u Velikoj Britaniji i pred Evropskim sudom za ljudska prava zasnivaju se na pretpostavci da žene ne nose maramu, burku i nikab na osnovu vlastitog izbora, već kao rezultat pritiska porodice ili zajednice.<sup>58</sup> U tom pogledu i Ustavni sud Francuske, u presudi kojom potvrđuje ustavnost zakona o zabrani nošenja burke, naveo je da odluke žena da nose burku ili nikab nisu relevantne, budući da su objektivno u „situaciji isključivosti i inferiornosti koja je potpuno nespojiva s ustavnim principima slobode i jednakosti“.<sup>59</sup>

Međutim, Komisija se pritisku na nošenje marame suprotstavljala vrlo nekonzistentno i selektivno, jer je, istovremeno, svojim prijedlogom zabrane njenog nošenja vršila isti pritisak na žene. Osim toga, nije dala analizu kako će njena preporuka – zabrana nošenja vjerske odjeće u javnim školama – riješiti probleme koje je identificirala: prisilu i rodnu diskriminaciju.<sup>60</sup>

Francuski model laicizma je od 1924. godine bio primijenjen u Turskoj. To je podrazumijevalo i zabranu vjerskih simbola, u koje je uključena i marama, u javnim ustanovama, uključujući državne institucije, škole, sudnice i dr. U

55 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2645–2646; Yael Barbibay, „Citizenship Privilege or the Right to Religious Freedom : The Blackmailing of France’s Islamic Women“, *Cardozo Journal of International & Comparative Law*, 18:1 (2010), 156–206 (176).

56 Gunn, „Religious Freedom and Laicite : A Comparison of the United States and France“, str. 462.

57 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2645–2646.

58 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2646–2647.

59 Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“; Ferrari, „Religija u evropskim javnim prostorima“, str. 7–8.

60 Gunn, „Under God but Not the Scarf : The Founding Myths of Religious Freedom in the United States and Laicite in France“, str. 17–18.

sudovima se zabrana marame odnosila na sudije, advokate i druge službenike.<sup>61</sup> Nakon više pokušaja, u školama i državnim ustanovama zabrana nošenja marame konačno je ukinuta 2013. godine, a u junu 2015. odlukom Visokog sudskog i tužilačkog vijeća i za sudije, tužioce i advokate.<sup>62</sup>

Nakon analize dvaju suprotstavljenih modela u pogledu isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru, na primjeru Kanade možemo vidjeti međutjecaj multikulturalizma i asimilacijskog francuskog modela, prisutnog posebno u Kvebeku.

## Kanada

Kanada predstavlja model multikulturalističkog pristupa religiji, koji podržava izražavanje različitih religija i ne dajući prednost niti jednoj.<sup>63</sup> Prema tome, cilj nije asimilacija, već integracija zasnovana na različitosti. U tom smislu kanadski oblik religijske neutralnosti teži razumnom prilagođavanju zakona potrebama manjina, prije nego uniformnoj koncepciji jednakosti.<sup>64</sup>

U pogledu isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru, jedina izričita zabrana prisustva religije u institucionaliziranom smislu, ustanovljena zakonom i odlukom sudova, postoji za javne škole.<sup>65</sup> Dakle, izričito je zabranjeno državno isticanje vjerskih simbola u javnim školama. Međutim, nošenje vjerske odjeće i simbola, posebno marame, u osnovi, dozvoljeno je u različitim kontekstima i javnim mjestima, osim ako ne postoji „ozbiljna prijetnja sigurnost ili javnom redu“.<sup>66</sup>

Slučajevi isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru o kojima se najčešće raspravljalo odnose se na pravo na nošenje sikhskih turbana i kirpana (obrednog

61 Fikret Karčić, „Pravosuđe i vjerska obilježja“, *Oslobodjenje*, 13. februar.

62 Karčić, „Pravosuđe i vjerska obilježja“.

63 Benjamin Berger, „The Limits of Belief: Freedom of Religion, Secularism, and the Liberal State“, *Canadian Journal of Law and Society*, 17 (2002), 39–68 (51);

Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 2.

64 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 3.

65 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 3.

66 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 4.

noža).<sup>67</sup> Komisija za ljudska prava iz Ontarija,<sup>68</sup> primjenjujući Zakon o ljudskim pravima Ontarija, 1988. godine ustanovila je da zabrana nošenja sikhskih turbana u javnim školama predstavlja diskriminaciju zasnovanu na vjerskoj osnovi. Iste godine ovo tumačenje primijenila je ova Komisija, kao i Komisija za ljudska prava u Alberti, kako bi stavila van snage zabranu uposlenicima koji nose uniforme da nose turbane. Isto tako, Federalni apelacioni sud 1995. godine potvrdio je propis Kraljevske kanadske konjičke policije, dozvoljavajući sikhskim službenicima da nose turbane kao dio uniforme.<sup>69</sup>

Međutim, Kvebek često ima različit pravni i politički pristup pitanjima manjina od ostatka Kanade zbog utjecaja francuskog laicizma, koji je rezultirao različitim pristupom multikulturalizmu, jake historije katoličanstva i značajne kontrole nad imigracijom.<sup>70</sup>

Stoga je tu prisutan i drugačiji pristup pitanjima isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru. Naime, 1994. godine muslimanska učenica isključena je iz škole zbog nošenja marame. Suočena s brojnim sličnim incidentima Komisija za ljudska prava i prava mladih Kvebeka (*Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse*), ustanovljena Poveljom o ljudskim pravima i slobodama Kvebeka 1975. godine, u neobavezujućem izvještaju iz 1995. godine, ustanovila je da je zabrana nošenja marame suprotna odredbama Povelje o ljudskim pravima i slobodama Kvebeka jer krši i pravo na slobodu religije i pravo na obrazovanje. Prema tome, javne škole obavezne su prihvatiti nošenje marame (hidžaba), budući da ovaj način izražavanja religije ne predstavlja realan rizik za sigurnost pojedinca ili imovine, odnosno nema legitimnih razloga za ograničenje slobode religije. Naime, škole mogu insistirati na određenim pravilima ponašanja i odijevanja, ali moraju pružiti razumnu prilagodbu muslimanskim učenicima koji bi bili diskriminirani primjenom takvih pravila.

U odnosu na argument da je zabrana nošenja marame neophodna kako bi se zaštitile djevojke od opresivnih religijskih režima, Komisija je oprezno konstatovala da ukoliko nije jasno da je određena djevojka prisiljena da nosi maramu protiv svoje volje, apsolutna zabrana nošenja marame ne bi bila u skladu sa zakonom o ravnopravnosti i predstavljala bi uvredu za nezavisnost muslimanskih žena. Komisija

67 Vrhovni sud Kanade je 2006, u presudi u slučaju *Multani v. Commission scolaire Marguerite-Bourgeois* podržao pravo učenika Sikha da u školi nosi svoj obredni bodež, kirpan. Presuda je dostupna na: <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/15/index.do>, pristupljeno 23.4.2016.

68 Osim sudova, u Kanadi se pitanjima diskriminacije na vjerskoj osnovi, uključujući i prisustvo vjerskih simbola u javnoj sferi, bave i provincijske i federalne komisije za ljudska prava. Pogledati: Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 3.

69 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 4.

70 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 4.

je utvrdila da društvene institucije imaju ključnu ulogu u društvenoj integraciji i da ne smiju marginalizirati pojedince isključujući ih iz javnog obrazovanja.<sup>71</sup>

Međutim, uprkos ovim odlukama Komisije, uočljiva je značajna razlika između federalne i vlade Kvebeka kad je u pitanju mogućnost pokrivanja cijelog lica, odnosno nošenja burke i nikaba, u javnom prostoru. Naime, na federalnom nivou to se pitanje razmatralo samo u pogledu mogućnosti nošenja vela koji prekriva lice dok se svjedoči na sudu. U tom pogledu Vrhovni sud Kanade je, 2012. godine, u slučaju *R. v. N.S.*<sup>72</sup> odlučivao da li se od svjedokinje u postupku za seksualni prekršaj, koja je ujedno i žrtva, može zahtijevati skidanje nikaba, koji nosi iz vjerskih razloga, dok svjedoči na sudu. Budući da se radi o dva prava koja štiti povelja: slobodi religije svjedoka i pravu na pošteno suđenje optuženog,<sup>73</sup> Sud nije mogao utvrditi opće pravilo. Naime, većina sudija Vrhovnog suda ustanovila je da „odgovor leži u pravičnoj i proporcionalnoj ravnoteži između slobode religije i poštenog suđenja, zasnovanoj na pojedinačnom slučaju“.<sup>74</sup> Dakle, takva pitanja moraju se cijeliti od slučaja do slučaja.<sup>75</sup>

S druge strane, u Kvebeku je 2013. godine, nakon niza incidenata koji uključuju isključivanje žena koje nose nikab sa časova francuskog jezika koje finansira vlada, Narodnoj skupštini upućen prijedlog zakona o zabrani nošenja vjerskih simbola svim državnim službenicima.<sup>76</sup> Iako se prijedlog odnosi na sve religijske simbole, uključujući i jevrejsku kippu (jermulke), sikhski turban, križ većih razmjera, kao i hidžab i nikab, po prirodi je najviše usmjeren na islamske odjevne predmete. Kao svrha ovog prijedloga ističe se uspostavljanje Povelje koja afirmira vrijednosti državne sekularnosti i religijske neutralnosti i jednakosti između muškaraca i žena i utvrđivanje okvira za razumnu prilagodbu zahtjeva.<sup>77</sup> Međutim, prijedlog zakona još uvijek nije usvojen, a Komisija za ljudska prava Kvebeka smatra da i ne može biti usvojen jer krši Povelje o ljudskim pravima i slobodama i Kvebeka i Kanade.<sup>78</sup>

71 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 5.

72 *R. protiv N.S.* 2012 SCC , <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/en/item/12779/index.do>, pristupljeno 23.4.2016.

73 José Woehrling, Rosalie Jukier, „Religion and Secular State in Canada“, str. 190, [https://www.mcgill.ca/law/files/law/jukier\\_2010\\_religion\\_and\\_the\\_secular\\_state.pdf](https://www.mcgill.ca/law/files/law/jukier_2010_religion_and_the_secular_state.pdf), pristupljeno 23.4. 216.

74 Woehrling, Jukier, „Religion and Secular State in Canada“, str. 190.

75 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 5.

76 Prijedlog zakona br. 60, Charter Affirming the Values of State Secularism and Religious Neutrality and of Equality Between Women and Men, and Providing a Framework for Accommodation Requests, <http://www.assnat.qc.ca/en/travaux-parlementaires/projets-loi/projet-loi-60-40-1.html>, pristupljeno 23.4.2016.

77 Carla M. Zoethout, „Secularism Stated, Rejected, and Reaffirmed France, Italy, and Canada and the Dilemmas of MultiReligious Societies“, *Journal of Religion & Society*, 7 (2015), 13.

78 Jukier, „Religion and Secular State in Canada“, str. 190.



S druge strane, Izborni zakon Kvebeka 2007. godine dopunjen je odredbom o obaveznosti otkrivanja lica službenicima na izborima. Nasuprot tome, takva odredba ne postoji na federalnom nivou, iako se ponekad u praksi od žena zahtijevalo otkrivanje lica, u privatnosti, prilikom izlaska na izbore.<sup>79</sup>

Konačno, 12. decembra 2011. godine, kanadski ministar državljanstva i imigracije izdao je uredbu kojim se zabranjuje nošenje nikaba ili druge odjeće koja prekriva lice prilikom davanja zakletve.<sup>80</sup> Međutim, ova uredba je kasnije ukinuta odlukom Apelacionog suda zbog nezakonitosti.

U nastavku ovog rada analizirat ćemo različite modele reguliranja pitanja isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru u Evropi, koji, uglavnom, predstavljaju različite oblike multikulturalističkog pristupa.

## Velika Britanija

U Evropi je tradicionalni oponent francuskom modelu laicizma Velika Britanija, u kojoj postoji model državne religije, ali koja nudi visok stepen akomodacije manjinskih religija. Dakle, iako ne postoji odvajanje religije i države, to nema utjecaja na politiku integracije, u kojoj kulturni pluralizam ohrabruje etničke manjine da prakticiraju svoju religiju.<sup>81</sup> Prema tome, za razliku od francuskog asimilacijskog modela, model Velike Britanije naziva se „inkluzivnim multikulturalizmom“.<sup>82</sup>

Zabranjeno je isticanje vjerskih simbola u javnim ustanovama, ali se javnim službenicima dozvoljava da ih nose. Dakle, povučena je linija razgraničenja između javnih ustanova kao takvih – koje ne mogu imati religijske karakteristike – i predstavnika tih ustanova, koji mogu ispoljavati svoja vjerska uvjerenja nošenjem vjerskih simbola i kada vrše zvanične funkcije.<sup>83</sup>

Shodno tome, nošenje vjerskih simbola, posebno marame i turbana, dozvoljeno je u javnim školama, a posebno nakon odluke Doma lordova iz 1983. godine kojom je utvrđeno da bi takva zabrana bila jednaka rasnoj diskriminaciji.<sup>84</sup> Međutim, za isticanje drugih vjerskih simbola u javnim školama ne pruža se isti

79 The Chief Electoral Officer of Canada, Marc Mayrand, clarifies application of the new voter identification provisions of the Canada Elections Act, September 10, 2007, <http://www.elections.ca/content.aspx?section=med&document=sep1007&dir=spe&lang=e>, pristupljeno 13.3.2016.

80 On the value of Canadian citizenship, Montreal, Quebec, December 12, 2011, <http://www.cic.gc.ca/english/department/media/speeches/2011/2011-12-12.asp>, pristupljeno 23.4.2016.

81 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 8.

82 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2642.

83 Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“.

84 Mandla i drugi protiv Dowell Lee, [http://www.hrcr.org/safrica/equality/Mandla\\_DowellLee.htm](http://www.hrcr.org/safrica/equality/Mandla_DowellLee.htm), pristupljeno 24.4.2016.

stepen razumne prilagodbe. Naime, u slučaju *Shabina Begum protiv direktora i upravitelja Dengbih škole*,<sup>85</sup> 2006. godine, Dom lordova prihvatio je argumentaciju Dengbih škole za odbijanje zahtjeva Shabine Begum za nošenje džilbaba (duge crne haljine) i presudio da joj škola, isključivanjem s nastave zbog insistiranja na nošenju džilbaba, nije ograničila pravo na slobodu vjere ili uvjerenja i pravo na obrazovanje, koji su garantirani članom 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima i članom 2 Prvog Dodatnog protokola Konvenciji. U obrazloženju odluke, Sud je istakao da je škola dozvolila nošenje marame i ponudila tri različite vrste uniforme, koje je kreirala u skladu s religijskim i kulturnim identitetima učenika i nakon savjetovanja s njihovim roditeljima i lokalnim imamima.<sup>86</sup>

Osim toga, u nekoliko slučajeva sudovi su presudili u korist škola koje su zabranile nošenje vela koji prekriva cijelo lice – burke i nikaba – učenicama, zbog otežanosti komuniciranja i procesa učenja.<sup>87</sup> U tom pogledu su, 2007. godine, utvrđena opća pravila, koja predviđaju da škole moraju pružiti razumno prilagođavanje religijskih zahtjeva ali da mogu zabraniti nošenje vela koji prekriva cijelo lice.<sup>88</sup>

Pravo na nošenje vjerskih simbola u okviru uniforme bilo je predmet nekoliko sporova pred britanskim sudovima, a odnosili su se, uglavnom, na pravo na nošenje križa. O dva takva slučaja odlučivao je i Evropski sud za ljudska prava u slučaju *Eweida i drugi protiv Ujedinjenog Kraljevstva Velike Britanije*, koji je 2013. godine donio različite presude u pogledu opravdanosti zahtjeva za uklanjanjem križa, odnosno ograničenja prava na slobodu religije. Naime, u slučaju uposlenice britanske aviokompanije *British Airwaysa* Sud je presudio da je zabranom nošenja

85 R (on the application of Begum) v Headteacher and Governors of Denbigh High School [2006] UKHL 15, <http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200506/ldjudgmt/jd060322/begum.pdf>, pristupljeno 24.4.2016.

86 Naime, Shabina Begum je učenica porijeklom iz Bangladeša, koja je pohađala javnu školu Dengbih u Lutonu. Tu školu pohađali su učenici pripadnici 21 etničke skupine, a 80% njih bili su muslimani. Škola je imala tri vrste uniforme i dozvoljavala je nošenje hidžaba. Međutim, zbog insistiranja da nosi tradicionalnu vjersku haljinu – džilbab, škola je isključila Shabinu Begum s nastave 2002. godine uz obrazloženje kako je uniforma utvrđena u skladu s religijskim i kulturnim identitetima učenika. Tome posebno ide u prilog činjenica da je škola 1993. godine imenovala komisiju koja je razmatrala pitanje uniforme i konsultirala se s roditeljima i imamima i da niko nije dao prigovor na prijedlog uniforme. Dom lordova presudio je u korist škole, ističući kako nije prekršila pravo na praktikovanje religije učenice. Naime, pravila odijevanja bila su poznata prilikom upisivanja, budući da su roditelji na korrektn način bili informisani o pravilima odijevanja, da su ta pravila prihvatljiva većini muslimana, te da u području stanovanja Shabine Begum postoje tri škole koje dozvoljavaju nošenje džilbaba. Pogledati: R (on the application of Begum) v Headteacher and Governors of Denbigh High School [2006] UKHL 15, <http://www.publications.parliament.uk/pa/ld200506/ldjudgmt/jd060322/begum.pdf>, pristupljeno 24.4.2016.

87 Schoolgirl loses veil legal case, [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/education/6382247.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/education/6382247.stm), pristupljeno 24.4.2016.

88 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 8.

vidljivih vjerskih simbola (raspela) došlo do kršenja prava na slobodu vjere ili uvjerenja, predviđenog članom 9 Evropske konvencije, jer nije bilo opravdanog razloga za ograničenje. U vezi sa zahtjevom druge podnositeljice, uposlenice u bolnici, Evropski sud utvrdio je da nije došlo do kršenja člana 9 budući da je razlog zbog kojeg je zatraženo od nje da skloni raspelo – čuvanje zdravlja, a to spada u legitimna ograničenja slobode vjere ili uvjerenja.<sup>89</sup>

Prema tome, u pogledu rješavanja pitanja isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru u Velikoj Britaniji, umjesto usvajanja općih pravila, nastoji se usvojiti fleksibilan pristup od slučaja do slučaja.<sup>90</sup>

## Holandija

Bez obzira na dugu historiju protestantizma, u Holandiji postoji model stroge odvojenosti crkve i države. Naime, ustavni model odnosa između religije i države u Holandiji podrazumijeva: odvajanje crkve od države, neutralnost države u odnosu na vjeru ili uvjerenje i slobodu vjere ili uvjerenja, koja je izričito zagaranтована članom 6.<sup>91</sup>

Neutralnost u javnoj sferi ne podrazumijeva potpuno odsustvo religije, već, naprotiv, podržava pluralnost religijskih izražaja. U vezi s javnim obrazovanjem, Ustav nalaže da se obrazovanje mora organizirati tako da se poštuje sloboda vjera ili uvjerenja. U praksi to znači da učenici i predavači mogu izražavati svoju religijsku pripadnost nošenjem simbola, kao što je marama ili križ, ali se nastava mora održavati u „neutralnom“ okruženju.<sup>92</sup>

Međutim, Komisija o jednakom tretmanu uspostavila je osnove za dozvoljena ograničenja isticanja vjerskih simbola. U skladu s tim, Ministarstvo obrazovanja je, 2003. godine, izdalo uputstvo u kojem navodi da cilj svakog ograničavanja vjerskih simbola mora biti legitiman i da sredstva koja se koriste moraju biti prikladna i neophodna za postizanje tog cilja.<sup>93</sup> U tom smislu Komisija je, u nekoliko navrata, istakla da se marama, odnosno hidžab, može zabraniti samo na osnovu prijetnje po javnu sigurnost ili u slučaju stvarne nekonzistentnosti sa

89 Emir Kovačević, *Sloboda vjere u presudama Evropskog suda za ljudska prava u Strazburu* (Sarajevo: Fridrich-Naumann-Stiftung, 2013), str. 187–222; Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 9.

90 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 9.

91 Sophie van Bijsterveld, „Religion and the Secular State in the Netherlands“, u *Religion and the Secular State : National Reports*, Martínez-Torrón, W. Cole Durham (ur.) (Provo: The International Center for Law and Religion Studies Brigham Young University, 2010), str. 524.

92 Van Bijsterveld, „Religion and the Secular State in the Netherlands“, str. 535.

93 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 10.

službenom uniformom.<sup>94</sup> Ali je Komisija podržala zabranu nošenja burke u školi u Amsterdamu ističući da je, u ovom slučaju, otvorena interakcija važnija od prava na nošenje burke.

Osim toga, razmatralo se pitanje implementacije zabrane nošenja vela na licu i u drugim javnim službama.<sup>95</sup> Međutim, pravni stručnjaci smatraju opću zabranu neproporcionalnom i kršenjem slobode religije i principa nediskriminacije na religijskoj osnovi. Štaviše, smatra se da bi takva zabrana samo povećala potčinjavanje žena, što bi neminovno vodilo njihovoj većoj izolaciji iz društva.<sup>96</sup>

Navedena ograničenja posljedica su negativnog smjera kojim je krenuo multikulturalistički pristup manjinskim religijama (posebno islamu) u Holandiji, nakon ubistva režisera Theo Van Gogha 2004. godine. U tom pogledu i nova politika imigracije, koja seže i do stavova da se islam i islamska kultura teško mogu integrisati u holandsku kulturu, u suprotnosti je s usvojenim modelom multikulturalizma.<sup>97</sup>

## Belgija

Sloboda religije u Belgiji garantirana je u Ustavu i zasniva se na četiri osnovna principa: principu neutralnosti države, principu slobode religije ili uvjerenja, koji pod određenim uslovima može biti ograničen, pravu na nepripadanje nijednoj religiji i religijskoj zajednici i institucionalnoj slobodi ili principu autonomije.<sup>98</sup>

Belgija ima veoma strogu politiku regulisanja neutralnosti u javnom prostoru. Naime, ustavni princip neutralnosti u Belgiji podrazumijeva da se vjerski simboli ne mogu isticati u javnim ustanovama. Međutim, za razliku od Velike Britanije, zabrana se odnosi i na javne službenike u pojedinim javnim službama, kao što su policija i sudovi,<sup>99</sup> a pojedini gradovi i općine zabranili su svim službenicima nošenje vjerskih ili političkih simbola.<sup>100</sup> Naprimjer, 2007 godine

94 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 9; Van Bijsterveld, „Religion and the Secular State in the Netherlands“, str. 535.

95 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 10.

96 Elver, *The Headscarf Controversy*, str. 108.

97 Elver, *The Headscarf Controversy*, str. 109.

98 Jan Velaers, Marie-Claire Foblets, „Religion and the State in Belgian Law“, u *Religion and the Secular State : National Reports*, str. 99–122, (101).

99 Godine 2015. pred Evropskim sudom pokrenut je postupak Lachiri protiv Belgije, u kojem je podnositeljica žalbe isključena iz sudnice, jer je odbila da skine maramu. Postupak je još uvijek u toku. Pogledati: Religious Symbols and Clothing : Display of Religious Symbols in State-school Classrooms, [http://www.echr.coe.int/Documents/FS\\_Religious\\_Symbols\\_ENG.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/FS_Religious_Symbols_ENG.pdf), pristupljeno 29.4.2016.

100 Velaers, Foblets, „Religion and the State in Belgian Law“, str. 119; Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 10.

gradsko vijeće Genta je, sa 26 glasova za i 23 glasa protiv, usvojilo prijedlog Flamske liberalne stranke o zabrani nošenja islamske marame i drugih religijskih ili političkih simbola uposlenicima u javnim službama. Zabrana se nije odnosila na učitelje i policijske službenike. Međutim, 2013. godine, nakon što je 10.000 ljudi potpisalo peticiju, u Gentu je, glasovima 29 od 51 člana gradskog vijeća, ukinuta zabrana nošenja religijskih ili političkih simbola državnim službenicima.<sup>101</sup> Socijalističke i ekološke stranke glasale su za ukidanje zabrane, dok su liberalni koalicioni partneri glasali za zadržavanje zabrane.

O pravu na nošenje vjerskih simbola u javnim školama, budući da ne postoji zakon koji rješava to pitanje, odlučuju lokalni autoriteti po diskrecionoj ocjeni. Dakle, različite zajednice mogu imati različita pravila, koja se mogu razlikovati zavisno od toga da li je škola privatna ili javna i da li se radi o učeniku ili učitelju.<sup>102</sup> Od 1989. godine nekoliko škola zabranilo je nošenje marame. Ali, ove zabrane ukinute su odlukama sudova, a vlada je od tada izdala niz izvještaja u kojima se naglašava da nošenje marame nije u kontradiktornosti s principom neutralnosti, osim ako se nosi u svrhu provociranja. Međutim, Državni savjet istakao je da se može zahtijevati od učitelja u javnim školama da slijede neutralno odijevanje, budući da je prema Ustavu zajednica dužna obezbijediti neutralno obrazovanje koje poštuje „filozofska, ideološka ili religijska uvjerenja roditelja i učenika“.<sup>103</sup>

Osim toga, 2009. godine, Vijeće obrazovanja flamske zajednice usvojilo je opću zabranu nošenja vidljivih vjerskih i filozofskih simbola u bilo kojoj instituciji javnog obrazovanja zajednice. Zabrana se odnosila na učenike, studente i nastavno i drugo osoblje. Državni savjet je, 2011. godine, presudio da je Vijeće za obrazovanje zajednice kompetentno da donese takvu odluku, ističući da zabrana svih vjerskih simbola u školi ne krši princip neutralnosti.<sup>104</sup> Međutim, u drugim odlukama Savjet je istakao da javne škole mogu nametnuti opće zabrane vjerskih simbola samo ako postoje posebne okolnosti koje mogu opravdati takve zabrane, a opća zabrana u školama u kojima se nije pojavio problem disproporcionalna je. Osim toga, dodato je da se zabrana nošenja vjerskih simbola ne može proširiti na učitelje religije.<sup>105</sup>

U julu 2011. godine, belgijski parlament usvojio je zakon o zabrani nošenja burke na svim javnim mjestima, koji je za kršenje ove zabrane predvidio i novčanu i kaznu zatvora.<sup>106</sup> Protiv ovog zakona 2015. godine pokrenut je postupak pred Evropskim sudom pravde, u slučaju *Belkacemi i Oussar protiv Belgije*, koji je

101 Belgian city scraps headscarf ban imposed by center-right in 2007, <http://www.reuters.com/article/us-belgium-headscarf-idUSBRE94R06L20130528>, pristupljeno 29.4.2016.

102 Patricia Popelier, Koen Lemmens, *The Constitution of Belgium: A Contextual Analysis* (Oxford, Portland Hart Publishing, 2015), str. 257.

