
TARIQ RAMADAN

BITI EVROPSKI MUSLIMAN

Izučavanje islamskih izvora u evropskom kontekstu

Sadržaj

Zahvala	9
Predgovor.....	13
Uvod.....	19

Prvi dio:

U SRCU IZVORA - VJERA RELIGIJSKA PRAKSA

Uvod.....	27
I. Islamsko učenje i nauke.....	31
A. Suštinsko učenje.....	31
B. Rađanje islamskih nauka.....	46
C. Komentari (tipologija i klasifikacija)	65
II. Neka opća pravila <i>usul al-fiqha</i>.....	79
A. Ko odlučuje?	81
B. Dopustivost je osnova.....	87
C. Pravila koja se tiču odgovornosti.....	91
D. <i>Al-Maslaha</i> (Uvažavanje javnog interesa)	102
E. <i>Idžtihad i fatwa</i>	110
E. Prioriteti i etape.....	130

Drugi dio:

OSJETLJIVA PITANJA - PRIPADANJE, IDENTITET, GRAĐANSTVO

Uvod.....	147
I. Gdje smo mi?	154
A. Činjenice i brojke.....	154
B. Stari koncepti.....	159
C. Temeljni principi (i uvjeti)	167
D. Evropska društva.....	172
E. Malo selo, otvoreni svijet.....	178
II. Ko smo mi?	193
A. Koji identitet? Koje pripadanje?	193
B. Pripadanje Islamskom <i>ummetu</i>	194
C. Biti evropski građanin.....	204
D. Između asimilacije i otuđenja.....	223
E. Prema evropskoj islamskoj kulturi	245
III. Mogući suživot.....	261
A. Jedno opažanje i nesporazum.....	261
B. Četiri proriteta.....	268
C. Zajednički izazovi.....	275
Zaključak.....	285
Dodatak I: Uvod u "islamske tendencije" u Evropi i u svijetu.....	289
Dodatak II: Useljavanja, integracija i politika saradnje - evropski muslimani nalaze mjesto za sebe.....	303
Rječnik manje poznatih termina.....	313
Indeks ličnih imena.....	321

Na istom putu - Zahvala

Ova knjiga napisana je prije dvije godine, dok sam obavljao jednogodišnje istraživanje u Leicesteru, u istraživačkoj jedinici "Islam u Evropi", koja pripada Islamskoj fondaciji. Najprije moram odati priznanje izvanrednim istraživačkim mogućnostima koje mi je ponudila Islamska fondacija. Posebno se želim zahvaliti predsjedniku Fondacije profesoru Ahmedu Khuršidu i njenom direktoru dr. Manaziru Ahsanu, za njihov topli prijem. Brojne diskusije koje sam imao sa dr. Ataullahom Sidiquijem, Dilwarom Hussainom, Sohailom Nakhoda, Mokraneom Guezzouom, Amvarom Caraom i Batoolom al-Tomom omogućili su mi, zahvaljujući upravo njihovoj pomoći i savjetima, da razvijem ovo istraživanje u željenom pravcu. Svima njima ja sam bratski zahvalan. Ne mogu zaboraviti Khurrama Murada (Bog mu se smilovao), koji me ne samo jednom duboko taknuo svojom ljubaznošću. Riječi zahvale, takođe, za sve one koji su slijedili moj rad godinama i koji su mi pomogli da ga učinim dostupnim javnosti. Knjiga ne bi mogla biti završena bez pitanja i sugestija Yamine Makri.

Ova knjiga također duguje mnogo sjećanju na moga oca (Bog mu se smilovao) i njegovom specifičnom pristupu pravnim pitanjima - koja su polahko razrađena i oblikovana cijelim putem moga teorijskog izučavanja islamskog prava i pravne nauke. Ona isto tako duguje mnogo svima onima koji su me na jedan ili drugi način pratili na ovom putu i koji su putem vlastitih istraživanja i razmišljanja i/ili putem svojih istraživanja na terenu obogatili me svojim mišljenjima i primjedbama: mislim posebno na slijedeća imena: Tarek Oubrou, Fouad Imarraine, Mamadou Daffe, Abd al-Halim Herbert, Labri Kechat, Abdelaziz Chambi, Didier Bourg, Tayyeb Shah, Malika Dif, 'Ubaid Allah Gloton, Yusuf Islam, Ahmad Jaballah, Ahmad Bouziane, Farid Abdelkarim, Yacoub Mahi, Ibrahim Hewitt, 'Abd as-Samad, i mnogi drugi, koji su, izravno ili posredno, pomogli da se oblikuje sadržaj ovoga rada i koji su me ohrabрили da prezentiram njegov sadržaj u jednom novom obliku. Oni su moji pažljivi i prijateljski braća i sestre: molim Boga da ih zaštiti i voli. Moje misli, moje prizivanje, moje bratstvo i ljubav prate vas sve.

Prijatelji, kolege i partneri u dugim, intenzivnim i nekada ponavljanim diskusijama o pitanjima suživota, pluralizma i sekularizma također su prisutni u mome sjećanju: Jorgen Nielsen, Peter Clark, Jocelvn Cesari, Philippe Lewis, Francois Burgat, Pierre Dufresne, Isabelle Ducret, Albert Jacquard, Michel Morineau, Pierre Tournemire, Patrice Mugny, Guy Coq, Juan Martinez, Nathalie Dolle, Claude Torracinta, Alain Gresh, Robert Bistolfi, Jean Boussinesq, Henri Tincq, Jacques Neiryneck, Jacqueline Costa-Lascoux, Christian Delorme, Richard Friedli, Jean-Claude Basset, Patrick de Laubier, Jean Offredo, Gilles Couvreur, Edmond Blattchen, Olivier Roy, Gema Martin Munoz, Dominique Roulin, među mnogim ostalim sagovornicima. Njihovi prijateljski ili kritički, izravni ili posredni prilozi bili su veoma korisni, uz priloge ostalih sagovornika. Iako je nemoguće da sve njih spo menem poimenično ovdje, ja se svakome od njih srdačno zahvaljujem.

Moja supruga Iman učinila je mnogo više od druženja na ovom putu. Ona je postavljala izazove, diskutirala, pitala, kritikovala. Tokom mnogih godina, ona je bila ogledalo u kojemu su odrazi jednog važnog dijela mojih misli našli svoj izvor i orijentaciju. Ja sam bio u stanju razumjeti jednu dimenziju Božanske ljubavi razmišljajući o neprocjenjivoj vrijednosti Njegovih darova: mojoj supruzi, njenom srcu, umu i našoj djeci. Hvala joj za njeno prisustvo, hvala joj za njeno strpljenje.

Geneva,
mart 1999.

Tariq Ramadan

Predgovor

Prošla je već jedna generacija od kako su zapadni Evropljani počeli uočavati da se muslimanske zajednice naseljavaju u našim gradovima. Dane privremenih gostujućih radnika zamijenilo je uspostavljanje porodica u procesu koji je jasno pokazivao da će postati ustaljen. Počele su se pojavljivati prve džamije i mi smo tek tada počeli obraćati pažnju. Dok smo gledali iza zbivanja na površini, otkrivali smo da su muslimani bili prisutni u zapadnoj Evropi već duže vremena, u nekim slučajevima i stoljećima, iako u manjem broju. Novo muslimansko prisustvo u zapadnoj Evropi podsjetilo nas je također da već odavno postoje dobro ustanovljene muslimanske zajednice u dijelovima istočne Evrope - iako smo mislili da ih možemo ignorirati pošto su bile zaklonjene iza Željezne zavjese. Novo muslimansko prisustvo podsjetilo nas je na naše vlastito prisustvo u muslimanskom svijetu u okviru imperija. Ali, naravno, dok smo mi obraćali pažnju na promjene sa kojima se valja nositi - i nevoljnost da se to učini od strane nekih krugova - iznijete su neke pretpostavke u pogledu uticaja koji ova nova situacija može imati na same muslimane. Jedan rani pojednostavljeni zaključak bio je da će proticanjem vremena, možda u toku već jedne generacije, nove useljeničke zajednice biti asimilirane, u najmanju ruku u smislu da će njihov odnos prema religiji i njenim zahtjevima biti "evropeiziran". Neki posmatrači su sugerirali da će mješoviti brakovi igrati odlučujuću ulogu u ovom očekivanom procesu asimilacije. Sada, jednu generaciju kasnije, slika izgleda potpuno drukčija od one što su je raniji - možemo ih nazvati naivni - posmatrači zamišljali.

Šta se to dogodilo? Činjenica da smo mi Evropljani bili nevoljni prihvatiti ljude koji su različiti, izuzev pod našim vlastitim uvjetima, sigurno je, zauzvrat, doprinijela muslimanskom naglašavanju svoje vlastitosti i različitosti. Tako je, kao što sam spominjao u brojnim prilikama, muslimansko pripadanje vlastitoj tradiciji bilo činilac koji je prisilio lokalne zajednice, političare i naučnike da ih uzmu zaozbiljno i da zaborave izvorni naivni asimilacionistički scenario. Istovremeno, ne može se odricati da su se sami muslimani našli obaveznim da duboko promišljaju implikacije koje njihova situacija ima za vjeru i njenu praksu, i načine na koji vjera može nastaviti da formira odgovarajuću i djelujuću osnovu za njihov svakodnevni život. Počinjalo je biti jasno da će, radeći to, morati ponovo otvoriti mnoga pitanja sa kojima su se, još hiljadu godina ranije, u zenitu islamske civilizacije, suočavali muslimanski učenjaci i mislioci. Ironija nastale situacije bila je u tome da je život na marginama muslimanskoga svijeta vratio evropske muslimane u teološki centar. Dok su se time bavili, njih je istovremeno posmatrao geografski centar muslimanskoga svijeta.

U ljeto 1995. govorio sam na seminaru mladih islamista u Jordanu o položaju muslimana u zapadnoj Evropi. Jedan pažljivi mladić postavio je pitanje: je li moguće da je iskustvo muslimana u zapadnoj Evropi, dok se oni bave ovim pitanjem, ono od čega mi u arapskom svijetu možemo imati koristi? Na kraju, oni su suočeni direktnije i intenzivnije nego mi, pošto se oni bave sa doticajem islama i modernog tehnološkog i svjetovnog društva.

Radi se o tome da se prva generacija evropskih muslimana oni koji su odrasli u zapadnoj Evropi, pita fundamentalna pitanja o islamu. Oni su otkrili da kulturne tradicije njihovih roditelja, prvo teško funkcioniraju u modernom urbanom i birokratskom društvu i, drugo, da veliki dio te kulturne tradicije nije u suštini islamski. U nekim slučajevima pojedini aspekti te tradicije mogli bi čak biti neprihvatljivi sa islamskoga stanovišta.

Dugo vremena ova debata je većinom vodena jezikom pravne tradicije, ili *fiqha*, a u nekim manjinskim krugovima debata je bila začeta u krutim konzervativnim oblicima i vodena gotovo u izolaciji od šireg društva. Neki posmatrači ovog procesa su tako predložili da, ako muslimani namjeravaju biti u stanju da se uspješno "nose" sa modernošću, onda treba da odbace pristup *fiqha* i angažuju se u temeljitoj teološkoj reformaciji. Ova reformacija trebalo bi da započne sa ponovnim promišljanjem prirode objave, a odatle razumijevanje objavljenog teksta. Mi znamo da postoje muslimanski mislioci koji slijede ovu liniju. Drugi posmatrači su predložili da muslimanski odgovor treba da bude napuštanje *fiqha* kao nečega što više ne može funkcionirati, te se umjesto toga koncentrirati na pitanja vjere i teologije. Opet ima muslimana koji misle u skladu sa ovom orijentacijom. Ono što nije bilo ranije sistematski učinjeno u savremenom evropskom kontekstu jeste da se istraže izvori glavne islamske tradicije i njihova korisnost u novom okruženju. To je ono na čemu se široko radi u muslimanskom svijetu, posebno u arapskom muslimanskom svijetu. Sada nam dr. Ramadan nudi prvi veći napor da primijeni ovaj proces na prilike muslimana u Evropi.

On slijedi metod koji su koristili značajni savremeni muslimanski naučnici, na koje se on sa zahvalnošću izričito poziva. Na taj način on sebe čvrsto stavlja u glavni tok moderne (različite od modernističke) islamske tradicije. Polazeći od sistematskog izlaganja teoloških osnova dr. Ramadan raspravlja u detalje tradicionalne tehnike razvijene za prevođenje principa u praksu određenog vremena i mjesta: ključne riječi su *masalih* i *maqasid*. Ovo područje je najviše bilo pogođeno u popularizaciji islamske misli, fenomena koji je tekao tokom prošlog stoljeća, a koji je uslijedio kao posljedica širenja zapadnih struktura obrazovanja i intelektualnog umovanja. To je područje koje posjeduje izuzetne mogućnosti za dovodenje u vezu univerzalnih i vječnih principa islama sa promjenjivom prirodom ljudskog vremena i mjesta, što je ustvari zadatak sa kojim se muslimani Evrope suočavaju.

Drugi dio ove fascinirajuće knjige jest analiza pojedinih praktičnih pitanja i prijedlog kako da se dođe do njihovog rješenja. To je dio za koji će mnogi čitaoci - muslimani i ostali - biti najviše zainteresirani. Ali na duge staze ja smatram da je ustvari prvi teorijski dio knjige onaj koji traži najveću pažnju pošto se tu nalaze osnovi metodi koji mogu pomoći evropskim muslimanima da razviju praktična rješenja da budu evropski muslimani. Iako oni mogu formulirati odgovore drukčije od onih koje je predložio dr. Ramadan, oni ih trebaju formulirati na način koji će istovremeno potvrditi njihovo pripadanje glavnom toku islamske tradicije i istovremeno potvrditi njihovo kulturno i društveno pripadanje Evropi. Polazeći od ovih osnova razlika u mišljenju, *ikhtilaf* je blagoslov, a ne prijetnja sukoba.

Maj 1999.

Profesor Jorgen S. Nielsen,
direktor Centra za izučavanje islama
i kršćansko-muslimanskih odnosa
Univerzitet Birmingham, UK

Bilješka prevodilaca

Prijevod kur'anskih ajeta u ovoj knjizi dati su prema prijevodu Besima Korkuta (*Kur'an s prevodom*, Medina Munevvera: Kompleks Hadimul-Haremejniš-Šerifejniš-Melik Fahd za štampanje Mushafi Šerifa, 1412H).

Neki najčešće korišteni islamski termini pisani su na način uobičajen kod Bošnjaka, kao npr: *Kur'an*, *hadis*, *gajb*, *fetva*, *ulema*, *tefsir*, *mekruh*, *zekat*, *idžtihad*, *idžma*, *mudžtehid*, *mezheb*, itd. U ostalim slučajevima slijeđena je pojednostavljena i neznatno modificirana autorova transliteracija arapskih riječi tako što su: (1) izostavljani dijakritički znakovi i (2) "shin" je transliteriran kao "š", a "jim" je, izuzev u već navedenim primjerima (*idžtihad*, *mudžtehid*, recimo) transliteriran kao "dj". „Dj" je zadržano u fusnotama i rječniku.

Uvod

Danas postoji jak pritisak na muslimane koji žive u evropskim zemljama. Talas useljavanja, koji je počeo nakon Drugoga svjetskog rata, donio je u Evropu prvo muslimanske muškarce, zatim njihove žene, a onda cijele porodice. Pedeset godina kasnije, broj muslimana koji žive u zapadnoevropskim zemljama kreće se oko petnaest miliona, ako ne i više. Samo spominjanje ove brojke trebalo bi nas zadovoljiti: muslimansko prisustvo u Evropi je važno i u svakoj evropskoj zemlji možemo naći muslimansku zajednicu više ili manje organiziranu. Ovo je nova činjenica koje muslimani danas nisu uvijek baš dokraja svjesni. Oni, prirodno, usmjeravaju svoje poglede prema jednoj drukčijoj stvarnosti, onoj bližoj njihovome svakodnevnom životu, gdje se suočavaju sa teškoćama redovne prakse, istinskog poštivanja islamskih propisa, teškoće da se bude dio manjine koja je često atribuirana kao strana, nužno različita, a ponekad čak i kao barbarska, fundamentalistička, ili fanatička. Čak i kada oni nastave rad uprkos ovome stalnom pritisku, situacija u kojoj se nalaze ostavlja trag u njihovim mislima i djelima: odbrambena poza ugnijezdi se u njihovoj svijesti pa, u namjeri da se zaštite od neislamske okoline, oni konačno određuju svoj vlastiti identitet nasuprot onoga što oni nisu. Alternativno, oni nekada ili zaborave svoje porijeklo i religiju i nastoje izbrisati svoje posebnosti u cilju da se izgube u društvu i tako postanu nevidljivi koliko god je to moguće, postajući *jedan od njih, autentičnih* Evropljana.

Bilo kako bilo, u oba slučaja primjećuje se da muslimani ne definiraju svoj islamski identitet onakav kakav je on po sebi, iznutra, ili šta je *on per se*. Ovo je istina ne samo za one koje imaju ekstremne stavove nego jednako i za veliku većinu muslimana koji imaju teškoće da jednostavno kažu *ko su i šta su oni*.

Zašto je to tako? Ima li ijedna urođena teškoća u definiranju pitanja šta je musliman u odnosu na civilizaciju Zapada? Je li ovo rezultat novoga evropskog konteksta? Da li je manjinsko iskustvo i život u statusu manjine razvilo onu vrstu sindroma u muslimansko-evropskom umu koji sprečava muslimane da posmatraju sebe nikako drukčije nego, isključivo, kroz ogledalo odbačenoga svijeta? Svaka od ovih pretpostavki posjeduje dio istine. Uprkos tome pokazat će se, međutim, da se mogu naći mnogo širi uzroci za ovu vrstu stavova.

Ne treba zaboraviti da je u islamskoj historiji priroda našeg sadašnjega prisustva na Zapadu jedan novi fenomen. Mi smo svakako iskusili manjinski položaj tokom svoje povijesti, ali to nema nikakve sličnosti sa prisustvom koje svjedočimo danas. Suštinski, naš savremeni evropski kontekst jest ono što zamagljuje činjenice. U naše doba, zapadni stil života nije samo specifični stav koji primjećujemo ili otkrivamo u određenom čovjeku ili ženi kao posebnu karakteristiku njegovog ili njenog ponašanja. On je očigledno mnogo kompliciraniji i suptilniji: Zapadna civilizacija, sa svojom mašinerijom vrijednosti, posjeduje tako moćna sredstva da je svakome ko živi u Evropi teško da odredi *šta jest* ili *šta nije*.¹ Mediji, popularna kultura, muzika, filmovi i reklame služe kao sredstvo za širenje koncepata pojedinca i društva, slobode i morala, zabave i dužnosti. Bez ikakvog upozorenja, ovi koncepti zauzimaju mjesto u srcima i umovima pojedinaca i, čak i kada ga ne osvoje potpuno, dovedu ga u situaciju da mu je teško odrediti šta je stvarno izvorno njegovo, šta potiče iz njegove volje, a šta je rezultat vanjskih uticaja. Muslimani nisu pošteđeni ovih napetosti. Štaviše, te napetosti su još vidljivije usljed prisustva dvije suprotstavljene tendencije: izvorne i lične kulture,

dužnosti i zajednice nasuprot okruženju koje podstiče slobodu i autonomiju i koja, ustvari, prirodno privlači ljude. Ko smo mi onda? Za one koji su odrasli u Evropi pitanje postaje mnogo kompleksnije. To je slučaj sa najvećim dijelom omladine druge, treće i četvrte generacije. Ko će odgovoriti na ovo pitanje? Ko će ovoj omladini obnoviti elemente i smisao njihovog identiteta? Ko će rekonstruirati taj identitet ili, u najmanju ruku, pokazati im neke putokaze koji će im omogućiti da nađu svjesno i slobodno njihov vlastiti put?

Neko može prezentirati islam, a to se često događa unutar evropskih muslimanskih porodica, u obliku niza pravila, naredaba ili zabrana, odnosno normi koji objašnjavaju islam unutar okvira za zaštitu od okoline koja se smatra da je suviše dopustiva ili čak neprijateljska. Ovo je, uglavnom, bio stav prve generacije evropskih muslimana čiji su članovi, sa oskudnim znanjem o islamu, nastojali prvo sebe sačuvati od gubitka vlastite tradicije. Tradicija je, ustvari, za njih predstavljala jedan labavi koncept, neizdiferenciranu mješavinu različitih vrsta elemenata kao što su porodični i lokalni običaji donijeti iz zemlje porijekla, sa svojim karakterističnim pravilima i principima (a nekada i sujevjerja), bez neophodne vezanosti za islam, ali često površno identificirana s njim, a nekada i bez jasne predstave o tome šta je stvarni sadržaj muslimanskoga identiteta.

Prije nego što se odredi kao sredstvo za zaštitu, islam je, međutim, afirmativna vjera koja u sebi nosi opće razumijevanje stvaranja života, smrti i čovječanstva. Ovo razumijevanje jest, ili bi trebalo biti, izvor islamskih pravila mišljenja i ponašanja i, u isto vrijeme, trebalo bi biti oblikovano sa specifičnom vrstom pobožnosti koja obuhvata područje rituala (*ibadat*) i, mnogo šire, cijeli domen društvenih poslova (*mu'amalat*). Kur'an nam u svojoj cjelini ukazuje na jedno stalno kretanje, naprijed i nazad, između opće vizije svijeta i čovječanstva - koja kreira samu suštinu vjere - i, sljedstveno njenim implikacijama u praksi, s pet dnevnih namaza, godišnjim davanjem *zekata* (*zakaat*), postom mjeseca ramazana i obavezom stalne društvene angažiranosti. Ovo su sve akti pobožnosti i oni, zauzvrat, potvrđuju, ojačavaju i oblikuju samu vjeru.

Da bi ljudi razumjeli šta je islamski identitet, moramo objasniti ovu globalnu viziju šta islamska vjera *jest* - sa svojim specifičnim horizontom - i u čemu su vidne njene neposredne posljedice u različitim oblastima ljudskoga života. Osim toga, valjalo bi objasniti suštinske principe islama onako kakvi oni jesu, ali iznad svega valja ih učiniti razumljivim u svjetlu našeg novoga životnog konteksta: evropskog društva. To je način, vjerujemo, koji će nam omogućiti da budemo vjerni i kur'anskom načinu prezentiranja veze između vjere i akcije, i problemu kako da se bude musliman u Evropi. Nastojanje da se riješi ovaj problem podrazumijeva da našu religiju prezentiramo putem naše vjere u njenu univerzalnost, samo na način relevantan našem kontekstu: to bi trebalo da bude način koji omogućava muslimanima da pozitivno razumiju svoje prisustvo u Evropi.

Nedostatak islamskog znanja, uz specifične okolnosti kao što su težak život u tuđini, osjećanje da si stranac, postojeći ekonomski problemi i sl., dovele su do reaktivne poze koju danas vidimo kod muslimana u Evropi. Ovaj stav bio je prirodno uveliko raširen među pripadnicima prve generacije, ali se njegovi očigledni tragovi mogu naći i danas među pripadnicima mlađe generacije: nagon za samopotvrđivanjem, što je vrlo često povezano sa potpunim zaboravom vlastitog porijekla, kao i nastojanje da se ostane vjernim islamskom prilagodbenom okviru i u mišljenju i u akciji, ali u vidu reakcije, odbacivanja, odbijanja, a nekada i agresivnosti.²

U prvom dijelu ove knjige nastojat ćemo dati opći okvir islamskog koncepta Boga, stvaranja, pobožnosti, morala i društvenih poslova. To će nam pomoći da razumijemo islamske izvore iz kojih su, nadalje, izvedeni opći principi osnova islamske pravne nauke (*usul al-fiqh*). U drugoj sekciji prvog dijela tretirat ćemo neke ključne aspekte pravila islamske jurisprudencije s ciljem da se pojasne određeni koncepti - vrlo često pogrešno shvaćeni - i ponudi okvir koji može pomoći muslimanima u njihovim naporima da raspravljaju i riješe osjetljiva pitanja sa kojima se danas susreću, posebno u zapadnim zemljama.

U drugom dijelu ove knjige raspravljat ćemo neka važna pitanja u pogledu naše situacije u Evropi: Gdje smo mi? I, ko smo mi? To će nam osigurati elemente za odgovore na neka teška pitanja kao što su određivanje značenja *dar al-islam*, *dar al-harb* ili *dar al-ahd*, i dat će jasniju definiciju šta je to muslimanski identitet. Ovako istraživanje je neophodno radi postavljanja prvih putokaza za istinski suživot.

Da bismo se suočili sa našim problemima u Evropi, od suštinskog je značaja imati na umu samu prirodu islamskih izvora, te razumjeti njihove praktične implikacije. Neophodno je prihvatiti da naša religija posjeduje sve opće principe putem kojih se možemo suočiti sa savremenim problemima i naći odgovarajuća rješenja za njih. U osnovi, trebalo bi obavljati naša istraživanja podrazumijevajući da budemo opremljeni s najmanje tri stvari: prvo, jasno razumijevanje islamskih izvora; drugo, duboko uvjerenje da ovi izvori treba da budu prihvaćeni od strane vjernika kao univerzalni svjetonazorni principi i, treće, da bilo koji neuspjeh da baš danas pronađemo odgovarajuće odgovore jest rezultat nedostataka na strani muslimana i da to nema ništa sa islamom, čija učenja, nasuprot, neprestano ohrabruju naučna i pravna istraživanja i otkrića.

Bilješke

1. Izuzev u slučaju nekih tradicionalnih plemena i etničkih grupa, ovo je slučaj i sa Trećim svijetom usljed globalne raširenosti zapadnjačke kulture. Pogledaj analizu ovog procesa u *The Westernisation of the World* (Sergey Latouche, La Decouverte, Paris, 1990.).
2. Neprijateljstvo prema Zapadu nekada je kriterij kojim muslimani mjere svoje vlastito pripadanje islamu. Kao da je dovoljno da se definira islam putem onoga što on nije i, iznad svega, putem konfliktnog opredjeljenja. Vidi našu diskusiju koja slijedi.

U SRCU IZVORA

Vjera i religijska praksa

Uvod

Kao što smo spomenuli u našem općem uvodu, pitanje muslimanskog prisustva u Evropi neophodno zahtijeva da se ima jasna predstava o temeljnim učenjima islama te pravnim sredstvima koja stoje muslimanima na raspolaganju. Na taj način mogu se naznačiti izazovi sa kojima se danas susrećemo. Način na koji je islam, vrlo često, prezentiran u Evropi nije bez posljedica. Shvaćeni kao problem u sekulariziranim društvima, muslimani se stavljaju u poziciju da iznađu rješenja u cilju prilagođavanja svoje religije i prakse. To ih prisiljava, gotovo automatski, da prihvate reaktivni stav, te da se osjećaju izazvanim da opravdavaju svoje vjerovanje i praksu. U takvoj atmosferi, nemoguće je, kako za muslimane tako i za njihove sagovornike, da prezentiraju suštinsko islamsko učenje, ono koje izvire iz priznanja postojanja Jednog i Jedinog Boga, i koje se njeguje dnevnom duhovnošću, što označava cjelinu života i daje mu vrijednosti i smisao.

Sami muslimani, nažalost, gube smisao za prioritete ne samo u pogledu načina na koji prezentiraju svoju vjeru nego i za način na koji je i koncipiraju. Prinuđeni da sebe objasne u društvu u kome su, kao manjina, viđeni kao izvor problema i sukoba, oni vrše ovaj zadatak na način koji je na štetu vjere i duhovnosti. Tako vidimo muslimane kako svode svoju religiju na naredbe i pravila na dozvoljeno (*halal*) i zabranjeno (*haram*) i idealizuju islamske nauke. Ustvari, islamske nauke se dalje svode na skup pravila pravne nauke (*fiqh*), čije poznavanje se uzima kao dovoljna garancija za prihvatljive odgovore na sve probleme. Prioriteti se na ovaj način izokrenu i mi ulazimo u začarani, teturajući krug. To je zato što se islam posmatra sa umanjujuće strane binokulara, te postaje nemoguće da se dadne jedna pozitivna, pouzdana i konstruktivna percepcija muslimanskog identiteta, koja bi razvila stvarne mogućnosti nalaska vlastitog mjesta u evropskoj sredini. Drugim riječima, način na koji se muslimani u Evropi vide i pitaju postavlja ih u reaktivnu i odbrambenu poziciju, a to ih onda sprečava da formiraju izvorne i jasne stavove.

Usljed toga je neophodno važno izaći iz ovoga optužujućeg i, dakako, paklenoga kruga, ne bi li se dostigle najdublje dimenzije islamskoga učenja. Ovakav pristup je krajnje koristan i neophodan kako za muslimane tako i za zapadna društva. Prije nego što se počne bilo kakvo razmatranje prilagodljivosti, razvoja ili modernizacije prava, neophodno je zabaviti se suštinskim učenjem islama, njegovim duhovnim osnovama i njegovom univerzalnom dimenzijom. Na sličan način potrebno je bolje sagledati ulogu, mjesto i vrste islamskih nauka. Takvo istraživanje može dati pristup pravnim konceptima i sredstvima koja trebamo danas kada promišljamo naše prisustvo na Zapadu. Učenjaci teorije prava (*usul al-fiqh*) stoljećima su razrađivali metodologiju koja se zasniva na temeljnim pravilima koja su nam danas još dragocjenija pošto nam

omogućavaju, kao što i islam uči, da ostanemo vjerni Objavljenoj Poruci i ne sprečavaju nas da se bavimo promjenama u našoj okolini ili, pak, evolucijom historije. Moramo se, prema tome, vratiti ovim principima - a to činimo u drugoj sekciji prvog dijela knjige - kao što je isto neophodno da izučavamo koncepte *meslehe (maslaha)*, *idžtihada (idjtihad)* i *fetve (fatwa)*.

Kada imamo jedno takvo razumijevanje izvora bit će nam moguće započeti konstruktivno i dinamičko promišljanje koje je daleko od optuživanja i opravdavanja. Putem ovog promišljanja, bit će moguće zacrtati horizonte življenja u Evropi i, mnogo temeljitije, horizonte evropskih muslimana, sa svim prioritetima i fazama koje taj horizont podrazumijeva. To je ono čime se mislimo baviti u prvom dijelu ove knjige, počinjući, namjerno, od temeljnih učenja islama koji pojašnjavaju različite znanosti. To će nam dati pristup produbljenom poznavanju naših izvora putem instrumenata pravne nauke koji podstiču dinamičko tumačenje šta je neumorno novo a ipak u stalnome traženju, jer takva preciznost, valja znati, proizlazi iz naše, muslimanske vjernosti Objavi.

I

Islamsko učenje i nauke

A. Suštinsko učenje

Paradoksalno je da se jedno od najvažnijih učenja koje se tiču organizacije i vrsta islamskih nauka javlja u vremenu u kojemu islamske nauke nisu ni postojale, tj. u vremenu kur'anske objave, u doba života Božijeg Poslanika. Božiji poslanik Muhammed (a. s.) primao je Objavu živeći među svojim narodom, od kojih su neki postali njegovi najbliži saradnici - drugovi. Posmatrajući dvadeset tri godine tokom kojih je Muhammed (a. s.) primao Objavu, mogu se lahko otkriti periodi prodornog duhovnog i religijskog učenja. Poslanik i njegovi drugovi imali su prednost da nisu bili izloženi ni naukama ni specijalizacijama; njih je poučavao Bog, pročistila ih je Objava, koja je produbila njihovo viđenje i razumijevanje svijeta i na taj način oblikovala prirodu njihove pojedinačne i grupne veze sa Jednim i Jedinim Bogom. Od svijesti o Bogu do jasnog i utemeljenog razumijevanja na osnovu kojega su se ponašali i djelovali u skladu sa Njegovim učenjem, stajalo je dvadeset tri godine poučavanja, praćenog potišću i objašnjenjem, mirom i borbom, pobjedom i porazom i, nekada, smrću. Poslanik, kojega je Bog odabrao da opominje, vodi i upozorava svoj narod, kao i cijelo čovječanstvo, bio je neumitno čovjek najplemenitijih odlika, ali ipak čovjek, kao što smo i mi,¹ i smrtno biće. U Kur'anu - među najranije objavljenim ajetima - nalazimo tri suštinska aspekta prirode ovog poslanstva. To su: (a) njegovo svojstvo poslanika poslanog cijelome čovječanstvu da podsjeti ljude na Prisustvo Boga; (b) njegova ljudska priroda i funkcija vodiča i, konačno, (c) njegova uloga primjera, oblikovanog na najbolji način i sa najboljim moralnim odlikama.

Mi smo te poslali svima ljudima da radosne vijesti donosiš i da opominješ, ali većina ljudi ne zna.²

Neka je uzvišen Onaj koji robu Svome objavljuje Kur'an da bi svjetovima bio opomena.³

Reci: „Ako Allaha volite, mene slijedite i vas će Allah voljeti i grijehе vam oprostiti!“ - a Allah prašta i samilostan je.⁴

Reci: "Ja sam čovjek kao i vi, meni se objavljuje da je vaš Bog - jedan Bog (...)"⁵

Vi u Allahovom poslaniku imate divan uzor za onoga koji se nada Allahovoj milosti i nagradi na onom svijetu, i koji često Allaha spominje.⁶

Jer ti si, zaista najljepše čudi.⁷

Kao čovjek među ljudima, odabran da bude uzor vrline, glavna njegova dužnost, kao poslanika i vjerovjesnika - uz poziv za obožavanje Jednog i Jedinog Boga - bila je da ovlasti i podrži novi način posmatranja elemenata, svijeta, u stvari svega stvorenoga.

Prvi ajeti i kur'anske sure, objavljeni srcima koja bijahu iznova ispunjena svjetlošću vjere, bili su usmjereni da potpuno izmijene površne poglede kojima su ljudi do tada gledali na svijet i, iznad svega, na same sebe:

Čitaj u ime Gospodara tvoga koji stvara, stvara čovjeka od ugruška! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna.⁸

Prvobitni pristup razumijevanju *Tevhida (Tawhid)* - Božije Jednoće - trebao je biti produbljen novim i temeljnim razumijevanjem Njegovih znakova u ljudima i u izvanjskom svijetu. Vjernici su podstaknuti da posmatraju svijet i razmišljaju o njegovim svrhovitostima:

Mi ćemo im pružati dokaze Naše u prostranstvima svemirskim, a i u njima samima, dok im ne bude sasvim jasno da je Kur'an istina. A zar nije dovoljno to što je Gospodar tvoj o svemu obaviješten?⁹

Svemir (*al-kitab al-manšur*, izložena knjiga) postat će, Božijom Voljom, glavna podrška i potvrda Istinitosti Objave (*al-kitab al-mastur*, zapisana knjiga) i, naravno, prisustva Stvoritelja. Ovo se potvrđuje brojnim ajetima u Kur'anu koji omogućavaju ljudima da dobiju novi uvid vođen priznanjem postojanja Boga:

Njega veličaju sedmera nebesa, i Zemlja, i oni na njima; i ne postoji ništa što Ga ne veliča, hvaleći Ga; ali vi ne razumijete veličanje njihovo. - On je doista blag i mnogo prašta.¹⁰

Ovo je, ustvari, sa vjerom u jednoga Boga, izraz duboke duhovnosti koja je ponuđena ljudima i ženama koji prihvate vjeru. Da imaju nove uvide:

Sunce i Mjesec utvrđenim putanjama plove, i trava i drveće se pokorava.¹¹

Da se izračuna putanja planeta ili zvijezda intelektualno je moguće pošto su to konkretni i vidljivi elementi, pa prema tome, prvi dio ovoga ajeta jasno apelira na naše umove. Drugi dio ajeta apelira na našu unutrašnju viziju, naša srca, tako da vidimo neprekinuto padanje na sedždu drveća i zvijezda. Očigledno, vjera je specifični put prema novoj realnosti putem koje se doseže - ili se, pak, mora dosegnuti - područje onoga što je prividno nepostojeće, nestvarno. *Prividno*, pošto Poruka Kur'ana razlikuje ono što *jeste* i ono što *može biti percipirano*.¹²

Zašto oni po svijetu ne putuju pa da srca njihova shvate ono što trebaju da shvate i da uši njihove čuju ono što trebaju da čuju, ali, oči nisu slijepe, već srca u grudima.¹³

Kada čovjek posmatra svijet i samoga sebe, kada razmišlja o cilju stvaranja to je prvi korak prema dubokom razumijevanju vjere i, zatim, približavanja Stvoritelju. To je značenje Poslanikovih suza nakon probdjevene noći. Drug Božijeg poslanika, Bilal, došao je u vrijeme sabaha da pozove vjernike na namaz pa je našao Božijeg poslanika kako sjedi u mraku i plače. Upitao ga je zašto plače, a Poslanik je odgovorio: "Kako ne bih plakao kad mi je ovaj ajet objavljen s mjesta koje je iznad sedam nebesa?!" A zatim je Božiji poslanik proučio:

U stvaranju nebesa i Zemlje i u izmjeni noći i dana su, zaista, znamenja za

*razumom obdarene.*¹⁴

Zatim je Poslanik dodao: "Teško svakome onome ko čuje ovaj ajet a ne razmišlja o njemu." Ono što je navelo Božijeg poslanika da plače nije bila najava goleme nesreće ili strah od kazne, nego očigledno čisto i jasno otkrivanje značenja cjelokupnog stvorenoga svijeta, ojačano vidljivim Znakovima i Porukama totalne pokornosti tog svijeta Bogu. Ovo je za one koji mogu *vidjeti*, osjećati, čuti i slušati; za one koji mogu *razumjeti*. Nasuprot takvima, oni koji su uporni u odricanju Istine opisani su kao osobe koje nemaju takvih osobina:

*Oni pameti imaju - a njima ne shvaćaju, oni oči imaju, a njima ne vide, oni uši imaju a njima ne čuju.*¹⁵

Ovo je prva faza u nečijem ulasku u učenje islama: sve u svemiru svjedoči Božije prisustvo. Na ovaj način pojedinac stiže duboku svijest o Bogu (*taqwa*), a to zauzvrat, potvrđuje kur'ansku istinu u srcu vjernika:

*Ova Knjiga, u koju nema nikakve sumnje, uputstvo je svima koji se budu Allaha bojali.*¹⁶

Ova Božija Knjiga, koju potvrđuju srca a koja apelira na um, spominje epizode duge ljudske historije od Adema (a. s.) do Božijeg poslanika Muhammeda (a. s.) i njegovih drugova i čak govori o budućim događajima.¹⁷ Na ovaj način Objava baca novo svjetlo na historiju nakon što su vjera i svijest o Bogu promijenili način na koji shvatamo *mjesto* oko nas i daleko iza naše okoline. Ovdje, s našim uranjanjem u prošlost, izniče jedna nova dimenzija, nova kategorija nevidljivog svijeta, jer "mi nismo bili prisutni, mi nismo vidjeli", a Bog nas nije učinio svjedocima kada je On stvarao nebesa i zemlju, niti čak kada je stvarao nas same.¹⁸ Božija objava, tako, pronosi nas do vremena koje je prethodilo stvaranju čovjeka:

A kada Gospodar tvoj reče melekima: "Ja ću na Zemlji namjesnika postaviti." ¹⁹

Nakon toga mi smo na početku Njegovog stvaranja:

I pouči On Adema nazivima svih stvari, a onda ih predoči melekima i reče: "Kažite Mi nazive njihove ako istinu govorite!" "Hvaljen nek si!" - Rekoše oni - "Mi znamo samo ono čemu si nas Ti poučio; Ti Si sveznajući i mudri".²⁰

Kazivanjem o Ademu (a.s.), prvom poslaniku, Božija objava daje vjernicima intelektualni pristup prošlosti kojoj ni jedan čovjek nije bio svjedok i svemiru, koji je izvan naših moći opažanja - "izvan područja ranije ostvarenog iskustva"²¹ - prema jednom *nevidljivom* svijetu u kojemu žive meleki, koji, u svakom trenu, u svakoj minuti, svakoj sekundi, neprestano ističu neograničenu slavu Uzvišenog Boga. To je svijet *gajba* (*ghayb*), stvarnosti koja je izvan područja kojom se bave nauke ili racionalističke i analitičke filozofije: tu se ima pristup najdubljim osjećanjima, najličnijim uvjerenjima o postojanju duhovnih bića i snaga, o životu nakon smrti, o ciljevima svemira, u skladu sa vjerom u Boga. Vjera je istovremeno početak i kraj ovog inicijalnog procesa tokom kojega se, ustvari, ona sama pojačava i povećava.

Ljudska historija se nakon toga čita u ovom novome svjetlu. Svjetlo koje osvjetljava sve domene misli, sve događaje: to svjetlo daje značenje i otkriva globalni projekt historije

koji stoji iza iznijetih kazivanja i same historije.

Kur'an nas uči da su svi Poslanici, nakon Adema (a. s.), koji su se javljali u nizu tokom vremena, bili poslani da opomenu ljude na Jednu Istinu:

Prije tebe ni jednog poslanika nismo poslali, a da mu nismo objavili: "nema boga osim Mene, zato se Meni klanjajte!"²²

Od Adema (a. s.), preko Nuha (a. s.), Ibrahima (a. s.), Musaa (a. s.), Isaa (a. s.), do Muhammeda (a. s.), to je bila jedna te ista suštinska Istina - Božija Jednoća - sa njenim direktnim posljedicama: Bog, Jedan Jedini, jest Ravnatelj svih svjetova, fizičkih i duhovnih. On nas je stvorio i Njemu će se svako vratiti nakon smrti, na Budućem svijetu, i On jedino jest Gospodar Sudnjega dana.²³ Objavljene Knjige, naglašavajući vrijeme ljudske historije, odgovaraju potrebama naše prirode koja, zabavljena i prezabavljena našim sadašnjim životima, može lahko zaboraviti Boga, znakove Njegove, meleke, budući život i Sudnji dan. Ademu (a. s.) bilo je rečeno na samom početku nakon njegove zaboravnosti:

Od Mene će vam uputstvo dolaziti, i oni koji uputstvo Moje budu slijedili - ničega se neće bojati i ni za čim neće tugovati.²⁴

Ovo uputstvo, spomenuto u gornjem ajetu u svome generičkom značenju, ostvarivalo se tokom historije u obliku specifičnih objava pojedinim narodima (*qawm*) u određenim vremenima sve do Kur'anske Objave, za koju muslimani vjeruju da je posljednja i da je upućena cijelome čovječanstvu. Svakog poslanika, Bog je poučio ovom uputstvu, pravcu i načinu na koji On želi da bude obožavan:

A Tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije objavljene i da nad njima bdi(...) svima vama smo zakon i pravac propisali.²⁵

Kur'anska objava potvrđuje istinitost ranijih poruka Božijih, ali istovremeno Kur'an nas uči da je svaka prethodna zajednica imala "posebni zakon i način života". To znači da je tokom historije poruka uvijek bila ispravna - da ima samo Jedan i Jedini Bog - ali da su načini obožavanja bili i ostali različiti. Osim ovoga, postoji još jedno suštinsko učenje sadržano u ovom ajetu: naš odnos prema Bogu nije samo stvar srca, čiste vjere ili verbalnog svjedočenja da *vjerujemo u Boga i Njegovog Poslanika*. Vjerovati znači, naprotiv, ponašati se na jedan određeni način, nastojeći da se primijeni sve ono što je propisano putem Objave i Poslanika.

Ovo je bilo savršeno jasno Božijem Poslaniku i njegovim drugovima od samog početka njegove dvadesettrogodišnje misije. Vjerovanje zahtijeva da služimo Boga putem kodificirane forme objavljene Poslaniku. To je bio slučaj sa prvim muslimanima tokom ranih godina: oni su odmah razumjeli da treba da klanjaju slijedeći određena pravila. Sura *al-Muzzammil* („Umotani“), treća sura po redu objavljivanja, prema as-Suyutijevoj klasifikaciji, spominje noćni namaz - koji je bio obavezujući - u svome prvobitnom obliku:

Gospodar tvoj sigurno zna da ti u molitvi provodiš manje od dvije trećine noći, polovinu njezinu ili trećinu njezinu, a i neki od onih koji su uz tebe. Allah određuje dužinu noći i dana, On zna da vi to ne umijete izračunati pa vam prašta, a vi iz Kur'ana učite ono što je lahko.²⁶

Nakon toga, Poslaniku je sišla Objava s ciljem da ga postepeno pouči, a tako i sve muslimane, o konačnom obliku i broju dnevnih namaza.²⁷ Na kraju, Poslanik je rekao drugovima: "Klanjajte kao što vidite da ja klanjam."²⁸ Malo pomalo, korak po korak, prva zajednica je bila usmjerena, putem obrazovnog metoda diversificirane objave Kur'ana, prema konačnom obliku služenja Boga, utemeljenom na preciznim pravilima. Nakon dvadeset tri godine ovog ciljnog poučavanja, muslimani su čuli:

*Sada sam vam vjeru vašu usavršio i blagodat Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera.*²⁹

Svaki od četiri stupa islama (namaz, zekat, post i hadž) bio je sada određen i konačno reguliran ili Kur'anom ili osvjedočenom praksom Božijeg Poslanika. Ovo služenje Bogu bilo je poučavano i shvaćeno kao praktični način kojim se vjernik odaziva Bogu i, na taj način, svjedoči svoje duboko razumijevanje značenja *Šhadeta*: "Nema boga osim Allaha, a Muhammed je Njegov poslanik." Ova četiri praktična stupa su ustvari sredstva sjećanja, opomena u ljudskom životu pojedinca, jednako kao što je to Kur'an u ljudskoj historiji.³⁰ Oni omogućavaju ljudima, koji su po prirodi zaboravni i nepažljivi, da njeguju istinski život vjere, *imana*, vjere koja treba biti stalno jačana ako neko želi doseći svijet koji je izvan osjetila opažanja, svijet *gajba*. Ovi stupovi samo su sredstva, ali su oni neophodni i suštinski način za ovladavanje našim unutrašnjim i vanjskim životom da bi on bio potpuno i neprestano prožet vjerom i njenim svjetlom.

Ovo specifično značenje Božanskog učenja bilo je jasno i očigledno u umovima i srcima Božijeg Poslanika i njegovih prvih drugova: temeljita veza između tajne *imana* i vidljivog svjedočenja propisanih obreda (*ibadat*) nije ostavljalo nikakve sumnje u pogledu suštinskog značenja Objave. Ustvari, prvi i suštinski princip življene vjere jest da je ona vezana za dnevne obrede koji sobom zahtijevaju lične napore da se vjera produbi i ojača.

Ovaj princip je prvi i glavni, ali Objava i Božiji Poslanik učili su vjernike da ovaj princip nije dovoljan. Veze sa Bogom ne mogu biti ograničene na vjeru i obrede, na *iman* i *ibadat*. Ova dva domena ni u kojemu slučaju nisu cilj sami sebi, oni su, prije, početak. *Iman* i *ibadat* nalaze se unutar procesa i područja Božije Objave koja zahvata sve sfere života. Oni su podsjećanje i svjetlo putem kojega je vjernik u stanju da *vidi*, nađe svoj put i čini svjestan izbor. Kur'ansko učenje je jasno: vjerovati znači djelovati i odatle islam jest više nego jednostavna i kodificirana veza između vjernika i Boga (*religija* u svome striktnom i etimološkom značenju jest "veza"), koncept i način života. Muslimanski vjernik je prosvijetljen vjerom, vođen i podsjećan njome u svojim dnevnim obredima, u svome općem ponašanju, kao i u svakom ličnom činu, da bi svjedočio njenu vjerodostojnost i dubinu. Istinski musliman, kako je to često rečeno u Kur'anu, jest onaj koji "*vjeruje i čini dobra djela*".³¹

Pred Bogom, svaki čovjek živi među ostalim ljudima, sa kojima mora da govori, dijeli dobra, ulazi u razne vrste društvenih odnosa od ljubavi i braka do protivljenja, pa čak i neprijateljstva. U Kur'anu i hadisima Božijeg Poslanika nalaze se brojne preporuke i nalozi u pogledu toga kako se vjernik treba svakodnevno odnositi prema sebi, svojim roditeljima, rođacima, muslimanima, nemuslimanima, neprijateljima, itd. Najviši primjer, kako kaže Kur'an, jest Božiji Poslanik:

*Jer ti si, zaista, najljepše čudi.*³²

Božiji Poslanik je svojim svakodnevnim ponašanjem ukazao put prema ljubavi, ljepoti, darežljivosti i pravdi. On je neumorno ponavljao svojim drugovima da budu dobri jedni prema drugima, da poštuju život, druga ljudska bića, životinje, prirodu i iznad svega da budu poštteni prema svim muslimanima ili nemuslimanima, ljudima i ženama, mladima i starima. "Pravednost je uzoran način života (*khuluq*, moralnost)"³³ rekao je on, kao i: "Najsavršeniju vjeru imaju oni koji posjeduju najljepši način života (moral), a najbolji među vama jesu oni koji su najljubavniji prema svojim ženama."³⁴ U drugom *hadisu* se kaže: "Najbolji među vama je onaj koji je najbolji prema svojoj porodici, a ja sam najbolji među vama prema svojoj porodici",³⁵ te: "Niko od vas ne posjeduje pravu vjeru sve dođe dok ne želi svome bratu ono što želi samom sebi",³⁶ i zatim: "Nije istinski vjernik onaj koji jede dok je njegov susjed gladan."³⁷ Ovdje bismo mogli navesti još brojne druge hadise koji pripadaju ovoj vrsti moralnog poučavanja; svi oni usmjeravaju vjernika istim pravcem: ako neko želi usavršiti svoju vjeru, mora se ponašati na lijep način.

Prisustvo muslimana na zemlji u toku ovoga kratkotrajnog života mora biti aktivno prisustvo, uključenost u poslove zajednice. To je suštinski način putem kojega pojedinac svjedoči svoju svijest o Bogu. To je, u cjelini, i uloga muslimanske zajednice, koja, kako kaže Objava, nije bila izabrana na osnovu nekih navodno urođenih osobina, nego prije na osnovu dobrih djela koji treba da odlikuju njene članove:

*Vi ste narod najbolji od svih koji se ikada pojavio: tražite da se čine dobra djela a od nevaljalih odvrćate i u Allaha vjerujete.*³⁸

Božiji Poslanik je u svakoj prilici tražio od muslimana da slijede ovaj put i budu prožeti živom sviješću o ovoj svojoj dužnosti: "Ko god od vas vidi zlo, neka ga otkloni rukom; ako to nije u stanju, neka ga otkloni jezikom; a ako ni to nije u stanju, neka ga osudi u srcu. Ovo posljednje je odlika najslabije vjere."³⁹ Muslimanski angažman mora biti stalan pošto je to neposredna posljedica, a istovremeno i najbolje svjedočenje postojanosti vjere. Ustvari, nema istinske vjere bez dubokog osjećaja za pravdu i musliman, u samom trenutku kad odluči živjeti prema svojoj vjeri, mora biti dosljedni branilac pravde, mora biti *uz* potčinjene i obespravljene - bili oni muslimani ili ne - *a protiv* tlačitelja - bili oni muslimani ili ne. Božiji Poslanik je iznenadio svoje drugove dajući prividno paradoksalnu izjavu: "Pomozi svome bratu bez obzira da li on čini zlo drugima ili se njemu čini zlo." Jedan ashab je upitao: "O Božiji Poslaniče, razumijem da treba pomoći onoga kome je učinjeno zlo, ali kako da pomognem onome koji čini zlo?" Poslanik odgovori: "Zaustavi ga u činjenju zla, na taj način ćeš mu pomoći."⁴⁰ Pravda se ne može braniti braneći samo muslimane: najbolje svjedočenje izuzetnosti (*ihsan*) islamskog načina života jest u poštovanju ideala pravde iznad grešaka i slabosti muslimanskih vjernika. Sam Muhammed (a. s.) bio je upućen od strane Boga prema dubokom poimanju šta je pravda (*adl*) i pravičnost (*qist*), te da su obje suštinski dio vjere. Osam ajeta sure *an-Nisa* („Žene“) objavljeni su Muhammedu (a. s.) u cilju da se jedan jevrejski građanin oslobodi lažne optužbe a da se umjesto njega osudi jedan musliman. Ovaj posljednji, imenom Ibn Ubayriq, ukrao je jednu pancir košulju i nakon toga za to optužio Jevreja. Objava koja je sišla Božijem Poslaniku otkrila je istinu i to u vrijeme kada su određena jevrejska plemena ulazila u savez sa plemenom Kurejš, neprijateljem još nejake muslimanske zajednice u Medini:

*Mi tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da ljudima sudiš onako kao ti Allah objavljuje. I ne budi branilac varalicama.*⁴¹

Bez obzira na neizvjesnu poziciju islamske zajednice primjena pravde imala je prednost nad bilo kojim drugim obzirom i to je bilo ono što je Božiji Poslanik odmah shvatio i primijenio. Ista ideja je prenijeta u dva druga ajeta čije značenje ne ostavlja nikakve sumnje u pogledu zahtjeva pravde i duboke veze između svijesti o Bogu i pravičnosti:

O vjernici, budite uvijek pravedni, svjedočite Allaha radi, pa i na svoju štetu ili na štetu roditelja ili rođaka bio on bogat ili siromašan, ta Allahovo je da se brine o njima! Zato ne slijedite strasti - kako ne biste bili nepravedni. A ako budete krivo svjedočili ili svjedočenje izbjegavali, - pa, - Allah zaista zna ono što radite.⁴²

Drugi ajet slijedi isti pravac:

O vjernici, dužnosti prema Allahu izvršavajte, i pravedno svjedočite! Neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite nikako ne navede da nepravedni budete! Pravedni budite to je najbliže čestitosti, i bojte se Allaha, jer Allah dobro zna ono što činite!⁴³

Na ovaj način, uporedo sa vjerom (*iman*), sviješću o Bogu (*taqwa*) i redovnim obredima (*ibadat*), način života i lična moralnost (*khuluq*), darežljivost, ljubav prema čovječanstvu, napori da se prošire vrline i da se čine dobra djela su, u cjelini, neprestano svjedočenje istinskog razumijevanja islamskog učenja i njegove vjerodostojne primjene. Ove tri sfere su blisko povezane i svaka od njih crpi snagu iz prisustva i intenziteta ostale dvije u okviru procesa koji omogućava vjerniku da dosegne, svaki dan sve više i više, dublju blizinu prema Bogu. Primijeniti apsolutnu pravdu na sebe samog, u našem unutrašnjem i izvanjskom životu, kada smo sami ili u društvu, prema našim prijateljima ili prema neprijateljima, sve ovo izgleda kao najveći nivo koje jedan vjernik može postići. Ovo je stvarno vrlo visoki nivo, ali nas Kur'an uči da postoji nešto što je čak mnogo više:

Allah zahtijeva da se svačije pravo poštuje i dobro čini.⁴⁴

Musliman mora ići iza stepena primjene vidljive pravde - koja se mora ostvariti - i dostići stepen na kome je u stanju stalnog sjećanja i na taj način, ima neprekinutu vezu sa Bogom tako da njeguje smisao za pravdu (i njeno ostvarivanje) putem intenzivnog svjetla budne vjere tako, zahtjev za pravdom, pred Bogom i duboko unutar vjernika, postaje zahtjev srca. Ovo je mnogo temeljitije i intenzivnije od bilo kojeg intelektualnog usmjerenja koje može biti ometano materijalnim, društvenim ili političkim interesima. U dubini srca, oblikovani dubokom vjerom, *pravda i pravičnost* nisu više koncepti ili kategorije uma, nego radije neophodni stepen u pristupu ljepoti, darežljivosti, milosti i ljubavi koji omogućavaju vjerniku da bude u Božijoj blizini. Ovo je put *lične* islamske duhovnosti koji, s obzirom na napore koji se traže od svakog pojedinca, treba upaliti svjetla nade cijele *zajednice*.