103 Velaers, Foblets, „Religion and the State in Belgian Law“, str. 121.

104 Velaers, Foblets, „Religion and the State in Belgian Law“, str. 121.

105 Popelier, Lemmens, *The Constitution of Belgium*, str. 257.

106 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 11.

još uvijek u toku.<sup>107</sup> Ovo je prvi put da Evropski sud pravde razmatra ovo pitanje, što će, bez sumnje, utjecati na kasnije slučajeve i presude.

## Italija

Uprkos historijskoj povezanosti između crkve i države, u Italiji je Ustavni sud sekularizam proglasio jednim od osnovnih principa italijanskog pravnog sistema.<sup>108</sup> Međutim, prema tumačenju Ustavnog suda načelo sekularizma ne znači indiferentnost prema religiji, već „jednako odstojanje“ i nepristrasnost prema različitim religijama, koju je država dužna da održava, kako bi sačuvala slobodu religije u kontekstu vjerskog i kulturnog pluralizma.<sup>109</sup>

Prema tome, za razliku od francuskog koncepta laicizma, koji neupitno ima antireligijsku, odnosno antiklerikalnu komponentu, sekularizam u Italiji ne podrazumijeva neutralnost, već pozitivan stav prema svim religijama i religijskim zajednicama.<sup>110</sup> Posljedično tome, italijanski princip *laicità* nije instrument borbe protiv religijskog prisustva u javnoj sferi, niti ubrzavanja sekularizacije italijanskog društva i države.<sup>111</sup>

Međutim, ova doktrina Ustavnog suda mnogo je kompleksnija kada se pređe s vrhovnih principa na jurisprudenciju nižih sudova i na zakonodavni i politički domen. Na ovom nivou, jednovjerska italijanska tradicija značajno ograničava pluralizam. Sistem koji se zasniva na ideji o superiornosti Katoličke crkve, neizbježno, teži privilegovanju religijskog u odnosu na nereligijsko ili druga religijska uvjerenja.<sup>112</sup> To je očigledno i kad je u pitanju isticanje vjerskih simbola u javnom prostoru. Naime, strategija rješavanja tog pitanja, kako ističe Silvio Ferrari, ide u pravcu favoriziranja dominantne religije. Za razliku od Velike Britanije, u kojoj je zabranjeno isticanje vjerskih simbola u javnim ustanovama, u Italiji se križevi, kao simboli dominantne religije koji se smatraju dijelom kulturnog identiteta, postavljaju u škole, sudnice i druge javne ustanove. Štaviše, postoji obaveza njihovog isticanja.

Naime, obaveza isticanja križeva u školskim učionicama prvi je put uspostavljena kraljevskim dekretom iz 1860. godine, prije ujedinjenja Italije. Zatim

107 Religious Symbols and Clothing : Display of Religious Symbols in State-school Classrooms.

108 Susanna Mancini, „The Crucifix Rage : Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, *European Constitutional Law Review*, 6:1 (2010), str. 6–27, (8).

109 Mancini, „The Crucifix Rage : Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, str. 8.

110 Mancini, „The Crucifix Rage : Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, str. 9.

111 Alessandro Ferrari, Silvio Ferrari, „Religion and the Secular State : The Italian Case“, u *Religion and the Secular State : National Reports*, str. 432.

112 A. Ferrari, S. Ferrari, „Religion and the Secular State : The Italian Case“, str. 433.

je, ponovno naglašena u dva cirkularna pisma ministarstva obrazovanja 1922. i 1926. godine i kraljevskim dekretima iz 1924. i 1928. godine, koji su doneseni za vrijeme fašističke vlasti. Lateranskim ugovorom između Svete Stolice i Italije iz 1929. godine, rimsko katoličanstvo proglašeno je zvaničnom državnom religijom. Međutim, 1985. godine, ova odredba je ukinuta. Od tada je pitanje isticanja križeva u javnim ustanovama postalo predmet brojnih javnih rasprava i sudskih sporova. Zbog posebne konstelacije odnosa sudskih instanci u Italiji, moguće je da različiti sudovi različito primjenjuju propise. Shodno tome, mnogi sudovi smatrali su da su dekreti iz 1924. i 1928. godine još uvijek na snazi, dok je, naprimjer, Kasacioni sud 2000. godine isticanje križeva na biračkim mjestima proglasio nezakonitim. Isto tako, 2003. godine, niži redovni sud u regiji Abruzzi naredio je uklanjanje križeva iz školskih učionica. U obrazloženju presude, Sud je naveo da isticanje križa krši pravo na slobodu religije, jednakost i sekularizam, te da nema zakonsku osnovu, budući da je amandmanom na Lateranski ugovor 1985. godine ukinuta odredba prema kojoj katoličanstvo ima status državne religije, koja nameće obavezu isticanja križeva u javnim školama. Međutim, upravni sudovi konstantno su isticali validnost dvaju spomenutih dekreta.<sup>113</sup>

Tako je Upravni sud Veneto regije u slučaju Lautsi,<sup>114</sup> prije njegovog dospijanja pred Evropski sud za ljudska prava, 2005. godine, presudio da je isticanje križeva u javnim školama zakonito, jer križ predstavlja „simbol italijanske historije i kulture i, posljedično tome, italijanskog identiteta, principa jednakosti, slobode i tolerancije, kao i državnog sekularizma“.<sup>115</sup> Istu argumentaciju ponudio je i Državni savjet Italije (*Consiglio di Stato*), odbijajući žalbu Soile Lautsi 2006. godine.<sup>116</sup>

Nakon toga, Soile Lautsi je, u svoje i u ime svoje djece, podnijela žalbu Evropskom sudu za ljudska prava, navodeći kako je isticanje križeva u državnim školama protivno njenom pravu da djeci osigura obrazovanje u skladu sa svojim religijskim i filozofskim uvjerenjima zagwarantovanim članom 2 Prvog Dodatnog

113 Mancini, „The Crucifix Rage : Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, str. 10.

114 Gospođa Soile Lautsi je Italijanka koja živi u katoličkoj regiji Veneto, u sjevernoj Italiji. Njena djeca su pohađala javnu osnovnu školu u području Abano Terme, u kojoj je svaka učionica imala križ na zidu. Lautsi je smatrala da je isticanje križeva bilo protivno principu sekularizma te je, pozivajući se na presudu Kasacionog suda iz 2000. godine, obavijestila školu o svom stavu. Nakon tajnog glasanja, upravitelji škole 2002. godine odlučili su da zadrže križeve. Zbog toga se Soile Lautsi, u julu 2002. godine, žalila Upravnom sudu Veneto regije na odluku upravitelja škole smatrajući da je time prekršen niz ustavnih principa sekularnosti i nepristrasnosti. Pogledati: Dominic McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, *Human Rights Law Review*, 11:3 (2011), 451–502, (464–467).

115 McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 466.

116 McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 466.

protokola Konvenciji, kao i pravu na slobodu vjere i uvjerenja, zaštićenom članom 9 Konvencije.<sup>117</sup>

U prvoj presudi u ovom slučaju, Vijeće sedam sudija (Malo vijeće), u novembru 2009. godine, presudilo je u korist Lautsi, ističući da je obavezno isticanje simbola određene religije, posebno u učionicama, ograničilo pravo roditelja da obrazuju svoju djecu u skladu sa svojim uvjerenjima i pravo učenika da vjeruju ili ne vjeruju.<sup>118</sup> Vijeće je naglasilo da je država obavezna da se suzdrži od nametanja uvjerenja, čak i indirektno, posebno na mjestima na kojima ljudi zavise od države ili kada su u pitanju posebno osjetljive kategorije stanovništva.<sup>119</sup> U državama u kojima većina stanovništva pripada jednoj religiji, manifestacija prakticiranja i simboli te religije u školama mogu predstavljati pritisak na učenike koji ne prakticiraju tu religiju.<sup>120</sup> Prema tome, država ima dužnost da održava vjersku neutralnost u javnom obrazovanju, gdje je prisustvo obavezno bez obzira na religiju.<sup>121</sup>

U odnosu na argument da križ ima simboličko značenje, Vijeće je istaklo da mu to ne oduzima religijski značaj, koji je dominantan.<sup>122</sup> Nerijetko se vjerskim simbolima, u svrhu osiguravanja njihovog prisustva u javnom prostoru, oduzima njihov religijski značaj, odnosno simboli se sekulariziraju i transformiraju iz svetih u svjetovne.<sup>123</sup> Na ovaj način simboli gube svoju specifičnu vjersku vrijednost i postaju simbol civilizacije i kulture. Međutim, kako ističe Susanna Mancini, „takva instrumentalna upotreba religije nije samo neprikladna s političkog i etičkog stajališta, već predstavlja i oblik miješanja vlasti u religijska pitanja, što je suprotno principima neutralnosti ili jednakog odstojanja od religije“.<sup>124</sup>

Ova odluka Vijeća prouzrokovala je najveći otpor u historiji Evropskog suda za ljudska prava.<sup>125</sup> Zbog toga je, u januaru 2010. godine, italijanska vlada

117 Mancini, „The Crucifix Rage : Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, str. 10; McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 467.

118 Malcolm D. Evans, „From Cartoons to Crucifixes : Current Controversies Concerning the Freedom of Religion and the Freedom of Expression before the European Court of Human Rights“, *Journal of Law and Religion*, 26:1 (2010–2011), str. 345–370, (357).

119 McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 468.

120 Lautsi v. Italy, No. 30814/06, § 78 (ECHR, 18. mart 2011), <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-104040>, pristupljeno 23.4.2016; McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 468.

121 McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 469.

122 Evans, „From Cartoons to Crucifixes : Current Controversies Concerning the Freedom of Religion and the Freedom of Expression before the European Court of Human Rights“, str. 357.

123 McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 479.

124 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2635.

125 McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 472.



tražila da slučaj ponovno razmotri Veliko vijeće Evropskog suda za ljudska prava. Veliko vijeće je, 2011. godine, donijelo drugačiju odluku ocijenivši da je križ samo „pasivni“ religijski simbol i da nema „indoktrinirajući“ učinak na učenike.<sup>126</sup> Prema tome, isticanjem križa u italijanskim javnim školama nije prekršen član 9 Evropske konvencije o ljudskim pravima, niti član 2 Prvog Dodatnog protokola Konvencije. Evropski sud našao je da je dužan da poštuje poziciju italijanske vlasti dajući joj polje slobodne procjene.<sup>127</sup>

Time je potvrđeno pravo da se ističe simbol samo jedne religije. Problem koji u tome uočava Silvio Ferrari jeste da niti u jednoj odluci Evropskog suda nisu uzeti u obzir stavovi ljudi iz škola, koji se moraju uključiti u proces odlučivanja. Osim toga, smatra, logika zasnovana na izboru – da se eliminiraju svi religijski simboli ili da se ističu samo simboli većinske religije – ne može više funkcionirati u zemlji kao što je Italija, koja postaje religijski pluralistička.<sup>128</sup>

Nošenje *drugih* vjerskih simbola u školama i drugim javnim ustanovama dozvoljeno je pod uslovom da ne predstavljaju prijetnju javnom redu. Član 25 i 26 Povelje vrijednosti, građanstva i integracije, objavljene 2007. godine, ističe da „na osnovu religijske i kulturne tradicije, Italija poštuje simbole i znakove svih religija“.<sup>129</sup> Iako se navodi da ne postoje ograničenja na nošenje odjeće, ipak, predviđa se da se ta ograničenja mogu postaviti u odnosu na simbole koji podrazumijevaju pokrivanje cijelog lica zbog onemogućavanja identifikacije i komunikacije.<sup>130</sup>

Prema tome, dozvoljeno je nošenje marame u školama i drugim javnim ustanovama, kao i prilikom slikanja za dokumente (ukoliko se lice vidi).<sup>131</sup> Međutim, od 2005. godine, u okviru mjera zaštite od terorizma, određena područja u Italiji posebnim pravilima zabranjuju nošenje vela koji prekriva cijelo lice – burke i nikaba – u bolnicama i javnim ustanovama.<sup>132</sup> Osim toga, Komisija za ustavna pitanja 2011. godine odobrila je prijedlog zakona koji zabranjuje nošenje burke i nikaba u javnoj sferi u cijeloj državi, smatrajući to simbolom islamskog fundamentalizma, usmjerenog protiv žena i nacionalne sigurnosti. Ovaj prijedlog, za razliku od Francuske podrazumijeva zabranu burke i nikaba uopće u javnoj sferi, a ne samo u određenim javnim ustanovama. Prijedlog predstavlja dopunu člana 5 Zakona br. 152, od 22. maja 1975. godine, koji se

126 McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 476.

127 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 9.

128 Ferrari, „Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru“.

129 A. Ferrari, S. Ferrari, „Religion and the Secular State : The Italian Case“, str. 447.

130 A. Ferrari, S. Ferrari, „Religion and the Secular State : The Italian Case“, str. 448.

131 A. Ferrari, S. Ferrari, „Religion and the Secular State : The Italian Case“, str. 448.

132 Lombardy in Italy bans burqas and Islamic veils following European terror attacks, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/lombardy-in-italy-bans-burqas-and-islamic-veils-following-european-terror-attacks-a6770681.html>, pristupljeno 29.4.2016.

tiče zaštite javnog reda i identifikacije osoba.<sup>133</sup> Međutim, ovaj prijedlog zakona još uvijek nije usvojen.<sup>134</sup>

## Njemačka

U Njemačkoj nije proglašeno striktno razdvajanje između religije i države a ulogu religije u javnom prostoru reguliraju ustavi svake pokrajine (*Land*). Međutim, država je obavezana principima sekularne neutralnosti. Sloboda religije zagaran-tirana je Ustavom iz 1949. godine.

Jedno od pitanja u vezi s isticanjem vjerskih simbola u javnom prostoru o kojem se najčešće raspravljalo bilo je pitanje isticanja križeva u učionicama u Bavarskoj. Naime, u Bavarskoj je Uredbom o osnovnim školama naloženo obavezno isticanje križeva na zidovima svih učionica u javnim osnovnim školama.<sup>135</sup> Federalni ustavni sud je, u odluci iz 1995. godine, ovu odredbu i praksu proglasio kršenjem Ustavom zagaran-tovane slobode religije u njenoj negativnoj dimenzi-ji (sloboda od religije). U obrazloženju presude navodi se da je neprihvatljivo primoravati učenike da uče „pod križem“, odbacivši argument da je križ samo kulturni simbol. Sud je naglasio da je križ temeljni religijski simbol i da njegovo isticanje u učionicama može imati indoktrinirajući učinak na učenike.<sup>136</sup> Štaviše, istakao je da oduzimanje religijskog značenja križu predstavlja njegovo oskrvrnuće i krši religijsku autonomiju kršćana.<sup>137</sup> Na isti način proglasio je nezakonitim i isticanje križeva u sudnici. U oba slučaja Federalni ustavni sud smatrao je da isticanje križa predstavlja državno identificiranje s tim religijskim simbolom, što predstavlja kršenje principa neutralnosti.<sup>138</sup>

Međutim, za razliku od Federalnog suda, bavarski Vrhovni sud je, u svojoj odluci iz 1991. godine, o zakonitosti isticanja križa u javnim osnovnim školama,

133 Italy : Burqa Ban Provision Approved by Parliamentary Committee, <http://www.loc.gov/law/foreign-news/article/italy-burqa-ban-provision-approved-by-parliamentary-committee/>, pristupljeno 29.4.2016.

134 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 9.

135 Tobias Lock, „Of Crucifixes and Headscarves : Religious Symbols in German Schools“, u *Law, Religious Freedoms and Education in Europe*, Myriam Hunter-Henin (ur.) (Ashgate Publishing, Ltd., 2011), str. 347–370, (350).

136 Lock, „Of Crucifixes and Headscarves : Religious Symbols in German Schools“, str. 350.

137 Sussana Mancini, Michael Rosenfeld, „Unveiling the Limits of Tolerance : Comparing the Treatment of Majority and Minority Religious Symbols“, u *Law, State and Religion in the New Europe : Debates and Dilemmas*, str. 168.

138 Stefan Koriotoh, Ino Augsburg, „Religion and the Secular State in Germany“, u *Religion and the Secular State : National Reports*, str. 329; Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2635.

slično italijanskim sudovima, odvojio njegovo religijsko od kulturnog značenja.<sup>139</sup> Smatrajući da isticanje križa ne krši negativnu slobodu religije učenika, istakao je da činjenica da učenici imaju različite kulturne i religijske pozadine ne znači da škola mora predstavljati sva religijska i filozofska uvjerenja, niti da moraju biti ograničeni na učenje u potpuno neutralnom okruženju, jer bi takve zabrane oštetile pozitivnu slobodu religije većine.<sup>140</sup>

Osim toga, napravio je razliku između dozvoljenog isticanja križa, i „slučajeva u kojima učitelji putem nošenja određene odjeće, koja nedvosmisleno ukazuje na religijsko ili filozofsko uvjerenje, nedopušteno narušavaju osnovno pravo na negativnu slobodu religije učenika ili roditelja.“<sup>141</sup> Međutim, prema nekim autorima, poređenje između državnog isticanja križa i nošenja vjerske odjeće pojedinca je, u najmanju ruku, nelogično, budući da se princip sekularizma primjenjuje na državu i institucije. Prema ovom shvatanju, država mora biti sekularna, ali ne i njeni građani. Shodno tome, državno isticanje simbola većinske religije u javnim školama narušava princip sekularizma, shvaćenog kao neutralnost, dok nošenje vjerskih simbola i odjeće ne narušava taj princip.<sup>142</sup>

Uočava se da nije baš sasvim jasan stav Njemačke u pogledu isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru. Naime, dok je na federalnom nivou usvojen širi koncept slobode religije, primjena ustavnih principa od strane država pod velikim je utjecajem kulturne tradicije i lokalne politike.<sup>143</sup> Naprimjer, Federalni ustavni sud je, u slučaju *Ludin protiv Baden-Württemberga*,<sup>144</sup> 2003. godine, presudio da učitelji mogu nositi marame i da to nije u suprotnosti s principima Ustava.<sup>145</sup> Međutim, naglasio je da države mogu zabraniti nošenje marame

139 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2633.

140 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2640.

141 Mancini, Rosenfeld, „Unveiling the Limits of Tolerance : Comparing the Treatment of Majority and Minority Religious Symbols“, str. 169–170; Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2641.

142 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2642.

143 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 10.

144 U slučaju *Ludin protiv Baden-Württemberga* riječ je o njemačkoj učiteljici afganistanskog porijekla Fereshti Ludin, koja živi u Njemačkoj od 1987. godine, a njemačko državljanstvo stekla je 1995. godine. Obrazovanje je završila u Njemačkoj, ali nije primljena na posao u školi u Stuttgartu, jer je insistirala na nošenju hidžaba. Pogledati: Ruben Seth Fogel, „Headscarves in German Public Schools: Religious Minorities are Welcome in Germany, Unless – God Forbid – They are Religious“, *New York Law School Law Review*, 52 (2006/2007), str. 620–653; Ludin, BVerfG 2 BvR1436/02, [https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2003/09/rs20030924\\_2bvr143602en.html](https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2003/09/rs20030924_2bvr143602en.html), pristupljeno 23.4.2016.

145 Barnett, „Freedom of Religion and Religious Symbols in the Public Sphere : Background Paper“, str. 10.

posebnim propisima.<sup>146</sup> Kao posljedica toga, osam od šesnaest zemalja donijelo je zakone kojim se javnim službenicima i nastavnom osoblju u javnim školama zabranjuje nošenje vidljivih religijskih odjevnih predmeta i simbola.<sup>147</sup> Budući da su takve zakone usvojile države s najvećim utjecajem kršćanstva, u pet zemalja zabranjuju se isključivo islamski simboli u javnim školama, dok se kršćanski dozvoljavaju.<sup>148</sup> U osnovi tih zakona uočava se da se kršćanstvo smatra strukturalnim elementom demokratskog sistema, dok manjinske religije, posebno islam, predstavljaju vrijednosti koje su mu suprotstavljene.<sup>149</sup> Naprimjer, Zakon usvojen u Baden-Württembergu u aprilu 2004. godine zabranjuje nastavnom osoblju „izražavanje političke, religijske, ideološke ili slične pripadnosti“. Međutim, naglasio je da „isticanje kršćanskih i zapadnih obrazovnih i kulturnih vrijednosti i tradicija nije u kontradiktornosti s takvom zabranom“.<sup>150</sup> Bavarski ustavni sud donio je odluku o ustavnosti ovog zakona 2007. godine, koja umnogome odražava odluku o zakonitosti isticanja križeva u javnim školama iz 1991. godine. Ističući da je kršćanska tradicija zajedničko naslijeđe zapadne civilizacije, zbog čega su kršćanski simboli prihvatljivi, legitimizirao je privilegovanu poziciju kršćanstva.<sup>151</sup>

Međutim, Federalni ustavni sud je, u martu 2015. godine, poništio presudu iz 2003. godine na osnovu koje su neke pokrajine donijele zakone kojima se zabranjuje nošenje islamske marame u školama, dok se, istovremeno, dozvoljavaju kršćanski simboli.<sup>152</sup> Naime, dvije muslimanske učiteljice iz Sjeverne Rajne Vestfalije podnijele su žalbu Federalnom ustavnom sudu protiv zakona Sjeverne Rajne Vestfalije kojim se nastavnom osoblju zabranjuje nošenje islamske marame u školama. Federalni ustavni sud presudio jeda je zabrana nošenja marame protivustavna, odnosno da krši pravo na slobodu religije i da je klauzula koja iz zabrane izuzima „kršćanske i zapadne obrazovne i kulturne vrijednosti ili tradicije“

146 Matthias Mahlmann, „Religious Tolerance, Pluralist Society and the Neutrality of the State : The Federal Constitutional Court’s Decision in the Headscarf Case“, *German Law Journal*, 4:11 (2003), str. 1100–1116 (1104).

147 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2642.

148 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2653.

149 McGoldrick, „Religion in the European Public Square and in European Public Life – Crucifixes in the Classroom?“, str. 498; Human Rights Watch, *Discrimination in the Name of Neutrality Headscarf Bans for Teachers and Civil Servants in Germany*, str. 26, [http://www.iiav.nl/epublications//2009/ Discrimination\\_in\\_the\\_Name\\_of\\_Neutrality.pdf](http://www.iiav.nl/epublications//2009/ Discrimination_in_the_Name_of_Neutrality.pdf), pristupljeno 25.4.2015.

150 Mancini, „The Crucifix Rage : Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, str. 19.

151 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2655.

152 Germany court ends ban on Islamic headscarves for teachers, <http://www.bbc.com/news/world-europe-31867732>, pristupljeno 1.7.2016.

diskriminirajuća.<sup>153</sup> Prema odluci Suda, škole će ubuduće moći izreći slične zabrane samo ukoliko postoji opasnost za mir u školi i državnu neutralnost, ali će morati dokazati „ne samo apstraktni već i dovoljno specifičan rizik“ kako bi opravdale zabranu.

Ova odluka ima neposredno dejstvo i na ostale njemačke pokrajine koje su donijele zakone o zabrani nošenja marame zbog poštivanja neutralnosti u nastavi. U tom pogledu, poštujući odluku Federalnog ustavnog suda, pokrajina Donja Saksonija ukinula je zabranu nošenja marame nastavnom osoblju u javnim školama. Nastavnom osoblju u javnim školama u Donjoj Saksoniji bit će omogućeno da nose marame dok su na poslu, osim ukoliko to ne provocira „opasan sukob“ ili „remeti mir“, o čemu će odlučivati Ministarstvo obrazovanja u svakom pojedinačnom slučaju, na individualnoj osnovi.<sup>154</sup>

Konačno, u junu 2016. godine Sud u Augsburgu presudio je da nije bilo pravnog osnova za zabranu nošenja marame Aquilei Sandhu, praktikantici prava u bavarskom Višem regionalnom sudu u Minhenu. Naime, Aquile Sandhu, nakon što je počela obavljati praksu u Višem regionalnom sudu u Minhenu, zabranjeno je nošenje marame prilikom ispitivanja svjedoka i pojavljivanja u sudnici, budući da „vjerska odjeća ili simboli mogu negativno utjecati na povjerenje u religijsku neutralnost sistema pravosuđa“.<sup>155</sup> Odluka se zasnivala na propisu bavarskog Ministarstva pravde iz 2008. godine. Međutim, Sud je presudio da nije bilo pravnog osnova za zabranu nošenja marame. Istovremeno je najavljena žalba lokalnih vlasti na presudu, uz obrazloženje da „svi učesnici u suđenju moraju imati povjerenje u nezavisnost i neutralnost sudija i tužitelja, i da to povjerenje ne može biti dovedeno u pitanje ‘vanjskim izgledom’“.<sup>156</sup>

Isto tako je, u julu 2015. godine, Betül Ulusoy, muslimanki koja je nakon završetka studija prava primljena na praksu u gradskoj vijećnici u Neuköllnu, onemogućena je praksa zbog nošenja marame. Naime, nakon što se na potpisivanju ugovora pojavila s maramom, poslodavci su rekli da moraju razmotriti odluku zbog berlinskog zakona o neutralnosti. Na osnovu ovog zakona, svakome ko radi u javnim službama grada zabranjeno je isticanje vjerskih simbola i, uopće, nošenje bilo kakvog znaka religioznosti. Međutim, isti zakon zabranjuje i diskriminaciju zasnovanu na religijskim uvjerenjima.

153 Germany court ends ban on Islamic headscarves for teachers, <http://www.bbc.com/news/world-europe-31867732>, pristupljeno 1.7.2016.

154 German state lifts headscarf ban for public school teachers, <http://www.dw.com/en/german-state-lifts-headscarf-ban-for-public-school-teachers/a-18699223>, pristupljeno 1.7.2016.

155 Muslim law trainee wins case against the state of Bavaria after being banned from wearing a headscarf at work, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/muslim-law-student-trainee-hijab-germany-wins-case-against-the-state-of-bavaria-after-being-banned-a7117206.html>, pristupljeno 1.7.2016.

156 Muslim law trainee wins case against the state of Bavaria after being banned from wearing a headscarf at work, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/muslim-law-student-trainee-hijab-germany-wins-case-against-the-state-of-bavaria-after-being-banned-a7117206.html>, pristupljeno 1.7.2016.

Betül Ulusoy je, zbog činjenice da zakon o neutralnosti pruža izuzetak od pravila za one koji obavljaju praksu, pozvana na posao, i prva je osoba zaposlena u upravi Neuköllna koja nosi maramu zbog vjerskih uvjerenja.<sup>157</sup> Međutim, izuzetak koji je učinjen u ovom konkretnom slučaju ne znači nužno da će imati šire implikacije.