U jednom poznatom hadisu, Božiji Poslanik je, odgovarajući na pitanje meleka Džebraila, opisao šta je *islam*, zatim šta je *iman* i, na kraju, šta je *ihsan*. *Ihsan* je prezentiran na takav način da je jasno da on predstavlja najveći nivo vjere koji jedan čovjek može postići. Osim toga, ovaj hadis daje definicije sva tri domena koja smo upravo spomenuli.

"O Muhammede, reci mi šta je *islam*." Božiji Poslanik (a. s.) reče: '*Islam* je svjedočiti da nema boga osim Allaha i da je Muhammed Božiji Poslanik, klanjati, davati zekat, postiti ramazan i obaviti hadž ako se to u stanju.' On (Džebrail) reče: 'Istinu si rekao'. 'Mi smo bili začuđeni', reče Umar - (*prenosilac ovog hadisa - op. prev*) 'pošto je on pitao Božijeg

Poslanika, a zatim rekao da je Poslanik ispravno odgovorio.' On (Džebrail) onda reče: 'Reci mi šta je *iman*? Božiji Poslanik odgovori: ' To je vjerovati u Boga, Njegove meleke, Njegove knjige, Njegove poslanike i u Posljednji dan, i vjerovati u Božije određenje, bilo dobro ili zlo iz njega proisteklo.' On (Džebrail) reče: 'Istinu si rekao.' On (Džebrail) zatim upita: 'Reci mi šta je *ihsan*? Božiji Poslanik odgovori: 'To je služiti Bogu kao da Ga vidiš, pa iako Ga ti ne vidiš, On sigurno tebe vidi.'"⁴⁵

Obavljati obrede - *islam* - (*ibadat*) - te osjećati i razumijevati specifični *svijet imana* (*ghayb*) predstavlja elemente, ili putokaze, na putu "izvrsnosti" (*ihsan*), naime potpune i stalne predanosti srca i uma Božijoj Volji. Namaz, davanje zekata, sjećanje na meleke, Božije Poslanike, Sudnji dan, sve ovo sudjeluje u napredovanju kojim se vjernik, rob Božiji, nastoji približiti Bogu i osjetiti Njegovo prisustvo, Njegovu ljubav i milost Njegovu. Zaboravnost je dio naše prirode i uslijed to ga ovaj proces zahtijeva stalne napore da bi se nadvladala naša nepažnja i naša lijenost. Da bi se sjećanje na Boga i služenje Njemu učvrstilo u srži naših života, u srcu naših srca, potrebna je neprestana budnost, potrebna je odlučnost kako bi se nadvladala naša već uprirođena osobenost da se odluta daleko od Božije opomene. To nije lahko i Bog je - putem *islama* i *imana* - dao čovjeku sredstva koja su u isto vrijeme pravila, intimno prisjećanje i duhovna zaštita - kako bismo ovladali svojom ljudskom prirodom i kako bismo ju pročistili. Namazi, post i zekat jesu *sredstva* - neophodna sredstva, naravno, ali ipak sredstva - koja odgovaraju našoj ljudskoj situaciji. U svakom slučaju, ona nisu krajnji cilj našeg služenja. Krajnji cilj jest, da još jednom ponovimo, da se putem dobrih djela i akcija, voli Bog, da se On služi i da se postigne Njegovo zadovoljstvo. Dobro je da se ponekad muslimani podsjetu na ovu suštinsku Istinu. Vrlo često, oni miješaju sredstva i ciljeve i gube vrijeme u besplodnim diskusijama o detaljima pravne nauke (*fiqh*) i tako zanemaruju suštinski aspekt obreda, naime da pročiste svoja srca kroz iskrenu ljubav prema Bogu.

Božiji Poslanik je od samog početka poučavao svoje savremenike, ashabe ovakvom smislu za prioritet; u tome mu je pomagala Božija Objava, čiji je poredak slijedio tok što će postati jasnim tokom dvadeset tri godine poslaničke misije. To je bilo pitanje poučavanja pojedinaca - muškaraca i žena -kako da šire Božiju poruku, kako da izgrade zajednicu vjernika koji vole svoga Stvoritelja i Njegovog Poslanika i koji su duboko svjesni svojih dužnosti prema Bogu i cijelom čovječanstvu. Prvi drugovi Božijeg Poslanika razumjeli su, kroz neposredne impulse i življenje svoje vjere, da obožavati Boga, obavljati obrede i ponašati se na lijep način jesu različiti aspekti jedne te iste bitnosti, čija je suština iznijeta u temeljnom svjedočenju (*šehadet*) pred čovječanstvom: "*Nema boga osim Allaha, a Muhammed je Njegov Poslanik.*"

B. Rađanje islamskih nauka

1. U vrijeme Božijeg Poslanika

Prva muslimanska zajednica živjela je uz Poslanika koji je istovremeno bio i vjerovjesnik i autoritet na koji se pozivalo. On je upućivao vjernike, odgovarao na njihova pitanja i, isto tako, umirivao njihova srca i umove. On je bio put mudrosti, znanja i nauke. U početku nije bilo potrebe da se, u njegovom prisustvu, određuju različite oblasti znanja ili da se misli o bilo kakvoj vrsti specijalizacije unutar strogo *religijskog* područja. Učenje je bilo jedinstveno, globalno, i zahvatalo je sve oblasti ljudskog života, ali je Božiji Poslanik jasno stavio do znanja da je on samo čovjek i da u pogledu ovosvjetskih poslova može da pogriješi. Naprimjer, kad je Poslanik stigao u Medinu, našao je ljude kako oplemenjuju stabla palme. Rekao im je: "Možda bi bilo bolje da to ne činite." Ensarije su nakon toga napustile ovu praksu, ali je rod palmi bio manji. O tome su obavijestili Božijeg Poslanika a on im je odgovorio: "Ja sam čovjek. Ako vam kažem nešto što se tiče religije, prihvatite to, a ako vam kažem nešto što proističe iz mog ličnog mišljenja, imajte na umu da sam ja ljudsko biće. Vi bolje znate stvari ovog svijeta."⁴⁶

Mnoge situacije slične ovoj bile su kasnije zabilježene; sve one su potvrđivale status Poslanika kao riznice Božanskih normi (*furqan*) i, kao takvog, autoriteta za sve što je religijsko, ali u isto vrijeme i ljudskog bića koje može pogriješiti u ostalim stvarima.⁴⁷ Ova razlika bila je jasna njegovim ashabima i Božiji Poslanik često se konsultirao sa njima u namjeri da donese odluku prema većinskom mišljenju.⁴⁸ Ova razlika je veoma važna ne samo po tome što pojašnjava ulogu vjerovjesnika kao takvog, nego i po tome što nam baca novo svjetlo na Poslanikovo ohrabivanje ashaba da formuliraju pravna mišljenja. Na isti način kao što je on činio najbolje što je mogao u pogledu ovosvjetskih poslova, i drugovi su trebali da učine najbolje što mogu u pogledu religijskih pitanja i pravnih tumačenja ostajući vjerni svojoj vjeri, islamskoj praksi i pravom putu. Dva glavna faktora donijela su znatne promjene za muslimansku zajednicu i unutar nje kada se ona uspostavila u Medini. Prvo, to više nije bilo pitanje življenja lične vjere u srcu pojedinca, nego je to bilo organiziranje cijelog društva u ime ove vjere, svjedočeći da je zajednica sada bila u stanju da bude vjerna značenju i nalogima kur'anske Poruke. Drugo, brzo brojčano povećanje muslimanske zajednice i njeno stalno geografsko širenje doveli su do srazmjernog povećanja teškoća. Na početku muslimani su morali da razumiju islam u cilju primjene u dobro poznatom okruženju, tj. arapskom društvu Hidžaza, ali sada oni su morali da misle kako primijeniti islam na najbolji način u potpuno drukčijem okruženju, među novim stanovništvom, navikama i običajima.

U toku drugog dijela svoje misije - a kao posljedica ovih suštinskih promjena - Božiji Poslanik se povećano oslanjao na sposobnost nekih svojih savremenika, ashaba, prenoseći na njih dio svojih odgovornosti u određenim oblastima, ili, jednostavno,

maksimalno koristeći kvalitete prisutne u svojoj zajednici. On je već bio uobičajio da angažuje ashabe prema njihovom znanju ili sposobnosti: naprimjer Zayd ibn Thabit za zapisivanje Kur'ana, a Mus'ab ibn Umayr za prvog predstavnika u Yathribu, prije Hidžre, međutim potrebe zajednice bile su dublje od ovoga: nisu samo bili potrebni ljudi koji su znali da pišu i da govore nego oni koji su u stanju da razumiju islamske principe dovoljno dobro da daju *religijske* sudove. Okolnosti su diktirale ovaj unutrašnji razvoj, a on je, istovremeno, predstavljao prvi djelotvorni korak prema pripremanju ashaba da nastave ostvarivanje islamskog načina života (*Šeriat*), nakon smrti Božijeg Poslanika.

Primjenjujući ovu praktičnu metodologiju, Poslanik je poslao Alija ibn Abi Taliba u Jemen. Ovaj je bio iznenađen pošto je smatrao da je suviše mlad i da "nema znanja za davanje sudova". Božiji Poslanik je odgovorio: "Bog će voditi tvoje srce i čuvati čvrsto tvoj jezik (da slijedi Istinu). Kada ti dođu parničari, nemoj donijeti odluku dok ne saslušaj jednog kao što si saslušao i drugog, pošto je to način da dođeš do ispravne odluke."⁴⁹

Uporedo sa ovim neprekidnim poučavanjem značenjima nove Objave i novih obaveza, Božiji Poslanik je uvijek uzimao u obzir sposobnost svakog od svojih drugova, podstičući neke da daju sudove ili religijska tumačenja (*fatawa*). On je jasno rekao: "Ko god učini intelektualni napor (*idžtihad*) i dadne ispravan sud dobit će dvije nagrade, a ko god učini intelektualni napor i pogriješi, dobit će jednu nagradu."⁵⁰

Prije nego što je poslao Muaza ibn Džabala u Jemen, Božiji Poslanik ga je upitao: "Po čemu ćeš suditi?" Muaz je odgovorio: "Prema Božijoj knjizi." "A ako tu ne nađeš?" "Prema Sunnetu Božijeg Poslanika." "A ako tu ne nađeš?" "Onda ću se potruditi da formiram svoj vlastiti sud." Nakon tog Božiji Poslanik je rekao: "Slava Bogu koji je uputio poslanika Njegovog Poslanika onome čemu je zadovoljan Njegov Poslanik."⁵¹

Novi izazovi sa kojima se suočilo islamsko društvo u Medini i izvorno okruženje usmjerili su muslimansku zajednicu prema razvoju različitih vještina njenih članova. Opća orijentacija već je bila postavljena: kur'anska objava poučila je muslimane tome šta je *iman, islam i ihsan*. Ona ih je poučila suštini života, prioritetima i općim pravilima koji su omogućavali zajednici da ostane vjernička. U rukama zajednice bila su različita sredstva koja su omogućavala najtačnije primjenjivanje islamskog učenja uzimajući u obzir kulturne i geografske različitosti.⁵² Inteligencija muslimana, zajedno sa njihovim vještinama morala je, tako, da bude u stalnoj službi njihove vjere. Proces specijalizacije unutar još uvijek globalnog i jedinstvenog islamskog učenja započeo je u posljednjim godinama Poslanikovog života. To je bilo uočljivo iako u začetku, u načinu na koji je Božiji Poslanik organizovao i delegirao svoje odgovornosti u toku Medinskog perioda, kada su se muslimani borili protiv plemena Kurejš i njegovih saveznika. Kur'an je jasno uputio Poslanika prema promišljanju i reorganiziranju različitih uloga pojedinaca unutar zajednice. U vrijeme sjeverne ekspedicije prema Tebuku, objavljen je slijedeći ajet:

*Svi vjernici ne treba da idu u boj. Neka se po nekoliko njih iz svake zajednice njihove potrupe da se upute u vjerske nauke i neka opominju narod svoj da mu se vrate, da bi se Allaha pobožali.*⁵³

Većina komentatora Kur'ana (*mufassirun*)⁵⁴ objašnjava da se ovaj ajet odnosi na pohod na Tebuk, kada je objava naložila Božijem Poslaniku da čuva određene ashabe u blizini dok su ostali bili poslani u pohod. To je bilo zato da bi se osigurala neprekinutost širenja islamskog znanja kroz Objavu i riječi Božijeg Poslanika. Iz ovog ajeta, učenjaci (*ulema*)

izveli su neke važne zaključke, uključujući i ideju moguće, a nekada i neophodne, podjele funkcija unutar muslimanske zajednice u svjetlu ličnih ili personalnih obaveza (*fard ayn* ili *kifaya*).⁵⁵ U svom komentaru Kur'ana (*tafsir*), Qurtubi naglašava da kur'anski izraz "da se upute u vjerske nauke" (*li yatafaqqahu fid-din*) treba razumjeti u njegovom najširem značenju: drugim riječima, da se to odnosi na sve vrste znanja a ne samo religijskog.⁵⁶ Istovremeno, jasno je da je jedna rana forma specijalizacije sadržana u ovom ajetu, čak i kada bi se on čitao na vrlo doslovan način i u okviru konteksta u kome je objavljen. Pristup Božijeg Poslanika nedvosmisleno potvrđuje ovo tumačenje, pošto je on podijelio funkcije među svojim drugovima na osnovu potreba i njihovih sposobnosti.

Vremenom se ovaj proces naglašavao, a pojavljivali su se specifični domeni islamskog znanja. Naprimjer, područje učenja i razumijevanja Kur'ana, poznavanja i citiranja Poslanikovih izreka i postupaka, suđenja prema islamskim izvorima, davanje pravnih tumačenja (*fatawa*), itd. Smrt Božijeg Poslanika pojačala je potrebu zajednice da sakupi sve preživjele drugove da bi se bilo u stanju suočiti sa izazovom nastavljanja njegove misije. Učeni ashabi doprinijeli su očuvanju sadržaja, značenja, intenziteta te društvenih, političkih i ekonomskih posljedica učenja Boga i Njegovog Poslanika. U odsustvu Božijeg Poslanika ostala su ista pitanja:

Kako da se zaštiti vjera, kako da se primijeni Religija, kako da se postigne izuzetnost? Drugim rječima, *kako da se ostane vjernik?*

2. Formiranje tipologija islamskih nauka

Kao što smo ranije spomenuli, širenje islamske zajednice i promjene u društvenom, kulturnom i historijskom kontekstu, bili su, u cjelini, jedan od dva glavna faktora koji su doveli do nužnog formiranja zasebnih islamskih nauka. Drugi faktor oslanjao se na suštinu dva temeljna islamska područja i načina na koji su oni prisutni u umu vjernika. Već smo citirali *hadith al-ihsan* čije obično čitanje pokazuje tri (a kasnije i četiri) zasebna područja koja će odgovarati specifičnim islamskim naukama: *iman* i njegovi elementi postaću *ilm al-aqida*, *islam* će postati *fiqh al-ibadat* (prvi dio onoga što se naziva *al-fiqh al-islami*, islamska pravna nauka), a *ihsan* prema svome dvostrukom značenju vezanom za ljudske akcije postat će u svome pojedinačnom i ličnom aspektu *ilm al-akhlaq* (*tasawwuf*, sufizam, vezan je za ovo područje), a u svome društvenom, trgovačkom ili pravničkom aspektu, postaću *fiqh al-muamalat* (drugi dio *al-fiqh al-islami*). Sve ove studije bile su promišljane, razrađivane i razvijane u svjetlu Kur'ana i Poslanikova Sunneta, koji su, kao takvi, konstituirali dva nova područja znanja: *ulum al-Qur'an* (nauke o Kur'anu) i *ulum al-hadith* (nauke o hadisu). Prije nego što prezentiramo detaljnu tipologiju islamskih nauka, potrebno je podsjetiti se da se proces nastanka ovih nauka odvijao u toku dugog vremenskog perioda; to je bio polagahni i sporadični proces koji je trajao više od dva stoljeća (približno između VII i IX stoljeća n. e.). Kao što smo spomenuli, za vrijeme života Božijeg Poslanika, stvari su bile jasne i učenje je bilo jedno i sveobuhvatno. U doba *Khulafa ar-Rašidun* („Halife na pravom putu“, od 632. do 661. godine n. e.)⁵⁷, bliski ashabi i zajednica sačuvali su u svojim srcima i umovima značenje Objave i Poslanikovo učenje. Jedna od prvih potreba iskrskih nakon bitke protiv južnoarabijskih plemena koja su odbila davati zekat i smrti više od sedamdeset *hafiza* (ashaba koji su znali Kur'an napamet) bila je da se načini jedan primjerak cijele Objave prema njenom konačnom poretku, da bi to služilo kao mogući referentni izvor. Sve do tada, blizina ovih drugova savremenika Poslanikovo misiji, kako u srcima tako i u vremenu, činila je bilo kakvu vrstu takve kodifikacije nepotrebnom. Odluke su

donošene zajednički, u svjetlu dubokog razumijevanja vjere i njenih posljedica za život pojedinca i zajednice. Referentni okvir je bio dobro poznat tako da je Abu Bakr rekao: "Imenovan sam za vašeg vođu, ali ja nisam najbolji među vama. Ako sam u pravu, pomozite mi. A ako pogriješim, ispravite me." ⁵⁸ Bilo je očito da postoje samo dva pokazatelja šta to jest pravo a šta nije u svijesti Abu Bakra kao i cijele zajednice, a to su Kur'an i Sunnet, pošto su svi razumjeli i primijenili Poslanikovu izjavu: "Nema pokornosti stvorenjima ako to predstavlja nepokornost prema Stvoritelju." ⁵⁹

Tokom ovog perioda, savjetovanja su bila česta, te je većina pravnih ili političkih odluka bila donijeta zajednički i vrlo često bila utemeljena na punoj saglasnosti ashaba. Drugovi Božijeg Poslanika izbjegavali su donositi pojedinačna pravna tumačenja (*fatawa*) i pokušavali su, kada se to od njih tražilo, uputiti onoga koji pita drugom ashabu, kojega su oni smatrali kvalificiranijim za odgovor. U suštini, oni su se držali doslovnog značenja Objave koja se odnosi na određeno pitanje ⁶⁰, izbjegavali su pretjerano navođenje *hadisa*, da ne bi pogrešno citirali Božijeg Poslanika ⁶¹ i, iznad svega, koncentrirali su svoje napore na izučavanje Kur'ana. To je u svakom slučaju bila Umarova preporuka kako prije tako i u toku njegove uprave.

Ovaj način donošenja odluka i bavljenja problemima bio je vrlo praktičan tokom perioda o kojemu govorimo: zajednica i vođe bili su daleko od bilo koje vrste konceptualizacije, određivanja područja različitih nauka ili propisivanja postupka za donošenje ili bilježenje pravila koja bi proisticala iz njihovih odluka. Tek nakon posljednjih godina perioda Halifa na pravom putu pojavili su se prvi znaci nemira koji su učinili neophodnim da se promisli način na koji se treba odnositi prema Kur'anu i Sunnetu.

Na kraju Alijine uprave, muslimanska zajednica suočila se sa jednim od najtežih problema nakon smrti Božijeg Poslanika. Zbio se prvi otvoreni sukob oko vlasti u zajednici koji je doveo do velikih društvenih nemira i nastanka podjela. Nakon Alijine smrti i stupanja na vlast Muawiye ibn Abi Sufyana, problemi su se povećali i utjecali na izvornu primjenu islamskog učenja. Tokom perioda Umayyada (661.-750. n. e.), koji je počeo sa Muawiyom, najmanje četiri simptoma zastranjivanja dovela su do nastanka prvih zbirki *hadisa* uporedo s rađanjem posebnih studija o islamskim izvorima od strane *uleme*. Prvi simptom bilo je uvođenje nove prakse u stvari islamske države pod uticajem perzijske, bizantijske, i indijske kulture: godine 679., naprimjer, služba Halife bila je promijenjena u nasljedno kraljevstvo, a Državna blagajna, *Bayt al-mal*, preobrazila se u lično vlasništvo halife i njegove porodice. Na ovaj način, princip savjetovanja (*šura*) i društvenog učestvovanja bio je izgubljen, a prva reakcija *uleme*, koja je odbila da se slijepo i kukavički potčini željama i ličnim ambicijama novih kraljeva, bila je da prikupi i kompilira pravna pravila, što će postati element islamske pravne nauke (*fiqh*).

Drugi simptom bilo je raspršenje *uleme*: neki su napustili pokvarenost glavnog grada ili drugih političkih centara, ostali su jednostavno odselili u udaljena mjesta, te je tako postalo nemoguće da se *ulema* okupi u jednom mjestu radi formuliranja pravnih pravila utemeljenih na jednoglasnosti (*idjma*). Raštrkani, suočeni sa geografskim, kulturnim i društvenim različitostima i uz to još usamljeni u svome traganju za odgovarajućim odlukama (*idjtihad*), učenjaci su podstakli i osnovali, vrlo često nenamjerno, mnoštvo škola mišljenja putem studenata koji su ih okruživali. To je bio slučaj, spomenut ćemo samo nekoliko primjera, sa učenjacima kao što su Abu Hanifa i ath-Thawri u Kufi, Malik u Medini, al-Awzai u Siriji i al-Layth u Egiptu.

Treći simptom bio je novi fenomen krivotvorenja *hadisa* kao rezultat povećane potrebe za informacijama, ali i različitih političkih interesa. Ovaj period svjedočio je ne samo

dublja istraživanja na području religije nego i također pojavu, po prvi put, pripisivanja lažnih izjava i postupaka ličnosti Božijeg Poslanika. Ovo je bilo vrijeme problema i nereda i različite stranke nastojale su opravdati svoje pozicije pozivajući se na navodne *hadise*. Reakcija učenjaka bila je da sakupe *hadise* za koje su znali da su istiniti te je tako nastala nauka kriticizma *hadisa*. Posljednji fenomen - koji je istovremeno bio i uzrok i posljedica ostala tri fenomena - bili su brojni sukobi između različitih tendencija i stranaka unutar muslimanske zajednice. Dva najpoznatija razdora bili su Bitka kod Siffina (657.), koja je dovela do nastanka grupe *khawaridj* (secesionisti), i Bitka kod Kerbele (680., u kojoj je Alijin sin Husayn ubijen), koja je dovela do reagiranja Alijinih pristalica i jačanja grupe ši'a. Drugi manji sukobi izbijali su tokom ovoga stogodišnjeg perioda povećavajući nemire i, s druge strane, iznoseći na površinu potrebu za kodifikacijom pravila koja se tiču islama, posebno na pravnom području.

Dva glavna fenomena koja smo spomenuli - raspršenost *uleme* i krivitvorenje *hadisa* - prouzrokovali su ozbiljnu promjenu u prenošenju islamskog znanja. Muslimani su po prvi put iskusili umnožavanje kvalificiranih i autoritativnih mišljenja; ona ne samo da su bila različita, nego su nekada, u pogledu drugorazrednih pitanja, bila potpuno suprotstavljena. Čak je i način bavljenja situacijama i problemima bio potpuno različit: u Medini, *ulema* se, slijedeći primjer Ibn Umara, ograničila na striktno čitanje Kur'ana i Sunneta, izbjegavajući lična tumačenja (oni su nazvani *ahl al-hadith*);⁶² dok su u Iraku, u Kufi, učenjaci - poznati kao *ahl ar-ray* - slijedili pravac Ibn Masuda koristeći promišljanje, analogiju i ne izbjegavajući zamišljanje i teoretiziranje izvornih problema i situacija. Historija i razlike u društveno-političkom kontekstu mogu objasniti ove razdore ali je, isto tako jasno da je ova različitost - koja je još uvijek smatrana da je *unutar* zone dozvoljenog - morala biti regulisana da bi se mišljenja mogla kvalificirati kao pravno vjerodostojna ili ne. Period Umayyada postavio je prve znakove na ovom putu, one koji će usmjeriti istraživanje učenjaka i iz kojih će izrasti različite grane islamskih nauka.

Tokom prva dva vijeka vladavine dinastije Abbasida (otprilike 750.-1258.) događaji su se mnogo brže odvijali, te se može reći da su se u ovo doba oformila i oblikovala specifična područja islamskih nauka: društveni i politički problemi proizveli su brigu i opasnost da muslimanska zajednica postane zaboravna u pogledu zahtjeva vjere, da bi mogla izdati svoje izvore i, konačno, da sve to može dovesti do njenog uništenja. Prvih sto godina ovog doba, poznato je kao vrijeme *velikih imama* (750.-850.): to je bio period cvjetanja islamskih nauka posebno u oblasti pravne nauke (*fiqh*) i kriticizma *hadisa*. Rane abbasidske halife pokazale su visoko poštovanje prema islamskom pravu i njegovim učenjacima. Brojne halife, kao što su Harun al-Rašid (vladao 786-809 n.e.) ili Al-Mansur (vladao 754.-775.) i sami su bili učenjaci ili su angažirali učenjake da sačine autoritativne knjige Sunneta. U to doba vladala je znatna sloboda mišljenja i širom Hilafeta u brojnim centrima mišljenja, poučavanje i diskusije odvijali su se u punoj živosti i produktivnosti. Osim toga, u ovo vrijeme pojavio se impresivni broj velikih učenjaka koji nisu samo poučavali druge nego su također bili angažirani u dubokim međusobnim diskusijama. Na ovaj način postojali su svi elementi koji objašnjavaju intelektualnu vitalnost ovog vremena.

Brojne škole mišljenja oformile su se oko poznatih učenjaka kao što su bili Abu Hanifa (703-767.) u Kufi, al-Awzai (708-774.) u Siriji, Malik (717-801.) u Medini, Zayd (700-740.) u Kufi i Wasitu, al-Layth (716-791.) u Egiptu, ath-Thawri (719-777.) u Kufi, aš-Šafii (769-820.) u Bagdadu i Kairu, Ibn Hanbal (778-855.) u Bagdadu, Abu Dawud (815-883.)

u Kufi ili at-Tabari (839-923.) u Egiptu i Tabaristanu. Svi ovi učenjaci predstavljali su instrumente putem kojih je učinjen napredak u islamskim studijama. Svaki od njih u toku svoga života dao je specifičan doprinos i pomogao razvijanje pozitivnog pravca u razumijevanju islamskih izvora. Svaki od njih smatra se - htio to ili ne htio - osnivačem *mezheba* (škole mišljenja): neke su nestale tokom historije, a druge škole su poznate danas širom muslimanskog svijeta (posebno hanefijski, malikijski, zejdijski, šafiijski i hanbelijski *mezheb*). Za ove rane učenjake, kao što su bili Abu Hanifa, al-Awzai Malik, razlika između pojedinačnih nauka nije bila veoma jasna. Poznato djelo Malika *Al-Muwwatta* ("Utrveni put") bilo je kompozicija pravnih pravila, *hadisa* i mišljenja drugova Božijeg Poslanika ili njihovih sljedbenika. Historijske prilike podržane uticajem velikih civilizacija sa kojim su se muslimani sreli - grčkom, rimskom, perzijskom ili indijskom - uveliko su promijenile način razmišljanja i prezentiranja radova učenjaka. Malo pomalo, fenomen razlikovanja i specijalizacije u islamskoj misli pojavio se čak i unutar područja kao što je bio *fiqh*. Od tada *ulema* je počela u *fiqhu* razlikovati *al-usul* (temeljni principi) i *al-furu'* (sekundarni principi). Na mnogo općem nivou, aš-Šafii je djelom *Ar-Risala* postao prvi učenjak koji je sistematizirao opće principe i odredio okvir unutar kojeg i putem kojeg specifična pravna pravila treba da budu formulirana. Uslijed udaljenosti u vremenu i mjestu od neposrednog razumijevanja izvora, aš-Šafii je osjećao da učenjacima trebaju pravila i metodi putem kojih će izbjeći - ili zaustaviti - neutemeljena i neovlaštena tumačenja. Njegova odluka da ustanovi okvir i formulira opća pravila označila je nastanak nove islamske nauke od najvećeg značaja čiji je cilj bio "da odredi i definira opća pravila koja se koriste za izvođenje specifičnih normi - ili *fiqha* - iz izvora".⁶³ Ova vrsta istraživanja, koja je zahtijevala blisko, duboko i tehničko proučavanje Kur'ana i Sunneta, ne samo da je podstakla razvoj i unapređenje unutar ostalih područja, nego ih je također usmjerila prema novom načinu bavljenja izvorima, načinu koji je zahtijevao memoriju, preciznost i utvrđivanje vjerodostojnosti uporedo sa potpunim vladanjem arapskim jezikom.

Tokom ovoga perioda, *nauka hadisa* doživjela je brzi svoj razvoj. Ibn Hanbal i Malik, slijedeći vjerovjesnikove ashabe, sakupili su brojne *hadise* (više od 30.000 hadisa sabrano je u Ibn Hanbalovom *Musnadu*), ali je specifični posao utvrđivanja njihove vjerodostojnosti počeo tek sa Al-Bukharijem (810.-870. n. e.) i njegovim studentom Muslimom (817.-875.), koji su tragali za hadisima, skupljali ih, utvrđivali njihovu autentičnost a zatim ih klasificirali prema temama i formi koja je uobičajena za *nauku fiqha*. Oni su, nakon toga, ustanovili odgovarajuće cjeline pravila koja se odnose na postupak utvrđivanja vjerodostojnosti predaja i koja omogućuju da se odluči da li se pojedini *hadis* može prihvatiti kao *sahih* (vjerodostojan) ili ne.

Putem dodira sa ostalim civilizacijama a i radi potrebe za produbljenim izučavanjem arapskog jezika, njegove strukture i gramatičkih pravila (u cilju razumijevanja lingvističke strukture Kur'ana i Sunneta), prve lingvističke studije usredsredile su se na arapsku morfologiju (*sarf*) i gramatiku (*nahw*). Kao dopuna ovome, pojavili su se nezavisni radovi, komentari i interpretativne studije o Kur'anu (*tafsir*), a prvi važan prilog u ovome kontekstu učinio At-Tabari (839.-923.) svojim djelom *Djami al-bayan*. (On je također napisao poznatu historiju čovječanstva od Adema, a. s., pa nadalje, pod naslovom *Tarikh ar-Rusul wal-Muluk*.)

Mnogo je stvari rečeno o porijeklu sufizma (*tasawwuf*) kao putu približavanja Bogu, kao obliku misticizma. Je li to strogo islamska nauka, ili je to izraz direktnog posuđivanja iz susjednih kršćanskih tradicija? Različita mišljenja su izrečena o ovom pitanju, kako od strane muslimanskih učenjaka, tako i od strane kršćanskih orijentalista, od kojih su neki otišli tako daleko da su tvrdili da je sufizam, kao suprotnost različitim pravnim naukama, čiji smo razvoj upravo opisali, "jedan drugi islam". Neki muslimani, koji su

vrlo malo poznavali islamske nauke, otišli su također tako daleko da su "isključili" sufije i njihove redove (*turuq*, jednina *tariqa*) iz područja "autentičnog islama". Ovakvi stavovi, koji ustvari izražavaju ideološka, religijska ili skolastička stanovišta, ne mogu izdržati činjeničnu analizu.

Poslanik islama bio je prvi koji je pokazao put meditacije (*dhikr*, sjećanje), i asketizma, identificiranog putem koncepta *zuhd*. Ashabi su, tokom svojih noćnih molitvi, iskusili dimenziju bliskosti, znanja i ljubavi prema Bogu. Koncept *rabbani*, koji se spominje u Kur'anu u množini, posjeduje mistički intenzitet koji su veliki učenjaci *tasawwufa* nastojali upoznati. Hasan al-Basri (umro 728.), na opći i na poseban način, zatim poznata mistikinja Rabia al-Adawiyya (umrla 801.), utemeljili su ono što će kasnije postati jedna autentična islamska nauka sa svojim učenjacima, terminologijom i pravilima. Prvo u Kufi, počevši sa Abd al-Wahid ibn Zaydom (umro 793.), a zatim u Bagdadu nakon IX vijeka pa nadalje, sufizam je cvjetao i postepeno oblikovao specifičnost svoga pristupa. Tokom stoljeća pojavilo se nekoliko autoriteta koji su utvrdili norme egzaktnog mističkog pristupa: Abu Abd Allah Harith ibn Asad al-Anazi, poznatiji kao Al-Muhasibi (umro 857.), njegov učenik Al-Džunayd (umro 910.), Dhu'l-Nun al-Misri (umro 859.), Abu Talib al-Makki (umro 996.), Al-Qurayshi (umro 1074.) i Abd al-Qadir al-Džilani (umro 1166.), osnivač prvog zabilježenog reda al-qadiriyya, bili su svi sufijski učenjaci (mnogi od njih su također bili visoko kvalificirani u naukama vjere i islamskog prava), koji su, sa brojnim ostalim kojih ima suviše mnogo da bih se ovdje spomenuli, definirali i usmjeravali mistički put smatrajući ga jednom od sfera, jednim od puteva islama. Njima nikad nije palo na um da odvajaju "jedan islam" od "drugog islama", niti da ističu prednost "drugog islama" naprema formalizmu pravnika. Jasno je da su oni sebe smatrali muslimanima u saglasnosti sa temeljnim učenjima islama koji su oni razumijevali kao jednu jedinstvenu cjelinu. Mnogi od njih su jasno rekli da se ezoterički (unutrašnji) pristup ne može razviti bez duboke ukorjenjenosti u tzv. egzoterijskim (vanjskim) naukama; ova dva pristupa su nerazdvojiva, oni slijede isti put, vode do istog cilja i izražavaju naklonost srca predane osobe (muslimana) u ime jedne poruke jednog islama.⁶⁴

Konačno, prijevod radova velikih filozofa antičkog svijeta otvorili su jedno novo područje i uveli grčku tradiciju filozofskih rasprava u nekim islamskim centrima učenosti. Ovaj proces prisilio je *ulemu* da mnogo jasnije odredi šta su tačno elementi i sadržaj islamske vjere (*iman*) u cilju sprječavanja zajednice da zastrani i ode predaleko u sofističkim ili racionalističkim diskusijama, nekada samo radi zadovoljstva da se diskutuje, bez stvarnog razumijevanja ili čak obraćanje na izvore. Takve okolnosti prisilile su učenjake da odrede tačno šta jest i šta nije dio islamske vjere, ustanovljavajući na taj način sadržaj, principe i pravila *ilm al-aqida* (nauka o vjeri, koja se nekada naziva teologija, analogno kršćanskim studijama).⁶⁵

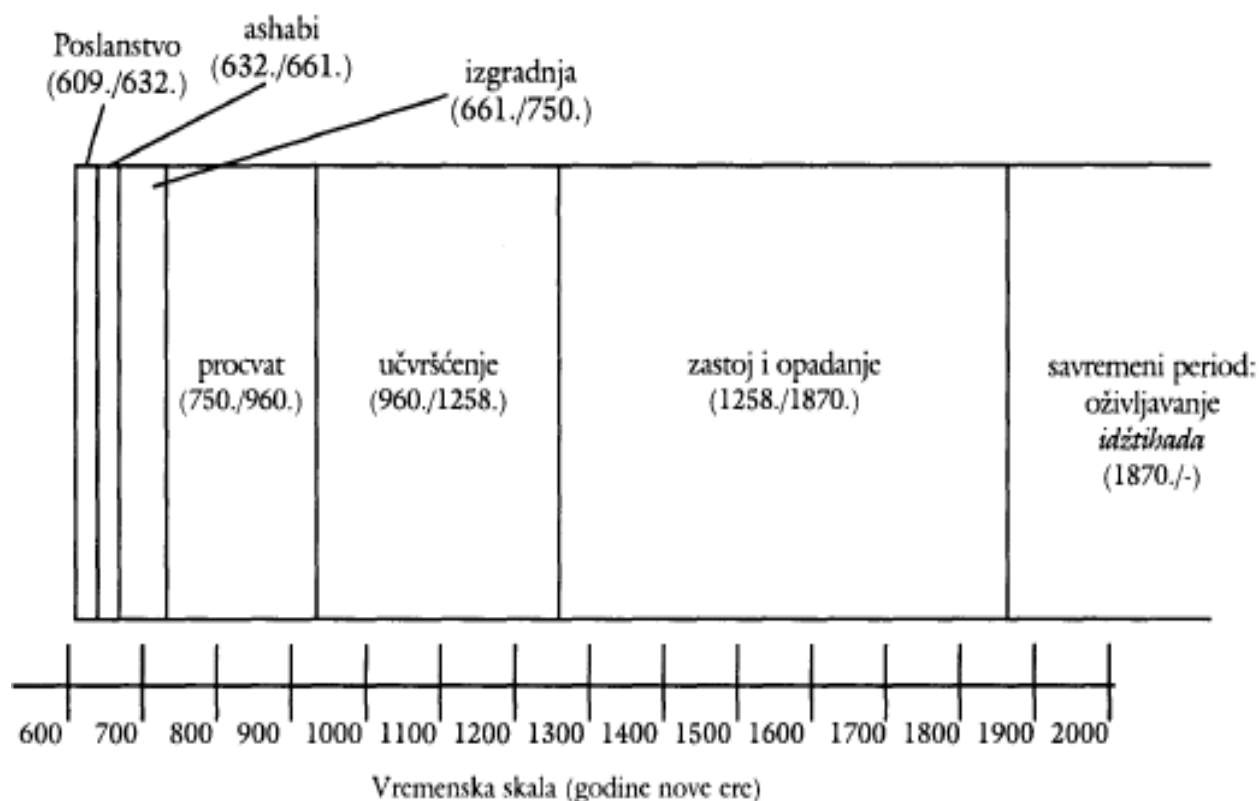
Tabela I: Razvojne faze *Fiqha*

Tabela II: Razdoblje ranih pravnika

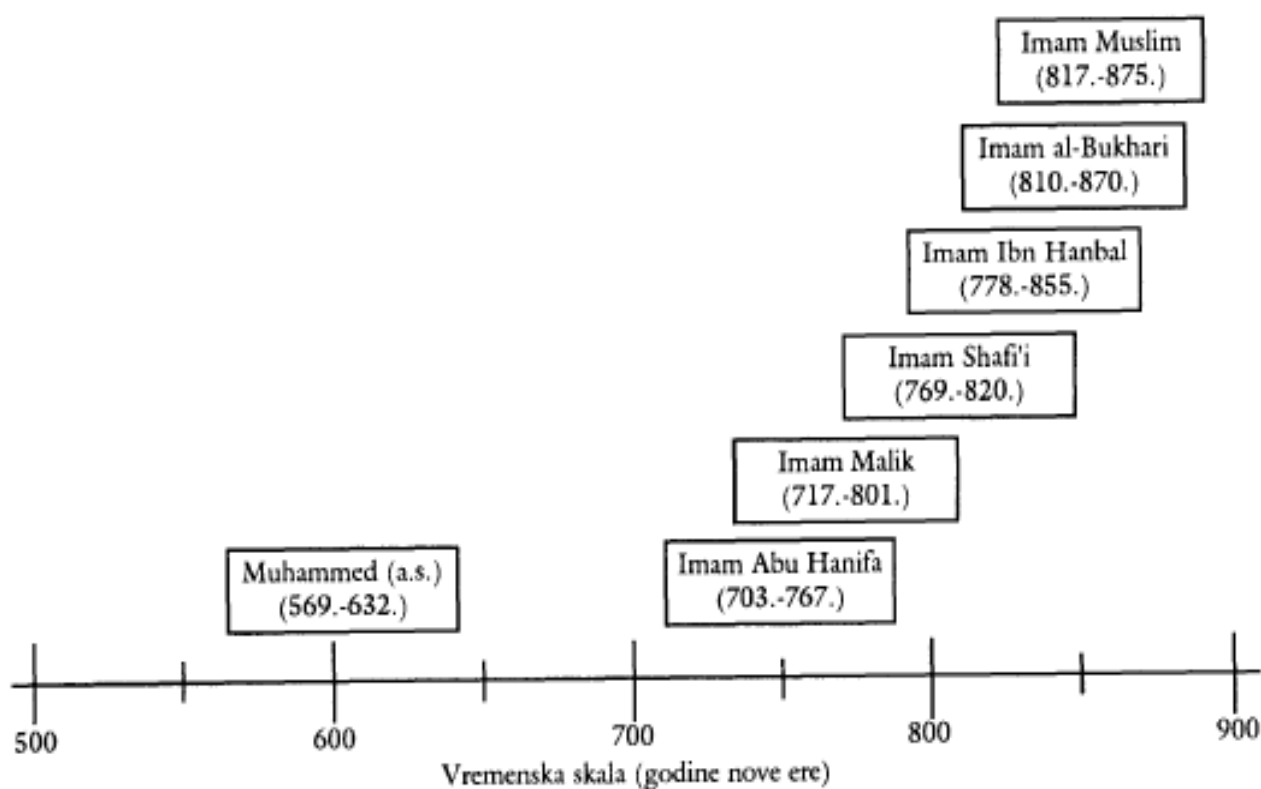
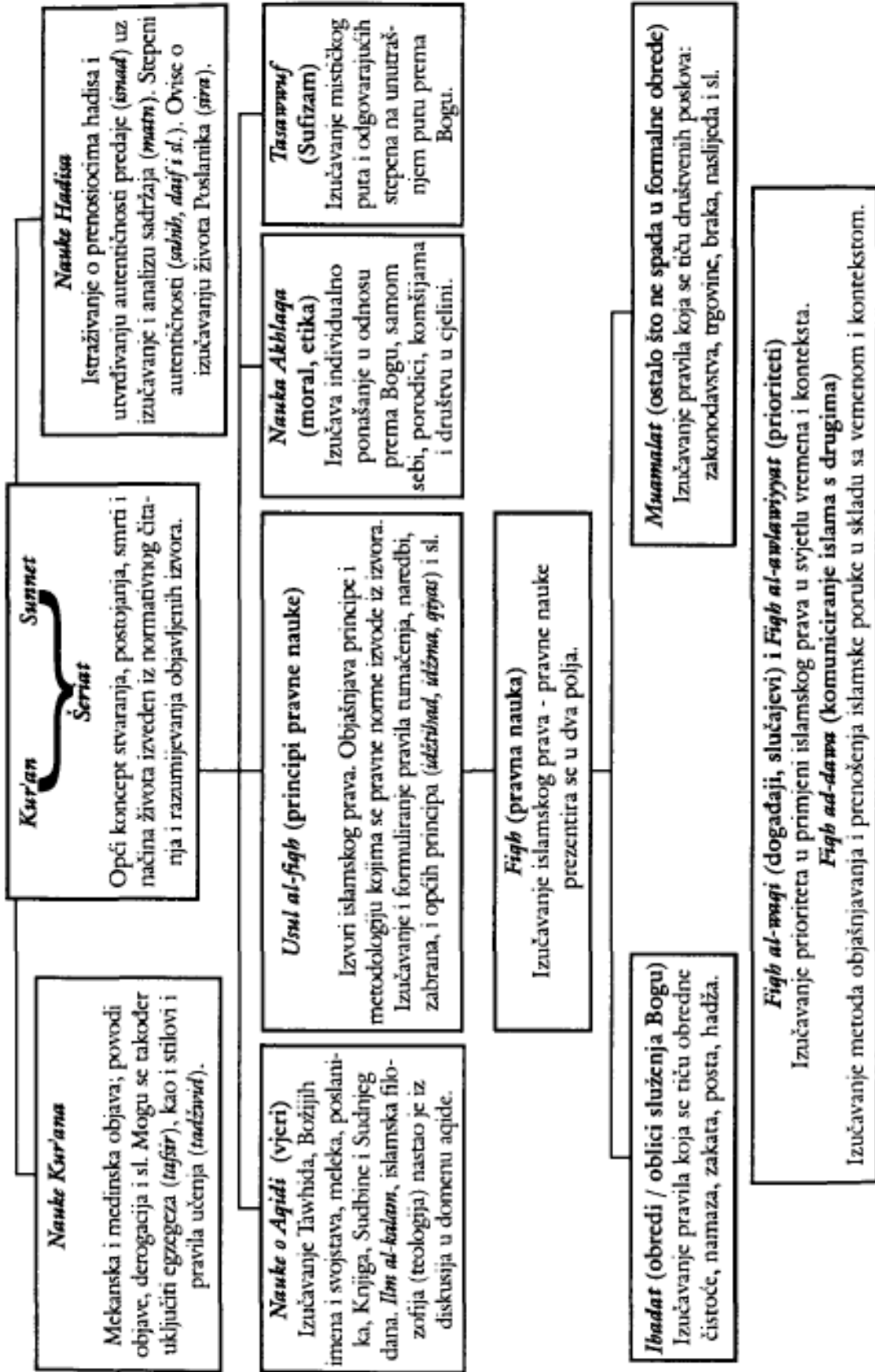


Tabela III: Tipologija i klasifikacija islamskih nauka



Tako su se prije sredine X stoljeća, oformile sve islamske nauke sa, manje-više, određenim područjem bavljenja. To je bio rezultat uticaja historije i potrebe za detaljnijom primjenom Kur'ana i Sunneta u cilju rješavanja pojedinačnih i društvenih problema u novom kontekstu. Može se reći, u svjetlu našeg istraživanja, da su nauke u islamu - počevši od faze formiranja, preko razvoja i unapređenja od VII stoljeća pa nadalje - imale samo jedan cilj, a to je da pruže odgovor na jedno temeljno pitanje: kako da se održi živuća vjera i uz to ostane vjeran učenju Kur'ana i Sunneta u novim historijskim, društvenim i političkim prilikama? Nauke su prosvijetljene i vođene vjerom i njenim zahtjevima bile *sredstva* vjernikove vjernosti, a ova sredstva morala su biti sve razvijenija i razvijenija da bi odgovarala svijetu koji je postajao sve kompleksniji i kompleksniji. Vjera zahtjeva um i rasuđivanje u stalnoj budnosti i aktivnosti.

To je ono što je *ulema* prvih generacija jasno razumjela i tokom tri stoljeća, uprkos problema, korupcije i progona,⁶⁶ učinila najbolje što je mogla da služi Bogu, islamu i muslimanskoj zajednici. Ulema je ostavila potomstvu bogatu baštinu sačinjenu od strane jedne izvorne *geografije islamskih nauka* sa jasno označenim područjima i cjelinom velikih tema da se dalje istražuje i promišlja. Ulemi je također bilo jasno da njihovi muslimanski savremenici jednako kao i buduće generacije ne treba da se ograničavaju mišljenjima koja je *ulema* formulirala u određenim vremenima i za određene kontekste. Sa historijskog stanovišta, studije i mišljenje ove *uleme* bili su *samo korisna sredstva, a nikako konačna rješenja*.

Od X stoljeća pa nadalje, muslimani su posjedovali okvir koji im je dozvoljavao da napreduju u svojim istraživanjima i razvijaju vještine putem kojih bi snabdijevali zajednicu adekvatnim odgovorima na novopojavljena pitanja. Ove nauke trebalo je da budu temelj, živi izvor za buduća istraživanja. Nažalost, one su vrlo često bile kao zid intelektualnog zatvora koji je sprječavao *ulemu* da osigurava originalna, ali ipak vjerna, islamska rješenja za savremene probleme. Tokom više od sedam stoljeća, uprkos neprekinutim naporima uglednih učenjaka (kao što su bili Aš-Šatibi ili Ibn Tayyimiyya tokom XIII i XIV stoljeća), muslimani su slijedili put slijepe imitacije (*taqlid*), ne mogavši da nađu ponovo istinsku i dinamičku poruku sadržanu u Kur'anu i Sunnetu. Staviše, oni su često sredstva prihvatili kao ciljeve, čineći tako islamsko znanje ciljem samim po sebi, uobličeno u komplicirana područja, pitanja i nepotrebne detalje.

Uprkos ovog negativnog razvoja, neophodno je da se vratimo prvim naporima kako bismo ustanovili jednu geografiju za islamske nauke. Za muslimane koji žive u Evropi od velikog je značaja ne samo da znaju šta ove nauke stvarno jesu - i kako su one međusobno povezane - nego, mnogo značajnije, da budu u stanju ponovo čitati islamsku poruku u njenoj izvornoj životnoj snazi i zadobijati jednu globalnu viziju područja, studija i sredstava koje imaju na raspolaganju, da bi se mogli suočiti sa svojom tekućom situacijom. To je potrebno zato da oni ne bi pogrešno identificirali jedan dio svoje historije sa suštinom svoje religije pošto su, prema samoj religiji, sredstva brojna, a opća pravila islama nude široko područje za istraživanje i ispitivanje. Neophodno je ovladati ovim pravnim instrumentima i, istovremeno, znati i razumjeti evropski kontekst da bismo bili u stanju odgovoriti na jedno pitanje, uvijek isto pitanje: Kako da održimo živuću vjeru i budemo vjerni kur'anskom i poslaničkom učenju u Evropi, u našoj novoj historijskoj, društvenoj i političkoj situaciji? Drugim riječima, kako da budemo evropski muslimani? Kako da razvijemo, uprkos našem materijalističkom okruženju, precizne islamske nauke koje će služiti našoj vjeri i našoj vjernosti. To je

pitanje, ustvari, kako da ponovo nađemo dinamizam naših ranih učenjaka da bismo formulirali odgovore na pitanja koja ranije nisu bila pitana, na način koji neće pomiješati sredstva i ciljeve, i koji će ostati isključivo u službi nauke i poniznog služenja Bogu. Uzete u cjelini, različite islamske nauke služe jednom cilju koji je izvan njihove egzistencije. To je, da one dopuštaju svakome da dođe bliže Bogu, da bude u Njegovoj blizini, da voli i služi Boga, srcem, umom i činom. Ovo je način, izgleda, kako treba da razumijemo korisnost svake islamske nauke koja je dio tipologije koju ćemo sada prezentirati.

C. Komentari (Tipologija i klasifikacija)

Krajem X vijeka n. e. (treći vijek Hidžre), svaka islamska nauka već je imala svoje posebno područje sa svojim specijalistima i poznatim učenjacima. Mnogi od tih učenjaka bili, su naravno, kvalificirani u nekoliko područja, ali su njihova imena, međutim, bila povezana s jednom određenom disciplinom.

Kako smo vidjeli, Kur'an i Sunnet predstavljaju dva izvora na kojima je utemeljena cijela građevina islamskih nauka. Zajedno, ova dva izvora čine *Šeriat*, odnosno isključive reference koji upućuju na put kojim muslimani moraju ići ukoliko žele biti vjerni Objavljenoj Poruci. Nauka *usul al-fiqha*, oslanjajući se na rezultate *ulum al-Qur'an i ulum as-Sunna*, objasnila je pravila i metodologiju putem koje je moguće izvesti (*istinbat*) opće principe islamskog prava. Tek jasnim razumijevanjem ovih izvora i ovoga okvira moguće je primijeniti mjerodavni i vjerodostojni idžtihad (putem aktivnosti zajednice, poznat kao *idjma*, ili putem aktivnosti pojedinca, poznat kao *qiyas*). Ovaj temeljiti rad omogućio je kodifikaciju islamskog prava (*fiqh*) i njegova dva dijela: *ibadat* (obredi), koji je precizno utvrđen i stalan, i *muamalat* (društveni poslovi), koji se bavi odrednicama promjenljivog karaktera (zbog okolnosti ili vremena) kao što su trgovina, brak, običaji i krivično pravo, a koji zahtijevaju stalno promišljanje i prilagođavanje da bi se postigla njihova vjerodostojna primjena u svjetlu općih principa *Šeriat*a.

Nauke (*ilm al-aqida*) koje se odnose na *Tawhid* (Božiju jednoću), Božija imena i svojstva, razmatraju suštinske aspekte islama i utemeljene su na izučavanju Kur'ana i Sunneta iz ovog specifičnog ugla. Područja koja se tiču lične i duhovne veze sa Bogom (*tasawwuf*), kao i lične i društvene moralnosti (*ilm al-khuluq*), još su jedan vid posmatranja i izvođenja odgovarajućeg učenja iz izvora (o *ghaybu*, duhovnosti, unutrašnjem iskustvu i misticizmu). Sva ova različita područja koriste se zaključcima i metodologijom koja je korištena u *usul al-fiqhu*.