Preferencijalni tretman kršćanskih simbola u javnom prostoru u Njemačkoj, kao i u Italiji, ukazuje na to kako su prava građana koji pripadaju religijskim i ideološkim manjinama u mnogo manjoj mjeri zaštićena od prava onih koji pripadaju većini.<sup>158</sup>

Naime, ono što se može uočiti u pogledu načina rješavanja pitanja isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru, posebno u Evropi, jeste tendencija suzbijanja pluralizma. To se postiže nastojanjem da se sekularizira značenje pojma vjerskih simbola i da se tumači prema shvatanjima većine. Kao rezultat toga, kako ističe Susanna Mancini, briše se vjerski značaj simbola dominantne religije (kršćanstva) i oni se tumače kao oznake historijskih i kulturnih dimenzija nacionalnog identiteta. S druge strane, manjinski, posebno islamski, simboli tumačeni su kao izrazi kulturnih i političkih vrijednosti i praksi koje su u sukobu s liberalnim i demokratskim vrijednostima. Shodno tome, križevi mogu biti istaknuti u javnim školama, jer sekularizirano kršćanstvo predstavlja strukturalni element zapadnog identiteta, dok je nošenje islamskih vjerskih simbola ili zabranjeno ili ograničeno, zbog toga što predstavlja vrijednosti i prakse koje su okarakterisane kao neliberalne i nedemokratske.<sup>159</sup>

Ovakav stav potvrđuje i praksa Evropskog suda za ljudska prava, koji je u svim slučajevima koji se tiču prava na nošenje marame zaključio da je zabrana njenog nošenja u skladu s Evropskom konvencijom o ljudskim pravima. Glavni argument u svim slučajevima bio je da države mogu najbolje razlučiti kada je mišljenje u slobodu religije neophodno u demokratskom društvu i stoga im se mora dozvoliti široko polje slobodne procjene.

S druge strane, Evropski sud je, u slučaju *Otto Preminger institut protiv Austrije*, presudio da zabranom prikazivanja filma „Das Liebeskonzil“ (Ljubavno vijeće) jer je vrijeđao vjerske osjećaje rimokatolika i time njihovo pravo na slobodu vjere nije prekršeno pravo na slobodu izražavanja predviđeno članom 10 Konvencije. U tom pogledu Sud je otvoreno naglasio da „ne može zanemariti činjenicu da je rimokatolička religija religija ogromne većine u oblasti Tirola“.

Isto tako, u slučaju *Wingrove protiv Ujedinjenog Kraljevstva*, Sud je podržao odbijanje Britanskog vijeća za klasifikaciju filmova za izdavanje certifikata za film

157 Berlin borough town hall OKs Muslim headscarf, <http://www.thelocal.de/20150610/berlin-allows-muslim-woman-to-work-with-headscarf>, pristupljeno 2.7.2016.

158 Mancini, „The Crucifix Rage : Supranational Constitutionalism Bumps Against the Counter-Majoritarian Difficulty“, str. 16.

159 Mancini, „The Power of Symbols and Symbols as Power : Secularism and Religion as Guarantors of Cultural Convergence“, str. 2631.

„Visions of Ecstasy“ propisanog članom 4 (1) Zakona o videosnimcima iz 1984. Naime, Vijeće je septembra 1989. godine odbilo da certificira film na osnovu toga što krši odredbu krivičnog zakona o blasfemiji, jer prikazuje Isusa kao učesnika u erotskom činu sa svetom Terezom od Avila, karmelićanskom časnom sestrom iz 16. stoljeća, na čijim pisanjima je film i zasnovan.

Dakle, u svim ovim slučajevima, primjena doktrine polja slobodne procjene rezultiralo je zaštitom kolektivnih religijskih i kulturnih sloboda većine. Nesumnjivo da je ova praksa diskriminirajuća i ukazuje na nejednak tretman i nejednaku zaštitu osnovnih ljudskih prava pripadnicima manjinskih i većinskih, odnosno dominantnih, religija. Posljedično tome, postoji i nejednak tretman u pogledu mogućnosti isticanja vjerskih simbola dominantne i manjinskih religija u javnom prostoru.

Međutim, odluke Federalnog ustavnog suda u Njemačkoj iz 2015. i 2016. godine ukazuju na postepeno prevazilaženje ove dihotomije, bar u pojedinim državama, i kretanje ka jednakom poštivanju osnovnih ljudskih prava i sloboda, garantiranih temeljnim međunarodnim dokumentima.

## Zaključak

Pitanje isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru predmet je brojnih rasprava u svijetu, posebno u posljednje dvije decenije. Ovo pitanje razmatra se na dva načina: mogućnost ograničavanja prava na nošenje vjerskih simbola i odjeće u svrhu zaštite drugih i mogućnost isticanja vjerskih simbola, poput križa i raspela, u javnim ustanovama. Najčešće se prvi način odnosi na vjerske simbole manjinske religije, dok se u drugom slučaju, u pravilu, radi o simbolima dominantne religije.

Način rješavanja ovog pitanja razlikuje se i umnogome zavisi od usvojenog modela odnosa između religije i države. Francuski model laicizma tradicionalno je suprotstavljen modelu slobode religije Sjedinjenih Američkih Država, koji ekstenzivno regulira pitanje prisustva vjerskih simbola u javnom prostoru. Model laicizma u Francuskoj karakterizira opća zakonska zabrana isticanja vjerskih simbola u javnim ustanovama od 1905. godine, zatim zabrana isticanja „upadljivih“ vjerskih simbola u javnim školama od 2004. godine i opća zabrana nošenja burke i nikaba u javnom prostoru od 2010. godine. S druge strane, tradicionalni oponent francuskom modelu u Evropi jeste model „inkluzivnog multikulturalizma“ Velike Britanije, u kojem je dozvoljeno nošenje vjerskih simbola i odjeće, ali se zabranjuje državno isticanje vjerskih simbola u javnim ustanovama. Konačno, u pojedinim državama poput Italije i Njemačke postoji preferencijalni tretman dominantne religije, što ima svoje implikacije i u pogledu isticanja vjerskih simbola u javnom prostoru. Naime, vjerski značaj simbola dominantne religije briše se i oni se tumače kao oznake historijskih i kulturnih dimenzija nacionalnog identiteta, dok se simboli

*drugih* – manjinskih religija tumače kao izrazi kulturnih i političkih vrijednosti i praksi koje su u sukobu s liberalnim i demokratskim vrijednostima. Stoga se njihovo prisustvo u javnom prostoru ograničava ili zabranjuje.

Međutim, kako je uočio Olivier Roy, početno neprijateljstvo evropskih multikulturalističkih zemalja prema francuskom modelu laicizma i asimilacijskom pristupu manjinskim religijama preraslo je u njegovo postepeno prihvatanje. To se najviše ogleda u ograničavanju prava na nošenje marame (hidžaba), odnosno zabranu nošenja vela koji prekriva cijelo lice – burke i nikaba – u javnom prostoru u različitim evropskim zemljama koje su prihvatile multikulturalistički model.

## Displaying religious symbols in public sphere: a comparative analysis

*Ehlimana Memišević, Hikmet Karčić, Irma Velić*

### *Summary*

In the last two decades the question of displaying religious symbols in the public sphere has resulted in more intensified discussions within the debates on freedom of faith, belief and the neutrality of state. Strategies of resolution of this question greatly depend on the adopted model of relationship between state and religion. While the USA model of freedom of religion regulates extensively the question of the presence of religious symbols in the public sphere, the French model of *laïcité* is characterised by the general legal ban on displaying them in public institutions since 1905. Some states permit displaying symbols of the dominant religion in the public sphere, while at the same time prohibiting or limiting presence of symbols of the minority religions.

*Key words:* freedom of religion, *laïcité*, secularism, religious symbols, public sphere





## Konstrukcija mobilizirajućeg narativa u nasilnim i militantnim skupinama poput ISIL-a

*Muhamed Jusić*

### *Sažetak*

Studija se bavi mobilizirajućim narativom razvijenim kako bi se mobilisali sljedbenici nasilnih skupina poput ISIL-a. Tekst analizira i glavna djela na kojima ISIL temelji svoju strategiju djelovanja. Posebna pažnja bit će posvećena specijalizovanim mobilizirajućim narativima koji su usmjereni prema regrutaciji žena. Daleko je to od svobuhvatne analize, ali je mali uvod u razumijevanje „uma“ i „logike“ po kojoj ISIL mobilise svoje sljedbenike. Studija pokazuje i to kako se islamska tradicija zloupotrebljava, vadi iz konteksta vremena i društvenih okolnosti u kojima su propisi nastali kako bi se na osnovu tih historijskih obrazaca opravdali postupci motivisani ideološkim ciljevima.

*Ključne riječi:* nasilni ekstremizam, mobilizirajući narativ, prevencija nasilnog ekstremizma, kontra-narativ, terorizam

Pojava tzv. Islamske države u Iraku i Siriji (ISIL, ID, IDIŠ ili DAIŠ) i njen potencijal da u ratnu zonu privuče hiljade dobrovoljaca, naročito mladih, iz čitavog svijeta, pa i iz Bosne i Hercegovine, fenomen je kojim se u posljednje vrijeme mnogi bave. Fokus većine takvih istraživanja jeste na broju tih pripadnika, socijalno-ekonomskim okolnostima zbog kojih se oni radikaliziraju i mogućim sigurnosnim izazovima koje oni predstavljaju za zemlje porijekla ili na njihovom utjecaju na sukobe u zemljama u kojima se bore. Rijetko se ko bavio mobilizirajućim narativom koji je ova skupina razvila a kojim mobilise nove pripadnike u svoje redove. O metodama propagande i načinu na koji se ona diseminira postoje ozbiljne studije, naročito o tome kako skupina ISIL koristi internet i društvene mreže za širenje svoje poruke, od sisanja straha u redovima neprijatelja, hrabrenja sljedbenika i simpatizera do širenja mobilizirajućeg narativa koji treba da dovede nove dobrovoljce u njegove redove.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Charlie Winter, *The Virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's Propaganda Strategy* (Quilliam, 2015).

Ova studija nastoji prezentovati dio stavova na kojima se taj mobilizirajući narativ razvija, te koja su to glavna djela na kojima ISIL temelji svoju strategiju djelovanja. Posebna pažnja bit će posvećena specijalizovanim mobilizirajućim narativima koji su usmjereni prema regrutaciji žena. Daleko je to od sveobuhvatne analize, ali je mali uvod u razumijevanje „uma“ i „logike“ po kojoj ISIL mobilise svoje sljedbenike.

## Alternativa kao izbor

Pobunjeničke vojne formacije kao i brojne frakcije sirijske opozicije razvile su razgranatu mrežu medijskih i propagandnih organizacija koje putem društvenih mreža (Youtuba, Facebooka, Twittera i blogova) vode ozbiljnu medijsku kampanju s ciljem predstavljanja „stvarne slike onoga što se u Siriji dešava“. Postovi, fotografije i snimci koje proizvode aktivisti na terenu nalaze svoj put i do onih medija koji podržavaju pobunjenike (poput satelitskog informativnog kanala Al-Arabiya i Al-Jazeera).

„Watch dogs“ organizacije koje prate medije primijetile su i brojne slučajeve manipulacija snimcima, od insceniranih pokolja, eksplozija do propagandnih spinova u borbenim izvještajima sa terena.<sup>2</sup> Ipak, *mainstream* mediji, naročito u Evropi, dosta površno izvještavaju o dešavanjima u Siriji i rijetko pokazuju stvarnu sliku humanitarne i svake druge katastrofe s kojom se građani ove zemlje susreću. Mladi ljudi, naročito u „zapadnim društvima“, gdje se nova generacija sve više oslanja na alternativne medije (prije svega internet) za pristup informacijama, ono što se dešava u Siriji i prate na tim alternativnim medijima, a ne u *mainstream* medijima.

Osjećaj globalne nepravde koja se čini muslimanima širom svijeta, u ovom slučaju konkretno sunnijama u Siriji i Iraku, bitan je element mobilizirajućeg narativa. I ne samo to, mladi danas informacije sve češće uzimaju iz alternativnih izvora, pa tako i učenje o vjeri. To je ne samo zbog toga što su mladi više okrenuti korištenju interneta nego i zbog poljuljanog povjerenja u zvanične medije ali i vjerske autoritete. Ovo je dovelo do toga da ISIL-ove poruke koje zaobilaze tradicionalne kanale komunikacije i koje se fokusiraju na virtualni svijet vrlo lahko nađu svoju ciljanju skupinu, koja u tom svijetu traži sebe i jednostavne odgovore na kompleksna pitanja savremenog svijeta.

2 Vidi npr. post: „Beware the ‘trusted’ source“ organizacije Media Watch na linku: <http://www.abc.net.au/mediawatch/transcripts/s3218415.htm>, pristupljeno 17.4.2016. ili Joseph Brea, „ISIL has gone Hollywood: Videos using cinematic effects, becoming more violent in bid to up the ante“, *National Post*, 10.10.2015, dostupno na: <http://news.nationalpost.com/news/world/isil-has-gone-hollywood-videos-using-cinematic-effects-becoming-more-violent-in-bid-to-constantly-up-the-ante>, pristupljeno 17.4.2016.

## Islamska solidarnost (s napadnutim ili ugroženim)

Kao i u svakoj religijskoj i društvenoj zajednici, tako i među muslimanima vlada izražen osjećaj pripadnosti zajednici, bila ona na lokalnom nivou (ar. džem`at) ili na globalnom nivou (ar. ummet). „Muslimani su braća“ – poručuje Poslanik islama, podsjećajući vjernike da se u međusobnim odnosima moraju solidarizirati i podržavati poput zida u kojem „svaki kamen podupire onaj drugi“<sup>3</sup>.

Klasična islamska literatura obiluje tekstovima o tome kako je obaveza muslimana da priteknu u pomoć svojoj braći u vjeri kada se za to ukaže potreba. A ta vjerska obaveza počiva i na kur`anskom tekstu<sup>4</sup> i na stavovima islamskih pravnikâ koji su govorili o tome kako je obaveza muslimana jednog mjesta da priteknu u pomoć muslimanskom gradu kada ga napadne neprijatelj i da se u tome slučaju ne čeka da „džihad“ proglašâ halifa. Naime, prema islamskoj pravnoj tradiciji (ar. fikh) razvijenoj u prvim stoljećima islama nakon smrti poslanika Muhameda, a.s., džihad je bio institucionalna vojna intervencija države i nije se mogao voditi „vaninstitucionalno“, odnosno na inicijativu nekog pojedinca ili skupine. Jedini izuzetak bila je neposredna opasnost koja bi zadesila muslimane u nekoj zemlji, kada se nije moglo čekati na to da se provede procedura „proglašavanja džihada“.<sup>5</sup> Današnji dobrovoljci koji odlaze da se bore u Siriji pozivaju se upravo na te klasične fetve i stavove uleme koja ih kao vjernike obavezuje da urade sve što je u njihovoj moći da odagnaju nepravdu i nasilje od muslimanskih civila i da se suprotstave onim snagama koje oni smatraju antiislamskim i antivjerskim.

Još jedan primjer kako se obaveza muslimana da se u vanrednim okolnostima solidarišu sa drugima u kontekstu vojnog angažmana danas reinterpretera na osnovu tradicionalnih islamskih pravnih stavova (fikha) jeste obaveza muslimana da za odlazak u borbu traži saglasnost roditelja, na čemu insistiraju vjerski tekstovi, osim u slučaju kada je, prema mišljenju nekih pravnikâ, muslimanska zajednica ugrožena direktnom agresijom, kada se, prema tom mišljenju, ne traži ni saglasnost halife (političkog ili vjerskog autoriteta među muslimanima) niti roditelja.<sup>6</sup> Mladi muslimani pozivaju se upravo na te stavove kada, suprotno stavovima oficijelne islamske zajednice i bez saglasnosti roditelja, odlaze da se bore u Siriji ili drugim ratištima gdje su ugroženi muslimanski životi, imovina i čast.

3 Hadis (izreka Poslanika, a.s.) koji bilježe Buharija i Muslim.

4 *A ako oni od vas zatraže pomoć u vjeri, dužni ste da im u pomoć priteknete, osim protiv naroda sa kojim o nenapadanju zaključen ugovor imate.* (Kur`an, Enfal :72)

5 Više o konceptu džihada u islamskom pravu i tradiciji u: Jusuf el-Kardavi, *Džihad - vrste i implikacije* (sažetak), sažetak sačinio: Mustafa Prljača, preveli: Fikret Pašanović et al., (Centar za dijalog - Vesatijja, El-Kalem, Sarajevo, 2013).

6 Ali bin Nefi El-Ulejani, *Ehemijjet el-Džihad fi Nešr ed-Da'Ve el-Islamijje ve er-Redd ala et-Tavaif ed-Dalle fihî* (Rijad: Dar Tajjibe, 1995), str. 461.

## Strategija djelovanja ISIL-a i „upravljanje divljaštvom“

Trenutna strategija djelovanja ISIL-a, ne samo u Iraku i Siriji nego i na mjestima gdje se ISIL pokušava proširiti i mobilisati nove sljedbenike, poput Sinaja u Egiptu, Libije, Afganistana, Jemena, Nigerije, Tunisa i brojnih drugih država u kojima se javljaju organizacije koje se obavezuju na poslušnost (daju *bejat*) halifi El-Bagdadiju i bore se pod obilježjima ISIL-a, ima dosta sličnosti sa strategijom poznatom kao „upravljanje divljaštvom“. Ustvari, radi se o nekoj vrsti kombiniranog terenskog priručnika i svojevrsnog manifesta za „povratak hilafeta“ naslovljenog sa „Upravljanje divljaštvom (ili zvjerstvima) – najkritičniji stadij kroz koji će zajednica vjernika (ummet) proći“ (*Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Ummah Will Pass, Idaret et-Tevehhuš: Ahtar merhale setemurržu biha el-umme*). Ova studija djelo je islamističkog ideologa poznatog kao Ebu Bekr Nadži (Abu Bakr Naji). Publikacija se pojavila na društvenim mrežama 2004. godine, prvo na zatvorenim forumima, a kasnije i na brojnim stranicama na kojima se okupljaju militanti, kao i na stranicama specijaliziranih centara koji prate trendove unutar terorističkih organizacija.<sup>7</sup>

Stvarni identitet Ebu Bekra Nadžija nikada nije zvanično potvrđen, ali Hani Nesira sa Al-Arabiya Institute for Studies u svom istraživanju došao je do zaključka da se radi o Egipćaninu Muhammedu Halilu el-Hakejmahu, koji je napisao još nekoliko studija o djelovanju pojedinaca i organizacija tada povezanih s globalnom Al-Kaidom.<sup>8</sup> Nadži vjeruje da će samo građanski rat unutar islama, tj. muslimana, dovesti do uspostave sunijskog hilafeta. Zato on predlaže eskalaciju brutalne kampanje nasilja i zvjerstava u muslimanskim zemljama, koja treba rezultirati polarizacijom njihovih društava i novim sukobima, razotkrivanjem nesposobnosti sigurnosnih agencija i vladajućih elita da održe kontrolu nad narodima, što bi trebalo privući nove sljedbenike u redove „džihadista“ i u konačnici stvoriti džepove nesigurnosti ili prostore u kojima vladaju strah, nesigurnost i zvjerstva. Pod „upravljanjem zvjerstvima“ Nadži podrazumijeva stvaranje anarhije, kojom bi onda militanti upravljali, tj. u kojoj bi se nametnuli kao jedini koji mogu uspostaviti red i smijeniti nesposobne i korumpirane vlasti, i to na principima islama, Šerijata, historijskog iskustva i tradicije muslimanskih naroda.

Abu Bakr Nadži osmislio je borbeni plan čiji je cilj oslabiti neprijateljske države onim što je nazvao „snaga uznemiravanja i iscrpljivanja“. Cilj zamisli bio je uvlačenje Sjedinjenih Američkih Država u otvoreni ratni sukob, umjesto ranijeg

7 Knjiga *El Maratu fi ed-Davle el-Islamijje*“ ili na engleskom *Management of Savagery: The Most Critical Stage Through Which the Ummah Will Pass* dostupna je na: <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-Nadži-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf>.

8 Hani Nesira, *From Agassi to Al Nusra-Assad experience in jihadi investment*, Al Arabiya Institute for Studies (6.7.2013), dostupno na: <http://estudies.alarabiya.net/content/agassi-al-nusra-assad-experience-jihadi-investment>, pristupljeno 23.4.2016.

zastupničkog (*proxy*) ratovanja, jer je Nadži vjerovao da će, kada jednom američki vojnici budu ubijeni od mudžahedina na bojištu, „medijski oreol“ njihove navodne nepobjedivosti nestati. Muslimani će tada biti „zaslijepljeni“ štetom koju su u stanju nanijeti slaboj i moralno iskvarenoj supersili i istovremeno gnjevni zbog okupacije za njih svetih zemalja, što će ih naposljetku nagnati u džihad. On je pozivao da se napadi usmjere na ekonomske i kulturne institucije „otpadničkih“ režima koji su saveznici SAD-a. „Javnost će vidjeti postrojbe u bijegu, obezglavljene... U tom trenutku nastupa divljaštvo i kaos, u kojem će regija ispaštati zbog nepostojanja sigurnosti. Ovo će dodatno doprinijeti već postojećoj iscrpljenosti i iznurenosti, koje su rezultat napada na preostale ciljeve i oružani otpor vlastima“, napisao je Nadži.<sup>9</sup>

Nadži je koristio tradicionalni džihadistički primjer Egipta, ali se implicite usmjerio na Irak, gdje je pozivao na brzu konsolidaciju džihadističkog trijumfa s namjerom „ovladavanja okolnim zemljama“. Jedan ISIL-ov duhovnik ispričao je Michaelu Weissu i Hassanu Hassanu, autorima knjige *Inside the Army of Terror*, da je Nadžieva knjiga naširoko distribuirana među oblasnim ISIL-ovim zapovjednicima i nekim običnim vojnicima kao sredstvo za opravdavanje odrubljivanja glava ne samo kao religijski dopuštenih radnji već preporučenih od Boga i Njegovog Poslanika. Za ISIL, najveći doprinos teksta „Upravljanje divljaštvom“ leži u razlikovanju značenja džihada u odnosu na druga religijska pitanja. Nadži u jednome trenutku podučava čitatelja tvrdeći da način na koji se uči o džihadu „u knjigama“ otežava mladim mudžahidistima da spoznaju pravo značenje njegovog koncepta. „Neko ko isprva uči o džihadu misli da je to ništa doli nasilje, grubost, terorizam, zastrašivanje (drugih) ili bezočno ubijanje. Ja govorim o džihadu i borbi, ne o islamu, i to se ne bi trebalo miješati... Ne može se nastaviti boriti neko i prelaziti iz jedne etape u drugu osim ako inicijalna etapa ne podrazumijeva etapu bezočnog ubijanja neprijatelja i rušenja njihovih domova...“<sup>10</sup>

Tu ideju upravljanja društvima u anarhiji i stvaranja a zatim popunjavanja pravnog i političkog vakuuma koju je razradio Nadži u praksi pokušava provesti Al-Bagdadi. Ovo nije promaklo sve većem broju analitičara koji analiziraju sve što se dešava u Islamskoj državi i oko nje. Tako Loretta Napoleoni u svojoj novoj knjizi *The Islamist Phoenix* (u Sandorfa iz Hrvatske prevedeno pod naslovom *Uspon islamizma*) piše:

Spretnost kojom Al-Bagdadi i njegova skupina uvjeravaju sunije u Siriji, a isto tako i u Iraku, da bi mogli uspjeti u onome u čemu su svi ostali podbacili, nevjerovatan je podvig njihove modernosti. U prošlosti, nijedna džihadistička skupina nikada nije bila opremljena za vođenje prave države. Nisu znali kako upravljati zalihama vode, kanalizacijom, izgradnjom cesta, niti su znali kako koristiti virtualni svijet za novačenje i skupljanje sredstava diljem planeta. Još su

9 Nesira, *From Agassi to Al Nusra-Assad experience in jihadi investment!*

10 Michael Weiss i Hassan Hassan, *Inside the Army of Terror* (New York: Regan Arts, 2015), str. 40-41.

manje znali kako postići konsenzus u zajednicama. Takve greške, a vidali smo ih u Afganistanu u halifatu (kalifatu) mule Omera (Omara), počivaju na predmodernoj viziji društva, kakvu je projicirao selefizam.

Iako je san džihadističkog pokreta oduvijek bio obnova halifata, bila je to samo nejasna, romantična ideja, potpuno neprimjenjiva u modernim vremenima, jer je selefizam odbijao konstrukciju moderne države. Radikalni je selefizam radije zamrznuo koncept idealnog društva kakav je vrijedio u Arabiji sedmog stoljeća. Svaki napredak koji je slijedio nakon toga ili je suvišan ili opasan, od infrastrukture moderne države do moderne tehnologije, što je očito jer su talibani zabranili muziku, radio i TV.<sup>11</sup>

S time na umu, ono što je napravio Al-Bagdadi, iscrtavajući unutar Sirije vlastite enklave Islamske države u Iraku i vodeći te zajednice kao politički autoritet sa svim instrumentima moderne države, zaista je nevjerojatno. On je uspio „spojiti političku namjeru islamista o preuzimanju vlasti u državi s nešto globalnijom vizijom neotradicionalista o stvaranju prepoznatljive, makar i nesavršene države, koja bi istovremeno trebala biti lansirna rampa za daljnje širenje. Ova kombinacija bez presedana vrlo je važna“,<sup>12</sup> piše, prema citatu L. Napoleoni, Jason Burke, veteran proučavanja džihada.

Ali ovaj iskorak koji je napravio ISIL nije samo „nevjerovatan“, nego je i izuzetno privlačan širokom spektru simpatizera islamističkih ideja i bitan je faktor mobilizacije. Za mnoge mlade muslimane uspostava Islamske države u Iraku i Siriji ostvarenje je dugog sna o povratku halifata kao političkog okvira koji će muslimanima povratiti poštovanje i ugled koji su nekada u svojoj historiji uživali.

## Sunijsko-šiijski sukob

Rat u Siriji i Iraku otvorio je nikad zacijeljenju ratu sektaškog sukoba unutar islama koji je potaknuo val sektaškog šovinizma i mobilizirajuće propagande.