Ova tri domena *fiqha* (koji je razmatran ovdje u njegovom etimološkom značenju) bila su razvijena nakon kraja XIX vijeka, budući da su se muslimanski učenjaci prije tog vremena morali suočiti sa potpuno novom društvenom, političkom i ekonomskom situacijom. Okončanjem primjene islamskog prava unutar Osmanlijske carevine (otprilike, polovinom XIX vijeka) i njegovom zamjenom sa svjetovnim pravima preuzetim iz Francuske, Britanije i ostalih zapadnih zemalja, postalo je nemoguće da se razmišlja o istinskoj primjeni islamskog učenja bez uzimanja u obzir novog stanja stvari (*waqi*) u islamskom svijetu i ponovnog razmatranja načina na koji je moguće formulirati i primijeniti islamsku pravnu nauku. To je dovelo do razmatranja i izučavanja reda akcija (*awlawayyat*) koji muslimanska zajednica treba da slijedi - odnosno globalne strategije - da bi ponovno otkrila duboko i dinamičko razumijevanje *Šeriat*a u svjetlu međunarodnog političkog i ekonomskog poretka.⁶⁷ Zajedno s progresivnim širenjem

zapadne kulture, postalo je neophodno da se ponovo promišlja način prezentiranja islama među samim muslimanima. Koncept *fiqh ad-dawa*, prvi put formuliran u Egiptu tridesetih godina XX vijeka, postao je vrlo produktivno područje misli usljed važnih izazova sa kojima se muslimani suočavaju u pogledu njihove religije, vrijednosti i kultura.⁶⁸

Smisao Šehadeta i Šeriata

Često izgleda teško da se definiraju koncepti koji, na arapskom jeziku, određuju ili opisuju stanje "biti musliman", ili aktivnost, ili, mnogo šire, referentni okvir ili, pak, nauke.

Problem je dvostruk: prvo, "puka" teškoća prevođenja iz jednog jezika u drugi, ali ovome treba dodati činjenicu da su i sami učenjaci, slijedeći svoje područje specijalizacije, ili usljed posebne perspektive koja je proizlazila iz diskusija koje su ih zaokupljale u to doba, davali različite definicije, koje su nekada namjerno bile precizne, a nekada uopćene i široke.

U klasičnoj prezentaciji islamskih nauka, dvije glavne nauke, *ilm al-aqida*, nauka o vjeri i o svemu onome što se ne može opažati čulima, i *šariat*, shvaćen kao Zakon koji uključuje sve naloge izvedene iz Kur'ana i Sunneta koji se tiču obreda u širem smislu i ponašanja (egzoterička dimenzija), prezentirane su kao međusobno dopunjujuće. Tome je često dodavana i treća dimenzija: *haqiqa*. Istina, u smislu duhovne Stvarnosti, što je put prema spoznaji Boga karakterističan za islamski misticizam (ezoterička dimenzija).

Neslaganja u pogledu definicija, ili u pogledu određivanja područja nauka, ili čak u pogledu prioriteta jedne nauke nad drugom, bila su brojna i oštra. Učenjaci *fiqha* često su nastojali da svedu značenja *Šeriata* samo na područje svoje specijalizacije, ti. na pravo. Drugi učenjaci, a posebno oni koji su bili upoznati i sa pravom i sa misticizmom, podsjećali su da je značenje *Šeriata* mnogo šire od prava i da ta riječ jezički označava put koji vodi do izvora, odnosno da izražava ideju *Puti* koji uključuje sve aspekte islama, od suštinske i primarne osovine *aqide* (nauke o vjeri), preko *fiqha* (prava i pravne nauke) do *tasawwufa* (misticizma). Oni su na taj način željeli da se vrate na jedinstvenu i sveobuhvatnu viziju koja je vladala u doba Poslanika islama, kada su vjera, duhovnost i praksa bili pokretani istom inspiracijom. Oni su iznad svega nastojali da se suprotstave krajnje površnoj viziji onih koji su svodili islam na primat prava i njegovu primjenu: za te učenjake specijalizirane u *fiqhu* i diskusijama koje su za njega vezane, pravo više nije bilo *sredstvo* putem koga se bude vjeran poruci nego *cilj*, te je islam, koji je izvorno uključivao vjeru, duhovnost i pravo, sada sveden na pravne propise, njihovo kodificiranje i tumačenje.⁶⁹

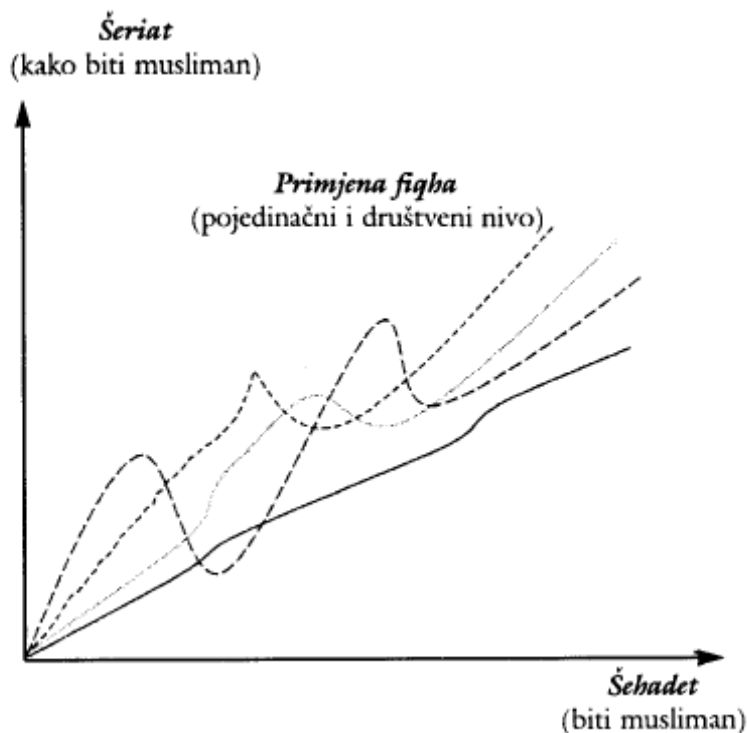
Ovakve diskusije odvele su nas daleko od izvorne islamske jednostavnosti. Mi se moramo vratiti suštini i prezentirati stvari jasno, sintetizirano, a iznad svega na način koji će nam omogućiti da nađemo izvor inspiracije u čijem žaru će islam biti ponovo istovremeno i vjera, i pravo, i misticizam. Islam je jedan i utemeljen je na dvije glavne osovine: "biti musliman" i "kako biti musliman". *Biti musliman* znači svjedočiti da neko vjeruje u Boga srcem i umom i da priznaje istinitost kur'anske objave i njenog Poslanika; to je svjedočenje *šehadeta* koje čini da čovjek ili žena uđu u islam (Nema boga osim Allaha, a Muhammed je Njegov Poslanik). *Kako biti musliman* uključuje sve dimenzije akcije koja nam omogućava da ostanemo vjerni svjedočenju vjere, kako u ličnoj sferi duhovnog i mističkog pristupa, tako i u sferi prava i pravne nauke na pojedinačnom ili zajedničkom nivou; to je *Šariat*, način i put kako da ostanemo vjerni izvoru.

Da bismo pojasnili stvari, to možemo prezentirati u obliku dijagrama (tabela IV a).

Horizontalna osa predstavlja "biti musliman" (*Šehadet*), dok vertikalna osa predstavlja projekciju "kako biti musliman" (*Šeriat*).

U tabeli koja slijedi, krivulje predstavljaju primjenu prava i pravne nauke razvijene u svjetlu izvora i uzimajući u obzir historijski i geografski kontekst (opću situaciju, tip društva, stanje zakonodavstva, itd.). Svaka od ovih krivulja je jedna primjena, pojedinačna i kolektivna, ostvarena u datom vremenu i mjestu bivajući vjerna okviru biti musliman (*Šehadet*) i kako biti musliman (*Šeriat*). Mnoštvo krivulja predstavlja neophodno mnoštvo načina primjene *fiqha* tokom različitih perioda ili u različitim okruženjima (nekada moguće tokom jednog istog perioda).

Tabela IV a: Raznolikost *fiqha* (u mjestu i vremenu)

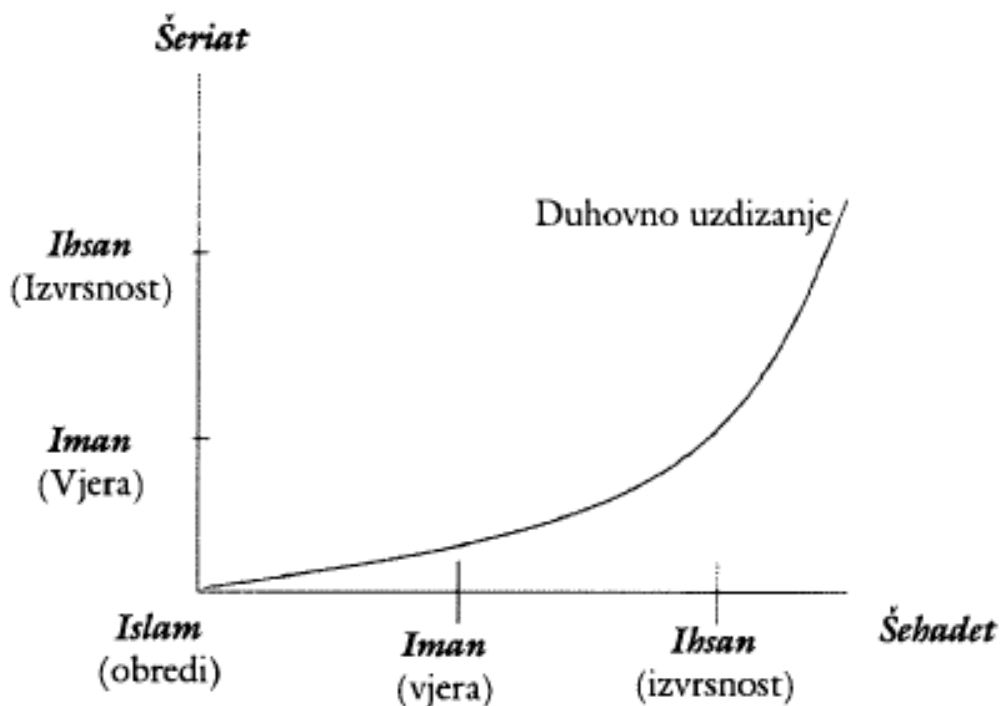


Komentar:

1. Kada god pojedinac diše, jede, pije ili se moli budući svjestan svoje vjere, on ili ona je već u živom iskustvu islamskog Šeriata.
2. Primjena prava i pravne nauke (*fiqh*), nužno uzima u obzir izvore i društveni, kulturni, politički i ekonomski kontekst. Ova primjena je fleksibilna i otvorena za promjenu (ona napreduje ili nazaduje) i predstavlja "kako biti musliman", odnosno Šeriat, u datom vremenu u historiji, u datom društvu, a nekada vezano za određenog pojedinca (u slučaju specifične fetve).

Tabela IV b: Duhovno usavršavanje

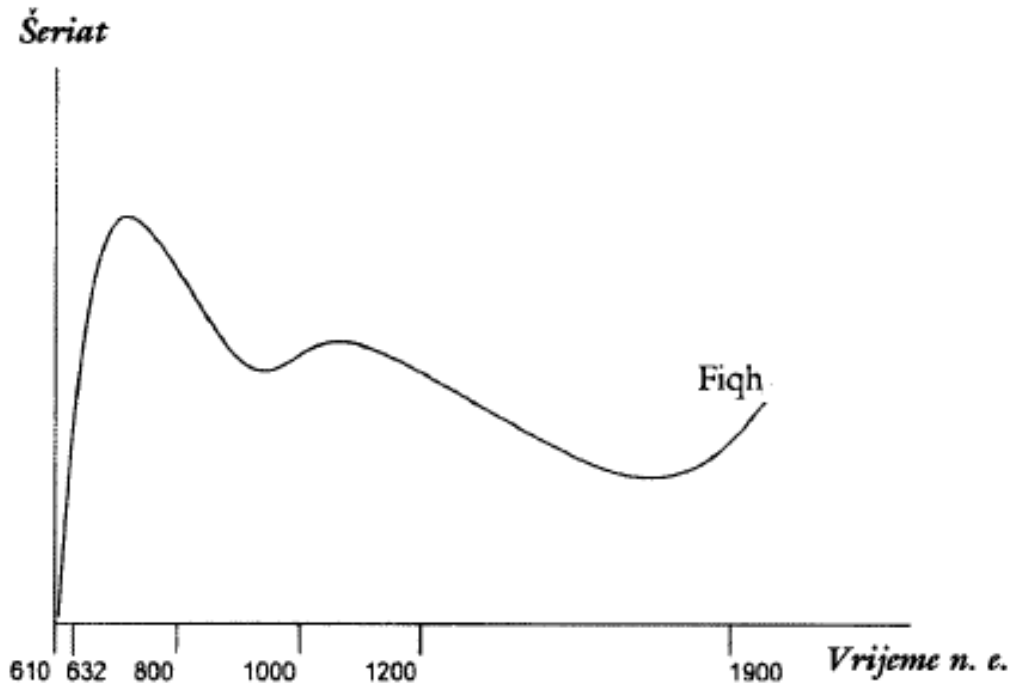
U dijagramu koji slijedi ose su iste, ali krivulja predstavlja pojedinčev unutrašnji i mistički progres kroz tri dimenzije, koje su također stepeni islamskog učenja, kao što je to prezentirano u našoj prvoj sekciji:

**Komentar:**

1. Na dvije ose Šehadeta i Šeriata nalaze se tri dimenzije biti i kako biti musliman. Islam (praksa služenja Bogu), sa suštinskim vjetom Šehadeta, pokriva područje četiri praktična stupa (namaz, zekat, post i hadž). Iman (vjera i njeni stupovi) unosi, produbljava i razvija značenja i obim veze sa Bogom i univerzumom izvan onoga što se može osjetiti čulima. Ihsan, izuzetnost (stalnost i dubina svjesti o Bogu) označava uvođenje za one koji tragaju za znanjem o Bogu (ma'rifa), Njegovom blizinom i Njegovom ljubavlju.
2. Uzlazna krivulja označava stepene u pročišćenju srca i bića (tazkiyat an-nafs) i predstavlja put progresivnog a nekada i usporenog ili zaustavljenog, uzdizanja vjernika koji traži blizinu Boga.
3. Ovo duhovno napredovanje i mističko uvođenje odnosi se jasno na "kako biti musliman" na nivou unutrašnjeg života i srca: ono je očigledno unutar sfere Šeriata.

Tabela IV c: *Globalna primjena fiqha u historiji*

Ako prezentiramo Šeriat na vertikalnoj osi i ako projektiramo sebe u historiju da bismo saznali "kako" su muslimani stvarno bili vjerni primjeni svoje poruke, na području prava (*fiqh*), rezultat bi mogao biti slijedeći dijagram:



Komentar:

1. Projekcija u vrijeme daje nam predstavu o evoluciji primjene islamskog prava i pravne nauke najednom šematiziranom nivou, zbog toga što se radi o globalnom procesu.
2. Datumi na vremenskoj skali približno odgovaraju onima u Tabeli 1. Periodi napretka, zastoja i opadanja mogu se uočiti.
3. Ova krivulja također predstavlja evoluciju dinamizma u muslimanskoj intelektualnoj produkciji u oblasti prava i pravne nauke. Krajnji dio krivulje koji se penje predstavlja obnovu islamske misli kao rezultat aktivnosti savremenih muslimanskih reformista. Ona, također izražava nadu.

Bilješke

- 1 U stvarima Objave, Poslanik se smatra nepogrešivim (*ma'sum*), ali treba načiniti jasnu razliku između Poslanika koji prima Objavu i njegove ljudske situacije u kojoj on organizuje lični i zajednički svakodnevni život. Njegovi drugovi su razumjeli ovu razliku te mnogi citirani izvještaji potvrđuju ovu činjenicu. Naprimjer, u Bici na Bedru, al-Hubab ibn al-Mundhir upitao je Božijeg Poslanika: "Ovo mjesto gdje smo zauzeli položaje, je li to Božiji izbor (putem Objave), ili je to tvoj plan?" Poslanik je odgovorio, "Ovo je moj plan." Al-Mundhir je predložio da se promijeni mjesto, i Poslanik je tako i učinio. Jedne druge prilike, kada je Poslanik trebalo da presudi spor, rekao je: "Može se dogoditi da neko od vas ne bude u stanju da dokaže svoje pravo u sporu. Ja sam samo čovjek. Ako moja presuda pogrešno da pravo onome koji to ne zaslužuje, to će ga samo odvesti u Vatru." Vidi Ibn Hišam, *As-Sira an-Nabawiyya* (Cairo, 1955), Vol. 3, p. 150.
- 2 Kur'an 34:28.
- 3 Kur'an 25:1.
- 4 Kur'an 3:31.
- 5 Kur'an 18:110
- 6 Kur'an 33:21
- 7 Kur'an 68:4
- 8 Kur'an 96:1-5
- 9 Kur'an 41:53
- 10 Kur'an 17:44
- 11 Kur'an 55:5-6
- 12 Nasuprot latinskim i uopće indoevropskim jezicima, koncept bića ne postoji u arapskom jeziku: da se prenese ideja bića mora se referirati na stvarnost opažanja "biti viđen ili opažen" kroz pasivnu konstrukciju glagolskog korijena: *wa-dja-da*, *mawdjud*. Sama upotreba jezika remeti opće kategorije filozofije *bića* poznate još od njenog početka i klasičnih filozofa (Sokrata, Platona, i Aristotela) pa sve do skorašnjih priloga fenomenološke škole (Husserl, Heidegger).
- 13 Kur'an 22:46.
- 14 Kur'an 3:190.
- 15 Kur'an 7:179.
- 16 Kur'an 2:2.
- 17 Naprimjer, u suri *ar-Rum* (Bizantinci) jedan ajet proriče bizantijsku pobjedu "za nekoliko godina" (arapska riječ *bid'* znači određen broj, između 3 i 9: pobjeda se desila nakon sedam godina od objavljivanja ajeta). U Kur'anu također nalazimo proglose koji se odnose na duge historijske periode kao što je kraj vremena, Sudnji dan, i život na Budućem svijetu.
- 18 Vidi ovaj izraz u Kur'anu 18:51.
- 19 Kur'an 2:30.
- 20 Kur'an 2:31-2.
- 21 Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an* (Dar al-Andalus, Gibraltar, 1980.), p. 989.
- 22 Kur'an 21:25
- 23 Ovi temeljni elementi čine okvir sure *al-Fatiha* (Pristup), koja se ponavlja najmanje dva puta u svakom dnevnom namazu i koja u sebi utjelovljuje suštinsko islamsko učenje.
- 24 Kur'an 2:38.
- 25 Kur'an 5:48.
- 26 Kur'an 73:20.
- 27 Tokom mekanskog perioda (609.-622. n. e.), bila su dva namaza od po dva rekata, na početku i na kraju dana. Druga faza je započela u Medini, gdje se broj dnevnih namaza povećao na pet sa po četiri rekata svaki, izuzev akšama (tri) i sabaha (dva).
- 28 *Hadis* (Bukhari).
- 29 Kur'an 5:3.
- 30 Jedno od kur'anskih imena je *adh-Dhikr*, Podsjećanje, prema ajetu: "*Mi uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista ćemo mi nad njim bdjeti!*" (15:19).
- 31 Kur'an 95:6.

- 32 Kur'an 68:4. Muhammad Asad je prikladno preveo *khuluq* kao način života prema objašnjenju ovog ajeta koje je dao Ibn Abbas. On citira riječi Aiše, koja je, govoreći o Božijem poslaniku mnogo godina nakon njegove smrti, ponavljano naglašavala: "njegov način života (*khuluq*) bio je Kur'an (Muslim, Tabari, Hakim).
- 33 *Hadis* (Muslim).
- 34 *Hadis* (Tirmidhi).
- 35 *Hadis* (Bukhari i Muslim).
- 36 Ibid.
- 37 *Hadis* (Bayhaqi).
- 38 Kur'an 3:110.
- 39 *Hadis* (Muslim).
- 40 *Hadis* (Bukhari i Muslim).
- 41 Kur'an 4:105. Muhammad Asad s pravom ističe da se zamjenica "Ti u ovom i slijedeća dva ajeta - kao i u ajetu 113. - odnosi direktno na Božijeg Poslanika; indirektno, međutim, ona se odnosi na svakoga ko je prihvatio uputu Kur'ana." U svakom slučaju, mi ne vidimo nikakve kontradikcije između navođenja konteksta u kome su ovi ajeti bili objavljeni (*sabab an-nuzul*) i shvatanja općeg etičkog učenja tih ajeta. Vidi Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, op. cit. p. 126.
- 42 Kur'an 4:135.
- 43 Kur'an 5:8.
- 44 Kur'an 16:90. *Ihsan* ovdje može značiti izvrsnost ili odanost (prema nekoliko tumačenja ovog ajeta koje su dali *mufassirun*), činjenje dobrih djela (Yusuf Ali, Muhammad Asad), pravilno djelovanje ili dobročinstvo.
- 45 *Hadis* (Muslim).
- 46 *Hadis* (Bukhari i Muslim); dvije verzije ovog hadisa prenose Rafi ibn Khadidj i Anas.
- 47 U pogledu pravnih sporova kada je trebalo presuditi između dvije osobe ili stranke, Božiji Poslanik je rekao: "Ja sam samo čovjek, a vi mi predočavate svoje sporove. Neki od vas su uspješniji u predočavanju svojih traženja nego drugi, a ja presuđujem prema onome što čujem. Prema tome, ako se dogodi da nekome dosudim pravo koje pripada njegovom bratu, neka ga ne uzima, jer u tom slučaju ja mu dajem samo dio Pakla" (Abu Dawud).
- 48 Naprimjer, prije Bitke na Uhudu. Božiji Poslanik je odstupio od svoga vlastitog mišljenja i prihvatio mišljenje većine koja se opredjelila da se bori sa Kurejšijama izvan grada Medine. Muslimanska zajednica je pobijeđena na brdu Uhud, ali je Kur'an potvrdio, nakon ovoga poraza, da Poslanik treba da zadrži princip savjetovanja (*sura*): "Zato im opraštaj i moli se da im bude oprašteno i dogovaraj se s njima. A kada se odlučiš onda se pouzdaj u Allaha, jer Allah zaista voli one koji se uzdaju u Njega" (3:159).
- 49 *Hadis* (Abu Dawud u *Sunanu*).
- 50 *Hadis* (Bukhari i Abu Dawud).
- 51 *Hadis* (Muslim).
- 52 Kasnije su morali da uvažavaju promjene koje je donijela historija.
- 53 Kur'an 9:122.
- 54 Vidi, naprimjer, Tabari, Qurtubi i Ibn Kathir.
- 55 Pravilo je, ovdje, da se i dužnost borbe tokom rata i sricanje znanja smatraju kolektivnim obavezama (*fard kifaya*) u smislu da ako jedna grupa određene zajednice izvrši ove obaveze dužnost spada sa ostalih članova.
- 56 Abu Abd Allah Qurtubi, *Djami al-Ahkam al-Qur'an*, vol. 8, p. 293-7. Muhammad Asad, u svom komentaru, slijedi isti pravac i citira neke važne hadise. Vidi, op. cit. p. 285.
- 57 Četiri najbliža druga Božijeg Poslanika i njegovi nasljednici na poziciji šefa islamske države u Medini bili su Abu Bakr (632-34), Umar (634-44), Uthman (644-56) i Ali (656-61).
- 58 Vidi, Al-Khudari, *Tarikh al-Umma al-islamiyya*, vol. 1. p. 170.
- 59 *Hadis* (Bukhari).
- 60 Veoma rano pojavila su se dva usmjerenja među ashabima kao rezultat uticaja dvije ugledne ličnosti ovog perioda: Abdullah ibn Umar, koji je generalno izbjegavao

- davati lična tumačenja, i Abdullah ibn Masud, koji je široko koristio lično mišljenje ako nije mogao naći odgovor ili jasno pravilo u Kur'anu ili Sunnetu. Ova dva usmjerenja kasnije nalazimo među učenjacima (*ulema*) i školama mišljenja (*madhabib*): oni su poznati kao *ahl al-hadith* (locirani u Medini) i *ahl ar-ray* (locirani u Kufi u Iraku).
- 61 Božiji Poslanik je rekao: "Ko god kaže neistinu u moje ime naći će se u Vatri" (Bukhari i Abu Dawud).
- 62 Oni su se bavili samo praktičnim i stvarnim problemima. Izbjegavali su da primjenjuju analoško zaključivanje (*qiyas*) ako Kur'an ili Božiji Poslanik nisu jasno definirali cilj određene obaveze ili naloga.
- 63 Vidi interesantan i jasan uvod koji je napisao Ali Hassab - Allah, *Usulal-Tašri al-islami* (Izvori islamske pravne nauke), (Daral-Maarif, Kairo, 1985) na arapskom ili, na engleskom, *Principles of Islamic Jurisprudence* autora Muhammad Hašim Kamali (Cambridge, UK, 1991), p. 2-5. Kamali daje također jednu jasnu definiciju: "*Usul al-fiqh*, ili izvori islamskog prava, objašnjava pokazatelje i metode putem kojih su pravila *fiqha* izvedena iz njihovih izvora. Ovi pokazatelji većinom se nalaze u Kur'anu i Sunnetu, koji su glavni izvori *Šeriat*" (p. 1.).
- 64 Još od IX vijeka vodile su se žestoke diskusije i borbe između tradicionista (*muhaddithun*) i sufija. Tradicionisti su se bojali doktrinarnih zastranjivanja sufija ili jednostavnije njihovih verbalnih pretjerivanja. Neke sufije su stvarno otišli predaleko u svojim izjavama, posebno kada su iskusili neku vrstu mističke opijenosti (*šatahat*). Razumijevanje i ocjenjivanje takvih navoda zahtijevalo je puno opreza i posebno potpuno vladanje sufijskim simboličkim jezikom, što neki pravni učenjaci nisu uvijek posjedovali, poprijeko sudeći samo na osnovu pojavnog značenja navoda. Abu Hamid al-Ghazali je bio jedan od učenjaka koji se zalagao za uravnoteženo ocjenjivanje ovih navoda, kao što je to učinio i Ibn Taymiyya u jednom broju problematičnih slučajeva. Oni su i sami slijedili put sufija; valja se sjetiti da su veliki muslimanski pravници iz doba cvjetanja nauka, kao što su Abu Hanifa, Malik, Aš-Šafii, Ibn Hanbal i mnogi drugi, bili i sami sufije. Također je važno naglasiti da su kasniji veliki reformatori koji su pripadali sufijskoj tradiciji potvrđivali svoje potpuno pripadanje islamu i vjernost *Šeriatu*: poznati egipatski sufija Abd al-Wahhab aš-Šarani (1493.-1565.), kao i Indijac Ahmad al-Faruqi as-Sirhindi (umro 1625.), podvlačili su da put sufizma, duhovne Stvarnosti ili *Haqiq*a, nije izvan islamskog Puta i Zakona (*Šeriat*), nego da je on njegovo srce, suština i svjetlo. Na taj način, razlika između suhoparnog i formalističkog islama "ortodoksije", na jednoj strani, i mističkih izliva onih koji su pretpostavljeno prevladali prosječnu preokupaciju sa pravilima i normama, mora biti potpuno preispitana. *Tasawwuf* je nauka koja leži u srcu islama i zahtijeva duboko izučavanje prije bilo kakve ocjene i presude. Ona se odnosi na ostvarenje *Šeriat*a na isti način kao i ostale islamske nauke, koje *Tasawwuf* usmjerava, produbljuje, dopunjuje i prosvjetljava. Suvise mnogo muslimana danas, usredsređujući se samo na islamska pravila, zaboravlja prioritete i, sa malo znanja, iznosi "sufizam" na loš glas u ime mišljenja nekih učenjaka čije radove nisu nikad u cjelini čitali, niti uzeli u obzir umjerenost tih učenjaka ili okolnosti u kojima su pisali. Sve spomenuto je neophodno da se uzme u obzir, pošto su to osjetljiva pitanja koja zahtijevaju znanje, preciznost i uravnotežen pristup.
- 65 Neki muslimanski učenjaci zovu ovo područje *ilm al-kalam* (nauka o govoru), izraz koji jasno izražava uticaj antičkih filozofskih tradicija. Važno je i interesantno spomenuti da je prva islamska nauka bila ona koja se bavila pravnim domenom u cilju rješavanja konkretnih i praktičnih pitanja. Prve generacije muslimana nisu bile uključene u teorijske rasprave o Bogu, Njegovim imenima i svojstvima ili o prirodi vjere; oni su se ograničili na jasno i jednostavno učenje Kur'ana i Božijeg Poslanika. Muslimanski dodiri sa ostalim civilizacijama (posebno sa grčkim knjigama i nekim kršćanskim učenjacima), postepeno su promijenili ovo usmjerenje u uticali na neke učenjake da započnu teološke i teorijske rasprave unutar islamske tradicije i, još više, da razviju vještinu raspravljanja. Kao što smo ranije objasnili, ovaj proces izazvao je reakciju onih muslimanskih učenjaka koji su bili svjesni rizika ukoliko bi se širom otvorila vrata za svaku vrstu filozofskih ili racionalističkih razmišljanja koja bi mogla izaći iz okvira Božije Objave.

- 66 Spisak velikih muslimanskih učenjaka koji su bili progonjeni od političkih vlasti - od Abu Hanife (koji je umro u zatvoru) do današnjih dana - gotovo da je beskrajan.
- 67 Vidi Yusuf al-Qardawi, *Al-Mardji'iyya al-Uliya fil-islam lil-Qur'an was-Sunna* (Maktabat al-Wahbat, Cairo, 1990), *Awlawiyyat al-Haraka al-islamiyya fil-Marhala al-Qadima* (Maktabat al-Wahbat, Cairo, 1992), *Fi Fiqh al-Awlawiyyat wa Dirasa Djadida fi Daw'i al-Qur'an was-Sunna* (Maktabat al-Wahbat, Cairo, 1996).
- 68 Vidi Ali Abd al-Halim Mahmud, *Fiqh ad-Da'wa* (Dar al-Wafa, 1990), 2. vol. na arapskom, i *Manhadj at-Tarbiya ind al-Ihwan al-Muslimin* (Dar al-Wafa, Cairo, 1989), *Ma'a al-Aqida wal-Haraka wal-Manhadj fi-Khayri Ummatin Ukhrijat lin-Nas* (Dar al-Wafa, Cairo 1992). Šaykh Al-Bahi al-Khuli, *Tadhkirat ad-Du'at* (Maktabat al-Falah, Kuwait, 1984).
- 69 Ova posljednja, krajnje isparcelisana, vizija islama bila je stvarno korisna i opravdana, ali kada se analizira evolucija islamskih nauka i rasprave koje su je pratile, mora se priznati da je ona bila i ostala glavni razlog besplodne i beskrajne diskusije između zagovornika jedne ili druge specijalizacije, između prava, filozofije i misticizma. Zagovornik svake specijalizacije je relativizirao poziciju onog drugog, ili čak, jednostavno, prestao da ga smatra "dobrim muslimanom", ne ustručavajući se čak i da ga isključi iz sfere "pravog islama", tj. njegove vlastite sfere. Historija islamskih nauka, od jučer pa do danas, puna je rasprava ove vrste zbog kojih su neki orijentalisti zaključili da je moguće da govore o "islamima", pošto im je bilo očigledno da se pravo koje su definirali "ortodoksni" učenjaci ne može poistovjetiti sa sufizmom "mistika", niti sa spekulacijama *kalama* koje su razvili "filozofi".

II

Neka opća pravila usul al-fiqha

Nauka *usul al-fiqha* vrlo je kompleksna i detaljna pošto je to istovremeno metodologija jezičke, religijske, i pravne interpretacije izvora i široki okvir koju čini sintetizirana zbirka općih pravila čija je funkcija da teorijski i praktično usmjerava primjenu *idžtihada*. Ova nauka pretpostavlja izvanredno znanje i duboko razumijevanje Kur'ana, Sunneta i arapskog jezika da bi se moglo razumjeti značenje i područje koncepata koji se u njoj koriste. To je ustvari ono što mora posjedovati osoba koja želi da se smatra za *mudžtahida*, odnosno onoga koji je sposoban primjenjivati apsolutni (*mutlaq*) ili ograničeni (*muqayyad*) *idžtiħad* i davati pravne savjete ili tumačenja (*fatawa*).¹ Nemoguće je, u granicama ove studije dublje ulaziti u analizu različitih područja *usul al-fiqha*, ali, u najmanju ruku, treba predočiti - i promišljati - neke od ustanovljenih općih pravila ove temeljne nauke da bismo osigurali okvir u kojemu je moguće razmatrati našu situaciju u Evropi. Posebno je važno da ova pravila imamo na umu u zapadnim društvima, pošto ova pravila određuju okvir unutar kojega muslimani mogu formulirati pravne odluke koje će uzeti u obzir novi kontekst: drugim riječima, odgovoriti na pitanje ko vrši izbor ili ko donosi odluku? Šta je nepromjenjivo i apsolutno a šta je podložno promjeni ili se odnosi na specifični kontekst? U islamskom pravnom ambijentu, šta znači *idžtiħad* i *fetva*.

Neki muslimani, djelujući - ili radije *reagujući* - iz straha od zapadne dopustive kulture a ne u svjetlu dubokog razumijevanja islamske nauke predstavljaju islamski pravni okvir kao da je on po sebi, ili sve što se nalazi u *njemu*, *potpuno nepromjenjiv*, ustanovljen jednom zauvijek, pošto on potiče od Boga ili pošto je naša ranija ulema već formulirala sve ono što treba da se zna i slijedi.

Ovakav stav otkriva duboki nedostatak znanja i, iznad svega, nastoji definirati šta islam nije u sebi i po sebi, u svjetlu svojih vlastitih principa, nego nasuprot onoga što on nije, zapravo nasuprot zapadne civilizacije. Ako civilizacija Zapada prihvata promjenu, evoluciju, slobodu i napredak onda, *logički* i *razumski* i *nasuprot njoj*, islam to ne prihvata. Štaviše, prema njihovom mišljenju, što više neko - bio to pojedinac, grupa ili društvo - odbija promjenu, slobodu i napredak, više je taj neko pravi musliman. Može se lahko vidjeti kuda ovako stanje svijesti vodi muslimansku zajednicu, ali i, što je mnogo važnije, ovakva vrsta razmišljanja, čak i ako se može razumjeti u vrijeme društvenih i političkih slabosti, kriza, pritisaka, itd., nema nema nikakvoga opravdanja unutar temeljnog islamskog svjetonazornog okvira.

Na drugoj strani, nalazimo neke muslimane koji, pošto su čuli o *idžtiħadu*, žure da ga definiraju kao "slobodu da se donose racionalne odluke kada izvori ne daju jasne i prilagodljive odgovore". Bez razmatranja osnovnog okvira i metodologije islamske pravne nauke, oni proglašavaju da *idžtiħad* dozvoljava muslimanima da žive u skladu sa svojim vremenom, ali ga oni primjenjuju haotično, bez ikakvog oslanjanja na pravila, znanje ili nauku, živeći najčešće pod dubokim uticajem želje da zadovolje svoje moderne i napredne sugrađane ili da im dokažu kako oni nisu fanatici ili fundamentalisti. Koncept *Idžtiħada* i njegova praktična primjena u tom slučaju teži da sve opravda. Ovaj fenomen

je tačna suprotnost pozicije koju smo ranije opisali: pošto je zapadna civilizacija danas snažna, moramo je uzeti kao model i slijediti njen razvoj, bilo to za naše dobro ili zlo. Ne treba se brinuti ukoliko je suština islamskog učenja iznevjerena; moramo biti, na svaki moguć način, širokogrudni, napredni i *moderni*.

Ovo su dva suprotstavljena aspekta iste temeljne greške: to jest da posmatramo islamsku religiju i civilizaciju izvana, kroz prizmu jedne druge civilizacije i na taj način da je ili odbacimo ili prihvatimo. Ustvari, obje pozicije su jednako pogrešne i mogu se objasniti savremenom situacijom islamske zajednice širom svijeta, a posebno unutar zapadnih društava. Osim nekoliko izuzetaka, velika većina muslimana živi danas u stanju zakinutosti i siromaštva. Islamska civilizacija, štaviše, prolazi kroz duboku krizu koja je posljedica nestabilne situacije u islamskim zemljama, ali isto tako zaboravnosti i nemara vlastitog identiteta i vrijednosti od strane brojnih muslimana.

Da bi se izbjegle obje pozicije i reaktivna i potčinjena, neophodno je da se vratimo izvorima i izučavamo opća pravila radi iznalaženja mjerila kojima možemo ocjenjivati tačnost naših stavova, tumačenja i rješenja. Tako blisko istraživanje dozvolit će nam da mislimo drukčije o našim vlastitim stavovima i da formuliramo neka originalna pravila koja, iako izgledaju - i stvarno jesu - nova, u svakom slučaju su vjerna učenjima Kur'ana i Sunneta. Uskoro ćemo vidjeti da je ovaj prostor za manevriranje važan i da je područje islamske pravne nauke istovremeno i precizno i široko i da zahtijeva stalno angažiranje ljudskog uma.

A. Ko odlučuje?

Za muslimane, Kur'an, objavljen tokom perioda od dvadeset tri godine, između 610. i 632. n. e., jest Riječ Božija spuštena sa Visina putem meleka Džebraila. U tom smislu, naravno, Kur'an predstavlja svijet apsoluta pošto je objavljen od strane Stvoritelja nebesa i zemlje, prostora i vremena. U Kur'anu, vjernik će naći, izvan događaja i promjenjivosti historije, duboku i suštinsku poruku *Tawhida*: ima Jedan i Jedini Bog, a ljudi moraju odgovoriti Njegovom pozivu.

To je bila suštinska Poruka objavljena svim ranijim poslanicima: Ademu (a. s.), Nuhu (a. s.), Ibrahimu (a. s.), Musau (a. s.), Isau (a. s.) i svim ostalim poslanicima tokom historije. Kur'an je *Podsjećanje*, posljednje u nizu, koje je sačuvao Sam Bog:

*Mi, uistinu, Kur'an objavljujemo i zaista će mo mi nad njim bdjeti!*²

Suština ovog božanskog učenja, koja čini Osnov svih objava, predočena je u Kur'anu sa svim posljedicama za nas ljude: ima samo Jedan i Jedini Bog, On je stvorio sve, od Njega dolazimo i Njemu pripadamo i Njemu ćemo se vratiti, svakome će biti suđeno prema njegovoj vjeri, njegovim namjerama, poštenju i ponašanju: ovaj život nije pravi život nego putovanje, koje traje vrlo kratko. U osnovi, ovaj život je jedan ispit:

*Onaj koji je dao smrt i život da bi iskušao koji od vas će bolje postupati.*³

Sve objavljene religije zasnivaju se na ovakvom razumijevanju života. Prema islamskom učenju, Bog je, zajedno sa ovim osnovnim učenjem, propisao različitim narodima specifičan način na koji treba da Ga služe, način koji je prilagođen određenom vremenima i određenom mjestu, te da ovo objašnjava raznolikost i suživot različitih

vjerovanja, koju je želio Stvoritelj:

A tebi objavljujemo Knjigu, samu istinu, da potvrdi knjige prije objavljene i da nad njima bdi.

*A zatim: Svima vama smo zakon i pravac propisali. A da je Allah htio, On bi vas sljedbenicima jedne vjere učinio, ali, On hoće da vas iskuša u onome što vam propisuje, zato se natječite ko će više dobra učiniti.*⁴

Na taj način, religijsku raznovrsnost je želio Bog i On je dao specifičnu Poruku svakom narodu. Međutim, ove Božanske poruke su tokom historije, na jedan ili drugi način, bile modificirane ili promijenjene ljudskom rukom. To je bilo u tolikom obimu da je svaka naredna Objava morala da otkloni šta je bilo pogrešno unijeto ili krivotvoreno u prethodnoj.

Za muslimane, Kur'an potvrđuje šta je bilo objavljeno ranije i, istovremeno, ispravlja i otklanja greške i izmjene koje su - prema samom Kur'anu - bile unijete u ranije Poruke. Kao posljednja Objava, Kur'an predstavlja posljednju uputu, posljednji referentni okvir čije učenje, prema tome, odgovara za sva mjesta i vremena koja će doći do kraja ljudske historije. Zbog toga je Kur'an, sama Riječ Božija, prenijeta putem meleka Džebraila, prvi suštinski izvor za muslimane na religijskom i pravnom području. Devet desetina Kur'ana bavi se duhovnošću u najširem smislu ove riječi: Božijim prisustvom, stvaranjem, vjerom, obredima, moralnošću, budućim svijetom, itd.⁵

U Kur'anu također nalazimo opća pravila koja se tiču društvenih poslova: u posljednjoj Objavi, Bog je uspostavio jedan globalni okvir unutar kojega vjernici treba da se trude u pronalaženju odgovarajućih pravila koja su istovremeno vjerna Kur'anu i odgovaraju svome kontekstu. Kako navode neki učenjaci, ima samo oko 250 ajeta (od ukupno 6,632)⁶ koja se bave pravnim pitanjima i koja su, za većinu, bila odgovor na specifične probleme s kojima se suočila zajednica u vrijeme Objave. Iz ovih ajeta, *fuqaha al-usul* (stručnjaci *usul al-fiqha*) izveli su opća pravila koja treba da usmjeravaju razumijevanje i ponašanje i uleme i vjernika. To je bilo ono što su prvo razumjeli Drugovi Božijeg Poslanika, a zatim muslimanski pravници (*fuqaha*) pokušavajući (ovi posljednji temeljeći svoje radove na kur'anskim studijama), da objasne i protumače opća pravila koja su bila iza objavljenih odgovora datih muslimanima tokom VII vijeka n. e.

U tom radu oni su se također oslanjali na učenje Božijeg Poslanika, njegov Sunnet. Sunnet sadrži sve što je preneseno od Božijeg Poslanika, njegova djela, izreke i što god je Poslanik prešutno odobrio. Sunnet, drugi izvor islamske pravne nauke, potvrđuje, specificira i, mnogo rjeđe, dodaje neke elemente onome što je već prezentirano u Kur'anu. Hadisi, čiji je proces utvrđivanja vjerodostojnosti tokom vremena postao samostalna disciplina, dopušta ulemi da razumije Božansko učenje cjelovitije i dublje te oni dalje pomažu muslimanima na putu koji treba da slijede. Zajedno sa Kur'anom, hadisi osiguravaju potpun i globalni okvir principa koji izražavaju šeriatsko učenje u pogledu pravnog domena.⁷ Ustvari, ovaj globalni okvir, ovi opći principi i pravila su ono što, u muslimanskom vjerovanju, mora biti smatrano kao *apsolutno* i *nepromjenjivo*: objavljeno od strane Boga u Njegovoj zadnjoj Objavi i putem Njegovog posljednjeg Poslanika, to je ono što odgovara za svako vrijeme i mjesto. To je ono što ima osobine islamskog vjerovanja i što je jedan od najvažnijih principa i učenja *Tawhida*: za muslimane da ostanu vjerni objavljenom putu, *Šeriatu*.

Pored toga, mora biti jasno da vjernost takvim apsolutnim principima jest važan i stalan zadatak uleme od koje se očekuje da formulira specifična i precizna pravila i norme u skladu sa historijskim i geografskim kontekstom. To je, ustvari, funkcija idžtihada: o ovom konceptu ćemo raspravljati u posebnoj sekciji ali je ovdje dovoljno da kažemo da *fuqaha* (pravnici) muslimanske zajednice treba, ne samo da svojim suvjernicima daju adekvatne odgovore koji su u skladu sa prilikama mjesta i vremena, nego također da ulože maksimum truda u formiranju pojedinačnih ili zajedničkih stavova da bi na taj način očuvali suštinsku vezu između apsolutnosti izvora i relativnosti historije i geografije. U tom smislu pred njima leži dvostrani zadatak: duboka i precizna interpretacija Kur'ana i Sunneta uporedo sa odgovarajućom analizom društvene, političke i ekonomske situacije s kojom se suočavaju. Oni moraju definirati *fiqh* (islamsko pravo), koje je rezultat racionalne ljudske razrade temeljene na stalnim pravilima *Šeriata*, ali sa odgovorima, prilagođavanjima i formulacijama koje su u stalnoj evoluciji.⁸

Ove napomene omogućavaju nam da razjasnimo najmanje dvije zablude koje se tiču *Šeriata*, njegovog sadržaja i područja. Prvo, *Šeriat* se ne može svesti na krivični zakon; u našoj tipologiji i klasifikaciji to je jedan element, dio jednog globalnog puta, metodologija i filozofija života. Da se jedan element uzme izvan konteksta koji mu daje značenje ne samo da nije u redu nego je metodološki pogrešno. Učenje Kur'ana i Sunneta oblikuje cjelokupni način života i to je, ustvari, *Šeriat* koji nam je naređeno da slijedimo: od obavljanja dnevnih namaza do odbrane društvene pravde, od studiranja do ljubavnosti, od poštovanja prirode do brige oko životinja. Druga zabluda tiče se poistovjećivanja *Šeriata* i *fiqha* iako, ustvari, postoji suštinska razlika između njih. *Fiqh* predstavlja proizvod ljudske misli i razrade; preciznije, to je stanje pravnog razmišljanja koje su postigli muslimanski učenjaci u određeno vrijeme i u određenom kontekstu u svjetlu njihovog izučavanja *Šeriata*. Na taj način, *Šeriat*, kao objavljeni i nepromjenjivi put, jest različit od *fiqha* koji, ako želi da bude vjeran svojoj funkciji, mora biti dinamičan, u stalnom razvoju, pošto je razvoj karakteristika našeg svijeta. Biti vjeran Poruci Kur'ana ni u kojem slučaju ne znači ograničiti se na vrlo restriktivno i lijeno čitanje dva glavna izvora i njihovih komentara koje je napisala velika ulema prošlosti. Nasuprot, to znači maksimalno koristiti inteligenciju da bi se došlo do rješenja koja će, budući u skladu sa društvenom i političkom stvarnošću, izražavati našu pojedinačnu i zajedničku namjeru da budemo istinski muslimani.

Znajući funkciju islamskih izvora i razumijevajući područja *Šeriata*, mogu se lakše razumjeti različite sfere i nivoi islamske misli. Bog jedini određuje put, pravac i ciljeve, a unutar općih i globalnih pravila koje je On objavio, muslimani mora da razviju svoje znanje i razumijevanje, kako izvora, tako i društvene stvarnosti, da bi na taj način mogli primijeniti islamsko učenje na vjerodostojan način. Bog je odredio način na koji se On obožava, kako da se klanja, šta je dopušteno a šta nije: ljudi to ne mogu promijeniti, ali, u isto vrijeme, oni se ne mogu jednostavno oslanjati na opća pravila *Šeriata* da bi riješili svoje probleme u svijetu koji postaje kompleksniji svaki dan. Mi moramo, naprimjer, izučavati, razumijevati i razmatrati deset ajeta koja se bave ekonomijom u Kur'anu, ali je nemoguće predložiti jednu alternativnu ekonomiju, jedan specifični sistem koji odgovara našoj savremenoj situaciji bez usmjeravanja svih naših napora i izvora - intelektualnih i finansijskih. Jedino tada možemo formulirati prioritete, mjere i vidike koji nam mogu pružiti nadu za budućnost u kojoj neće dominirati kapitalizam. Drugovi Božijeg Poslanika ustezali su se da daju tumačenja iz opreza da ona ne bi bila u suprotnosti sa Kur'anom i Sunnetom zbog toga što je isključiva prerogativa Boga da odredi šta je dozvoljeno (*halal*) a šta je zabranjeno (*haram*):

*I ne govorite neistine jezicima svojim: "Ovo je dopušteno, a ovo je zabranjeno", da biste tako o Allahu neistine iznosili. Oni koji o Allahu govore neistine - neće uspjeti.⁹
O ljudi, jedite od onoga što ima na zemlji, ali samo ono što je dopušteno i prijatno i ne slijedite šejtanove stope, jer vam je on neprijatelj očevidni!¹⁰*

Strah ashaba da ne počine takve greške bio je, ustvari, koristan pošto on pokazuje dva aspekta pristupa koji su specifična odlika muslimanskih učenjaka (*alima*): duboko i apsolutno poštovanje Božijeg učenja i učenja Njegovog Poslanika praćeno intenzivnim strahom da se to učenje ne bi iznevjerilo. Istovremeno, ashabi se nisu ustručavali da formuliraju rješenje kada u izvorima nisu mogli naći adekvatni odgovor. U stalnoj vezi sa Bogom, oni su znali da žive u svijetu stalne promjene. Oni su znali, a to je možda njihov najveći dar, da biti istinski vjernik ne znači zanemariti naš um, da tražiti Božiju blizinu srcem ne znači da se zaboravi intelektualna elaboracija. Putem njih, mi učimo da intenzivna vjera ne znači manjak inteligencije. Nama treba oboje, i srce i um, i vjera i intelekt, da bismo zacrtali naš put i formulirali pravila u saglasnosti sa usmjerenjem koje je Bog dao čovječanstvu.

B. Dopustivost je osnovni princip

Ulama al-usul (stručnjaci koji izučavaju principe *fiqha*) izvela je neka važna opća pravila u toku izučavanja Kur'ana i Sunneta. Prvi princip na kojemu se zasnivaju brojna suštinska islamska pravila jest princip dopustivosti: u načelu stvari su dopuštene, kao što se kaže u ajetu:

*On je za vas sve što postoji na zemlji stvorio.*¹¹

Cijeli svemir je Božije djelo: zbiljski, ovo djelo je dobro po sebi i ono je izraz dobrote prema ljudskom rodu. Cjelokupna priroda izražava dobrodošlicu ljudskim bićima, a njihovo vlastito prirodno porijeklo usmjerava ih. U pogledu naših odnosa sa svijetom i principa dopustivosti, jasno je moramo da priznati dva stanja, stanje *slobode* i stanje *nevinosti* prema stvorenjima koja su stavljena u ljudsku službu:

*Kako ne vidite da vam je Allah omogućio da se koristite svim onim što postoji na nebesima i na zemlji i da vas darežljivo obasipa milošću svojom i vidljivom i nevidljivom?*¹²

Čovjek treba da gleda na svijet, čiji je i sam dio, kao na dar, a na dijelove svijeta kao na dobrotu koja mu je ponuđena, svjedočanstvo njegove odgovornosti pred Stvoriteljem. Ono što je zabranjeno predstavlja samo jedan mali dio u poređenju sa širokom lepezom onoga što je dopušteno. To se potvrđuje jednostavnim čitanjem Kur'ana, a također i jasnom izjavom Božijeg Poslanika:

"Uzvišeni Bog propisao vam je vjerske dužnosti, nemojte ih zanemarivati; On vam je postavio granice, nemojte ih prekoračivati; On vam je zabranio određene stvari, nemojte te zabrane kršiti; o nekim stvarima On je šutio - iz milosti prema vama, ne zbog zaboravnosti - ne pitajte o njima."¹³

Adem (a. s.) i hazreti Hava, nisu poštovali jednu jedinu zabranu koju im je Bog postavio, njima je oprosteno, i njihov život na zemlji postao je test *koji ima svoje ishodište u nevinosti, a svoje značenje u odgovornosti*:

I Mi rekosmo: "O Ademe, živite, ti i žena tvoja u džennetu i jedite u njemu koliko god želite i odakle god hoćete, ali se ovom drvetu ne približujte pa da sami sebi nepravdu nanesete!" I šejtan ih navede da zbog drveta posnu i izvede ih iz onoga u čemu su bili. "Siđite!" - rekosmo Mi -jedni drugima ćete neprijatelji biti, a na Zemlji ćete boraviti i do roka određenog živjeti!" I Adem primi neke riječi od Gospodara svoga, pa mu On oprost; On doista prima pokajanje, On je milostiv.¹⁴

Na zemlji čovjek je rođen bez grijeha, a niz Božijih objava bio mu je poslat kao uputa i usmjerenje na put kojim treba ići (*Šeriat* u svom izvornom i jezičkom značenju) i u cilju da se odrede granice. Svako prema svojim sposobnostima odgovoran je za poštovanje Objave i naloga koji ona sadrži, i svako će odgovarati Bogu za svoja djela:

*Allah nikoga ne opterećuje preko mogućnosti njegovih.¹⁵
.. I nijedan grijешnik tuđe grijehe neće nositi.¹⁶*

Ovo je život, i ovaj test je naša zajednička sudbina još od početka vremena:

Onaj koji je dao smrt i život da bi iskušao koji od vas će bolje postupati.¹⁷

U oblasti prava, na osnovu čitanja Kur'ana i Sunneta može se formulirati jasno pravilo koje bi moglo da glasi *dozvoljeno je sve što nije zabranjeno*.¹⁸ Zabrana djeluje i kao ograničenje i kao usmjerenje: postavljajući ograničenja Stvoritelj otkriva ljudima dimenziju konačnosti i usmjerava nas prema horizontu vrijednosti čije poštivanje će oblikovati našu ljudskost i dostojanstvo. Yusuf al-Qardawi s pravom uočava da se izvorna dopustivost ne odnosi samo na prirodu, hranu i piće nego mnogo šire, na djela, navike, odijevanje i kulturu; naime cjelinu društvenih poslova (*muamalat*).¹⁹ Sve je dopušteno izuzev onoga što je u suprotnosti sa izraženim i poznatim nalogima. Ljudsko dostojanstvo osniva se na ovoj sposobnosti da se misli i preduzima sve što je moguće za dobro ljudske zajednice uz pažljivo i oprezno poštivanje granica. Božiji Poslanik je rekao:

"Ono što je dozvoljeno je jasno, a ono što je zabranjeno također je jasno, a između njih se nalaze sumnjive stvari o kojima ne zna mnogo ljudi, tako onaj ko izbjegava sumnjive stvari sačuva sebe u pogledu svoje vjere i svoje časti, a onaj ko zađe u sumnjive stvari pada u ono što je zabranjeno, slično pastiru koji napasa svoje stado oko nekog svetišta dopuštajući stadu da pase okolo, ali da ne ulaze u njega. Uistinu, svaki vladalac ima svoje svetište, i uistinu Božije svetište su Njegove zabrane. Uistinu, u ljudskom tijelu ima jedan dio koji, ako je zdrav, cijelo tijelo je zdravo i koji ako zamre cijelo tijelo zamre. To je srce."²⁰

Svijest da nam je svemir ponuđen i da je sve u njemu dar koji možemo slobodno koristiti, sa sigurnošću, izvorni je stav koji treba da usvojimo prema životu i prirodi. To će nam dati mir i intenzivni osjećaj ljubavi za Onoga koji nam sve daje i koji nas stvara bezgriješne.²¹ Tu se ostvaruje duboki osjećaj za ograničenje, onaj koji u ljudsku svijest donosi uvjerenje o stalnoj odgovornosti a ne o krivici.