Kako se borba sirijskog naroda za više slobode pretvarala u sektaški rat i globalni sukob preko posrednika, sticao se dojam kako su na jednoj strani sirijske sunnije i brojne sunijske zemlje sa zapadnim saveznicima, a na drugoj alevijski prošiijski i proiranski režim, koji još podržava Rusija. Sukob je u medijima, a naročito na društvenim mrežama, prikazan kao agresija šiijske manjine nad sunijskom većinom i kao dio veće zavjere, prije svega Irana, protiv sunijskih muslimanskih naroda Bliskog Istoka. Svi zločini režima predstavljani su kao zločini povijesnih neprijatelja sunnija iz reda rafidija, kako sunnije pogrdno nazivaju šiije. To je mobiliziralo stotine, naročito selefijskih, dobrovoljaca iz čitavog svijeta, pa

11 Loretta Napoleoni, *Uspon islamizma* (Zagreb: Sandorf, 2015), str. 83-84.

12 Burke Jason, „The ISIS leader’s vision of the state is a profoundly contemporary one“, *The Guardian*.

i Bosne i Hercegovine, koji su zbog teoloških neslaganja sukobljeni sa šiizmom, da priteknu u pomoć svojoj sunijskoj braći. Ono što je za bosanskohercegovački kontekst posebno zanimljivo jeste da tradicionalni islam kakav se naučavao i živio na Balkanu nije bio opterećen tom unutarmuslimanskom šizmom. Muslimani ovih prostora nisu imali iskustvo sa šiizmom, osim preko nekih sufijskih redova koji su u nekim elementima svoga učenja baštinili pojedine elemente šiijske tradicije, i samim time nisu ni gajili antagonizam prema njima. Zato je zanimljivo pratiti napor koji je, putem prevedenih knjiga, predavanja i online propagande, uložan da se ovdašnji muslimani uvjere u to da je „šiizam najveći neprijatelj islama, koji ga napada iznutra“. <sup>13</sup> Taj proces tekao je istovremeno sa šiiskim prozelitizmom koji provode neke državne i nevladine organizacije i obrazovne institucije u BiH i regionu. <sup>14</sup> Bez te polarizacije teško bi ovdašnje sunijske mladiće bilo moguće motivisati da odu na drugi dio svijeta kako bi ubijali „krive muslimane“. <sup>15</sup>

## Konstrukcija mobilizirajućeg narativa za regrutaciju žena u ISIL

Dostupni podaci o broju građana iz BiH koji su otputovali u Siriju kako bi se pridružili ISIL-u ili nekim drugim formacijama koje je Savjet bezbjednosti UN-a okarakterisao kao terorističke ili se tamo nastanili pokazuju da je među njima jako veliki broj žena. Od 2012. do 2015. u Siriju je otputovalo 188 muškaraca, 61 žena i 81 dijete. Početkom 2016, uz sve poteškoće oko utvrđivanja tačnog broja te stalne promjene situacije na terenu zbog pogibija i povrataka, pretpostavljalo se kako u Siriji boravi 91 muškarac, 52 žene i 81 dijete iz Bosne i Hercegovine. <sup>16</sup> Iako te žene obično odlaze u pratnji muževa, dokumentovani su i slučajevi pokušaja žena da otputuju same ili da nagovore nekoga kako bi s njima putovao. Javnost je posebno pratila odlazak na sirijsko ratište dviju tinejdžerki porijeklom

13 Lista antišiijske literature na bosanskom jeziku duga je. Možda je prvo djelo te vrste knjiga *Veliki šejtan* Halida Tulića, koja je štampana još 1996. u Jordanu a distribuirana u BiH. Nakon toga prevedene su i štampane brojne antišiijske brošure, najčešće bez imena izdavača. Dva su djela posebno u velikom tiražu distribuirana u BiH i to *Osnove učenja Šija imamija isna`ašerija* autora Es-Sejjida Muhibbuddina El-Hatiba i *Ši`iti i ši`izam* Ihsana Ilaheja Zahira.

14 Lista prošiijske literature prevedene na bosanskom jeziku nakon rata pozamašna je. Iako stavovi izneseni u toj literaturi često nisu izrazito antisunijiski, oni jasno promovišu interpretaciju historije i teologije koja odudara od zvanične sunijske doktrine. Jedno vrijeme u tome je prednjačila organizacija Muslimanski život (<http://www.muslimanskizivot.org/>, link više nije aktivan), koja je šiijisku literaturu prevodila i distribuirala širom BiH i bh. dijaspore, a uređivali su i istoimeni časopis.

15 Vlado Azinović i Muhamed Jusić, *Zov rata u Siriji i bosanskohercegovački kontigent stranih boraca* (Sarajevo: Atlanska inicijativa, 2015), str. 21.

16 Podaci iz osvježene verzije izvještaja *Zov rata u Siriji i bosanskohercegovački kontigent stranih boraca*, koji pripremaju Vlado Azinović i Muhamed Jusić, koja je tek u pripremi.



iz BiH, građanki Austrije i njihovu tragičnu priču.<sup>17</sup> Zato je možda od svih mobilizirajućih narativa posebno zanimljiv, jer je i najmanje istražen, onaj koji je usmjeren ka vrbovanju žena u redove radikalno nasilnih skupina.

Možda smo jedan od najboljih uvida u konstrukciju mobilizirajućeg narativa za regrutaciju žena u redove ISIL-a dobili kada se na društvenim mrežama i na profilima simpatizera ove organizacije pojavila brošura naslovljena sa „Žena u Islamskoj državi – manifest i izvještaj (*case study*)“ . Ovo je neka vrsta ženskog manifesta, koji je izdalo medijsko krilo brigade El-Hansa, koju čine samo žene, koje je ISIL regrutovao u Raki. I samo ime brigade nije nasumice odabrano i govori puno o načinu na koji ISIL svoj narativ pokušava utemeljiti u islamskoj tradiciji, tražeći u njoj uporište za stavove koje zastupa danas i u čiju obnovu poziva svoje sljedbenike. Na taj se način i kreiraju uzoriti modeli u koje bi se sljedbenici, u ovom slučaju žene muslimanke, trebale ugledati. Naravno, nije to ništa strano niti novo, jer svaka ideologija, religija pa i društvena filozofija ima svoje uzore, koji se kroz imena škola, institucija i drugih društvenih ustanova nameću kao modeli ostatku društva, a njihova žrtva za „zajedničke ciljeve“ nameće se kao ideal koji nove generacije trebaju oponašati. A ISIL-u je taj odabir uzora posebno bitan.

Tako je Hansa (što se sa arapskog najčešće prevodi kao ‘gazela’ ili ‘kratkonos’) žena čija je životna priča u islamskoj tradiciji postala uzorom odnosa žene prema smrti vlastite djece uzrokovanoj ratnom tragedijom. Njezino je pravo ime Tumadir bint Amr ibn Haris ibn eš-Šerid, a loza joj seže do poznatog arapskog plemena Mudar, a koja je u predislamskom periodu bila je zapažena pjesnikinja. Godine 612. njen brat Mu’avija ubijen je u sukobu sa suparničkim arapskim plemenom. El-Hansa je insistirala da njen brat Sahr osveti njegovu smrt; on je to učinio, ali je kasnije umro od zadobivenih rana. Al-Hansa je njegovu smrt opjevala u elegiji koja ju je učinila poznatom među Arapima.

Jedan od stihova o braći je:

*Što se Sahra tiče, on vam je ugodan poput vatre zimi,  
A Muavija je kao svježi povjetarac na ljetnoj vrućini.*

Po nekim predajama susrela je poslanika Muhameda, a.s., i prihvatila islam. Njeno prihvatanje islama, to njeno ponovno rođenje i promjena odnosa prema smrti i gubitku bližnjih, koje su, prema ustaljenoj slici tadašnjih društava žene zbog svoje naglašene emotivnosti daleko teže podnosile, postao je uzorom koji vrijedi oponašati. Njena lična promjena i drugačiji odnos prema ličnoj tradiciji učinit će je simbolom promjene koju je nova vjera unijela u dotadašnja društva Arabije i promjenu njihovog odnosa prema smrti i stradanju u ratu uopće. Smrt zbog plemenskih i ovosvjetskih ciljeva jeste gubitak koji se oplakuje, smrt je kraj,

17 „Interpol traga za bosanskim tinejdžerkama koje su otišle u Siriju“, klix.ba, 19.4.2014, <http://www.klix.ba/vijesti/svijet/interpol-traga-za-bosanskim-tinejdžerkama-koje-su-otisle-u-siriju/140419060>, pristupljeno 24.4.2016.

tragedija, a smrt na Božijem putu slavi se i ona nije kraj, nego početak vječne sreće na boljem svijetu.

Taj preobrat desit će se kada Sad ibn Ebi Vekas, prilikom osvajanja Perzije, povede muslimansku vojsku u bitku na Kadisiji. U toj vojsci bila je, prema predajama, Hansa sa svoja četiri sina.

Noć uoči bitke, ona je okupila sinove, četiri muslimanska lava i četiri neustrašiva mladića, da ih u tom odsutnom trenutku posavjetuje i podstakne na borbu i upozori na pogubnost bježanja sa bojnog polja. Hansini savjeti su za njezine sinove bili poput blagorodne kiše i njezine riječi, upućene sinovima pred bitku, ostale su da se prenose s generacije na generaciju i spominju do Sudnjeg dana.<sup>18</sup>

Predaje dalje bilježe kako je četvrti sin, kada su joj već poginula tri sina, a prije nego je preselio kao šehid rekao slijedeće:

*Nit' zbog majke Hanse, nit' za lažnu dunjalučku slavu  
Ni za šta na svijetu ne bih žrtvovao glavu.  
U boj ljuti protiv vojske, što sličiči na valove mora  
Ja idem, sa željom da islamu svane nova zora  
Il' da moju dunjalučku odjeću, zamijeni džennetska odora.<sup>19</sup>*

Kada je čula za tragičnu pogibiju dragih sinova, Hansa nije pjevala tužne pjesme, niti naricala za njima. Učinila je nešto što rijetko koja žena može, dostojanstveno ih ispratila na ahiret (drugi svijet), sa nadom i vjerom da će svoje voljene ponovo vidjeti na idućem svijetu, gdje će život biti ugodniji i ljepši. Samo je kazala: "Hvala Allahu Koji me počastio njihovim šehadetom, ja se nadam da ću se s njima ponovo sresti u okrilju Njegove milosti."<sup>20</sup>

Svojom životnom pričom, koja je bila razumljiva u vrijeme vjerskog entuzijazma koji je bio zahvatio muslimansku zajednicu nakon smrti Poslanika, Hansa je postala omiljeni lik u militantnim islamističkim pokretima, pa tako i ISIL-u, jer njen primjer poziva muslimanke da ga i danas oponašaju i da svoje supruge ili sinove počnu da ohrabruju za borbu i podstiču na žrtvu, umjesto da ih zbog brige odvrćaju od rata. Druga je priča što su muslimani ovakve predaje baštinili radi mobilizacije za „pravedni rat“ ili „legitimni džihad“, a što ISIL danas te gotove narative, već ubaštinjene u islamskoj tradiciji, zloupotrebljava kako bi mobilisao buduće teroriste i samoubice, koji ratuju u ratu koji se islamskim principima nikada ne bi mogao opravdati. Tu se upravo ogleda ta „zloupotreba islama“, o kojoj se tako često govori, ali koja nikada nije potpuno obrazložena. A upravo u toj zloupotrebi simbola, predaja, tradicije i svega islamskog krije se snaga mobilizirajućeg narativa. Ova metoda propagande može se podvesti pod tzv. strategiju „dog-whistle“ komunikacije, odnosno slanja poruke na način da je razumiju oni

18 Abddusamed Nasuf Bušatlić, *Žene iz vremena poslanstva* (Sarajevo, 2009), str. 228-234.

19 Abddusamed Nasuf Bušatlić, *Žene iz vremena poslanstva*, str. 228-234.

20 Abddusamed Nasuf Bušatlić, *Žene iz vremena poslanstva*, str. 228-234.

koji treba da razumiju, dok za druge ostaje van čujnih frekvencija, čime se propagandisti militantnog ekstremizma obilato služe.

Ti narativi igraju bitnu ulogu u mobilizaciji novih sljedbenika i oni se koriste da se postupci organizacije zaogrnu plaštom islamskog učenja. Ipak, za najočitija zločinačka djela, kakvi su npr. teroristički napadi na civile ili druge muslimane, nemoguće je naći uporište u islamskoj tradiciji, bez obzira koliko se predaje izvlačile iz konteksta i koliko se njima manipuliralo. Tu se mobilizatori koriste drugačijim tehnikama. Zanimljivo je zapažanje istaknute britanske spisateljice Karen Armstrong u njenoj knjizi „Polja smrti: Religija i historija nasilja” (*Fields of Blood: Religion and the History of Violence*) objavljenj 2014. u izdanju britanske izdavačke kuće Bodley Head, koja piše:

Sami otmičari zasigurno su zločine 11. septembra smatrali religioznim činom, ali onim koji je nosio veoma malo sličnosti sa normativnim islamom. Jedan dokument koji je pronađen u (Muhamed) Attaovom koferu skicirao je program molitve i preispitivanja da bi im pomogao proći kroz ovo iskušenje. Ako je psihoza ‘nesposobnost da se uvide odnosi’, to je jedan duboko psihotični dokument. Glavni imperativ islamske duhovnosti je tevhid (‘priznavanje Jednog Boga’): Muslimani istinski razumijevaju Božije jedinstvo jedino ukoliko integriraju ili ujedine sve svoje aktivnosti i misli. Međutim, ovaj dokument atomizira, odnosno raspršava misiju, dijeleći je u segmente – ‘posljednja noć’, put na aerodrom, ukrcavanje u avione, itd. – tako da se nepodnošljiva cjelina nikada ne razmatra. Teroristima je rečeno da se raduju, odnosno, gledaju naprijed prema Raju i nazad na vrijeme Poslanika – zapravo, da razmišljaju o bilo čemu osim o zločinu koji izvršavaju u sadašnjosti.<sup>21</sup>

\*\*\*

Na društvenim profilima koje održavaju simpatizeri ISIL-a 23. januara 2015. pojavila se ova publikacija brigade Al-Hansa samo na arapskom jeziku. U februaru 2015. fondacija Quilliam prevela je manifest na engleski jezik uz komentar Charlie Winter.<sup>22</sup> To nije bila slučajnost, jer ISIL ima jako razvijenu medijsku infrastrukturu, koja je sposobna širiti propagandu na različitim jezicima. Obično se većina bitnih saopćenja, videozapisa, proglasa odmah prevodi na više od jednog jezika, a obavezno na engleski. Međutim, sadržaj i argumentacija koju autor(i) koriste ukazuje da su primarna ciljana skupina ovog mobilizirajućeg narativa žene Arapskog zaljeva, tačnije Saudijske Arabije. To se vidi po primjerima koji se navode u kritikama tamošnjeg vladajućeg režima. Vjerovatno nije slučajno ni to što je publikacija objavljena na dan kada je objavljena smrt saudijskog kralja

21 Karen Armstrong, *Fields of Blood: Religion and the History of Violence* (London: The Bodley Head, 2014), str. 450.

22 Prijevod publikacije na engleski dostupan je na stranici fondacije Quilliam: <https://www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/women-of-the-islamic-state3.pdf>, pristupljeno, 2.1.2016.

Abdullaha. Ali ovo ukazuje na svu istančanost ISIL-ove propagande, koja dobro obraća pažnju na to kome se obraća, kojim argumentima i kojim se kolektivnim osjećanjima igra. Vidjelo se to i na primjeru videozapisa koji su snimili borci ISIL-a s Balkana.<sup>23</sup>

Posebno je zanimljivo kako se narativi razlikuju kada se uporedi ovaj dokument i propaganda simpatizera ISIL-a na društvenim mrežama koja je bila usmjerena prema zapadnoj publici, u konkretnom slučaju prema mladim djevojkama i ženama koje su pokušavali mobilizirati da učine hidžru (preseljenje) iz „zemlje kufra“ (nevjere) u „zemlju islama“ i obećanog hilafeta. Iako se spominje da žene u ISIL-ovom hilafetu imaju ženske sigurnosne brigade, kakva je i Al-Hansa, i da mogu, ako zatreba, biti pozvane da se pridruže ratnim naporima, njihova je primarna uloga, prema autorima manifesta, ona u kući. Žena je domaćica, ona koja rađa i odgaja djecu (buduće mudžahide), podrška svome mužu u njegovoj borbi. Naglasak je na zdravstvenim, obrazovnim uslugama koje hilafet nudi u skladu s njihovom vizijom Šerijata. To je daleko bliže ulozi koju žena ima u tradicionalnim zaljevskim društvima. Istovremeno, na profilima koji su pozivali mlade djevojke sa Zapada u zemlju hilafeta daleko je više fokus na ostvarenju sebe kroz borbu i žrtvu. Pozivane su da se presele u zemlju hilafeta jer će samo tamo „slobodno i potpuno moći živjeti svoju vjeru bez ograničenja koja im nameću nevjernička društva i njihove države“. Na tim profilima, prije nego su izbrisani na Twitteru i Facebooku, dominirale su slike žena pod nikabima sa puškama u rukama.

Ono što je zajedničko u oba narativa jeste prvi dio manifesta „Žena u Islamskoj državi“, tj. značajan dio publikacije koji naširoko kritikuje zapadnu civilizaciju, naročito feminizam, obrazovanje i nauku. Ovaj dio ISIL-ove propagande posebno je bitno analizirati jer je očito da njegovi ideolozi vrlo vješto koriste sve slabosti i nedosljednosti modernog svijeta, ili tačnije dominantne zapadne civilizacije ili ako hoćete sve slabosti postmoderne. To je utoliko bitnije što u samom tekstu ima jako malo svetih tekstova iz Kur`ana i hadisa. To je prije svega ideološki pamflet i argumenti su prije svega ideološki, dok se tradicija koristi samo tamo gdje može poslužiti da se pozove na neke davno uspostavljene i utemeljene islamske koncepte.

23 Snimka koja traje oko 20 minuta, a u kojoj govori nekoliko boraca ISIL-a sa Balkana bila je dostupna na linku: <http://direktno.hr/en/2014/svijet/16578/VIDEO-ISIL-u-novoj-snimci-prijeti-Balkanu-Ubijajte-ih-gdje-stignete!.htm>, pristupljeno 9.1.2016.

Video je, kako kažu autori, „osveta zbog poniženja koje su podnijeli muslimani na Kosovu, Albaniji i Makedoniji“. „Stići ćemo s eksplozivima“, tvrdi osoba koja se predstavila kao Abu Muqatil, džihadist s Kosova, koji je naveden kao predstavnik IS-a u regiji.

Ista osoba predviđa crne dane za sve koji su na Balkanu nanijeli zlo muslimanima:

“Morate se bojati hodati ulicom, boraviti u vašim uredima, spavati u vašim domovima. S Allahovim dopuštenjem, zadavit ćemo vas”, tvrdi borac koji se predstavlja kao Abu Muqatil. Izvjesni Salahudin iz BiH poziva na gnusne napade i “borbu protiv njih”, predlažući eksplozive, trovanje i šta sve ne... “po Bosni, po Srbiji, po Sandžaku”.

“Postavljajte im eksplozive ispod auta, ispred kuća, uzmite neki otrov i stavite im u piće, u jelo, neka crknu od otrova, ubijajte ih na svakom mjestu gdje god stignete”, poručio je.

Poruka je poslana preko medijskog centra Al-Hayat, glavne “produkcijske kuće” ISIL-a.

Bitan element ovog narativa jeste kritika položaja žene na Zapadu, odnosno kritika onoga što ideolozi ISIL-a nazivaju „usponom feminizma“. Posebno se naglašava kako je izlazak žene iz okvira „od Boga zacrtane uloge“ uzrokovan demaskulinizacijom muškaraca i njihovom slabošću. To je, prema autorima ne samo ovog priloga nego i drugih sličnih stavova koji su se čuli u drugim sličnim tekstovima, posljedica udaljavanja muškaraca od borbenog i viteškog duha, a u kontekstu muslimanskih društava od duha džihada. Slabi muškarci ostavili su prostor da se žene udalje od „svoje prirodne uloge u društvu“ i da počnu oponašati muškarce i uzimati društvene uloge koje ih u konačnici nisu usrećile niti učinile ravnopravnim s muškarcima. Onda takve žene odgajaju nove generacije „slabih muškaraca“. Zbog toga ISIL u svojim videozapisima pokazuje djecu koja se od malih nogu odgajaju u borbenom duhu i, kao što je to bio slučaj u nekoliko takvih videa, učestvuju u hladnokrvnim egzekucijama „neprijatelja hilafeta ili njihovih špijuna“.

ISIL svojim sljedbenicima obećava da će stvari vratiti u „prirodni poredak onako kako je to Bog naumio“, a to je poredak u kome je muškarac muževan, borben i asertivan, a žena ženstvena, zaštićena i posvećena poslovima koje bi muškarca samo sputavali na njegovom muževnom putu. Ukratko, žene su na Zapadu izašle iz svoje prirodne uloge i ušle u društvenu sferu u kojoj „po svojoj prirodi“ ne mogu biti konkurentne, zbog čega su postale lahak plijen društva kojim i dalje dominiraju muškarci i koji ih „nakon što su ih izvukli iz sigurnosti njihovih kuća“ iskorištavaju na različite načine. Ne treba naglašavati zašto mnogi koji s pravom nisu zadovoljni načinom na koji se savremena društva odnose prema ženama u ovako ideologiziranom objašnjenju mogu naći radikalnu alternativu. Autoru izvještaja poznat je slučaj djevojke, bivše učesnice takmičenja za *miss* ljepote iz BiH, koja je imala uspješnu karijeru manekenke i koja je svoje okretanje konzervativnim interpretacijama islama pravdala upravo sličnim argumentima. „Bijeg od slobode“ koji ISIL nudi mladim djevojkama, ustvari, predstavlja se kao bijeg u sigurnost iz nesigurnog i manipulativnog svijeta. Još otkako je Erich Fromm objasnio moć „bijega od slobode“, mislim da svi oni koji analiziraju i ove i slične pojave mobilizacije za nasilne i isključive ideologije ne bi trebalo da zanemare ovaj fenomen.

Druga kritika zapadne civilizacije počiva na kritici obrazovnog sistema i ulozi nauke, ustvari na onome što se smatra njenim najjačim argumentom.

Autori manifesta pišu:

Muslimani se razlikuju od onih sa pogrešnim vjerovanjem činjenicom da oni nastoje da ostvare tevhid (monoteizam) na Zemlji bez da ih na tom putu ometaju teorije ovozemaljskih ciljeva. Svrha (smisao) njegovog (muslimanovog) postojanja, od rođenja do smrti, jeste da ostvaruje taj cilj. Kao što je Poslanik, a.s., rekao: „Reci: ‘Doista molitve moje, i obredi moji, i život moj, i smrt moja pripadaju Allahu, Gospodaru svjetova, Koji nema saučesnika; to mi je naredeno i

ja sam prvi musliman.”<sup>24</sup> Kao takva muslimanska zajednica je kao nijedna druga. Zasiurno je pogrešno porediti je s materijalističkim društvima kakva nalazimo danas u svijetu. Neki ljudi upoređuju muslimanska društva s onim zapadnim ateističkim društvima (sugerisući da su ona lošija), na temeljima materijalnog i civilizacijskog progresa. Ti materijalisti izjednačuju humanizam s uzdizanjem Božije riječi ili njenim ignorisanjem iako islam nalaže drugačije. Bog je rekao: „Oni znaju samo spoljašnju stranu života na ovome svijetu, a prema onome svijetu su ravnodušni.”<sup>25</sup>

Ako pogledamo Poslanikovu zajednicu u Medini, ona je bila najbolja zajednica (u historiji). S najboljim liderima, apsolutno i bez dvojbe. Ipak je ona bila jako jednostavno društvo u pogledu materijalnog svijeta i ovozemaljskih nauka. To društvo bilo je jako u pogledu vjere i nauke onoga svijeta. Ljudi su u njoj bili više gladni nego siti. Imali su kuće od palmi i blata, jahali su deve i konje i nisu poznavali fiziku, inžinjerstvo niti astronomiju. Zbog toga svega, Bog je bio na prvom mjestu, a pravovjerni su bili njegovi robovi.

Moramo ispraviti ono što nam je od malena usađeno u naše umove, što su nam usadili naši učitelji o tome kako se muslimani moraju dokazivati nevjernicima Evrope i drugima kako su tokom zlatnog doba koje je prošlo i oni izgradili materijalnu civilizaciju, da su imali svoje heroje, ateiste i liberale poput Ibn Sine, ezoteriste, Ibn Nefisa (koji je otkrio cirkulaciju krvi) ili Ibn Hejsema (optičara i fizičara) i drugih. Civilizacija ovih ljudi izgrađena je na ruševinama onih prije njih. Sada se mi moramo odreći ovih heretika, ovih „genija“ Evrope –

oni su prijatelji i zaštitnici jedni drugima. Muslimanima ne treba ono što su ovi ljudi dali. Muslimani ne treba da troše veliki dio svog kratkog života izučavajući ovozemaljske nauke koje ne daju duhovnu nagradu, osim onih nauka koje će ih zaštititi od moći nevjernika i donijeti korist muslimanima. Ovo je znano i jasno, muslimanima ništa od ovoga gore ne treba.<sup>26</sup>

Iako rado koriste rezultate naučnih dostignuća, pa čak i onih čije su temeljne principe postavili muslimanski umovi koje kritikuju, ideolozi ISIL-a ponavljaju ove stavove ne samo ženama nego i u militantnoj propagandi koja bi trebalo da mobilise sve one kritične prema modernom poimanju napretka. Ovakvi stavovi ipak otvaraju vrata uma sljedbenika ISIL-a i otkrivaju korijene njihovog anticivilizacijskog opredjeljenja. Istovremeno, na neki način ova argumentacija treba i da posluži budućim regrutima da drugačijom logikom od one „ovozemaljske i materijalističke“ procjenjuju stanje u hilafetu i da se ne odnose kritički prema njegovim postignućima.

Kritika zapadnog obrazovnog sistema kao besmislenog i onog koji muslimane odvraća od „pravog puta“ također treba da posluži da se odgovori na kritike o tome kako se nasilni ekstremisti suprotstavljaju obrazovanju žena.

24 Prijevod značenja Kur`ana, El-En`am, 162-163.

25 Prijevod značenja Kur`ana, Er-Rum, 7.

26 *El Maratu fi ed-Davle el-Islamijje*, manifest medijskog krila odreda El-Hansa, str. 7.

Autori manifesta pokazuju kako se u ISIL-ovom hilafetu žene mogu obrazovati ali „u skladu s odredbama Šerijata“ i u onim naukama „koje odgovaraju prirodnoj ulozi žene u društvu“.

Oni tvrde da je najvrednije znanje (nauka) ono ovozemaljsko i da je to jedino istinsko znanje. Za njih Šerijat nije znanje niti nauka. Zbog toga žene podučavaju ovim beskorisnim ovozemaljskim naukama i na najvišim planinama i u najudaljenijim dolinama. One prelaze velike udaljenosti s namjerom da nauče zapadni stil života da bi sjedeći usred tuđe kulture izučavale moždane ćelije vrana, zrna pijeska i arterije ribe. Ali ummet (zajednica vjernika) je sada spašen, generacije su vraćene na pravi put, a zastava islama visoko podignuta. Zato žene, kao što su to pojasnili naši najbolji mislioci u prošlosti, ako se poduče čitanju i pisanju, svojoj vjeri i fikhu (islamskom vjerozakonu), postaju dio ovog vrijednog znanja. To je ono što je prikladno i za nju predviđeno, zadaća (posao) koji joj je Stvoritelj odredio. Otud ona nema potrebu da luta tamo-ovamo kako bi dobila diplome i sl. samo kako bi pokazala da je njena inteligencija bolja od muške.<sup>27</sup>

Narativ je, jasno je to i bez posebne analize, manipulativan ali izrazito temeljit i predstavlja se kao ekstremna alternativa svemu što moderni svijet nudi. On počiva na temeljitim promjenama percepcija, vrijednosnih sudova i poimanja smisla postojanja. Oni ne žele da se uklope u savremenu civilizaciju, niti da njome dominiraju da bi je pobijedili na njenom terenu, nego žele stvoriti novi, radikalno drugačiji svijet, koji počiva na drugim vrijednostima i osnovnim premisama. Zato mnogo šta što ISIL danas čini, kao i potezi koje njihovi simpatizeri povlače izgledaju tako „iracionalnim i neobjašnjivim“ umu. Upravo taj „zapadni i tuđi um usađen u muslimane“, tu logiku zaključivanja ideolozi ISIL-a i njima sličnih organizacija pokušavaju da kroz dobro osmišljen narativ promijene kod budućih sljedbenika. Kada to uspiju, onda sve izgleda drugačije.