Ovaj suštinski princip *usul al-fiqha* je od izuzetnog značaja kada razmišljamo o našoj situaciji u Evropi. To jasno kazuje da islam dozvoljava da koristimo njegove unutrašnje mogućnosti za prilagođavanje mjestu i vremenu; drugim riječima, da prihvatimo i

usvojimo, u okviru svake civilizacije i kulture ono što nije protivno jasno izraženim pravnim propisima. To dalje zahtijeva da prevladamo našu naviku - prilično prirodnu u ranim danima useljavanja i formiranja manjinskih zajednica unutar zapadnih država - da mislimo o našem identitetu na način poređenja, a često i nasuprot većinskom obrascu. Mi treba da budemo u stanju definirati sami sebe u isključivom svjetlu naših izvora poštujući šta je - prema tim izvorima - dopušteno a šta nije. To je način na koji ćemo ne samo postići zrelost nego, još više, biti usmjereni da ponovo otkrijemo suštinu naše religije. Religije utemeljene na jednom glavnom stupu (a to je Božija jednoća, *Tawhid*, osnovane na nekoliko općih pravila i spremne da prihvate i uključe u sebe kulture i tradicije u njihovoj bogatoj i neizmjerljivoj raznolikosti. Ovo moramo imati na umu dok pokušavamo odrediti šta evropski musliman jest i pokažemo način na kojim nam islamski izvori omogućavaju da to definiramo.

C. Pravila koja se tiču odgovornosti²²

Čovjek se rađa bezgriješan i, prema islamskom konceptu, *prirodno* izražava svoju vezu sa Stvoriteljem i slijedi Njegove preporuke. To je ono, ustvari, što obuhvata smisao *ideje fitra*, koja znači *prirodno* i neposredno izražavanje ljudskog obožavanja Boga kao *i prirodnu*, duboku i urođenu težnju čovječanstva prema transcendentnoj dimenziji. Čovjek, kao i sva druga stvorenja, nosi u sebi - prije bilo kakve vrste formalnih obreda - izraz svog pokoravanja poretku koji je uspostavio Bog i koji mi uobičajeno nazivamo *prirodni* poredak:

*Zar ne znaš da Allaha hvale svi koji su na nebesima i na Zemlji, a i ptice širenjem krila svojih; svi znaju kako će Mu se moliti i kako će Ga hvaliti. A Allah dobro zna ono što oni rade. Samo je Allahova vlast na nebesima i na Zemlji, i Allahu se sve vraća! Zar ne vidiš da Allah razgoni oblake a onda ih spaja i jedne nad drugima gomila, a ti vidiš kišu kako iz njih pada; On s neba, iz oblaka veličine brda, spušta grad, pa njime koga hoće pogodi, a koga hoće poštedi - bljesak munje Njegove gotovo da oduzme vid. On čini da noć i dan naizmjenice nastupaju i u tome je, doista, pouka za one koji pameti imaju.*²³

*Njega veličaju sedmera nebesa, i Zemlja i oni na njima; i ne postoji ništa što Ga ne veliča, hvaleći Ga; ali vi ne razumijete veličanje njihovo. On je doista blag i mnogo prašta.*²⁴

Čovjek, kao i sva ostala bića i elementi u svemiru, veliča - *per se*, kroz svoju suštinu neograničenu slavu Boga putem svoje neposredne pokornosti stvorenom poretku; doslovno on je *musliman*, prirodno i instinktivno *pokoran*. Islamsko shvatanje čovjeka naglašava činjenicu da postoji - usađena u ljudskoj prirodi - izvorna težnja prema Bogu čiji se izvor treba tražiti u samom početku stvaranja prvog čovjeka:

*I kada je Gospodar tvoj iz kičmi Ademovih sinova izveo potomstvo njihovo i zatražio od njih da posvjedoče protiv sebe: "Zar Ja nisam Gospodar vaš?" - Oni su odgovarali: "Jesi, mi svjedočimo" - I to zato da na Sudnjem danu ne reknete: "Mi o ovome nismo ništa znali."*²⁵

Opet, ova težnja prethodi svim vrstama intelektualne svijesti o Božijem prisustvu; ona je zapisana u ljudskom biću kao jedna od suodređujućih sastojina. Kur'an ovo potvrđuje:

*Ti upravi lice svoje vjeri, kao pravi vjernik, vjeri, djelu Allahovu, prema kojoj je On ljude načinio, - ne treba da se mijenja Allahova vjera, jer to je prava vjera, ali većina ljudi to ne zna.*²⁶

A također i hadis Božijeg Poslanika: "Svako dijete se rađa u *stanju fitra*, pa ga njegovi roditelji učine Jevrejom ili kršćaninom. To je slično načinu na koji neka životinja donosi na svijet svoje normalno potomstvo. Jeste li ikada vidjeli ikakvo (mladunče) da je rođeno osakaćeno prije nego što ga vi osakatite?"²⁷ Prirodno pokorno i prožeto ovom težnjom, svako ljudsko biće, jest *musliman* u najširem značenju ove riječi.

Zatim dolazi vrijeme svijesti i odgovornosti prema Bogu, jer On je zacrtao putem Svojih poslanika put koji odgovara slobodi što odražava ljudsku situaciju, put koji mi mora da slijedimo da bismo ostali vjerni našoj izvornoj suštini istovremeno usavršavajući vlastitu sudbinu kao sudbinu slobodnih bića. Slijedeći ovaj put i poštujući njegova pravila, mi nalazimo, ponovo otkrivamo, put pokornosti Stvoritelju: ova upotreba slobode dozvoljava nam da dostignemo i u našim srcima i u našem umu nivo koji životinje neposredno dostižu živeći instinktivno. Ustvari, mi dostižemo sklad koji je izražen u vezi između Božije volje i prirodnog poretka: slijediti put koji je Bog odredio jest za naš razum isto ono što je prirodni poredak za ostale elemente. Naša svijest o granicama je sklad Božijih prava i naših odgovornosti:

*To su Allahove granice, i ne približujte im se! Eto tako Allah objašnjava ljudima propise Svoje da bi se onoga što im je zabranjeno klonili.*²⁸

Ova svijest o granicama pripada globalnom islamskom konceptu ljudske odgovornosti prema Bogu. "*Allahovo je sve što je na nebesima i što je na zemlji.*"²⁹ i čovjek je samo povjerenik koji će biti pitan o svom ponašanju i o izvršenju naloga koji mu je dat tokom njegovog ovozemaljskog života. Ova odgovornost neće se samo ticati vanjskih stvari kao što su priroda, društvena, politička ili ekonomska pitanja, nego isto i načina na koji se čovjek odnosi prema samom sebi jer, pred Bogom, *čovjek u krajnjoj liniji ne pripada samom sebi*. On mora da poštuje svoje biće, svoju dušu, svoje tijelo i svoje potrebe pošto su oni Božiji dar i način na koji se čovjek odnosi prema svemu tome jest dio njegove kušnje na zemlji. Božiji Poslanik je ovo jasno istakao u poznatoj izjavi upućenoj jednom od svojih Drugova, Amr ibn Al-Asu, koji je imao običaj da ide u krajnost u vršenju obreda. Božiji Poslanik mu je rekao: "Pazi, tvoje tijelo ima pravo prema tebi, tvoje oči imaju pravo prema tebi, tvoja žena ima pravo prema tebi, tvoj gost ima pravo prema tebi".³⁰

Ustvari, ovaj *hadis* sažima sadržaj naše diskusije i dovodi nas na izvor islamskog razumijevanja ljudske odgovornosti i, sljedstveno tome, ljudskih dužnosti i prava. Izvorno bez grijeha i podložan Bogu i poretku svemira, buđenje čovjekovog uma, a zatim i savjesti, ustvari je buđenje smisla za odgovornost i slobodu čovječanstva. Bog je dao zemlju ljudskom rodu, ali je On također propisao određena ograničenja koje svako treba da poštuje kada postane u stanju da razumijeva, misli i djeluje prema vlastitoj volji. Pojedinač postaje *mukallaf* (onaj koji mora da poštuje pravila) u samom momentu kada on/ona postigne godine zrelosti i kada u cjelini posjeduje sposobnost. Božiji Poslanik je rekao: "Nije odgovorno dijete, osoba koja spava i osoba koja ne posjeduje svoje sposobnosti."³¹ Ustvari, sva pitanja kojima se *fiqh* bavi zavise o ovom prvom uslovu: pravna pravila mogu se primijeniti na ili poštovati samo od strane

mukallafa. Ovdje leži druga važna razlika između *Šeriata* i *fiqha*. *Šeriat* je globalni koncept života i smrti koji nam daje opća pravila koja stoje iza specifičnog područja pravne nauke i pojedinačne odgovornosti (*taklif*); ovim posljednjim područjem bavi se *fiqh*.

Učenjaci *usul al-fiqha*, na osnovu izučavanja Kur'ana i *hadisa*, definirali su pet vrijednosti ili, preciznije, pet pravila (*hukm šar'i*), koja se odnose na naše ponašanje u situaciji kada imamo mogućnost izbora. Njihov cilj je u osnovi bio da klasifikuju različite vrste propisa koji se u izvorima nalaze u različitim oblicima: da se uspostavi razlika između različitih vrsta naloga da bi se znalo koji su jasni i apsolutno obavezujući a koji su predmet analize i idžtihada, koji su od njih naredbe ili zabrane a koji su obične preporuke. Polazeći od toga, učenjaci *usul al-fiqha* su primijenili preciznu metodologiju čitanja tekstova putem koje su bili u stanju da povezu različite oblike formulacija sa odgovarajućim vrijednostima kojim se ocjenjuje ljudsko ponašanje.

Bliže izučavanje ovih napora izvan je predmeta ove studije, ali je i pored toga neophodno da se prezentira, makar i u najopćijim crtama, rezultat pravničke klasifikacije. Na dva kraja skale *al-ahkam at-taklifiyya* (pravila koja definiraju prava i obaveze), nalaze se *vadžib (ili fard)* i *haram*: prva kvalifikacija odnosi se na djelo koje je ocijenjeno kao obavezno, a druga na ono koje je apsolutno zabranjeno. Ako je, naprimjer, kur'anski nalog izražen u zapovjednom načinu (kao "*klanjajte namaz i dijelite zekat*")³² ili u obliku zabrane (kao "*i ne činite blud*"),³³ onda prvi nalog identificiramo kao obavezu (*wadžib*) a drugi nalog kao zabranu (*haram*).³⁴

Između ovih vrijednosti, ulema je identificirala tri ostale kvalifikacije koje se odnose na ljudska djela: preporučljivo (*mustehab, mendub*), pokuđeno (*mekruh*) i dopušteno (*mubah*). Različita djela na koje se odnose ove tri kategorije ne spadaju pod striktnu primjenu islamskog prava (koje se bavi jedino *wadžibom* i *haramom*), a, kao što smo već spomenuli, dopustivost je osnova društvenih poslova. I pored toga, ova klasifikacija ljudskih djela dozvoljava vjerniku da prepozna svoj put i da, izbjegavajući pokuđeno i slijedeći preporučeno, razvije se pozitivno, na sigurnom tlu, u cilju da postigne Božije zadovoljstvo i približi Mu se.

1. Dozvoljeno i zabranjeno (*al-halal wal-haram*)

Ova klasifikacija omogućava nam da jasnije razumijemo izvore. Kada imamo na umu da jedino Bog određuje šta je dobro a šta je loše, da je dopustivost osnova i da su nam dati putokazi koji nas upućuju na pravi put, u stanju smo razumjeti značenja *halala* (dozvoljeno u svom širem značenju, sadržavajući ne samo *mubah* nego također *vadžib, mustehab, i mekruh*) i *haram* (ono što je apsolutno zabranjeno).

Prema muslimanskom vjerovanju, Bog najbolje zna šta je dobro a šta je zlo za njegova stvorenja, kojima je, istovremeno, data sloboda. Tako, Bog postavlja granice i pravila, istovremeno globalna i precizna, da svoja stvorenja podstakne da žive u skladu sa Njegovom voljom. Kroz različite Objave, a posebno kroz posljednju Objavu, On je dao kriterije da se razlikuje dobro od zla, pravo od neprava, tako da je jedno od imena Kur'ana: *al-Furqan*, onaj koji ustanovljava razliku.

Bog nam je, u svojoj dobroti, pokazao put. Postavljajući dopustivosti i bezgriješnost za dva temeljna principa, On je učinio taj put lahkim i ostvarivim:

*Allah želi da vam olakša, a ne da poteškoće imate.*³⁵

Čovjek je slobodan i ima mogućnost izbora: treba da zna da ono što je Bog zabranio jest loše za čovjeka pošto je to nalog koji dolazi od njegovog Gospodara koji zna bolje. Put islama je istovremeno i lahak i zahtjevan. Odgovornost istinskog vjernika jest da slijedi taj put čineći odgovarajući izbor kojim sprječava sebe da čini loša djela ili dopušta sumnjama da se u njemu ugnijezde. Ulema nam je dala jedan dragocjen prilog, razradu klasifikacije pet različitih islamskih moralnih vrijednosti koje su vezane za svaki propis, svako ponašanje ili djelo a koje su sadržane u Kur'anu i Sunnetu. Na taj način, ne samo da su područja *halala* i *harama* postala mnogo jasnija, nego su učenjaci svih vremena dobili jedan okvir odnosno instrumenat, koji im je omogućio da se suoče sa novim situacijama i kontekstima i da na osnovu njih, formuliraju odgovarajuća rješenja (*fatawa*).

Ovo je također veoma vrijedno za prosječnog vjernika koji može uočiti, a zatim se kretati širokim područjem dopustivosti u islamu a, zatim, i različitim nivoima koji se tiču vrijednosti ljudskih djela (u njihovoj unutrašnjoj prirodi, a također i u svjetlu specifičnog konteksta).³⁶ Nastojeći da izbjegne loša djela, a uz to i sve što vodi prema njima,³⁷ pojedinac može i treba uočiti i izabrati niz koraka kako bi zaštitio svoje srce, dušu i tijelo. Tragajući za *halal* načinom života, i shvatajući široko područje *mubaha* u islamu, vjernik mora da vrši izbor i da prvo izbjegne - koliko je to moguće - ono što je *mekruh*, a zatim da se usmjeri prema *mustehabu* u svim aspektima svoga života. Ponovo, izbor *halala* i *mustehaba* ni u kojemu slučaju ne znači da treba izabrati najteže i najkraće rješenje ili pravilo. Na žalost, brojni muslimani, kako *ulema* tako i obični vjernici, zaboravljajući kur'anske naloge i duh, miješaju ove dvije opcije. *Jedna fetva* nije islamskija samim time što je kruća: radije *fetva* je *islamska* od momenta kada poštuje Kur'an i Sunnet, ni manje, ni više.

Poštovanje granica koje je Bog odredio zahtijeva prvo duboku i stalnu svijest o Bogu njegovanu živom vjerom i stalnim sjećanjem (*dhikr*). Musliman treba znati, da bi očuvao ovu težnju i ostvario stalni napredak u približavanju Stvoritelju, da u okviru područja djelovanja postoje prioriteta i faze i da on mora birati na osnovu islamskih izvora. Nakon toga, treba uzeti u obzir okolinu u kojoj živi kao i svoju vlastitu ličnost. To je put mudrosti kojem nas sama Objava uči: tokom dvadeset tri godine postepene Objave, mnoge zabrane i obaveze bile su objavljene korak po korak, da bi se novi propisi učinili lahko ostvarljivim, a i da bi se muslimanska srca i umovi usmjerili prema njihovom dubljem poštovanju i utemeljenijoj duhovnosti. U svjetlu *halala* i *harama*, ovo je uzlazni put kojim svako od nas mora da ide i da ga se pridržava, da bi poboljšao vlastitu ličnost.

Ulema, razumijevajući okvir, cilj i funkciju *halala* i *harama* u islamskoj pravnoj nauci mora da pruži muslimanskoj zajednici islamsko pravno usmjerenje koje odgovara vremenu i okolini. Dvostruki zadatak čitanja izvora i razumijevanja konteksta (ovo ćemo raspravljati kasnije prilikom analiza koncepta *idžtihada*) jest suštinski prilog muslimanskih pravnik zajednici njihovog vremena. To jest, da se ima duboko znanje izvora, razumijevanje naroda svoga doba, svoje okoline i, konačno, da se iznesu na površinu različite faze koje muslimanska zajednica (u cjelini ili u svakoj zemlji) mora da slijedi da bi bila u stanju da reformiše sebe, svoje članove i institucije. *Halal*, *haram* i ostale tri vrijednosti ili pravila jesu okvir i usmjerenje, izvor i put jednog isključivog i jedinstvenog cilja: da se postigne Božije zadovoljstvo i da se odgovori Njegovom pozivu

danas, u Evropi kao i bilo gdje na ovoj zemlji, kao što su Poslanik i njegovi drugovi, *jučer* nastojali da Ga zadovolje i uspjeli odgovorajući Njegovom Pozivu.

2. Značenje šutnje u izvorima

Odrediti šta je dozvoljeno a šta nije jest isključiva prerogativa Boga, te ni Poslanici ni *ulema* nemaju pravo mijenjati objavljene propise, niti donositi nove odluke izvan okvira Objave.³⁸ Ustvari, zabraniti ono što je dozvoljeno ili dozvoliti ono što je zabranjeno je slično *širku*, odnosno smatrati sebe ili nekoga drugog ravnim Bogu. To je najteži grijeh u islamu kao što stoji u Kur'anu:

*Allah neće oprostiti da Mu se neko drugi smatra ravnim, a oprostit će manje grijehove od toga kome On hoće.*³⁹

Čovjek, mijenjajući ono što je jasno objavljeno, preuzima prava koja apsolutno nisu njegova, i, svjesno ili nesvjesno, postavlja sebe na nivo Stvoritelja. Bilo to u obliku navodnog poslanstva, institucije organizirane u hijerarhiju (Crkva ili Koncil) ili individualnog autoriteta, to je potpuno neprihvatljivo u islamu. Brojna kazivanja su zabilježena u ovom pogledu a tiču se velikih učenjaka iz generacije Sljedbenika (*tabiin*). Aš-Šafii u svojoj knjizi *al-Um*, citira Abu Yusufa, učenika Abu Hanife, kako kaže: "Sreo sam brojne učenjake (*mašayikh min ahl al-ilm*) koji nisu voljeli davanje pravnih mišljenja (*fatwa*), to jest da kažu 'ovo je dozvoljeno, a ovo je zabranjeno' ukoliko to nije jasno izraženo u Kur'anu na način koji ne traži tumačenje."⁴⁰

Ahmad ibn Hanbal, kada bi bio pitan da dadne fetvu, imao bi običaj odgovoriti "To ne volim", "Ovo mi se ne sviđa", izbjegavajući da proglasi bilo šta kao nedozvoljeno i da ga proglasi za *haram*.⁴¹ Ibn Taymiyya također spominje da *ulema* prve tri generacije (*salaf*) nije nikada rekla da je nešto zabranjeno ukoliko ta zabrana nije bila utemeljena na nespornom dokazu, to jest na jasnom tekstu Kur'ana ili Sunneta.

Vjernik mora shvatiti koliko je značajno da čvrsto slijedi ono što je Bog objavio i da ne ide izvan dopuštenih prava. To se odnosi kako na neograničenu slobodu tako i na prekomjerno pretjerivanje u zabranjivanju stvari ili aktivnosti: ovi pristupi mogli su se naći i među drugovima Božijeg Poslanika, te je on strogo upozoravao muslimane za sva vremena: "Uistinu, izgubljeni su oni koji pretjeruju (*mutanattiu*)! Izgubljeni su oni koji idu u krajnost!"⁴²

Kur'an je u tom pogledu također jasan:

*O vjernici, ne uskraćujte sebi lijepo stvari koje vam je Allah dozvolio, samo ne prelazite mjeru jer Allah ne voli one koji pretjeruju. I jedite ono što vam Allah daje, što je dozvoljeno i lijepo; i bojte se Allaha u kojeg vjerujete.*⁴³

A što se tiče zabranjenog u Kur'anu se kaže:

*(...) kad vam je On objasnio šta vam je zabranio.*⁴⁴

Božiji Poslanik je potvrdio sadržaj ovog ajeta u brojnim prilikama, a mi smo već naveli cijeli tekst hadisa koji počinje sa: "Ono što je dozvoljeno je jasno, a ono što je zabranjeno je također jasno." Dva islamska izvora, Kur'an i Sunnet, praktično daju

vjernicima jasan referentni okvir putem kojega treba posmatrati svoj život i svoje poslove i iz kojega treba promišljati nove situacije i probleme. Kao univerzalni referentni okvir, Kur'an obuhvata sve, ali u njemu nećemo naći svaki odgovor za svako specifično pitanje. To je značenje dva naredna ajeta, koji su naizgled kontradiktorni, ali se ustvari treba da čitaju na različitim nivoima:

*Mi tebi objavljujemo Knjigu kao objašnjenje za sve i kao uputu i milost i radosnu vijest za one koji jedino u Njega vjeruju.*⁴⁵

*I: O vjernici ne zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti ako vam se objasni; ako budete pitali za to dok se Kur'an objavljuje, objasnit će vam se, ono ranije, Allah vam je već oprostio. - A Allah prašta i blag je. Neki ljudi su prije vas pitali za to pa poslije u to nisu povjerovali.*⁴⁶

Prvi ajet aludira na posljednju zbirku općih pravila koje čovječanstvo treba - kao referentni okvir: u tom pogledu, sve je jasno i *sada sam vam vjeru vašu usavršio.*⁴⁷

O mnogo specifičnijim temama, koja se mogu ticati bilo pitanja obreda ili pojedinačnih, društvenih, političkih ili ekonomskih prilika, nalozi - iako jasni - nisu bili toliko detaljni u toku Objave i Bog je savjetovao Poslanikove drugove da ne pitaju za brojne detalje kako ne bi na taj način ograničili područje dopustivog i povećali teret generacijama koje će doći. Drugim riječima, okvir je apsolutan i savršen, ali on uključuje određenu *šutnju* koja olakšava obaveze vjernika, pomaže izvršavanje obreda i dozvoljava im, nasuprot narodima ranijih objava, da ostanu bliski Objavljenoj istini. Ovo je prvo značenje šutnje i mi smo već citirali hadis koji pojašnjava našu sadašnju diskusiju:

"Uzvišeni Bog propisao vam je vjerske dužnosti, nemojte ih zanemarivati; On vam je postavio granice, nemojte ih prekoračivati; On vam je zabranio određene stvari, nemojte te zabrane kršiti; o nekim stvarima On je šutio - iz milosti prema vama, ne zbog zaboravnosti - ne pitajte o njima".⁴⁸

Bog, u Svojoj dobroti, odlučio je da šuti o određenim stvarima "iz milosti prema nama", pošto odgovori "mogu da nam donesu teškoće". Ova šutnja je dar i ona je ustvari pravni i praktični prijevod osnovnog principa dopustivosti koji je raspravljan ranije (*ibaha*). Međutim, postoji i drugo značenje *šutnje* koji možemo izvesti iz dva ranije citirana ajeta. Kur'an prenosi muslimanskoj zajednici uputu i Radosnu vijest: svi oni koji se predaju Objavljenom učenju bit će nagrađeni na Budućem svijetu. Ovo učenje je globalno i zahtijeva od muslimana, a posebno od uleme, da bude, prvo, duboko i jasno shvaćeno i, drugo, promišljeno u svjetlu svakog specifičnog vremena i okoline. Tišina izvora o posebno preciznim pitanjima obavezuje ulemu, opskrbljenu općim pravilima i vezanu za njih, da razmišlja o objavljenim tekstovima, da misli o svome vremenu i da formulira odgovarajuća pravila za svoje savremenike. *Šutnja* je, ustvari, specifična uloga data ljudskom analitičkom umu da formulira neizbježno različita *islamska pravila*, kroz mjesto i vrijeme, ali pravila koja su još uvijek islamska, to jest u punoj saglasnosti sa općim nalogima koji se mogu naći u izvorima.

Ovaj proces nema nikakve veze sa pretjeranim postavljanjem pitanja, o čemu smo govorili, ili sa dodavanjem neosnovane zabrane; to je radije pitanje prilagođavanja, ili *unutrašnje dinamike*, kako kaže Muhammad Iqbal,⁴⁹ koja dozvoljava muslimanima da

prihvate i da se suoče na odgovarajući način sa geografskim i historijskim promjenama. Univerzalnost kur'anskih naloga postaje praktična i dodirljiva putem aktivnog procesa u okviru koga ljudski um treba da formulira *islamske odgovore* - koji su vjerni izvorima - na nova pitanja.⁵⁰ Ovo je porijeklo *idžtihada* i funkcije fetva. *Šutnja*, prema tome, jeste sfera koja dozvoljava *fiqhu*, unutar društvenih poslova (*muamalat*) da se stalno razvija, mijenja i formulira. Osim toga, sami izvori obavezuju muslimane da usmjeravaju svoje misli i svoje pravne aktivnosti u tom smislu: to je potvrđeno ranije citiranim hadisom kada je Muadh bio poslat u Jemen. Ostati privržen pravilima koja su formulirali učenjaci devetog vijeka - ma koliko veliki i poštovani oni bili - ili odbijati da se razmatra promjena vremena je zasigurno, iznevjera islamskog učenja.

D. Al-Maslaha (uvažavanje javnog interesa)

Pojam *maslaha* u pravničkoj terminologiji izazvao je brojne rasprave od momenta kada se pojavio, uglavnom u upotrebi *uleme* Malikijske škole mišljenja kojoj se suprotstavljala Zahirijska škola i posebno Ibn Hazm. Ove rasprave nisu bile uvijek dobro utemeljene te izgleda da su se one svodile vrlo često, na pitanje definicije ovog pojma u odnosu na *šeriatske* izvore i okvir.