\*\*\*

Kao bitan element narativa usmjerenog prema ženama i ukupnog odnosa ISIL-a prema ženama jeste i pojava porobljavanja žena i djece i trgovine robljem te seksualnog zlostavljanja. Dok porobljavanje žena može, na vrlo nastran način, biti, kao što je to bilo stoljećima širom drevnog svijeta, mobilizirajući faktor za vojnike koji su, između ostalog, za svoje vojne pohode nagrađivani ratnim plijenom i robovima, ostaje pitanje kako takve stavove objasniti ženama sljedbenicama ISIL-a.

Pitanje seksualnosti i seksualnog morala koje su razvile apologete ISIL-a posebno je zbunjujuće i teško ga je razumjeti. Naime, vrlo je teško shvatiti kako neko ko ne želi gledati u lice voditeljice na vijestima istovremeno ne vidi problem u tome da kao seksualnu robinju drži mladu tinejdžerku. Upravo na takav jedan slučaj naišli su autori knjige „ISIS: u srcu vojske terora“, američki novinar Michael Weiss i sirijski analitičar Hassan Hassan, koji su tokom svog istraživanja

<sup>27</sup> *El Maratu fi ed-Davle el-Islamijje*, manifest medijskog krila odreda El-Hansa, str. 20-21.

stupili u kontakt s Abdelazizom Kuwanom iz Bahreina, koji se još kao tinejdžer pridružio ISIL-u.

Abdelaziz nam je pokazao fotografiju svoje *sabijje* (robinje). Ona je u kasnim tinejdžerskim godinama. `Pripadala` je Abdelazizu gotovo mjesec dana prije nego što je predana drugim ISIL-ovim zapovjednicima. To što je on jedna vrsta silovatelja, čini se, ne zadire u ono što Abdelaziz smatra svojim moralnim obavezama pobožnog muslimana. Jedan od njegovih ratnih drugova kazao je da bi tijekom emitiranja vijesti Abdelaziz prekrio ekran televizijskog prijemnika ne bi li izbjegao lice voditeljice.<sup>28</sup>

Ovu moralnu dilemu ideolozi ISIL-a objasnili su klasičnom islamskom argumentacijom nekih pravnikâ prema kojoj je dozvoljeno posjedovati robove ako se prema njima humano odnosi, ako ih vlasnik „hrani onim čime se i vlasnik hrani i ako ih oblači onako kako i sebe oblači“.

Naravno, većina islamskih pravnikâ stajališta je da, iako Poslanik islama nije zabranio ropstvo, Kur`an i sunnet (praksa Poslanika) podstiču muslimane da oslobađaju robove i za to obećavaju veliku onosvjetsku nagradu (sevab). Kao otkup za neke prijestupe Šerijat je propisao otkup u oslobođanju robova (ar. *el-`itk*).

Šerijat je suzio izvore porobljavanja, a proširio načine oslobođanja. Na taj način trebalo je da ropstvo vremenom bude samo dokinuto. Isti ti autoriteti tvrde da ropstvo nije bilo zabranjeno „odjednom“ jer bi to stvorilo brojne društvene probleme.<sup>29</sup> Osim toga, zabrana konzumiranja alkohola bila je postepena, kao i brojni drugi propisi u islamu.

Ovaj stav temelji se na teološkoj argumentaciji koja je najbolje oslikana u jednoj predaji koja se pripisuje Bilalu bin Rabahu, bivšem robu, koji je bio jedan od prvih muslimana i jedan od najbližih Poslanikovih učenika – ashaba. U toj, nikada provjerenoj predaji, stoji kako mu je kratko prije njegove smrti postavljeno pitanje, dok je držao predavanje velikom skupu vjernika u Siriji: „Islam je zabranio loša djela kao npr. alkoholna pića, hazardne igre, prostituciju... Zašto onda nije dokinuo i ropstvo?“ Bilal je, prema ovoj predaji, odgovorio:

Znate, svijet je sada zasnovan na ropstvu. Ako bi islam ili bilo koji drugi sistem pokušao da odjednom prekine instituciju ropstva, to bi dovelo do opšteg meteža i anarhije. Gubitak robovlasnika bio bi očigledan. Što se tiče robova, oni bi se iznenada našli u situaciji u kojoj ne bi mogli riješiti ni najelementarnije potrebe. Nenačini na samostalan život i bez samopouzdanja, oni bi u većini slučajeva potražili zadovoljenje svojih potreba putem kriminalnih akcija i otimanja...<sup>30</sup>

U nastavku on ponovo pojašnjava argumente koji su bili dominantni u islamskoj teološkoj misli o tome da je u vremenu Poslanika postavljen temelj za postepeno (samo)ukidanje ropstva.

28 Michael Weiss Hassan Hassan, *ISIS: u srcu vojske terora* (Zagreb: Buybook, 2015), str. 4-5.

29 Vehbet ez-Zuhejlij, *Asarul-Harb fi el-Fikh el-Islamijj*, str. 445.

30 Muhammed Abdurreuf, *Bilal ibn Rabbab, muezzin i ashab Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.* (Sarajevo: Starješinstvo IZ u BiH, Hrvatskoj i Sloveniji, 1984), str. 76.



Međutim, u stoljećima nakon smrti Poslanika i kada je zajednica vjernika prerasla u imperiju, ropstvo ne samo da nije dokinuto, nego su se tražili novi načini porobljavanja i, kao i u ostatku svijeta, cvjetala je trgovina robljem. Kao fanatični tradicionalisti koji žele obnoviti taj „zlatni period islama“ i odbaciti sve „vrijednosti modernosti kao neislamske i strane“ sljedbenici ISIL-a i sličnih ideologija pozivaju se upravo na taj društveni obrazac i pravna rješenja, kada se pred čitavim svijetom hvale snimcima na kojima trguju mladim robinjama.

U to vrijeme bilo je uobičajeno da se seksualni odnos s punoljetnim robinjama ne smatra grijehom ili čak njihovim zlostavljanjem. Otud famozni haremi na islamskom orijentu.

U poznatom djelu o seksualnosti u islamu, kod nas prevedenom pod naslovom *Vrt milovanja*, Abd al-Wahab Bouhdiba piše:

Rijetko je analizirana uloga konkubina u nastajanju muslimanskih društava, a, u konačnici, važno je uočiti da je odnos gospodara i ropkinja bio putene naravi. Poligamija je, jamačno, bila ograničena fikhom (islamskim pravom ili vjerozakonom) na četiri žene, a kad su u pitanju konkubine, njihov broj bio je neograničen.

Zakoni su, svakako, mogli biti primijenjeni i na robinju. Ali to podrazumijeva da dobrovoljni i nenametnuti brak mora biti prethodno ugovorno zaključen s njom. Izvan braka legalni seksualni odnosi gospodara sa vlastitim robinjama uređuju se po miloj volji posjednika. Same propisane naredbe bile su tu da zaštite interese i prava treće osobe, osobito u slučaju rođenja djeteta. Jer, na taj način žena-robinja doživljava promjenu statusa i postaje majkom djeteta (*umm el-veled*).<sup>31</sup>

Abd al-Wahab Bouhdibe predsjednik je tunižanske Akademije nauka i umjetnosti, a djelo *Sexuality in Islam* doktorska je disertacija odbranjena na Sorboni (Pariz). Djelo je filozofska rasprava, štivo koje raspravlja o statusu tjelesnog u islamu, o kulturi seksa i seksualnosti u islamskoj kulturi i civilizaciji i u njemu on detaljno elaborira pojavu i ulogu konkubina u tadašnjoj muslimanskoj civilizaciji, iz čega se vidi o kako kompleksnom kulturološkom fenomenu se radi. Ta pojava bila je duboko utemeljena u tadašnji historijski kontekst, nije bila posebnost samo muslimanske civilizacije i njena manifestacija bila je daleko od onoga kako to danas „savremeni trgovci robljem“ iz ISIL-a razumijevaju i praktikuju.

U tom kontekstu dr. Bouhdibe kaže:

Iz ovog odlomka, koji potvrđuju i neki drugi tekstovi koji pripadaju svim pravnim školama, uviđamo postojanje odveć slobodnog ćudoređa u stvarima prilježništva. Prilježnica na neki način udvostručuje suprugu i omogućuje prezasićenje požude. S njom se, u nekom smislu, naslada oslobađa svake prisile, budući da je ona, u načelu, pošteđena od rađanja...

Zakonita supruga, naizgled, uživa jedan viši status. Samo prividno. Jer, prilježnica postiže svoj cilj postajanjem istinske žene-suparnice, uzurpiranjem ženskosti i cjelovitim blokiranjem zakonite supruge. Ljubomora se pokazuje prema

31 Abdel-Wahab Bouhdiba, *Vrt milovanja* (Sarajevo: Ljiljan, 1994), str. 111. Izvorni naslov *Sexuality in Islam*, [Seksualnost u islamu], prijevod s engleskog Enes Karić i Rešid Hafizović.

ženi, a ne prema priljeznici. Od one se zahtijeva ozbiljnost, od ove igra. Zatvaranje žena u kućni prostor, relativna zenemarenost kojoj se žena prepušta, sve to se gotovo nikada ne primjenjuje na priljeznicu. Na taj način u islamu postoji dvostruku status žene, sukladno tome da li se ona usmjerava prema nikahu (braku) ili prema prilježništvu. Ova distinkcija, zapamtimo to dobro, nije kur'anskog porijekla. Ona istječe iz uvjeta ekonomskog, društvenog, političkog i kulturnog života.<sup>32</sup>

Na ta pravna rješenja iz islamskog prava i historijski društveni obrazac pozivaju se borci ISIL-a kada sebi opravdavaju seksualno zlostavljanje zarobljenica, odnosno i time da je Bog, Koji je izvor morala i poimanja dobra i zla, taj koji je takav odnos dozvolio. Zato i žene ISIL-ovih boraca u takvim postupcima svojih muževa ne vide ništa sporno iako se očito radi o kulturološkim pa i etičkim i moralnim obrascima društvenih odnosa iščašenim iz historijskog konteksta.

## Umjesto zaključka

Ideolozi ISIL-a i njima sličnih pokreta na osnovama islamske tradicije, historijskih modela življenja islama i tadašnjih pravnih rješenja, ali izvađenih iz konteksta i bez dosljednog razumijevanja, razvili su vjersku argumentaciju, koja se možda najbolje može nazvati pseudoteologijom, koja se bez ikakvog obzira i na silu pokušava pretočiti u novu realnost. Ona počiva na hiperreligioznosti njegovih fanatiziranih sljedbenika, koji islamsko učenje zloupotrebljavaju kako bi ostvarili svoje ideološke i političke ciljeve. Njihova slika svijeta počiva na crno-bijeloj matrici; zato njihovi sljedbenici prihvataju samo argumentaciju niskog nivoa kompleksnosti, koja se uklapa u njihovu sliku svijeta. Ta njihova „rješenja“ nagomilanih problema muslimanskog svijeta ali i njihovo razumijevanje vjere, islamske tradicije i pravnih propisa su toliko simplistički postavljena da se slabo obrazovanim, neiskusnim i na površnost naviklim mladim ljudima čine očitim i uvjerljivim. Zato je jako bitno prvo razumjeti ovaj mobilizirajući narativ a zatim i razviti kontranarativ i pokazati kako kontekst, tako i kompleksnost nastanka islamskih propisa i praksi življenja islama. To je zadatak kako za islamske teologe, tako i za sociohistoričare i sociologe religije.

---

32 Bouhdiba, *Vrt milovanja* (Sarajevo: Ljiljan, 1994), str. 113. Izvorni naslov *Sexuality in Islam*, [Seksualnost u islamu], prijevod s engleskog Enes Karić i Rešid Hafizović.

# Constructing a mobilising narrative in violent and militant groups such as ISIL

*Muhamed Jusić*

## *Summary*

This is a study about the narratives developed to mobilise followers of violent groups such as ISIL. The text analyses the main works on which ISIL has based its action strategy. Particular attention is paid to specialised mobilising narratives aimed at recruiting women. Although far from being a comprehensive analysis, nevertheless the present study presents a small introduction to understanding the „mind“ and „logic“ of ISIL's recruitment of followers. The study shows how Islamic tradition can be abused by taking it out of context of time and historical circumstances in which certain rules appeared in order to justify ideologically motivated action on the basis of earlier historical models.

*Key words:* violent extremism, mobilising narrative, prevention of violent extremism, counter-narrative, terrorism

## Brojanje ljudskih žrtava: kvantitativni pregled političkog nasilja po svjetskim civilizacijama

Naveed S. Sheikh\*

U svojem čuvenom djelu *Sukob civilizacija i preustroj svjetskog poretka* (1996), harvardski politolog Samuel Huntington iznova uvodi shvatanje Arnolda Toynbeea po kojemu historiju ne pokreću samo različite, materijalne strukture – teritorija, kapital, stanovništvo i prirodni resursi – već, jednako tako, i međuljudske idejne strukture. Ovakvo shvatanje naizgled su potkrijepila empirijska promatranja i ono je ubrzo ispunilo intelektualni i politički međuprostor koji se ukazao nakon urušavanja komunizma podupiranog od Sovjetskog saveza. Često se oživljavanje religije – kao jedinstvene i najstabilnije idejne strukture u ljudskoj historiji – naziva „Božijom osvetom“, ali, u svoj toj zbrkanoj društveno-političkoj praksi, društveni naučnici i historičari ne uspijevaju pouzdano razlučiti duhovne varijable od ovozemaljskih imperativa. Unatoč tome, već i površnim promatranjem uviđa se da diskurzivne konstrukcije o Bogu (a u politici, to je stenografski znak za apsolutnu istinu) nužno prate skoro sve konfliktno tvorevine, od podržavnih do naddržavnih nivoa. U ovoj studiji nastojali smo ispitati snagu te veze i njenu trajnost.

Pokušali smo brojno prikazati ljudske žrtve političkog nasilja tokom posljednja dva milenija i dovesti ih u vezu s religijsko-kulturnim civilizacijama. Usvajajući modificiranu verziju Huntingtonove taksonomije civilizacija, studiju smo razvili duž sljedećih pravaca:

- prvo je sačinjen obuhvatan popis podataka za preko 3.000 nasilnih sukoba u historiji, od 1. do 2008. godine nove ere;
- potom smo identificirali 276 najokrutnijih konflikata u historiji, tj. sve one u kojima je broj ljudskih žrtava prešao 10.000, te ih rangirali prema tom broju;

\* Autor je predavač međunarodnih odnosa na Keele univerzitetu, UK. Izvornik: Naveed S. Sheikh, *Body Count: A Quantitative Review of Political Violence Across World Civilizations* (Amman, The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2009). Prevela A. Mulović.

- rezultate smo svrstali po civilizacijama koje su počinile nasilje, kako bismo dobili komparativan uvid u socio-religijsku uvjetovanost nasilja.

Nalazi su predstavljeni u četiri tabele, a u svrhu komparativne evaluacije civilizacijskog nasilja.

## Metodologija

U studiji je prvo data zbirna lista najvećih konflikata tokom posljednja dva milenija svjetske historije. Lista obuhvata četiri kategorije nasilja, a to su rat, građanski rat, democid i strukturno nasilje. Ta lista pokazuje mjeru do koje je nasilje postalo skoro univerzalna forma „vođenja politike“ u svim dijelovima naseljenog svijeta, od početaka pisane historije. Potom su se, u svrhu pravljenja liste najokrutnijih konflikata tokom dva milenija, kvantificirale ljudske žrtve onih najokrutnijih epizoda te historije. Ovi su konflikti zatim svrstani po civilizacijama, čime je dat kvantitativni opis učestalosti najvećih konflikata po civilizacijama pojedinačno. Zasebno smo analizirali genocidno nasilje (koje može biti dijelom rata ili democida iz prve analize) kako bismo potražili mjerilo intenziteta nasilja.

## Definicije

*Civilizacije:* Društveni konstrukt civilizacije označava historijski uvjetovane, intersubjektivne norme – kulturne, religijske i društvene – po kojima određena grupa ljudi razvija zajednički kulturni unutargrupni identitet putem socijalizacije, nenasilne interakcije i podudarnosti. Civilizacije su zbir lokalnih i regionalnih kultura, povezanih zajedničkim religijskim ili etičkim vrijednostima.

*Rat:* Pod ratom se podrazumijevaju akti agresije i nasilja velikih razmjera između dviju različitih političkih cjelina, kao što su države. Prema klasičnom Clausewitzevom djelu *O ratu*, rat ima tri dimenzije: političke ciljeve, strategiju i strast naroda, gdje ravnoteža ovih triju dimenzija (kroz potčinjavanje strasti strategiji, a strategije političkim ciljevima) određuje uspjeh ili neuspjeh neke misije. Da bi se neki konflikt smatrao ratom, prema statističarima, on mora biti kvantitativno određen time da broj izravnih ljudskih žrtava (u borbi ili kolateralnih) prelazi 1.000. Potkategorije rata jesu međudržavni ratovi, kontinentalni ratovi i kolonijalni ratovi.

*Građanski rat:* Građanski rat čine akti sistematskog nasilja koje jedni nad drugima vrše pripadnici iste nacije. Pod nacijom se ovdje podrazumijeva pripadnost istoj etno-lingvističkoj grupi ili se, u savremeno doba, podrazumijevaju pripadnici iste teritorijalne države. Potkategorije građanskog rata jesu revolucije, ustanci, etničke podjele itd.

*Democid:* Pod democidom se podrazumijevaju politički motivirana ubistva koja izvrše vladine snage ili institucije. Može poprimiti kolektivne forme (najupečatljivije su genocid i masovna ubistva) ili individualne forme (kao što su sistematske likvidacije opozicionih ličnosti ili onih koji se smatraju političkom / etničkom prijetnjom uspostavljenom poretku). Democid se, osim toga, ne mora izvršiti samo direktnim djelovanjem, već i u „strukturnom nasilju“.

*Genocid:* Genocid je forma democida pri kojoj agresor ima namjeru eliminirati veliki dio neke etničke, jezičke ili religijske grupe s određene teritorije.

*Strukturno nasilje:* Nasuprot direktnom nasilju (direktnom fizičkom zlodjelu), strukturno nasilje je pojam koji je uveo skandinavski Institut za mirovna istraživanja kako bi se označilo nasilje koje vrše zločinačke društvene strukture – bile one institucionalnog ili normativnog karaktera (naprimjer aparthejd je institucionalnog, a rasizam normativnog karaktera). Strukturno nasilje je, dakle, stradanje koje proizlazi iz izrabljujućih ili represivnih formi društvene ili političke organizacije.

## Svjetske civilizacije

Društveni konstrukt „civilizacije“ podrazumijeva zajednički identitet. Taj identitet, dalje, podrazumijeva zajedničke društvene norme, vrijednosti i kulturne običaje – sve iskazane u javnom diskursu ili institucijama socijalizacije. Organizirana religija se, zato, javlja kao označitelj civilizacije, kako direktno (kao nekakvo skladište identiteta i vrijednosti), tako i indirektno (kao instrument koji oblikuje institucije i diskurs). Iako „civilizacija“ i „religija“ nisu srazmjerni koncepti, religija je nužan (ali ne i dostatan) dio civilizacije. Tamo gdje je religija relativno homogena (kao u većem dijelu muslimanskog svijeta), moguća je konceptualizacija jedne jedinstvene civilizacije za islam (odnosno, za *ummet*, muslimanski politički kolektiv). U tom smislu, „pridružene“ članice muslimanske civilizacije mogu se naći i u Africi i u Evropi. Razlika između članica koje su u jezgri civilizacije i pridruženih članica jeste u lokaciji civilizacijskog identiteta, u spektru od suprotstavljanja do hegemonije. Neke civilizacije, poput onih zasnovanih na etničkim / autohtonim religijama mogu naprosto biti rezidualne kategorije, koje formalno nemaju ni vjeru, ni institucije.

Navodimo sedam civilizacija i za svaku prostor na kojemu se razvija(la).

<b>Civilizacija</b>	<b>Područje</b>
<b>Antiteistička</b>	komunistički blok
<b>Budistička</b>	Istočna Azija, dijelovi Južne Azije
<b>Etničke / autohtone</b>	dijelovi Afrike, obje Amerike prije kolonijalizma
<b>Indijska</b>	Indija, Nepal, Mauricijus
<b>Islamska</b>	Bliski istok, dijelovi Azije, dijelovi Afrike
<b>Kineska</b>	Kina i neke susjedne države
<b>Kršćanska</b>	Evropa, Amerike, dijelovi Afrike

## 2. Najokrutniji konflikti rangirani po broju ljudskih žrtava

Procjena broja ljudskih žrtava nekog sukoba često nosi opasnosti kako zbog nedostatka podataka, tako i zbog njihove nepouzdanosti. Vlade ili druge političke grupe često imaju „neotuđivi“ interes da zataškavaju informacije ili da objavljuju parcijalne ili varljive informacije kojima se ili preuveličava ili umanjuje broj žrtava. Problem dodatno uvećava vremenski period na koji se studija odnosi, pošto s protokom vremena opada pouzdanost podataka. U svakom pojedinačnom slučaju nastojali smo brojke potkrijepiti iz više izvora i dati naučno utemeljenu pretpostavku logičnog raspona broja žrtava, pretpostavku koju podupiru razne akademske analize. Mada se općenito smatra tačnom tvrdnja da su podaci manje pouzdani što je konflikt stariji, mora se reći da se čak i procjene broja žrtava skorijih događaja mogu razlikovati i do deset puta (primjer je operacija Pustinjska oluja iz 1991. godine). Gdje god je to bilo moguće, pokušali smo suziti raspon, ali negdje smo ga morali i proširiti, kako bismo uvažili raznovrsna mišljenja i izvore. Problem druge vrste proističe iz monokauzalnog lociranja krivca za akte političkog nasilja, a ono ima složeno historijsko i političko porijeklo. Mi ovdje nismo klasificirali sve umiješane strane kao počinitelje, već samo one koje su u konkretnom događaju inicirale neprijateljstva. Ako su slučajevi bili posebno kompleksni, smatra se da su dvije ili više strana jednako odgovorne (a tabelirane brojke dijele se na dva, tri ili više, prema potrebi). Ako se radi o kolonijalnom ratu, kolonizator ili imperijalna sila se, po definiciji, smatra onom koja je zaratila, a tako je i u slučajevima democida, ustanaka i buna – ona sila koja ima vlast smatra se odgovornom za svako posljedično nasilje, osim u slučaju kada se protivhegemonistička grupa angažira u direktnim akcijama protiv treće strane (npr. taktikama terora).

*Tabela 1: Najokrutniji konflikti rangirani po broju ljudskih žrtava  
(1–2008. god. n.e.)*

<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 10 miliona)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Drugi svjetski rat (1939–1945)	55.000.000–72.000.000	rat, democid	kršćanska, budistička
Narodna republika Kina (1949–1975)	44.500.000–77.000.000	democid	antiteistička
Ratovi Tri kraljevstva (220–280)	40.000.000	rat	kineska
Sovjetska vladavina (1923–1954)	38.000.000–55.000.000	democid	antiteistička
An Ši ustanak (755–763)	36.000.000	građanski rat	budistička
Mongolska osvajanja (od 1207)	30.000.000–50.000.000	rat	etničke / autohtone religije
Mandžurijsko osvajanje mingovske Kine (1616–1662)	25.000.000	rat	kineska
Tajpinški ustanak (Kina, 1851–1864)	20.000.000–50.000.000	građanski rat	kineska, kršćanska
Prvi svjetski rat (1914–1918)	15.000.000–66.000.000	rat	kršćanska
Drugi kinesko–japanski rat (1931–1945)	15.000.000–22.000.000	rat	budistička
Istrebljenje američkih Indijanaca (od 16. do 19. stoljeća)	13.000.000–16.000.000	strukturno nasilje	kršćanska
Nacionalistička Kina (1928–1949)	10.075.000	građanski rat	kineska
Osvajanja Timura Lenka (1360–1405)	7.000.000–20.000.000	rat	islamska



<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 2 miliona)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Ruski građanski rat (1917–1922)	5.000.000–9.000.000	građanski rat	kršćanska, antiteistička
Osvajanja Menelika II Etiopskog (1882–1898)	5.000.000	rat	kršćanska
Kolonijalni rat za Slobodnu državu Kongo (1885–1908)	4.500.000–12.000.000	rat	kršćanska
Dunganski ustanak (1862–1877)	4.000.000	građanski rat	kineska
Drugi kongoanski rat (1998–2008)	3.800.000–5.400.000	rat	kršćanska
Napoleonovi ratovi (1804–1815.)	3.500.000–6.000.000	rat	kršćanska
Maova Kineska sovjetska republika (1923–1949)	3.500.000	democid	antiteistička
Tridesetogodišnji rat (1618–1648.)	3.000.000–8.000.000	rat	kršćanska
Ustanak Žutih turbana (Kina, 184–205)	3.000.000–7.000.000	građanski rat	kineska
Korejski rat (1950–1953)	2.500.000–5.040.000	rat	kršćanska, antiteistička
Prekookeanska trgovina robljem (od 17. do 19. stoljeća)	2.400.000–4.300.000	strukturno nasilje	kršćanska
Vijetnamski rat (1945–1975)	2.300.000–5.100.000	rat	kršćanska, antiteistička
Francuski vjerski ratovi (1562–1598)	2.000.000–4.000.000	građanski rat	kršćanska
Invazija Mahmuda Gazneviya na Indiju (1000–1027)	2.000.000	rat	islamska

<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 1 milion)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Istjerivanja Nijemaca poslije Drugog svjetskog rata (1945–1947)	2.100.000–3.000.000	democid	kršćanska
Mladoturska krvoprolića (1909–1918)	1.800.000–2.000.000	democid	islamska
Crveni Kmeri, Kambodža (1975–1979)	1.700.000–2.035.000	democid	antiteistička
Sjeverna Koreja (1948–1987)	1.500.000–1.600.000	democid	antiteistička
Afganistanski građanski rat (od 1979. naovamo)	1.500.000–2.000.000	građanski rat	islamska
Arapska trgovina robljem (od 7. do 19. stoljeća)	1.400.000–2.000.000	strukturno nasilje	islamska
Kineski građanski rat (1928–1949)	1.300.000–6.200.000	građanski rat	kineska
Meksička revolucija (1910–1920)	1.000.000–2.000.000	građanski rat	kršćanska
Osvajanja Šake Zulua (1816–1828)	1.000.000–2.000.000	građanski rat	etničke / autohtone religije
Sovjetska intervencija u Afganistanu (1979–1989)	1.000.000–1.500.000	rat	antiteistička
Nigerijski građanski rat, otcjepljenje Biafre (1967–1970)	1.000.000–1.200.000	građanski rat	islamska, kršćanska
Iransko–irački rat (1980–1988)	1.000.000	rat	islamska
Japanska invazija na Koreju (1592–1598.)	1.000.000	rat	budistička
Drugi sudanski građanski rat	1.000.000	građanski rat	islamska, kršćanska
Križarski ratovi (1095–1272)	1.000.000	rat	kršćanska
Actečka krvoprolića	1.000.000+	Strukturno nasilje	etničke / autohtone religije
Pantajski ustanak naroda Hui (1856–1873)	1.000.000	građanski rat	kineska

<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 500.000)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Mozambički građanski rat (1976–1993)	900.000–1.000.000	građanski rat	kršćanska, islamska, etničke religije
Turska pod Ataturkom (1919–1923)	878.000	democid	antiteistička
Sedmogodišnji rat (1756–1763)	868.000–1.400.000	rat	kršćanska
Genocid u Ruandi (1990–1994)	800.000–1.000.000	građanski rat	kršćanska
Kongoanski građanski rat (1991–1997)	800.000	građanski rat	kršćanska
Velika glad u Irskoj (1845–1852)	750.000–1.500.000	strukturno nasilje	kršćanska
Indonežanski politički i etnički razdor (1965–1987)	729.000–1.000.000	democid, građanski rat	islamska
Irački rat (od 2003. naovamo)	614.000–1.100.000	rat	kršćanska
Rusko–čerkeski rat (1763–1864.)	600.000–1.500.000	rat	kršćanska
Prvi jevrejsko–rimski rat (66–73)	600.000–1.300.000	rat	etničke / autohtone religije
Pohodi dinastije Ćing na pleme Džunguri (1755–1757)	600.000–800.000	rat	kineska, budistička
Drugi jevrejsko–rimski rat (Bar Kohbin ustanak, 132–135)	580.000	rat	etničke religije
Eritrejski rat za nezavisnost (1961–1991)	570.000	rat	kršćanska, islamska
Alžirski rat za nezavisnost (1954–962)	550.000–1.000.000	rat	kršćanska
Somalijski građanski rat (1988– )	550.000	građanski rat	islamska
Kulturna ubistva bratovštine Tuga u Indiji (od 17. do 19. stoljeća)	500.000–2.000.000	ritualna ubistva	indijska
Sati (običaj samospaljivanja udovica u Indiji, od 4. do 19. stoljeća)	500.000–800.000	strukturno nasilje	indijska
Podjela Indije (1947)	500.000–1.000.000	građanski rat	islamska, indijska
Angolski građanski rat (1975–2002)	500.000–550.000	građanski rat	kršćanska, etničke religije
Prvi sudanski građanski rat (1955–1972)	500.000	građanski rat	islamska, kršćanska

<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 250.000)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Rat Trostruke alijanse u Paragvaju (1864–1870)	350.000–610.000	rat	kršćanska
Ustanci etničkih grupa Miao, Nien i muslimana u Kini (1850–1877)	450.000	građanski rat	kineska
Rat u Darfuru (2003. do danas)	400.000	građanski rat, democid	islamska
Rat za špansko naslijeđe (1701–1714)	400.000–700.000	građanski rat	kršćanska
Drugi građanski rat u Burundiju (1993)	400.000	građanski rat	kršćanska
Sovjetsko–finski rat („Nastavak rata“, 1941–1944)	371.000	rat	kršćanska
Francuski revolucionarni ratovi (1792–1802)	350.000–663.000	rat	kršćanska
Španski građanski rat (1936–1939)	350.000–500.000	građanski rat	kršćanska
Veliki sjeverni rat (1700–1721.)	350.000–400.000	rat	kršćanska
Portugalski kolonijalizam (1900–1925)	325.000	rat	kršćanska
Američki građanski rat (1861–1865)	365.000–618.000	građanski rat	kršćanska
Engleski građanski rat (Rat tri kraljevstva, 1639–1651)	315.000–735.000	rat	kršćanska
Kavkaski rat (1817)	300.000–1.500.000	rat	kršćanska, islamska
Građanski rat u Ugandi (1979–1986)	300.000–500.000	građanski rat	kršćanska
Francusko osvajanje Alžira (1839–1847)	300.000	rat	kršćanska
Rat kasti na Jukatenu, Meksiko (1847–1855)	300.000	građanski rat	kršćanska
Režim Idiija Amina (1972–1979.)	300.000	democid	islamska
Italijansko–abisinski rat (1936–1941)	275.000–400.000	rat	kršćanska
Francuska revolucija (1973–1974)	263.000–600.000	građanski rat	kršćanska
Filipinsko–američki rat (1898–1913)	255.000–1.120.000	rat	kršćanska
Etiopski građanski ratovi (1962–1991)	230.000–1.400.000	–radanski rat	kršćanska

Križarski pohod protiv katara (Albižanski pohod, 1208–1244)	250.000–1.000.000	rat	kršćanska
Istrebljenje Indijanaca, Brazil (1900. i traje)	250.000–500.000	rat, democid	kršćanska
Irak pod Saddamom Huseinom (1979–2003)	250.000–1.300.000	democid	antiteistička
Kubanska revolucija	250.000–300.000	rat	kršćanska

<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 100.000)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Liberijski građanski rat (1989–1997.)	220.000	građanski rat	etničke religije, kršćanska
Rusko–turski rat (1877–1878)	215.000–285.000	rat	kršćanska, islamska
Rat za oslobođenje Bangladeša (1971)	200.000–2.800.000	rat, democid	islamska
Doba vojnih klika u Kini (1917–1928)	200.000–800000	rat	kineska
Jugoslavija pod vladavinom Tita (1944–1987)	200.000–572.000	democid	antiteistička
Istočni Timor (1975–1999)	200.000–250.000	democid, građanski rat	islamska
Prvi kongoanski rat (1996–1997)	200.000	građanski rat	kršćanska
Francusko–pruski rat (1870–1871)	185.000–204.000	rat	kršćanska
Građanski rat u Sierra Leoneu (1991–2002)	180.000–200.000	građanski rat	kršćanska
„La Violencia“ (Kolumbijski građanski rat, 1948–1958)	180.000–300.000	građanski rat	kršćanska
Pobuna Madži–Madži u Njemačkoj istočnoj Africi (1905–1907)	175.000–250.000	rat	kršćanska
Meksički rat za nezavisnost (1810–1821)	150.000–400.000	rat	kršćanska

Komunistički Vijetnam (1975. i dalje)	165.000–460.000	democid	antiteistička
Haićanska revolucija (1791–1804)	160.000–350.000	rat	kršćanska
Alžirski građanski rat (1991. i dalje)	160.000–200.000	građanski rat	islamska
Sukob na otoku Mindanao (Filipini, 1969. naovamo)	160.000+	građanski rat	slamska, kršćanska
Libanski građanski rat (1975–1990)	150.000–162.000	građanski rat	islamska, kršćanska
Drugi liberijski građanski rat (1999–2003)	150.000	građanski rat	etničke religije, kršćanska
Rusko–japanski rat (1904–1905)	130.000–150.000	rat	budistička
Rusko–turski rat (1828–1829)	130.000–191.000	rat	kršćanska, islamska
Zimski rat (1939–1940)	148.000–1.000.000	rat	kršćanska
Desetogodišnji rat na Kubi (1868–1878)	200.000	rat	kršćanska
Balkanski ratovi (1912–1913)	140.000–225.000	rat	kršćanska, islamska
Građanski rat u Gvatemali (1960–1996)	140.000–200.000	građanski rat	kršćanska
Portugalski kolonijalni ratovi	140.000	rat	kršćanska
Eritrejsko–etiopski rat (1998–2000)	125.000–190.000	rat	kršćanska, islamska
Veliki turski rat (1683–1699)	120.000–384.000	rat	islamska, kršćanska
Rat za austrijsko naslijeđe (1740–1748)	120.000–359.000	rat	kršćanska
Sečuanska seljačka buna (1755–1757)	120.000	građanski rat	kineska
Bosanski rat (1992–1995)	120.000	rat, građanski rat	kršćanska
Rat za Chaco (1932–1935)	100.500	rat	kršćanska
Građanski rat u Sjevernom Jemenu (1962–1970)	100.000–150.000	građanski rat	islamska

Građanski rat u carstvu Inka (Rat dva brata, 1531–1532)	100.000–1.000.000	građanski rat	etničke religije
Zapadna Papua (1984. naovamo)	100.000–400.000	democid	islamska
Indonežanska invazija na Istočni Timor (1975–1978)	100.000–200.000	democid	islamska
Operacija El–Enfal (1986–1989)	100.000–180.000	democid	islamska
Francov režim (1939–1975)	100.000–160.000	democid, građanski rat	kršćanska
Libijski–italijanski ratovi (1911–1931)	100.000–125.000	rat	kršćanska
Zaljevski rat (1991)	100.000	rat	kršćanska, islamska
Hiljadudnevi rat u Kolumbiji (1899–1901)	100.000–150.000	građanski rat	kršćanska
Seljački rat u Njemačkoj (1524–1525)	100.000	građanski rat	kršćanska
Pokret otpora „Pobješnjelog mule“ u Somaliji (1899–1920)	100.000	rat	islamska, kršćanska
Bitka kod Las Navas de Tolose (1212)	100.000	rat	kršćanska
Carska Rusija (1900–1917)	100.000	democid	kršćanska
Rusko–poljski rat (1918–1920)	100.000	rat	kršćanska
Ustanak Tyronea / Devetogodišnji rat u Irskoj (1594–1603)	100.000–130.000	rat	kršćanska
Ustanak Bijelih lotosa (1796–1805)	100.000	građanski rat	kineska
Krimski rat (1854–1856)	105.000–277.000	rat	kršćanska

<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 50.000)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Drugi čečenski rat (1999. naovamo)	80.000–210.000	rat	kršćanska, islamska
Bitka kod Alarkosa (1195)	80.000–150.000	rat	kršćanska
Ekvatorijalna Gvineja (Režim Ngeme, 1968–1979)	80.000	rat	etničke religije
Opsada Isfahana (1722)	80.000	rat	islamska
Grčki rat za nezavisnost (1821–1829)	75.000–120.000	rat	islamska
Indonežanska narodna revolucija	75.000–205.000	rat, građanski rat	kršćanska, islamska
Salvadorski građanski rat (1980–1992)	75.000–	građanski rat	kršćanska
Drugi burski rat (1898–1902)	75.000	rat	kršćanska
Grčko–turski rat (191–1922)	75.000–250.000	rat	kršćanska, islamska
Boksterski ustanak (1899–1901)	70.000–115.000	rat	kršćanska, kineska
Budikina buna (60–61)	70.000	rat	etničke religije
Ačehski rat (1873–1914)	70.000	rat	kršćanska
Rusko–austrijsko–turski rat (1787–1791)	64.000–192.000	rat	islamska
Mozambički rat za nezavisnost (1964–1974)	63.500	rat	kršćanska
Mau Mau ustanak u Keniji (1952–1960)	61.185	rat	kršćanska
Prvi čečenski rat (1994–1996)	60.000–200.000	rat	kršćanska
Rumunija (1948–1989)	60.000–150.000	democid	antiteistička
Građanski rat u Šri Lanki (Tamilski sukob, 1983. naovamo)	60.000–65.000	građanski rat	indijska, budistička
Ustanak posljednjeg inkanskog monarha, Tupaca Amarua (1780–1783)	60.000–80.000	rat	kršćanska
Nikaragvanski ustanak (1972–1991)	60.000	građanski rat	kršćanska



Bitka na Jermuku (636)	55.000–70.000	rat	islamska
Egipatsko–osmanlijski rat (1805–1811)	56.000	rat	islamska
Angolski rat za nezavisnost	52.000–80.000	rat	kršćanska
Prvi građanski rat u Burundiju (1972)	50.000–300.000	građanski rat	kršćanska
Tadžikistanski građanski rat (1992–1997)	50.000–60.000	građanski rat	islamska
Ratovi ruža (1455–1485)	50.000	građanski rat	kršćanska
Opijumski rat (1839–1850)	50.000	rat	kršćanska
Opsada Tabriza (1725)	50.000	rat	islamska
Pohod Pravednih halifa na Bizant (634)	50.000	rat	islamska

<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 20.000)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Grčki građanski rat (1945–1949)	45.000–160.000	građanski rat	kršćanska
Rusko–turski rat (1806–1812)	45.000–170.000	rat	islamska
Kašmirska pobuna (1989. naovamo)	41.000–100.000	građanski rat	indijska, islamska
Genocid nad plemenima Herero i Namaqua (1904–1907)	45.000–60.000	democid	kršćanska
„Lov na vještice“ (od 15. do 17. stoljeća)	40.000–60.000	democid	kršćanska
Maratsko–afganski rat (1760–1761)	40.000	rat	islamska
Aprilski ustanak Bugara (1875–1877)	40.000	rat	islamska
Drugi rifski (marokanski) rat (1921–1926)	40.000–100.000	rat	kršćanska
Nadir–šahova okupacija Indije (1783)	40.400–70.000	rat	islamska

Bitka kod Sifna (657)	40.000–65.000	građanski rat	islamska
Čad pod režimom Hisena Habrea (1982–1990)	40.000	democid	etničke religije
Južni Vijetnam pod Diemom (1955–1963)	39.000	democid	budistička
Rusko–austrijsko–turski rat (1736–1739)	38.000	rat	islamska, kršćanska
Ratovi za nezavisnost Velike Kolumbije (Gran Columbia, 1810–1821)	37.000–120.000	rat	kršćanska
Finski građanski rat (1918)	36.000	građanski rat	kršćanska
Mongolija pod vlašću komunista (1936. i dalje)	35.000	democid	kršćanska, budistička
Javanski rat (1825–1830)	35.000–180.000	rat	kršćanska
Opsada Malte (1565)	35.000–180.000	rat	islamska
Pobuna sandinista (Nikaragva, 1972–1979)	35.000–40.000	građanski rat	kršćanska
Pobuna „Staze svjetlosti“ u Peruu (1980. i dalje)	45.000–69.000	građanski rat	antiteistička
Bitka kod Nihavanda (642)	43.000–65.000	rat	islamska
Pogromi u Ukrajini (1919–1921)	30.000–70.000	democid	kršćanska
Prvi karlistički rat, Španija (1832–1840)	33.000–125.000	građanski rat	kršćanska
Vijetnamski progoni kršćana (1832–1887)	33.000–41.000	democid	budistička
Rat Pravednih halifa protiv Sasanida (633)	32.000–40.000	rat	islamska
Kontraški ustanak (Nikaragva, 1981–1990)	30.000–57.000	građanski rat	kršćanska
Irski ustanak (1798)	30.000–40.000	građanski rat	kršćanska
Američka invazija na Afganistan (2001–2002)	30.000–50.000	rat	kršćanska, islamska
Mozambički antikolonijalni rat (1961–1975)	30.000–60.000	rat	kršćanska

Bugarska u doba komunizma (1948–1953)	30.000–50.000	democid	antiteistička
Pokolj nad Armencima za vrijeme sultana AbdulHamida II (1895–1896)	30.000–200.000	democid	islamska
Rat u Canudosu (Brazil, 1896–1897)	30.000	democid	kršćanska
Tursko-sirijski ratovi (1831–1832, 1839–1840)	30.000	rat	islamska
Poljska u doba komunizma (1948. i dalje)	30.000	democid	antiteistička
Argentina pod vojnom huntom (1976–1983)	30.000	democid	kršćanska
Sukobi Turske s Radničkom partijom Kurdistana (1984. naovamo)	30.000	građanski rat, democid	islamska
Kinesko–vijetnamski rat (1979)	30.000	rat	kineska, antiteistička
Rat u Južnoj Rodeziji (1964–1979)	30.000	rat	kršćanska
Seljački ustanak u Salvadoru (1931–1932)	30.000	građanski rat	kršćanska
Sedmonedjeljni rat (austro–pruski rat, 1866)	27.900–79.000	rat	kršćanska
Bulavinov ustanak (1707–1709)	28.000	građanski rat	kršćanska
Sukob u plemenu Zulu (1856)	27.000	građanski rat	etničke religije
Mletačko–austrijsko–turski rat (1714–1718)	27.000–45.000	rat	islamska
Američki rat za nezavisnost (1775–1783)	25.000–37.000	rat	kršćanska
Indijsko–pakistanski rat 1971. (decembar 1971)	23.384	rat	islamska, indijska
Rat u Nagorno Karabahu (1988–1994)	23.000	rat	kršćanska, islamska

Australijski pogranični ratovi (1788–1921)	23.000	rat	kršćanska
Venecuelanski federalni rat (1859–1863)	20.000–50.000	građanski rat	kršćanska
Francuska intervencija u Meksiku (1862–1867)	20.000–50.000	rat	kršćanska
Pugačovljev ustanak (1773–1774)	20.000	građanski rat	kršćanska
Šestodnevni rat (1967)	22.000	rat	kršćanska
Rat za francusko naslijeđe (Rat Četverostruke alijanse, 1718–1720)	20.000	rat	kršćanska
italijansko–turski rat (1911–1912)	20.000	rat	kršćanska, islamska
Opsada Jerevana (1723)	20.000	rat	islamska
Burmansko–kineski rat (1765–1769)	20.000	rat	budistička
Portugalski građanski rat (1829–1834)	20.000	građanski rat	kršćanska
Britansko–afganistanski rat (1838–1842)	20.000–30.000	rat	islamska
Perzijski progoni bahaija (1848–1854)	20.000	democid	islamska

<b>Događaj</b>	<b>Procjena broja ljudskih žrtava (&gt; 10.000)</b>	<b>Tip događaja</b>	<b>Civilizacija koja je počinila nasilje</b>
Ustanak Vojske pravednika, Koreja (1907–1912)	18.000	rat	budistička
Transvaalski ustanak (1880–1881)	18.000	rat	kršćanska
Pariška komuna (1871)	17.000–23.000	democid	kršćanska
Pogrom Sika (1982–1991)	16.000–20.000	građanski rat	indijska
Iran pod dinastijom Pahlevi (1953–1979)	16.000	democid	islamska

Englesko–burmanski rat (1823–1826)	15.000–20.000	rat	kršćanska
Rat za ujedinjenje Italije (1859)	15.000–22.500	građanski rat	kršćanska
Ustanak u Poljskoj („Ustanak u novembru“, 1830–1832)	15.000–21.000	rat	kršćanska
Rat za nezavisnost Gvineje Bisao (1963–1974)	15.000	rat	kršćanska
Kinesko–japanski rat (1894–1895)	15.000	rat	budistička, kineska
Ratovi kršćana i druza, Liban (1860)	15.000	građanski rat	kršćanska, neklasifikovana
Pacifički rat (1879–1884)	14.000–55.000	rat	kršćanska
Mađarski ustanak (1703–1711)	14.000–43.000	rat	kršćanska
Bitka kod El–Veledže (633)	14.000–22.000	rat	islamska
Južna Afrika u vrijeme aparthejda	14.000–19.000	democid	kršćanska
Rusko–turski rat (1768–1774)	14.000–20.000	rat	kršćanska, islamska
Meksičko–američki rat (1846–1848)	13.000–49.000	rat	kršćanska
Namibijski rat za nezavisnost (1966–1988)	13.000–20.000	građanski rat	kršćanska
Građanski rat u Južnom Jemenu (1986)	13.000	građanski rat	islamska
Bugenvilska buna, Papua Nova Gvineja (1989–1998)	13.000	građanski rat	kršćanska
Čehoslovačka za vrijeme komunizma	13.000–60.000	democid	antiteistička
Nepalski građanski rat (1996–2006)	12.700	građanski rat	indijska
Kinesko–francuski rat (1884–1885)	12.000	rat	kršćanska
Bitka kod Poitiersa (732)	12.000	rat	islamska

Osmanska invazija na Perziju (1727)	12.000	rat	islamska
Batavijski pokolj (1740)	10.000–12.000	građanski rat	kršćanska
Izraelski rat za nezavisnost (1948)	12.000–19.000	rat	neklasifikovana, islamska
Jomkipurski rat (1973)	11.500–16.000	rat	islamska, kršćanska
Malajska kriza (1948–1960)	11.053	rat	kršćanska, islamska
Madagaskarski ustanak (1947)	11.000–60.000	građanski rat	kršćanska
Bitka kod Sekigahare (1600)	11.000–32.000	građanski rat	budistička
Hrvatski domovinski rat (1991–1995)	11.000–16.000	rat	kršćanska
Masakr u Hami (1982)	10.000–25.000	democid	islamska
Englesko–američki rat (1812–1815)	11.000–20.000	rat	kršćanska
Masakri u Kantu poslije velikog zemljotresa, Japan (1923)	10.000–20.000	democid	budistička
Masakr Haičana u Dominikanskoj republici (1937)	10.000–20.000	democid, građanski rat	kršćanska
Državni udar i građanski rat u Kongo–Brazavilu (1997–1999)	10.000–20.000	građanski rat	kršćanska
Masakr nad janjičarima (1826)	10.000–20.000	democid	islamska
Špansko–marokanski rat (1907–1911)	10.000–15.000	rat	kršćanska
Zapadna Sahara (1975. i dalje)	10.000–16.000	rat, democid	islamska
Kamerunski ustanak (1955–1971)	10.000–15.000	rat	kršćanska
Sepojska pobuna (1857)	10.000–15.000	građanski rat	kršćanska
Somalijski rat (2006. naovamo)	10.000+	građanski rat	islamska
Argentinski građanski rat (1845–1851)	10.000	građanski rat	kršćanska

Amaduov džihad (1810–1818)	10.000	građanski rat	islamska
Kristerski rat u Meksiku (1926–1930)	10.000	građanski rat	kršćanska
Rusko–švedski rat (1741–1743)	10.000	rat	kršćanska
Revolucija dinastije Tay Soon, Anam (Vijetnam, 1772–1802)	10.000	građanski rat	kineska
Anglo–siksi rat (1846–1848)	10.000	rat	kršćanska
Špansko–američki rat (1898)	10.000	rat	kršćanska
Indijsko–pakistanski rat (1965)	8.000–15.000	rat	islamska, indijska

*TABELA 2: Ključni pokazatelji o broju ljudskih žrtava (1–2008. god. n.e.)*

Civilizacija	Minimalni broj ljudskih žrtava	Maksimalni broj ljudskih žrtava	Prosječan broj ljudskih žrtava
Antiteistička	96.786.000	153.789.000	125.287.500
Budistička	80.116.000	95.777.500	87.946.750
Ernička / autohtona	34.232.000	56.890.000	45.561.000
Indijska	1.344.500	3.434.000	2.389.250
Islamska	21.964.000	41.923.000	31.943.500
Kineska	95.612.500	120.235.000	107.923.750
Kršćanska	119.323.000	236.560.000	1.777.941.750
<b>Ukupan broj:</b>	<b>449.378.000</b>	<b>708.609.000</b>	<b>578.993.500</b>

## Analiza

Naši nalazi, bazirani na podacima za period od 1. do 2008. godine, pokazuju da je politički i religijski motivirano nasilje odnijelo između 449,38 miliona i 708,61 milion života. Kršćanska civilizacija ima najveći udio u tom nasilju,

između 119,32 miliona i 236,56 miliona žrtava (srednja vrijednost 177,94 miliona). Na drugom mjestu je antiteistička civilizacija s udjelom od, u prosjeku, 125,29 miliona ljudskih žrtava. Kineska civilizacija je na trećem mjestu sa 107,92 miliona ubijenih (srednja vrijednost). Na četvrtom mjestu je budistička civilizacija sa 87,95 miliona ubijenih ljudi. Na petom je civilizacija etničkih (autohtonih) religija sa 45,56 miliona žrtava. Šesta je islamska civilizacija sa 31,94 miliona žrtava. Napokon, na sedmom, posljednjem mjestu je indijska civilizacija sa nešto ispod 2,39 miliona žrtava.

### Ljudske žrtve po civilizacijama koje su počinile nasilje od 1–2008. godine

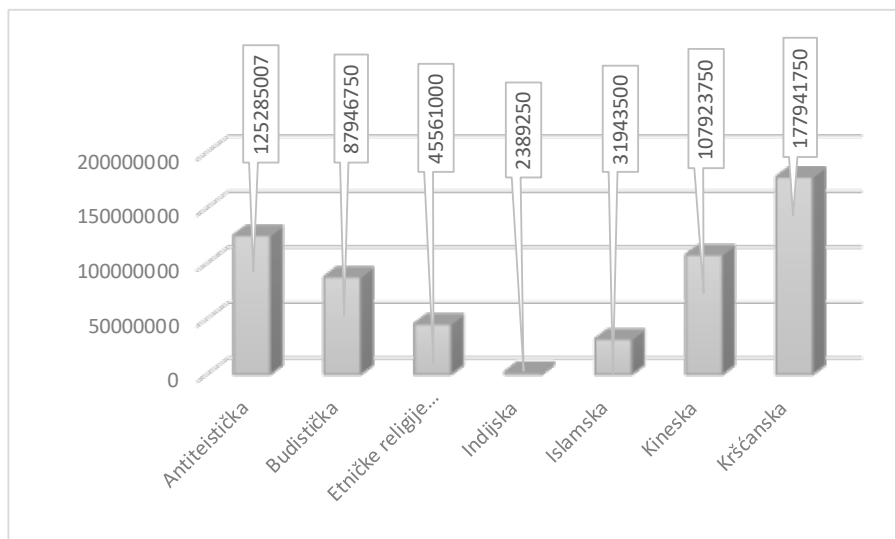


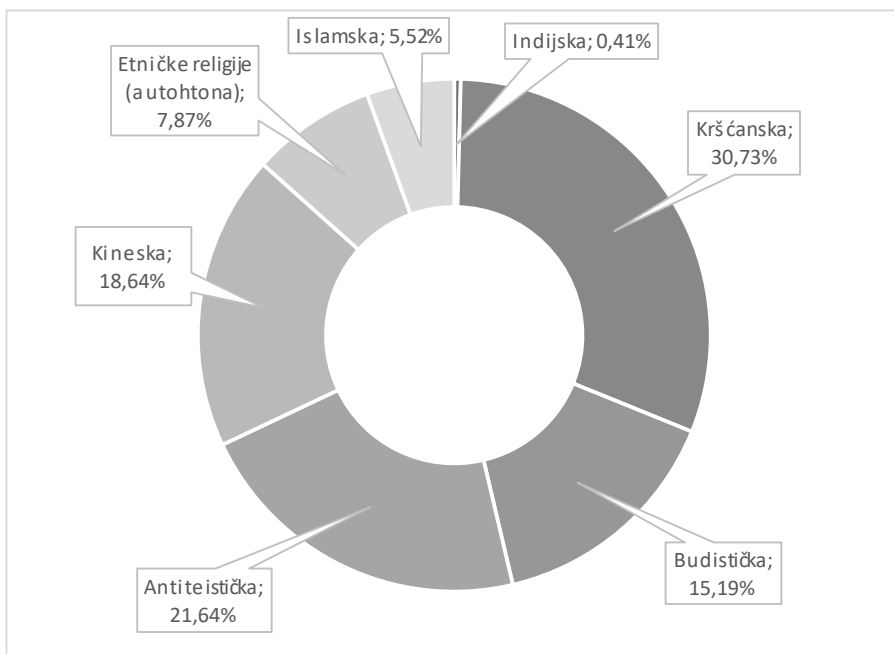
Tabela 3: Pregled rezultata

Civilizacija	Broj (konflikata)	slučajeva	Rang	Prosječna broj žrtava	broja	Rang
Antiteistička	19	(5,92%)	3	125.287.500	(21,64%)	2
Budistička	15	(4,6%)	5	87.946.750	(15,19%)	4
Etničke religije (autohtona)	14	(4,36%)	6	45.561.000	(7,87%)	5
Indijska	9	(2,80%)	7	2.389.250	(0,41%)	7
Islamska	81	(25,23%)	2	31.943.500	(5,52%)	6
Kineska	17	(5,30%)	4	107.923.750	(18,64%)	3
Kršćanska	166	(51,71%)	1	1.777.941.750	(30,73%)	1
<b>Ukupan broj:</b>	<b>321</b>	<b>(100%)</b>		<b>578.993.500</b>	<b>(100%)</b>	



U Tabeli 3 civilizacije su rangirane po dvjema kategorijama, prvo po učestalosti konflikata (broju sukoba u kojima je neka civilizacija učestvovala) i drugo po intenzitetu nasilja (broju ubijenih u tim konfliktima). U smislu učestalosti učešća u konfliktima, najratobornije civilizacije su: (1) kršćanska, (2) islamska, (3) antiteistička i (4) kineska. Kršćanska civilizacija učestvovala je u više od 50% svih sukoba, muslimanska u preko 25%, a antiteistička i kineska u nešto preko 5% slučajeva (što je petina u odnosu na učešće islamske civilizacije). Međutim, što se tiče intenziteta nasilja, izračunatog na osnovu broja ljudskih žrtava, rang je sasvim drugačiji i izgleda ovako: (1) kršćanska, (2) antiteistička, (3) kineska i (4) budistička. Kad se radi o broju ljudskih žrtava, kršćanska civilizacija odgovorna je za preko 30% svih ubijenih, antiteistička za preko 21%, kineska za blizu 19% a budistička za približno 15%. Na civilizaciju etničkih (autohtonih) religija pada ispod 8%, a islamsku ispod 6%. Rezultati su prikazani i u dijagramu koji slijedi:

*Ljudske žrtve po civilizacijama koje su počinile nasilje od 1–2008. godine*



### 3. Civilizacije i genocid u historiji

*Tabela 4: Civilizacije i genocid u historiji (po broju ljudskih žrtava)*

Događaj	Datum	Počinitelj	Žrtva	Prosječni broj žrtava	Civilizacija
Moriorski genocid	1835.	Maori	Moriorski	1.500	etničke religije / autohtona
Srebrenički masakr	1995.	Srbi	Bošnjaci	8.000	kršćanska
Genocid nad plemenom Juki	1854–1864.	kalifornijski naseljenici	Juki indijanci	10.000	kršćanska
Genocid nad plemenima Herero i Namakva	1904–1907.	Njemačka	plemena Herero i Namakva	45.000	kršćanska
Ukrajinski pogromi	1919–1921.	ukrajinski nacionalisti	Jevreji	50.000	kršćanska
Genocid u Zapadnoj Papui	1963.	Indonezija	Papuanci	100.000	islamska
Hamidijanski masakri	1894–1896.	Turci Osmanlije	Armenci	115.000	islamska
Operacija El-Enfal	1986–1988.	Baas u Iraku	Kurdi	140.000	islamska
Genocid u Burundiju	1972.	Tutsi	Hutui	175.000	kršćanska
Genocid u Istočnom Timoru	1975–1999.	Indonezija	istočnotimorski narod	200.000	islamska
„Silovanje Nankinga“	1937–1938.	imperijalni Japan	Kinezi	300.000	budisti
Genocid nad Pontskim Grcima	1914–1923.	Mladoturci	grčke manjine	380.000	islamska
Čerkeski genocid	1864–1867.	Carska Rusija	Čerkezi	400.000	kršćanska
Genocid nad donskim kozacima	1919–1920.	Sovjetska Rusija	Donski kozaci	400.000	antiteistička
Genocid u Burundiju	1993.	Hutui	Tutsi	400.000	kršćanska
Darfurski konflikt	2003–2008.	Džandžavidi, Sudan	Darfurska plemena	400.000	islamska

Genocid nad Srbima	1941–1945.	ustaše	Srbi, Jevreji, homoseksualci	465.000	kršćanska
Američko–filipinski rat	1899–1902.	SAD	Filipinci	600.000	kršćanska
Križarski pohod na katare	1208–1244.	Rimokatolička crkva	katari	625.000	kršćanska
Sejfo (Genocid nad Asircima)	1914–1920.	Mladoturci	Sirjani Haldejci	625.000	islamska
Armenski genocid	1915–1923.	Mladoturci	Armenci	900.000	islamska
Ruandski genocid	1994.	Hutui	Tutsi	900.000	kršćanska
Pantajski ustanak	1856–1873.	Ćing dinastija	Hui muslimani	1.000.000	kineska
Bengalski genocid	1971.	Zapadni Pakistanci	Bengalci, Hindusi	1.000.000	islamska
Kambodžanski genocid	1975–1979.	Crveni Kmeri	kambodžanski narod	1.850.000	antiteistička
Dunganski ustanak	1862–1877.	Ćing dinastija	Hui muslimani	4.000.000	kineska
Genocid na Hispanjoli	1493–1496.	Kolumbo	Aravaki	5.000.000	kršćanska
Holodomor / Golodomor (Gladomor)	1933.	Sovjetska Rusija	Ukrajinci / Kazasi	6.000.000	antiteistička
Država Slobodni Kongo	1880–1910.	Belgija	Kongoanci	8.250.000	kršćanska
Nacistički genocid	1940–1945.	Nacistička Njemačka	Jevreji, Slaveni, Romi, homoseksualci	16.315.000	kršćanska

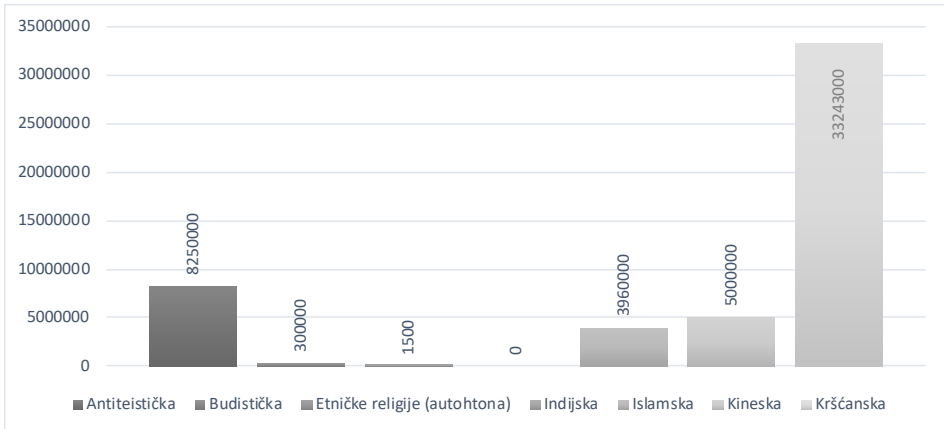
*Tabela 5: Pregled rezultata*

Civilizacija	Broj slučajeva genocida		Rang	Prosjeak broja žrtava	Rang	
Antiteistička	3	(10,00%)	3	8.250.000	(16,25%)	2
Budistička	1	(3,33%)	5/6	300.000	(0,59%)	5
Etničke religije (autohtona)	1	(3,33%)	5/6	1.500	(0,00%)	6
Indijska	0	(0%)	7	0	(0%)	7
Islamska	9	(30%)	2	3.960.000	(7,80%)	4
Kineska	2	(6,67%)	4	5.000.000	(9,85%)	3
Kršćanska	14	(46,67%)	1	33.243.000	(65,50%)	1
<b>Ukupan broj:</b>		<b>(100%)</b>		<b>50.754.500</b>	<b>(100%)</b>	

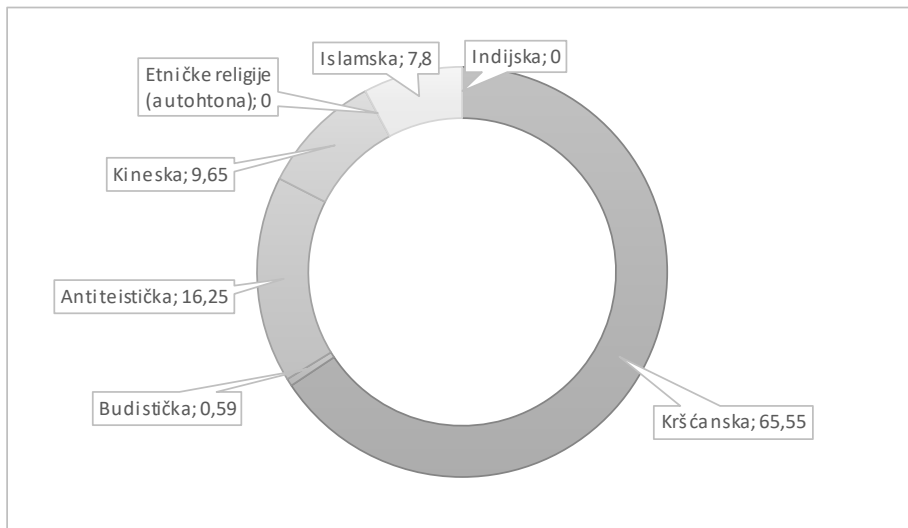
### Ključni nalazi i analize

Genocid je poseban slučaj političkog nasilja, motiviran mržnjom i agresijom te strategijama da se neka grupa namjerno i u potpunosti eliminira. Naša lista (Tabela 5) od 30 slučajeva genocida u svjetskoj historiji, s ukupnim brojem od 50,75 miliona ljudskih žrtava, pokazuje neke upečatljive činjenice: kršćanska civilizacija je najgenocidnija, s obzirom na to da je počinila 14 genocida, u kojima je ubijeno 33 miliona ljudi. Kako ukupan broj žrtava genocida iznosi preko 50 miliona, kršćani su odgovorni za skoro 2/3 svih smrti u genocidu. Po broju počinjenih genocida islamska civilizacija je druga, ali su i antiteistička i kineska počinile genocide s većim brojem žrtava – antiteistička 8,25 miliona, a kineska 5 miliona, dok je islamska odgovorna za genocid nad manje od 4 miliona ljudi. Antiteistička i kineska civilizacija su na trećem i četvrtom mjestu po broju genocida, dok peto i šesto mjesto dijele budistička i civilizacija etničkih (autohtonih) religija, koje su počinile po jedan genocid, ali s različitim brojem ljudskih žrtava (budistička 300.000, a etničke religije 1.500). Za indijsku civilizaciju ne zna se da je počinila ijedan genocid u novoj eri.

#### *Žrtve genocida po civilizacijama koje su ga počinile od 1–2008. godine*



### *Žrtve genocida po civilizacijama koje su ga počinile od 1–2008. godine*



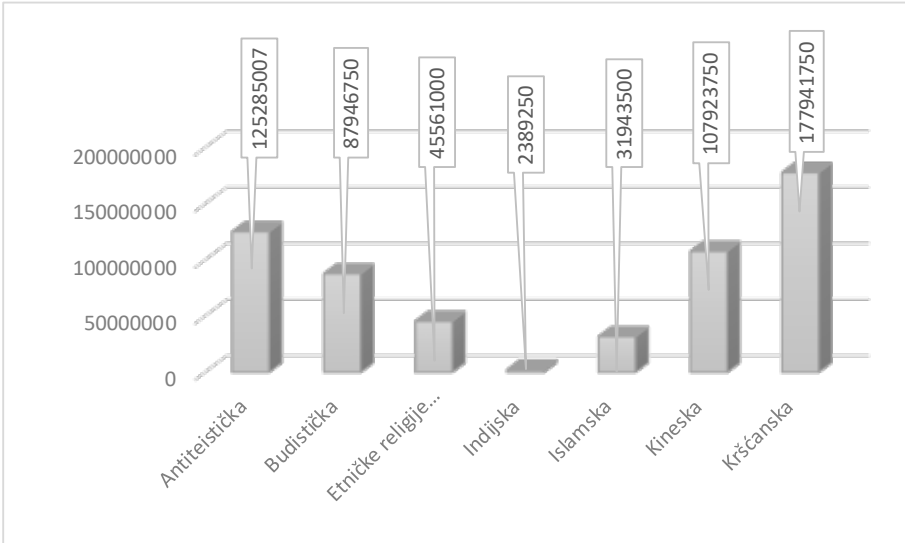
## Zaključci

Na temelju empirijskih istraživanja političkog nasilja tokom posljedna dva milenija, u ovoj studiji izvedeno je nekoliko zastrašujućih zaključaka:

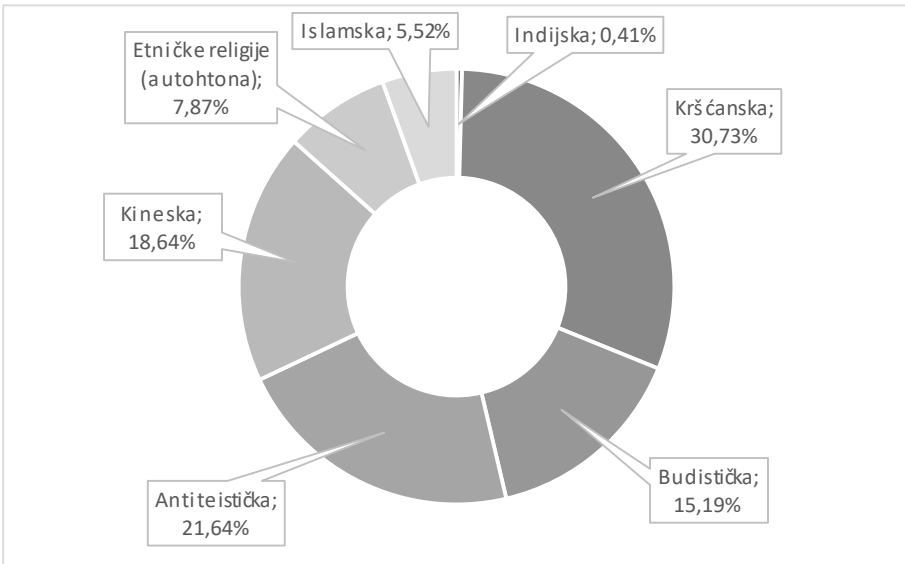
1. Našli smo da je od 1. do 2008. godine ukupan broj žrtava u aktima političkog nasilja (ratu, građanskom ratu, democidu i strukturnom nasilju) između 449,38 miliona i 708,61 milion. Prosječan broj od blizu 579,00 miliona dvostruko je veći od broja stanovnika SAD-a u 2000. godini.

2. Distribucija ljudskih žrtava u prosjeku prikazana je na sljedećim dijagramima, na prvom je izražena u apsolutnim brojevima, a na drugom dijagramu u procentima.

*Ljudske žrtve po civilizacijama koje su počinile nasilje od 1–2008. godine*



*Ljudske žrtve po civilizacijama koje su počinile nasilje od 1–2008. godine*



3. Od svih 579,00 miliona ljudskih žrtava, 50,75 miliona žrtve su genocida.

4. Komparativno, potvrdili smo javnu tajnu svjetske historije: da je kršćanska civilizacija najokrutnija od svih pobrojanih. Ona je odgovorna za najveći broj ljudskih žrtava u svjetskoj historiji, odgovorna je za smrt između 119,32 i 236,56 miliona (prosjek: 177,94 miliona) ljudi. To je preko 30% svih ljudskih žrtava

u periodu od 1. do 2008. godine. Što se tiče broja slučajeva političkog nasilja, udio kršćanske civilizacije je čak i veći, i iznosi 166 slučajeva od ukupno njih 321 (a to je 52%). Dakle, više od polovine svih velikih akata političkog nasilja može se pripisati kršćanskoj civilizaciji. Napokon, kad je riječ o genocidu, opet je kršćanska civilizacija počinila skoro polovinu svih genocida (14 od 30, odnosno 46,67%), a u tih 14 genocida stradalo je ukupno 33,24 miliona ljudi, što je ogroman udio, od 65,50% ukupnog broja žrtava u svim slučajevima genocida. Kršćanska civilizacija se pokazuje, stoga, kao najokrutnija i najgenocidnija u svjetskoj historiji.

5. Kršćanske apologete često optužuju antireligijske ideologije da su počinile više nasilja od religijskih civilizacija. Ako šire promatramo historiju, a ne sa stanovišta ograničenih na period hladnog rata, naša studija ne potvrđuje takve hipoteze. Zapravo, antiteistička civilizacija je druga po broju ljudskih žrtava, broju koji se kreće od 96,79 miliona do 153,79 miliona (sredina je 125,29 miliona, što je 21,64% od ukupnog broja ljudskih žrtava svih civilizacija u periodu od 1. do 2008. godine). Pošto su sve ove žrtve stradale u 18 događaja velikog političkog nasilja, pokazuje se tačnim da je prosječan broj žrtava po slučaju veći nego kod drugih civilizacija. Kad je u pitanju genocid, antiteistička civilizacija je opet na drugom mjestu, počinivši 8,25 miliona ubistava, i opet u relativno malom broju slučajeva, tj. u tri genocida.

6. Kineska civilizacija je treća među najokrutnijim civilizacijama, kako u smislu ukupnog broja ljudskih žrtava (107,92 miliona, ili 18,64% od ukupnog broja), tako i u smislu broja žrtava genocida (5,00 miliona ili 9,85 ukupnog broja žrtava genocida). Od početka komunističke revolucije u Kini, kineska se uveliko utopila u antiteističkoj civilizaciji, baš kao što je komunistička Istočna Evropa bila dijelom antiteističke civilizacije, sve dok se nije, nakon završetka hladnog rata, ponovno vratila u okvire kršćanske civilizacije. Da nije tako, kineska civilizacija je mogla nadmašiti kršćansku kao najokrutnija civilizacija.

7. Sa sigurnošću se može reći da je islamska civilizacija, i prije i poslije 11. septembra, na udaru medijskih optužbi za nasilje i netrpeljivost. To može biti i zbog velikog broja konfliktnih događaja u kojima su muslimani učestvovali: 81 čin političkog nasilja, uključujući i devet genocidnog karaktera (u oba slučaja na drugom mjestu, gledano po broju događaja). Međutim, kada je riječ o broju ljudskih žrtava, udio muslimanskog svijeta u počinjenom nasilju je takav da se islamska civilizacija rangira pri samom dnu, i samo je indijska manje nasilna. Žrtve islamske civilizacije dosežu 31,94 miliona, što je 5,52% ukupnog broja svih žrtava u svijetu, a to je jedna šestina broja žrtava kršćanske ili četvrtina broja žrtava antiteističke civilizacije. U kategoriji genocida, broj žrtava islamske civilizacije nešto je veći od 7,80%.

8. Za razliku od islamske civilizacije, budistička civilizacija uživa iznimno dobar ugled na Zapadu. Međutim, udio budističke civilizacije u odgovornosti za sve ljudske žrtve nasilja u svijetu skoro je tri puta veći od islamske, tj. budistička

civilizacija je odgovorna za smrt 87,95 miliona ljudi (ili 15,19% ukupnog broja svih ljudskih žrtava u svijetu). Možda treba napomenuti da mnogi slučajevi nasilja koje je počinila budistička civilizacija potječu od akata Japanaca, uključujući i jedan genocid sa 300.000 žrtava.

9. Napokon, indijska civilizacija je najmiroljubivija civilizacija, za koju nije zabilježeno da je počinila i jedan genocid (i pored nemira u Bombaju i Gudžaratu posljednjih godina). Ona je na dnu svih tabela, s učešćem u svega sedam od ukupno 321 slučaja političkog nasilja velikih razmjera, i sa manje od pola procenta u ukupnom broju ljudskih žrtava (mada je to i dalje prilično veliki broj – 2,39 miliona).

#### 4. Rast religijskih civilizacija

Tabela 1: Rast religijskih civilizacija (u milionima)

Godina	Svjetska populacija	Kineska	Kršćanska	Etničke	Indijska	Islamska	Budistička	Antireistička
1.	213 miliona	53	0	97	24	0	19	–
200.	223 miliona	59	3	89	29	0	24	–
400.	198 miliona	55	16	69	26	0	28	–
600.	203 miliona	45	21	64	32	0	34	–
800.	222 miliona	50	26	47	43	11	39	–
1000.	276 miliona	66	35	44	52	23	43	–
1100.	311 miliona	98	40	42	66	32	45	–
1200.	380 miliona	115	53	40	73	44	46	–
1300.	396 miliona	86	76	37	77	52	44	–
1400.	362 miliona	81	60	34	82	56	40	–
1500.	443 miliona	108	81	40	93	71	42	–
1600.	562 miliona	146	106	41	104	98	48	–
1700.	645 miliona	160	131	46	122	14	57	4
1800.	927 miliona	292	219	54	132	162	73	18
1850.	1,221 milijardu	384	332	65	158	215	96	32
1900.	1,645 milijardi	435	552	71	193	282	107	50
1950.	2,514 milijardi	405	887	62	410	478	167	100
1975.	4,068 milijardi	390	1.333	59	637	852	228	555
2000.	6 milijardi	661	1.972	76	816	1.290	390	600
2010.	6,8 milijardi	739	2.219	78	842	1.588	449	662



*Tabela 2: Religijske civilizacije u odnosu na svjetsku populaciju*

Godina	Svjetska populacija	Kineska	Kršćanska	Etničke	Indijska	Islamska	Budistička	Antireistička
1.	213 miliona	24,9%	0%	40,8%	11,3%	0%	8,9%	0%
200.	223 miliona	28,3%	1,4%	39,9%	13,0%	0%	10,8%	0%
400.	198 miliona	26,7%	8,1%	36,4%	12,1%	0%	15,7%	0%
600.	203 miliona	22,2%	10,3%	31,5%	15,7%	0%	16,7%	0%
800.	222 miliona	22,5%	11,7%	21,2%	19,4%	5,0%	17,6%	0%
1000.	276 miliona	23,9%	12,8%	15,9%	18,8%	8,3%	15,6%	0%
1100.	311 miliona	31,5%	12,9%	13,5%	21,2%	10,3%	14,5%	0%
1200.	380 miliona	30,3%	13,9%	10,5%	19,2%	11,6%	12,1%	0%
1300.	396 miliona	21,7%	19,9%	9,3%	19,4%	13,1%	11,1%	0%
1400.	362 miliona	22,4%	16,6%	9,4%	22,6%	15,5%	11,0%	0%
1500.	443 miliona	24,4%	18,3%	9,0%	21,0%	16,0%	9,5%	0%
1600.	562 miliona	26,0%	18,9%	7,3%	18,5%	17,4%	8,5%	0%
1700.	645 miliona	24,8%	20,3%	7,1%	15,5%	17,7%	8,8%	0,6%
1800.	927 miliona	31,5%	23,6%	5,8%	13,6%	17,5%	7,9%	1,9%
1850.	1,221 milijardu	33,2%	27,2%	5,3%	12,9%	17,6%	7,7%	2,6%
1900.	1,645 milijardi	26,4%	33,6%	4,3%	11,7%	17,9%	7,1%	3,0%
1950.	2,514 milijardi	16,1%	35,3%	2,5%	16,3%	19,0%	6,6%	4,0%
1975.	4,068 milijardi	9,6%	32,8%	1,5%	15,7%	20,9%	5,6%	13,6%
2000.	6 milijardi	11,0%	32,9%	1,2%	13,6%	21,5%	6,5%	10,0%
2010.	6,8 milijardi	10,9%	32,6%	1,1%	12,4%	23,3%	6,6%	9,7%

Nekoliko „tektonskih“ poremećaja tokom posljednjih 2.000 godina narušilo je demografsku ravnotežu među civilizacijama. U periodu do 800. godine, etničko–plemenski sistemi vjerovanja, ovdje označeni kao civilizacije etničkih (autohtonih) religija, bili su glavni vjerezakoni u čovječanstvu. Kako se pokrštavanje Evrope vremenski poklopilo s islamizacijom Bliskog istoka i Sjeverne Afrike, oslabila je dominacija etničkih (autohtonih) religija. Time se otvorio prostor kineskoj civilizaciji, koja je postala brojno najveća, a do kraja drugog

milenija populaciono joj se približila indijska civilizacija. Kineska civilizacija bila je nadmoćna sve dok medicinski napredak u Evropi, zahvaljujući industrijskoj revoluciji, nije rezultirao smanjenom smrtnošću djece, pa je do 1870. godine kršćanski svijet postao najbrojnijom civilizacijom i tu premoć ima i danas.

Međutim, iako kao rezultat općeg rasta stanovništva sve civilizacije rastu u apsolutnom iznosu, samo islam raste u relativnom iznosu. Predviđa se da će se u budućnosti islam brojčano izjednačiti sa kršćanstvom do 2050. godine, pošto je islamska civilizacija jedina čija stopa rasta nadmašuje generičku stopu rasta svjetskog stanovništva u cjelini. Islam nikada ranije nije brojčano parirao kršćanstvu, osim što se razlika među njima bila značajno smanjila kada je Evropom harala kuga (ali, razlika koja se od tada povećala, čak i nakon Tridesetogodišnjeg rata u Evropi).

Najdramatičniji pad u broju pripadnika imala je grupa civilizacije etničkih (autohtonih) religija, gdje su pokršćavanje i smrt od ruke kolonijalista u cijelosti iskorijenili lokalne forme religioznosti. Budizam je, također, doživio značajan demografski pad. Bili su brojniji od hindusa, a onda izgubili podršku dinastija u Indiji i uzmakli pred širenjem islama. Jednako tako, preuzimanje vlasti od strane komunista u Kini doimalo se kao smrtni udarac kineskoj civilizaciji, koja je naglo opadala. I kineska i budistička civilizacija pretpjele su institucionalno nametanje antiteizma, udarac od kojeg se nijedna još nije oporavila, iako je i antiteizam odnedavno, s padom sovjetskog bloka, počeo opadati.



## Prikazi knjiga / Review Article

---

Katherine Bullock, *Odijevanje muslimanki: od stereotipa do prava na izbor*, Sarajevo: Centar za edukaciju i istraživanje „Nahla“ i Centar za napredne studije, 2013, str. 331.

Katherine Bullock radi kao predavačica na Univerzitetu u Torontu, gdje predaje politički islam, a u njenom su istraživačkom fokusu muslimani u Kanadi. Bila je urednica *Američkog žurnala za islamske društvene nauke* od 2003. do 2008. i potpredsjednica Asocijacije muslimanskih naučnika u društvenim naukama Sjeverne Amerike od 2006. do 2009. Pored ove knjige, koja je prevedena i na arapski, francuski i turski, objavila je i *Muslim Women Activists in North America: Speaking for Ourselves*. Primila je islam 1994. godine. Knjiga *Odijevanje muslimanki – od stereotipa do prava na izbor* ima 331 stranicu, i pored Uvoda i Zaključka sadrži još pet poglavlja.

Ovo nije još jedna knjiga o „ženama u islamu“. Ona ne normira, odnosno ne propisuje odijevanje muslimanki ili hidžab. Ne govori, makar ne primarno, o tome šta to hidžab u preskriptivnom smislu jeste i šta treba da bude. Ona u deskriptivnom smislu prilično jednostavnim jezikom, ali i dalje na suptilan i izbalansiran način, priča o odijevanju muslimanki iz historijske, antropološke i sociološke perspektive. Metodološki posmatrano, takav pristup ispostavlja se važnim jer u njemu „žene same za sebe govore o svom iskustvu“. Općenito govoreći, ovaj metod omogućava da se čuje stav onih čiji se stav rjeđe sluša, stoga je svojstven i feminističkom radu općenito. Bullockova sigurno i uspješno navigira između zahtjeva sekularnog liberalnog feminizma, s jedne strane, i, s druge strane, često seksističkih stavova prisutnih među samim muslimanima. I sve vrijeme u svojoj knjizi ona je u dijalogu s obje ove strane. Jednom, uslovno kazano, „izvan“ muslimanske zajednice, drugom „unutar“ nje same. Takav metod također omogućava i kontekstualizaciju i priliku da sagledamo (društveni) kontekst intervjuiranih žena i pozicija s kojih one govore, ali bez zapadanja u kulturni relativizam

i eventualnu mogućnost da se nošenje hidžaba njime pravda. U tom smislu ovo je knjiga o pitanjima značajnim i za nas u BiH jer nam otkriva da žene na pokrivanje potiče kombinacija raznih motiva: religijskih, društvenih i političkih.

Nakon Uvoda, u prvom poglavlju ona polazi od orijentalističkog poimanja islama i muslimanske prakse ukazujući na to da je ideja o opresivnoj naravi odijevanja kod muslimanki korištena od kolonizatora kako bi dijelom opravdali invazije i kolonizaciju. Tu je pokrivanje postalo simbolom „sveukupnog degradiranog statusa žene, i metafora degeneriranosti cjelokupnog Bliskog istoka na čemu se i zasniva orijentalističko evropsko mišljenje“. Dalje navodi da su i lokalne elite u muslimanskim zajednicama prihvatale taj propagirani stav prema kome su npr. obrazovanje žena i pokrivanje žena prikazivani kao uzajamno isključivi. Nadalje govori o povratku religije i religijskog u javnu sferu od 70-tih naovamo. U tom kontekstu tretira i ponovno pokrivanje muslimanki, koje su ne tako davno odbacile muslimansku odjeću u ime „napretka i emancipacije“ tokom odjeka prvih emancipacijskih pokreta u muslimanskim društvima. Međutim, naglašava da se u okviru povratka religijskog ne radi o „ponovnom pokrivanju“, nego o pokrivanju prvi put, s obzirom da je često riječ o ženama čije su se majke ili nane upravo borile za to da ne budu pokrivenne.

U drugom poglavlju predstavlja nam 16 žena i njihovo iskustvo nošenja hidžaba. Ona za ispitanice uzima urbane žene, koje žive u Kanadi, od kojih „sve one nose moderne, ne tradicionalne varijante hidžaba“. Predstavlja njihova životna iskustva, percepcije, motive i značenja nošenja hidžaba za njih. Ovdje je važno imati na umu da Bullockova uzima za svoje ispitanice urbane, obrazovane i društveno aktivne žene. Intersekcijski posmatrano, njeno kvalitativno istraživanje daje nam uvid u razmišljanja jednog važnog i vjerovatno najvidljivijeg stratuma unutar *muhadžiba*, odnosno pokrivenih žena, ali to nikako nisu jedina razmišljanja. Stoga treba biti pažljiv kod eventualnog generaliziranja ovih zaključaka i njihove primjene na sve muslimanke. Ne zbog toga što su oni dobri ili loši, nego zbog toga što bi takvo generaliziranje stvorilo prividni, opet stereotipizirani dojam o svim muslimankama i ponovno, mada sada iz neke druge perspektive, konstruiralo neku novu ali i dalje monolitnu sliku o muslimankama. Takva nova slika – iako je možda neki priželjkuju – i dalje ne bi bila autentična. Stoga to treba imati na umu kod čitanja ove knjige.

U trećem poglavlju ona ulazi u dijalog sa stavovima utjecajne marokanske feminističke autorice Fatime Mernissi, jedne od začetnica islamskog feminizma. Bullockova dekonstruira neka polazna stajališta i zaključke koje u svojim radovima nudi Mernisijeva, poput onoga o hidžabu kao izrazu „nepravedne muške moći nad ženom“, prije svega jer smatra da Mernisijevu zapadni autori/ce nekritički koriste kao autoritet.

Nakon teorijskog okvira i terenskih nalaza, autorica nam u petom poglavlju nudi i alternativnu društvenu teoriju o pokrivanju. Nasuprot onoj orijentalističkoj teoriji o pokrivanju kao opresivnoj praksi, ona nudi svoju pozitivnu teoriju

o poziciji hidžaba unutar potrošačke kapitalističke kulture 21. stoljeća. Zaključuje da s obzirom da navedena potrošačka kapitalistička kultura ima naglasak na tijelu i materijalizmu, nošenje hidžaba može predstavljati oslobađajuće i osnažujuće iskustvo za ženu. Ona navodi da se mlade muslimanke u skladu s tim često zalažu za svoj hidžab tvrdeći da mu treba vratiti njegovu primarnu ulogu – a to je mogućnost da žena ima vlast nad svojim tijelom. Razrađujući ovu teoriju ona povremeno, i tek koliko je to neophodno, ulazi i u hermeneutiku narativa o hidžabu. Naprimjer, to čini, između ostalog, u važnom poglavlju o hidžabu, seksualnosti i esencijalizmu pokazujući kako nošenje hidžaba ne znači da su muškarci oslobođeni odgovornosti te da nošenje hidžaba nije poruka muškarcima da mogu napastvovati ili dosađivati onim ženama koje ne nose hidžab. Ona smatra da kur'anska sintagma „obaranje pogleda“ implicira: ne gledati, ne zviždati, ne napastvovati, ne napadati.

Ova knjiga bit će zanimljivo štivo akademskim istraživačima i istraživačicama, ali i medijskim, vladinim i društvenim radnicima i radnicama zainteresiranim za ovaj fenomen. Knjigu posebno preporučujemo muslimanskim vjernicima i vjericama, od čijeg (samo)osvještavanja višestrukih društvenih i religijskih implikacija koje hidžab nosi zavisi i njihovo (samo)definiranje i pozicioniranje naspram drugih.

Đermana Šeta  
Institut za islamsku tradiciju Bošnjaka



## Uputstva autorima

### Tematika

*Context: Časopis za interdisciplinarnu studiju* je recenzirani, naučni časopis posvećen unapređenju interdisciplinarnih istraživanja najurgentnijih društvenih i političkih tema našeg vremena kao što su posljedice ubrzane globalizacije, pluralizam i raznolikost, ljudska prava i slobode, održivi razvoj i međureligijska susretanja. Pozivamo istraživače u humanističkim i društvenim naukama da daju doprinos boljem razumijevanju glavnih moralnih i etičkih problema kroz kreativnu razmjenu ideja, gledišta i metodologija. U nastojanju da premostimo razlike među kulturama, u ovom časopisu objavljivat ćemo i prijevode značajnih radova. *Contextu* su dobrodošli i članci i prikazi knjiga iz svih područja interdisciplinarnih istraživanja. Svi radovi za ovaj časopis moraju biti originalni i zasnovani na znatnom korištenju primarnih izvora. Uredništvo također podstiče mlađe naučnike, na početima karijere, da dostavljaju svoje radove.

### Etički i pravni uvjeti

Podnošenje rukopisa za objavljivanje u *Contextu* podrazumijeva sljedeće:

1. Svi autori saglasni su u pogledu sadržaja rukopisa i njegovog objavljivanja u časopisu.
2. Sadržaj rukopisa je prešutno ili eksplicitno odobren od odgovornih rukovodilaca institucije u kojoj je istraživanje provedeno.
3. Rukopis nije prethodno objavljivao, ni u dijelovima ni u cijelosti, na bilo kojem jeziku, osim kao sažetak, dio javnog predavanja, magistarskog rada ili doktorske teze.
4. Rukopis nije i neće biti ponuđen za objavljivanje nijednom drugom časopisu dok se o njegovom objavljivanju razmatra u ovom časopisu.
5. Ako rad bude prihvaćen, autor pristaje da prenese autorska prava na Centar za napredne studije, pa se rukopis neće moći objaviti nigdje drugdje, ni u kom obliku, na bilo kojem jeziku, bez prethodne pismene saglasnosti izdavača.
6. Ako rad sadrži slike, grafikone ili veće dijelove teksta koji su ranije objavljeni, autor će od prethodnog vlasnika autorskih prava pribaviti pisanu dozvolu za reproduciranje ovih stavki u sadašnjem rukopisu, kako za *online*, tako i za štampano izdanje časopisa. U rukopisu će se, za sav navedeni materijal, propisno navesti kome pripadaju autorska prava.

### Dvostruko anonimna recenzija

*Context* koristi sistem dvostruko anonimne recenzije, što znači da autori rukopisa ne znaju ko su njihovi recenzenti, a recenzenti ne znaju imena autora. Stoga vas molimo da izbjegavate spominjanje svake informacije o autoru nakon naslovne strane. U slučaju da je takva informacija iz nekog razloga neophodna, molimo vas da nam na to skrenete pažnju kako bismo anonimizirali taj dio prije predavanja rukopisa recenzentu.



## Uvjeti za prijavu

Radove slati u elektronskom obliku u programu Microsoft Word. Rukopisi treba da budu napisani na engleskom ili bosanskom. U radu na engleskom, dosljedno se držati jednog pravopisa (britanskog ili američkog) u cijelom radu. Rukopis ne treba imati više od 10.000 riječi skupa s fusnotama. Di-jakritički znakovi ne smiju se koristiti u transliteraciji turskih, arapskih ili perzijskih imena i naziva.

## Struktura rukopisa

Tekst treba biti napisan dvostrukim proredom. Svi radovi treba da imaju sažetak od maksimalno 100 riječi, kao i popis od 3–10 ključnih riječi. Autori moraju dosljedno pisati velika slova. Treba izbjegavati pretjerano korištenje velikih slova. Skraćenice „vol.“, „no.“ i „pt.“ ne pišu se velikim slovom. Naslove djela i periodike po pravilu pisati italicom. Strane riječi također treba pisati italicom.

## Bibliografske jedinice u fusnotama

1. Rad iz časopisa: Ime autora, „Naslov rada u časopisu“, *Naziv časopisa*, 14:2 (1992), 142–153. [John Smith, „Article in Journal“, *Journal Name*, 14:2 (1992), 142–153].
2. Rad u uredničkoj knjizi: Ime autora, „Naslov rada u knjizi“, u *Naslov knjige*, Ime urednika (ur.) (Mjesto: Izdavač, Datum), str. 24–29. [John Smith, „Article in journal“, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24–29].
3. Knjiga: Ime autora, *Naslov knjige* (Mjesto izdanja: Izdavač, Datum), str. 65–73. [John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65–73].
4. Ako je referenca iz fusnote već spomenuta u nekoj ranijoj fusnoti, u ovoj fusnoti treba navesti prezime autora i dati skraćeni naslov, npr. Prezime, *Knjiga*, str. 23. [Smith, *Book*, p. 23] ili Prezime „Članak“, str. 45. [Smith, „Article“, p. 45]. Ne koristiti op. cit.
5. Za radove koje je napisalo više od troje autora, u fusnoti će se navesti ime prvog popisanog autora i nakon toga „et al.“ ili „i dr.“ [„and others“], bez ubačene interpunkcije.
6. Za izvore sa interneta slijediti sljedeći format: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, pristupljeno 4. 12. 2014.
7. Tamo gdje je neophodno, naslove djela na jezicima koji nisu jezici rada navoditi u izvornom jeziku, a u uglastim zagrada dati prijevod naslova na jezik na kojem je rad pisan. Naslove u latiničnim pismima navoditi transliterirane, s prijevodom na jezik na kojem je rad pisan, kao gore.
8. Koristiti samo fusnote i označavati ih brojevima (a ne latiničnim slovima). Kada se u glavnom tekstu spominje referenca iz fusnote, potrebno je da broj kojim je označena prati neki interpunkcijski znak.

## Slike

Dijagrami, grafikoni, mape, nacrti i drugi crteži moraju se predati u formatiranom obliku. Mora se dati popis potpisa pod slikama označenih kao Slika 1, Slika 2, itd., uključujući odgovarajuće priznanje autorskih prava. Fotografije se dostavljaju u elektronskom formatu (JPEG ili TIFF) i moraju imati minimalno 300 dpl. Za sve ilustracije na koje postoje autorska prava autori moraju pribaviti odgovarajuće saglasnosti od njihovih vlasnika.

## Opće upute za oblikovanje rada

- Autor prvenstveno mora biti dosljedan. U cijelom radu mora se pridržavati pravopisa; organizacija rukopisa (naslovi i podnaslovi) mora biti razgovijetna.
- Ako autor nije izvorni govornik engleskog jezika, preporučuje se da verziju rukopisa na engleskom provjeri izvorni govornik.
- Navodnici: Polunavodnici (‘ ’) se koriste za isticanje riječi, pojmova ili kratkih fraza unutar teksta. Direktne citate koji sadrže manje od dvadeset i pet riječi stavljaju se pod navodnike („ “). Pod navodnike se stavljaju i naslovi članaka iz časopisa i referentnih djela. Veći dijelovi citiranog teksta

(npr. više od dva retka) pišu se u posebnom odjeljku, uvučenom slijeva, sa po jednim praznim redom iznad i ispod odjeljka. Ove veće odjeljke, tzv. „blok-citate“, ne treba stavljati u navodnike.

### Prikazi knjiga

Prikaz obično sadrži između 800 i 1.200 riječi. Podnaslove treba svesti na minimum, a fusnote treba što rjeđe koristiti. Prikaz knjige treba biti naslovljen bibliografskom informacijom u skladu sa sljedećim pravopisom:

Ime i prezime autora, *Naslov knjige*, Sarajevo: Matica bosanska, 2014. Str. 215, ISBN ....., 25 KM.

ili

*Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities*, By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

Ime autora prikaza i njegovu institucionalnu pripadnost navesti na kraju rada (npr. Sarah Kovačević, Free University of Sarajevo).

### Sadržaj prikaza

Prikazi se pišu za multidisciplinarno čitateljstvo koje obuhvata naučne, političke i religijske zajednice. Na autoru je da odluči na koje će se elemente u prikazu usredotočiti, kojim redoslijedom i koliko temeljito, ali, kao putokaz može poslužiti sljedeći spisak:

- Dati *kratak pregled* glavnih ciljeva djela za koje se piše prikaz, glavnih teza i tema kojima se bavi te koju vrstu empirijskih izvora koristi. Za uredničku knjigu, sumirati glavne teme i naznačiti, samo ukoliko je to potrebno, pojedina poglavlja.
- Navesti koji je *originalni doprinos* tog djela kako konkretnom području istraživanja, tako i nauci općenito (i uporediti ga s drugim djelima, ako je potrebno).
- Ako je svrsishodno, označiti širi kontekst (npr. društvene, političke, naučne probleme ili kontroverze), kojemu ovo djelo daje doprinos i/ili njegov značaj za politiku, istraživanja i praksu.
- *Procijeniti snage i slabosti* (konstruktivno): Koliko je to djelo ispunilo svoju svrhu? Je li ono teorijski i metodološki pouzdano? Jesu li empirijski podaci tačni i dostatni? Je li dobro napisano i dobro urađeno?
- Ako je potrebno, ukazati na greške kojih čitatelji treba da budu svjesni. (Pri tome se treba čuvati klevete). Preporučiti ciljno čitateljstvo za knjigu (npr. istraživači, učenici, studenti, nastavnici, opće čitateljstvo – precizirati na kom nivou, u kom području studija i u kakvoj vrsti nastavnog plana i programa).

### Priprema: Korektura i separat

Nakon što je prihvaćen, rad se s ispravkama u PDF formatu e-mailom dostavlja autoru da provjeri ima li činjeničnih i štamparskih grešaka. Autori su odgovorni za provjeru korigiranog rada i preporučuje im se da koriste alatnu traku Comment & Markup da unesu svoje izmjene direktno na korigirani tekst. U ovoj fazi pripreme dozvoljene su samo manje izmjene. Rad s ovim izmjenama treba vratiti u najkraćem roku.

Izdavač će rad u PDF formatu besplatno dostaviti autoru za njegovu ličnu upotrebu. Autorima je dozvoljeno da postavljaju odštampane verzije svog rada u PDF formatu na vlastite web-stranice, bez naknade izdavaču.

### Saglasnost za objavljivanje i prijenos autorskih prava

Ako i kada se rad prihvati za objavljivanje, autor pristaje da se autorska prava za ovaj rad prenesu na izdavača. U tu svrhu autor treba potpisati **Saglasnost za objavljivanje** koja će mu se poslati uz prvu, lektoriranu i korigiranu verziju rukopisa.

### Kontakt

Sva pitanja mogu se poslati glavnom i odgovornom uredniku na: sekretar@cns.ba.

## Instructions for Authors

---

### Scope

*Context: Journal of Interdisciplinary Studies* is a peer-reviewed journal committed to the advancement of interdisciplinary research in exploration of the most pressing social and political themes of our time such as the implications of accelerated globalization, pluralism and diversity, human rights and freedoms, sustainable development, and inter-religious encounters. Researchers in humanities and social sciences are invited to contribute to a better understanding of major moral and ethical issues through creative cross-pollination of ideas, perspectives, and methodologies. *Context* welcomes articles as well as book reviews in all areas of interdisciplinary studies. All contributions to the journal must be original and need to display a substantial use of primary-source material. The editors also encourage younger scholars, in early stages of their career, to submit contributions.

### Ethical and Legal Conditions

Submission of an article for publication in *Context* implies the following:

1. All authors are in agreement about the content of the manuscript and its submission to the journal.
2. The contents of the manuscript have been tacitly or explicitly approved by the responsible authorities where the research was carried out.
3. The manuscript has not been published previously, in part or in whole, in English or any other language, except as an abstract, part of a published lecture or academic thesis.
4. The manuscript has not and will not be submitted to any other journal while still under consideration for this journal.
5. If accepted, the author agrees to transfer copyright to the Center for Advanced Studies and the manuscript will not be published elsewhere in any form, in English or any other language, without prior written consent of the Publisher.
6. If the submission includes figures, tables, or large sections of text that have been published previously, the author has obtained written permission from the original copyright owner(s) to reproduce these items in the current manuscript in both the online and print publications of the journal. All copyrighted material has been properly credited in the manuscript.

### Double-blind Peer Review

*Context* uses a double-blind peer review system, which means that manuscript author(s) do not know who the reviewers are, and that reviewers do not know the names of the author(s). Please make sure to avoid mentioning any information concerning author name beyond the first page. In case that such information is for some reason necessary, please make sure to draw our attention to that fact so we can anonymize that too before sending the manuscript to the reviewers.

### Submission Requirements

Contributions should be submitted in Microsoft Word. Manuscripts should be written in English or Bosnian. For English, the spelling (either British or American) should be consistent throughout.

Manuscripts should not normally exceed 10,000 words inclusive of footnotes. Diacriticals will not be used in transliteration of Turkish, Arabic or Persian.

### Manuscript Structure

The text must be formatted with 1.5-inch margins and be double-spaced. All full articles should include an abstract of max. 100 words, as well as the list of 3-10 keywords. Authors should be consistent in their use of capitalization. Overcapitalization should be avoided. The abbreviations ‘vol.’, ‘no.’ and ‘pt.’ are not normally capitalized. The titles of works and periodicals should normally be *italicized*. Foreign words should also be *italicized*.

### Bibliographical References in Footnotes

1. Article in journal: John Smith, “Article in journal”, *Journal Name*, 14:2 (1992), 142-53.
2. Article in edited book: John Smith, “Article in journal”, in *Book Name*, John Smith (ed.) (Place: Publisher, Date), pp. 24-9.
3. Book: John Smith, *Book Name* (Place: Publisher, Date), pp. 65-73.
4. If a reference in a footnote has been mentioned already in an earlier footnote, the footnote should give surname and a brief title only, e.g. Smith, *Book*, p. 23 or Smith, “Article”, p. 45. Do not use op.cit.
5. Works with more than three authors, the footnote citation should give the name of the first listed author followed by ‘et al.’ or ‘and others’ without intervening punctuation.
6. For the Internet sources the following format should be applied: Ziaudin Sardar, „Welcome to postnormal times“, <http://ziauddinsardar.com/2011/03/welcome-to-postnormal-times/>, accessed 4 December 2014.
7. Where necessary titles of works in languages other the language of the paper will be given in the original language with a translation into the language of the paper added after the title in square brackets. Titles in non-roman scripts will be given in transliteration with a translation in the language of the paper if needed, as above.
8. Use only footnotes and mark them by numbers (not roman letters). Footnote reference numbers in the main text should follow any punctuation mark(s).

### Figures

Diagrams, charts, maps, plans, and other line drawings must be submitted in camera-ready form. A list of captions, including the appropriate copyright acknowledgements, labelled Figure 1, Figure 2, etc. must be supplied. Photographs should be submitted in electronic format (JPEG or TIFF files) and should have a minimum of 300 DpI. Authors should ensure that the appropriate copyright for all illustrations has been obtained from the copyright-holder.

### General style considerations

- Consistency should be the author’s priority. Spelling should be consistent throughout; the structure of the manuscript (heading and subheadings) should be clear.
- If author is a non-native speaker of the English language, it is highly recommended to have the English of the manuscript checked by a native speaker.
- Quotation marks: Single quotation marks (‘ ’) are used to distinguish words, concepts or short phrases under discussion. Direct quotations of fewer than twenty-five words should be enclosed in double quotation marks (“ ”) and run on in the text. Double quotation marks should also be used for titles of articles from journals and reference works. Larger sections of quoted text (i.e. anything over two lines): set these off from other text by adding a blank line above and below the section, and indent the block of text on the left. These larger sections, or ‘block quotations’, should not be enclosed in quotation marks.

### Book Reviews

Reviews should normally be between 800 words and 1,200 words in length. Subheadings should be kept to a minimum and footnotes used sparingly. A book review should be headed by the bibliographical information according to the following convention:

*Observing the Observer: The State of Islamic Studies in American Universities.* By Mumtaz Ahmad, Zahid Bukhari & Sulayman Nyang (eds). London: IIIT, 2012. Pp. xxxiii+258. ISBN 978 1 56564 580 6. €17. \$23.

The reviewer's name and institutional affiliation will be given at the end of the manuscript (eg. Sarah Kovacevic, Free University of Sarajevo).

### Contents of a review

Reviews should be written for a multi-disciplinary readership that spans academic, policy, and religious communities. It is up to the individual reviewer to decide exactly what points should be covered in the review, in what order and in what depth, but as a rule of thumb, please consult the following checklist:

- Give a *brief summary* of the main objectives of the work, the main theses and topics covered, the kinds of empirical sources used. In an edited volume, summarise the main themes and refer to individual chapters only as appropriate.
- Describe the *original contribution* of the work to its particular field of study, and to scholarship in general (compare with other works as appropriate).
- If appropriate, delineate the wider *context* (e.g. social, political, scientific problems or controversies) to which this work contributes and/or its *implications* for policy, research, or practice.
- *Assess the strengths and weaknesses* (in a constructive way): How well does the work meet its purpose? Is it theoretically and methodologically sound? Are the empirical data accurate and adequate? Is it well written and well produced?
- If necessary, point out *errors* that readers should be aware of (beware of libel!).
- Recommend a *target audience* for the book (e. g. researchers, students, teachers, general readers – detailing at what level and field of study, in what kind of course curriculum).

### Production: Proofs and Offprints

Upon acceptance, a PDF of the article proofs will be sent to the author by e-mail to check carefully for factual and typographic errors. Authors are responsible for checking these proofs and are strongly urged to make use of the Comment & Markup toolbar to note their corrections directly on the proofs. At this stage in the production process only minor corrections are allowed. Proofs should be returned promptly.

A PDF file of the article will be supplied free of charge by the publisher to the corresponding author for personal use. Authors are allowed to post the pdf post-print version of their articles on their own personal websites free of charge.

### Consent to Publish and Transfer of Copyright

By submitting a manuscript, the author agrees that the copyright for the article is transferred to the publisher if and when the article is accepted for publication. For that purpose the author needs to sign the **Consent to Publish** which will be sent with the first proofs of the manuscript.

### Contact Address

All inquiries can be sent to the editor in chief at: sekretar@cns.ba.

## Sadržaj | Contents

Ljudi s bedema: religijska reforma i breme zapadnomuslimanskog intelektualca.....	5
<i>Abdelwahab El-Affendi</i>	
<i>Bej'at el-imam</i> : ugovor o postavljenju poglavara islamske države .....	33
<i>Fethi Osman</i>	
Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru .....	61
<i>Silvio Ferrari</i>	
Isticanje vjerskih simbola u javnom prostoru: komparativna analiza....	73
<i>Ehlimana Memišević, Hikmet Karčić i Irma Velić</i>	
Konstrukcija mobilizirajućeg narativa u nasilnim i militantnim skupinama poput ISIL-a .....	105
<i>Muhamed Jusić</i>	
Brojanje ljudskih žrtava: kvantitativni pregled političkog nasilja po svjetskim civilizacijama .....	123
<i>Naveed S. Sheikh</i>	
Prikazi knjiga / Review Article .....	155
Uputstva autorima.....	159
Instructions for Authors .....	162



# CONTEXT

VOLUME 2  
NUMBER 1  
2015

■ GODINA 2  
BROJ 1  
2015.

## Sadržaj | Contents

Ljudi s bedema: religijska reforma i breme zapadnomuslimanskog intelektualca..... 5 <i>Abdelwahab El-Affendi</i>	5
<i>Bej'at el-imam: ugovor o postavljenju poglavara islamske države</i> ..... 33 <i>Fethi Osman</i>	33
Državna podrška isticanju religijskih simbola u javnom prostoru ..... 61 <i>Silvio Ferrari</i>	61
Isticanje vjerskih simbola u javnom prostoru: komparativna analiza.... 73 <i>Ehlimana Memišević, Hikmet Karčić i Irma Velić</i>	73
Konstrukcija mobilizirajućeg narativa u nasilnim i militantnim skupinama poput ISIL-a..... 105 <i>Muhamed Jusić</i>	105
Brojanje ljudskih žrtava: kvantitativni pregled političkog nasilja po svjetskim civilizacijama ..... 123 <i>Naveed S. Sheikh</i>	123
Prikazi knjiga / Review Article ..... 155	155
Uputstva autorima..... 159	159
Instructions for Authors ..... 162	162