U posljednje vrijeme, ovaj pojam je korišten da se opravda bilo koja vrsta novih *fetvi*, čak i onda kada su one bile jasno u suprotnosti sa očiglednim dokazima iz Kur'ana i Sunneta, kao što je to bio slučaj sa mišljenjima koja se tiču kamate (*riba*) ili naslijeđa. Zbog toga je važno da se ukratko osvrnemo na prva istraživanja i radove napisane na ovom području da bismo bili u stanju razumijeti ne samo područje *maslaha*, nego ocijeniti prednosti koje možemo imati od njenog cilja u različitim vremenima i unutar različitog konteksta.

Imam Malik koristio je pojam *istislah*,⁵¹ koji znači tražiti ono što je dobro. U okviru svojih pravnih istraživanja, Imam Malik se oslanjao na primjer *ashaba* - koji su formulirali brojna pravna mišljenja u svjetlu javnog interesa poštujući okvir izvora - da bi opravdao činjenicu da je traganje za dobrom (*istislah*) jedan od sastavnih dijelova *Šeriata*. Nakon kodifikatorskog posla koji je obavio aš-Šafii, *ulema* je počela da uspostavlja precizno značenje izvora, njihova područja primjene, poredak vrijednosti među normama itd.

Brojni učenjaci, kao što je bio al-Djuwayni u djelu *al-Burhan* ili mutezilijski učenjak Abu al-Husayn al-Basri u djelu *al-Mutamad fi usul al-fiqh*, obadvojica iz XI vijeka, koristili su, na jedan ili drugi način, ovaj pojam. Polemika o tome šta ovaj koncept tačno znači i kakav je njegov status u okviru islamskih pravnih instrumenata bila je već počela. Abu Hamid al-Ghazali (um. 1111), bio je taj koji je kroz jednu strogu kodifikaciju, ponudio najjasniji okvir u kome ovo pitanje treba diskutirati, i taj okvir ostao je do danas. U svom djelu *al-Mustasfa min ilm al-usul*,⁵² napisao je veoma precizno:

"U svome suštinskom značenju, (*al-maslaha*) jest izraz koji se odnosi na traganje za nečim što je korisno (*manfaa*) ili otklanjanje nečega što je štetno (*madarra*), ali ovo nije ono što mi imamo na umu, pošto traganje za korisnošću i otklanjanje štete spada u ciljeve (*maqasid*) na koje stvaranje cilja a dobrobit (*salah*) stvaranja čovječanstva sastoji se u ostvarivanju ciljeva (*maqasid*). Ono što mi imamo na umu pod *maslaha* jeste očuvanje cilja (*maqasid*) Zakona (*šar'*), koji se sastoji od pet stvari: očuvanja Religije, života, uma, potomstva i imovine. Sve što osigurava očuvanje ovih pet principa (*usul*) jest *maslaha*, a sve što ne uspije da ih očuva jest *mafsada*, a njeno otklanjanje

predstavlja *maslaha*.⁵³

Ova sveobuhvatna definicija omeđuje jedan put, o kome se većina *uleme* saglasila,⁵⁴ pošto on implicitno referira na izvore bez pravljenja razlike između cilja dobrobiti, kako je zacrtana u Kur'anu ili Sunnetu, i njenog ljudskog određivanja kad u izvorima ništa nije jasno navedeno. Ustvari, al-Ghazali, ovom pojašnjavajućom definicijom, osigurao je sebi mjesto iznad diskusije učenjaka, a njegova dalja kodifikacija bila je nešto što nam je omogućilo jasno razumijevanje *maslahe* i odgovarajućih pitanja: na taj način njegov prilog bio je neizmjerljiv.

Al-Ghazali, i dalje referirajući na široko značenje *maslahe*, spominje njene tri vrste: *ad-daruriyyat* (suštinske stvari), u koje je uključeno pet elemenata, *maqasid aš-Šaria* (ciljevi Zakona), kao što je očuvanje religije, života, uma, potomaka i imovine.⁵⁵ *Al-hadjiyyat* (dopunske stvari), odnose se na sprječavanje onoga što može voditi teškoćama, ali ne i smrti ili padu, u životu zajednice.⁵⁶ Konačno, *tahsiniyyat* ili *kamaliyyat* (poboljšanja, usavršenost) odnose se na ono što dozvoljava poboljšanje obreda.⁵⁷ Ova tri nivoa sadrže sve što se može misliti u vezi *maslahe* (javnog interesa) za čovjeka u svojstvu Božijeg roba, i ova kategorizacija ne vodi niti debati niti polemici.

Ono što je prouzrokovalo neslaganje i sukobe na pravnom području, bilo je, međutim, pitanje da li je bilo stvarne potrebe za ovaj pojam unutar islamskog okvira,⁵⁸ ili priznanje *maslahe* kao samostalnog izvora *Šerijata* - mada dopunskog (i zbog toga čija uloga je morala biti ograničena),⁵⁹ ili gledanja na *maslahu* kao na dio nekog drugog izvora kao što je *qiyas*.⁶⁰ Ovi različiti stavovi oslanjaju se na jednu drugu klasifikaciju koja razlikuje tri vrste *masalih* (koje se razlikuju s obzirom na njihovu vrstu, a ne na njihovu hijerarhijsku vrijednost, kao što je slučaj sa kategorijama suštinski ili dopunski). Ulema je ustanovila jednu tipologiju na osnovu stepena bliskosti *maslahe* sa izvorima. Ako je *maslaha* utemeljena na tekstualnom dokazu, odnosno ako je izvedena iz Kur'ana ili Sunneta, onda se ona zove *mu'tabara* (uvažena) i na taj način smatra se kao definitivna te ne podliježe nikakvoj raspravi. Ako je, nasuprot, pretpostavljena *maslaha* suprotna jasnom tekstu (*nass qat'i*), nazivamo je *mulgha* (neuvažena) i ona se smatra ništavnom. Treća vrsta odnosi se na situaciju gdje nema uopće teksta: ni Kur'an ni Sunnet niti uvažavaju niti poništavaju *maslahu* koja se pojavila nakon Objave. Ova vrsta *maslahe* nazvana je *mursala* (neodređena), pošto ona dopušta ulemi da koristi svoje vlastite analize i razmišljanja u cilju formuliranja pravnih mišljenja koja uzimaju u obzir historijski i geografski koncept. Ovo sve uz istovremeno nastojanje da se koliko je god moguće ostane vjeran nalogima i duhu islamskog pravnog okvira s obzirom da u ovom slučaju nema primjenjivog teksta, slova zakona.

Ova posljednja vrsta *maslahe* izazvala je brojne diskusije i polemike, čija analiza je izvan okvira ove studije. Dovoljno je reći da je suštinski razlog za neslaganje bio strah koji je nastao među protivnicima ovog koncepta samim postojanjem *maslaha mursala*, tj. da takav koncept može dozvoliti nekoj ulemi da formulira pravila bez referiranja na Kur'an i Sunnet, već na osnovu isključivog i apsolutno slobodnog racionalnog elaboriranja, a sve to u ime otklanjanja neke udaljene štete. Ovo su bili glavni argumenti zahirijske škole, a isto tako i brojnih šafiija i malikija koji nisu priznali *maslaha mursala* kao pravni dokaz, s obzirom da se ona ne poziva na izvore; nasuprot, oni su je smatrali proizvoljnom (*wahmiyya*) i nevaljanom za proces izvođenja pravnih normi. To je bio isti instinktivni strah od čisto racionalnog i nevezanog pristupa Zakonu koji je podstakao al-Ghazalija da ograniči traganje za *maslahom* na primjenu *qiyasa* (analogije) koja, po svojoj prirodi,

zahtijeva vrlo blisku vezu sa tekstom da bi se ustanovio zakonski razlog (*'illa*) na kome je utemeljeno analoško rasudjivanje.

Ovi strahovi bili su opravdani pošto je tokom historije neka ulema, u ime *maslahe*, izdavala čudna pravna mišljenja i, nekada, potpuno modificirala i poremetila način i pretpostavke upotrebe pravnih instrumenata u islamskom okviru. To je bio slučaj sa poznatim hanbelijskim pravnikom Nadjm ad-Din at-Tufijem u XIV vijeku. On je dao prednost *maslahi* nad tekstovima Kur'ana i Sunneta, ukoliko, prema Mahmassaniju, "javni interes ne zahtijeva suprotno".⁶¹ Danas smo također svjedoci čudnih islamskih pravnih mišljenja, koja su rezultat modernog tumačenja *maslahe* koja jasno protivrječi izvorima. Ideja *maslaha mursala* izgleda da dopušta različite vrste čudnog ponašanja, najsumnjivije finansijske operacije ili bankovna ulaganja, pošto oni, kako se kaže, očuvaju, ili bi mogli da očuvaju ili bi trebali da očuvaju javni interes.

Ova vrsta pretjerivanja ne može se naći kod većine učenjaka koji su smatrali *maslaha mursala* kao vjerodostojni i legitimni izvor zakonodavstva. Oni su smatrali da formulacija islamskih pravila mora biti izvršena u svjetlu i u saglasnosti sa Kur'anom i Sunnetom i, štaviše, samo pod zahtijevanim uslovima (ovo čak i kada se *maslaha mursala* smatra za nezavisni izvor kada nema primjenjivog teksta). Bliže izučavanje mišljenja za i protiv *maslaha mursala* pokazuje da se ulema saglasila u pogledu većine glavnih tačaka, posebno kada razmatramo uslove koje su postavili njeni zagovornici, među kojima je u prvom redu poznati alim iz Granade, aš-Šatibi. U ovim radovima nalazimo zbirku uslova i specifikacije koje se tiču priznanja javnog interesa kao pouzdanog pravnog izvora što ograničava i sprečava ulemu da neovlašteno koristi ovaj koncept. Bez ulaženja u brojne detalje, možemo ovdje sažeti tri glavna uslova koja su općenito priznata ukoliko, naravno, nema primjenjivog teksta:

1. Analiza i identifikacija moraju biti vrlo precizni da bi se ustanovilo da se suočavamo sa istinskom *maslaha (haqiqiyya)*, a ne samo sa prividnom (*wahmiyya*). Učenjak mora dostići visoki stepen izvjesnosti da će, formulirajući jedno pravilo, na ovaj način, u odnosu na islamski okvir otkloniti određenu teškoću, a ne, nasuprot, povećati štetu.
2. *Maslaha* mora biti opća i osiguravati blagostanje narodu i društvu u cjelini, a ne samo određenoj grupi, klasi ili pojedincu.
3. *Maslaha* ne smije biti u suprotnosti sa tekstom Kur'ana ili vjerodostojnog Sunneta. U takvom slučaju ona bi prestala biti *maslaha mursala* i postala bi *maslaha mulgha*.⁶²

Ova tri uslova⁶³ daju nam okvir za razumijevanje koncepta *maslaha* u islamskom pravu. Ono što se jasno ukazuje jeste prvenstvo Kur'ana i Sunneta nad ostalim izvorima i pravnim instrumentima. Yusuf al-Qardawi⁶⁴ s pravom nas podsjeća, slijedeći argumente al-Ghazalija, Ibn al-Qayyima i aš-Šatibija, da je sve on što se nalazi u Kur'anu i Sunnetu, po sebi, u skladu sa ljudskim interesima pošto Stvoritelj zna, i želi, ono što je najbolje za ljudska bića i On im pokazuje kako to treba da ostvare. Bog u Ku'anu kaže za Objavljenu Poruku da će:

*...od njih tražiti da čine dobra djela, a od odvratnih odvrćati ih, koja će im lijepa jela dozvoliti, a ružna im zabraniti, koja će ih tereta i teškoća koje su oni imali osloboditi.*⁶⁵

*O ljudi, već vam je stigla poruka od Gospodara vašeg i lijek za vaša srca i uputstvo i milost vjernicima.*⁶⁶

Davanje prednosti dobrobiti čovječanstva nalazimo u prvom objavljenom ajetu koji se tiču opojnih pića (to je prvi od tri ajeta koji su doveli do definitivne zabrane opojnih pića):

*Pitaju te o vinu i kocki. Reci: "Oni donose veliku štetu, a i neku korist ljudima, samo je šteta od njih veća od koristi."*⁶⁷

Ibn al-Qayyim al-Djawziyya rezimirao je ovo stanje stvari slijedećim riječima: "Principi i osnove *Šeriat*a koji se tiču ljudskih interesa na ovom i budućem svijetu su svi utemeljeni na pravdi, milosti, ljudskom dobru i mudrosti. Svaka situacija koja pretvara pravdu u tiraniju, milost u teškoću, dobrotu u iskvarenost, mudrost u besmisao, nema nikakve veze sa *Šeriatom*, čak i ako je neko predstavi u obliku alegorijskog tumačenja (*tawil*). To je zato jer je *Šeriat* Božija pravda među Njegovim robovima, Božija milost prema Njegovim stvorenjima, Njegova sjena na zemlji, i Njegova mudrost koja dokazuje samo Njegovo postojanje, te najbolji dokaz, vjerodostojnosti Njegovog Poslanika."⁶⁸

Zaštita ljudskog interesa, na ovom i budućem svijetu, jest suština islamskih naredaba i zabrana. Ako su one jasno izrečene (*qat'i ad-dalala wath-thubut*)⁶⁹ u Kur'anu i/ili Sunnetu, onda treba da budu poštovane i primjenjene u svjetlu sveukupnog razumijevanja *maqasid aš-Šaria* (ciljeva islamskog učenja):⁷⁰ te naredbe i zabrane predstavljaju objavljenu *maslaha* koju je Stvoritelj otkrio Svojim stvorenjima da bi oni bili vođeni prema dobru. I pored toga, kao što smo raspravljali ranije, postoji nekada *šutnja* u izvorima. Suočavajući se sa novim situacijama i problemima, ulema ne može uvijek naći specifične odgovore u Kur'anu i Sunnetu; zbog toga vođeni Objavom i primjerom Božijeg Poslanika, učenjaci treba da formuliraju pravila koja će zaštititi interese ljudi a da istovremeno ne izdaju izvore. Ovi interesi se zovu *masalih mursala* i zahtijevaju potpuni i stalni angažman uleme da omogući muslimanima da žive kao muslimani u bilo kom vremenu i mjestu i da ih sačuva od prekomjernog opterećenja, pošto Bog kaže:

*Allah želi da vam olakša a ne da poteškoće imate.*⁷¹

To je upravo ono što su ashabi činili, počevši sa Abu Bakrom i Umarom, u svakoj novoj situaciji. Al-Qardawi kaže: "Ovo je područje koje je među *usuliyyinima*⁷² poznato kao *al-masalih al-mursala*, tj. interesi za koje nema specifičan tekst u Kur'anu i Sunnetu niti da ih podrži niti da ih poništi. Pravila zasnovana na izvorima ili iz njih izvedena, jednako kao i praksa Halifa na pravom putu i ashaba jesu dokaz ispravnosti onih škola mišljenja koje koriste *maslaha* (mursala) i priznaju je kao izvor prava."⁷³

Ovo je okvir u kojemu treba razmatrati koncept *maslaha*. Ovaj koncept nipošto nije bio sporan zbog nedostatka jasne definicije i strogih i zahtjevnih uslova primjene. Nekada je bio pretjerano korišten od strane učenjaka koji su nastojali da opravdaju svako moderno pravilo ili progres u njegovo ime. Vidjeli smo da je ovaj koncept veoma specifičan - po svojoj definiciji, nivou, vrstama i uslovima - i da on zahtijeva od uleme stalno obraćanje na izvore što će im dozvoliti da formuliraju pravila u skladu sa objavljenom Porukom čak i kada nema primjenjivog teksta. Učenjaci se moraju truditi - putem dubokog, upornog i detaljnog izučavanja - da daju muslimanskoj zajednici nova

racionalna pravila vođena Objavom. To je upravo značenje *idžtihada*, koji je istovremeno i izvor i pravni instrumenat koji dozvoljava dinamizam unutar islamske pravne nauke.

E. Idžtihad i fetva

1. Definicija i klasifikacija

Već smo objasnili⁷⁴ da su dva glavna izvora islamske pravne nauke Kur'an i Sunnet i da je Božiji Poslanik, šaljući Muadha u Jemen, odobrio njegovu izjavu "Potrudit ću se da formiram svoj vlastiti sud" u slučajevima kada ne može naći primjenjiv tekst u Kur'anu i Sunnetu. Ovo ulaganje krajnjeg truda od strane *alima* (pravnika) u cilju razumijevanja izvora, izvođenja pravila ili, u odsustvu jasnih tekstualnih pokazatelja, radi formuliranja vlastitih sudova, naziva se *idžtihad*. Definicija koju je predložio Hašim Kamali je instruktivna:

*"Idžtihad se definira kao ulaganje maksimalnog truda od strane pravnika u cilju izvođenja, sa stepenom vjerovatnoće, pravila Šeriatu iz detaljnih dokaza koji se nalaze u izvorima. Neki učenjaci definirali su idžtihad kao upotrebu svih potencijala od strane pravnika kako u pogledu izvođenja šeriatskih pravila iz njihovih izvora tako i u pogledu primjene tih pravila na posebne slučajeve. Idžtihad se suštinski sastoji od zaključivanja (istinbat) koje ima karakter vjerovatnoće (zann), te prema tome isključuje iz svoga domena izvođenje pravila iz jasnog teksta."*⁷⁵

Slično *maslahi*, pravni instrumenat *idžtihad* korišten je za opravdavanje svake vrste novih propisa. U tom smislu Hašim Kamali podsjeća na opći princip (o kome postoji puna saglasnost među ulemom) da nema mjesta *idžtihadu* kada postoji jasan tekst u izvorima (*la-idjtihada ma'an-nass*). To znači da onda kada postoji jasan kur'anski ajet čije značenje je očigledno i ne može biti predmet teoretiziranja ili tumačenja (*qat'i*), nema mogućnosti za *idžtihad*. Slično, ako pravnik pronađe vjerodostojan hadis (*mutawatir qat'i ath-thubut*),⁷⁶ čije značenje je također određeno i bez ikakvih nejasnoća, onda on mora da se obrati na taj hadis i, prema tome, nema potrebe da vrši *idžtihad*.

Ustvari, ovi jasni tekstovi, koji su istovremeno i vjerodostojni i izričiti, predstavljaju - iako nisu brojni - *nepromjenjive* osnove, čvrste principe na kojima *Šeriat* leži, na koje pravnici moraju da se obraćaju i u čijem svjetlu su u stanju da analiziraju, komentiraju i objašnjavaju spekulativne tekstove (*zanni*), te iz kojih također treba da formuliraju, kao dio jednog dinamičnog procesa, nova pravila kada se njihova zajednica suočava sa novim situacijama. Pravila koja sadrže ovi jasni tekstovi čine jedan specifični okvir koji se naziva *al-ma'lum min ad-din bid-darura* ("ono što je neophodno znati o religiji" - op. prev.), što znači da oni predstavljaju suštinu islamske pravne nauke i da onaj koji ih odbacuje smatra se da negira islam (*kufir*).

U svakom slučaju, velika većina kur'anskih ajeta i Poslanikovih hadisa ne posjeduje ovaku strogu prirodu. Kur'an je vjerodostojan po sebi - *per se* - (*qat'i ath -thubut*), ali većina ajeta koji sadrže pravna pravila (*ayat al-ahkam*) podložni su analizi, komentarima i tumačenjima (*zanni*), kao što je slučaj sa hadisima koji su u većem dijelu podložni raspravi i u pogledu vjerodostojnosti (*thubut*) i u pogledu značenja (*dalala*).

To znači da su muslimanski pravници imali i, da još imaju, jednu važnu imperativnu funkciju u formuliranju pravila koja se kvalifikuju kao islamska. To se posebno čini putem primjene *idžtihada* na različitim nivoima: u pogledu razumijevanja specifičnog teksta (u svjetlu cjelokupnog islamskog pravnog okvira), u pogledu klasifikacije tekstova s obzirom na njihovu jasnost i prirodu (*qat'i* ili *zanni*; *zahir* - manifestan - ili *nass* - eksplicitan, *khass* - specifičan - ili *am* - opći, itd) ili u pogledu formuliranja pravila kada nema primjenjivog teksta. *Idžtiħad* u cjelini (i kao izvor i kao pravni instrument), prihvaćen je od strane brojnih učenjaka kao treći glavni izvor *Šeriata*, gdje se također, među takozvanim dopunskim izvorima *Šeriata*, nalaze *idžma* (*idžtiħad djama'i*), *qiyas* (*idžtiħad fardi*), *istislah* i *istiħsan* sa svojim poznatim podjelama. Hašim Kamali s pravom ponovo primjećuje:

"Različiti izvori islamskog prava koji se spominju iza Kur'ana i Sunneta predstavljaju manifestacije *idžtihada*, iako sa razlikama koje su većinom proceduralne u svojoj prirodi. Na taj način, saglasnost mišljenja, analogija, pravničko preferiranje, uvažavanje javnog interesa (*maslahah*), itd.; su svi međusobno povezani ne samo po tome što pripadaju kategoriji *idžtihada*, nego i putem Kur'ana i Sunneta."⁷⁷

Al-Ghazali, aš-Šatibi, Ibn al-Qayyim al-Djavziyya i savremeni autori al-Khallaf i Abu Zahra koristili su ovu vrstu klasifikacije naglašavajući važnost *idžtihada* kao trećeg izvora islamske pravne nauke pošto on uključuje sve pravne instrumente koji se koriste u procesu ljudskog rezoniranja i ulaganja misaonih napora. *Idžtiħad* je, ustvari, racionalna razrada normi koje su utemeljene na izvorima ili formulirane u njihovom svjetlu. Tako, čak i *idžma* (jednoglasnost) jest rezultat zajedničke ljudske i racionalne razrade. Zbog toga, možemo pretpostaviti, iako se to rijetko može desiti, da pravna odluka formulirana putem *idžmaa* može eventualno postati neodgovarajuća, te da se mora ponovo razmatrati. Profesor Muhamad Hamidullah, govoreći o hanefijskoj školi prava (u originalu stoji "hanbelijska škola prava", što je očigledno greška -op. prev.), kaže: "Mišljenje jednog pravnika može, međutim, biti odbačeno od strane drugog pravnika koji umjesto toga može ponuditi svoje vlastito mišljenje. Ovo se odnosi ne samo na lično mišljenje ili na zaključak nego i na kolektivno mišljenje. U najmanju ruku, hanefijska škola prava prihvata da novi konsenzus može poništiti raniji. Pretpostavimo da postoji konsenzus o jednom pitanju. Mi prihvatamo njegov autoritet ali to ne znači da mu se za sva vremena niko ne može suprotstaviti. Ako neko ima hrabrosti da mu se suprotstavi sa dužnim poštovanjem i razlozima, i ako taj neko može uvjeriti pravnike da prihvate njegovo gledište, novi konsenzus će se formirati. Taj novi konsenzus dokinut će raniji. Ovaj princip izložio je poznati hanefijski pravnik Abu al-Yusr al-Bazdawi u knjizi *Usul al-fiqh* (Principi islamske pravne nauke). Al-Bazdawi pripada četvrtom i petom vijeku *Hidžre*. Ovaj rad je njegov veliki doprinos islamskoj pravnoj nauci. Na osnovu njegovog stava možemo reći da jednom postignuti konsenzus ne može postati izvor teškoća za nas. Ako je konsenzus postignut o jednom pitanju i ako se kasnije nađe da on više ne odgovara, postoji mogućnost da ga promijenimo putem promišljanja i formiramo novu saglasnost koja će dokinuti raniji konsenzus."⁷⁸

Ova analiza podsjeća na jedan važan princip u *usul al-fiqhu*, a to je da su Kur'an i Sunnet jedini nesporni izvori. Ajeti i hadisi koji sadrže pravne norme (*ajat wa ahadith al-ahkam*)⁷⁹ podijeljeni su u dvije glavne grupe: *qat'i* (definitivni) koji su jasni po sebi, i *zanni* (podložni promišljanju i tumačenju) koji zahtijevaju bliže izučavanje tekstova od strane uleme, koja će izvesti odgovarajuća pravila iz izvora. Cilj ove vrste *idžtihada* (kada se radi o *zanni* tekstovima), ponekad poznatom kao *bayani* (objašnjavajući *idžtiħad*),

jeste da analizira tekst (*nass*), da izvede pravilo i njegov '*illa* (efektivni razlog specifičnog pravila) da bi se omogućilo odgovarajuće razumijevanje teksta i moguće analoško rasuđivanje (*qiyas*) u svjetlu njegovog historijskog konteksta. Ovo je predmet različitih potpodjela prema različitim mišljenjima uleme.

Postoji još jedna vrsta *idžtihada* u situaciji kada nema primjenjivog teksta. I ovdje također susrećemo brojne potpodjele koje su rezultat različitih mišljenja uleme i kompilacija radova i komentara tokom historije. Najmanje tri vrste ovog *idžtihada* mogu se ustanoviti: *idjtihad qiyasi*, koji se vrši putem analoškog rasuđivanja koje uzima u obzir efektivni razlog (*illa*) pravila koje je izvedeno iz izvora; *idjtihad zanni*, u slučaju kada je nemoguće obraćanje na poznati efektivni razlog; ovaj posljednji je često vezan za *idjtihad istislahi*, koji se temelji na *maslahi*, i nastoji da izvede pravne propise u svjetlu sveobuhvatnih ciljeva *Šeriata*. Među ulemom nema jednoglasnosti u pogledu specifične klasifikacije unutar područja *idžtihada*, pošto se učenjaci ne slažu čak ni u pogledu njegove definicije i načina primjene.

Drugo razlikovanje izvršeno je u pogledu stepena *idžtihada*, tj. da li je on apsolutan (*mutlaq*) ili ograničen (*muqayyad*). Prvi se još naziva *idjtihad fi aš-šar'*, oslanja se na sposobnost *mudžtehida* (*alim* koji vrši *idžtihad*) da samostalno izvodi i formulira pravila putem neposrednog izučavanja izvora. Druga vrsta se naziva ograničeni *idžtihad* ili *idjtihad madhhabi* i on je, nasuprot, ograničen na određenu školu pa je funkcija *mudžtehida* je da formulira pravila u skladu sa metodologijom datog *mezheba* (škole prava).⁸⁰

2. Uslovi (aš-šurut) idžtihada

Okvir koji smo prezentirali kada je bilo riječi o definiciji i vrstama *idžtihada*, ulema je uzela u obzir kada je raspravljala o uslovima *idžtihada*. Analizirajući i klasifikujući *idžtihad* ulema je koncentrirala svoju pažnju na kvalitete koje jedan *alim* mora posjedovati da bi mogao da vrši istinski i pouzdani *idžtihad*, drugim riječima da bi bio *mudžtehid*. Što se tiče ostalih klasifikacija, ulema je formulirala brojne i različite uslove prema svojim odgovarajućim stavovima o pravnim instrumentima, primjenjivosti prava ili jednostavno, prioritetima u primjeni.

Prije nego što pređemo na prezentiranje neophodnih uslova da bi neko postao *mudžtehid* korisno je ukratko podsjetiti na mišljenje aš-Šatibija, koji je uspostavio razliku između prirode *idžtihada* i njegovih instrumenata. Njegovo opće stanovište u ovom smislu jeste pojašnjavajuće pošto ono sažima sve uslove za *idžtihad* u okviru dvije kategorije. Prema aš-Šatibiju, "stepen *idžtihada* je ostvaren kada postoje dva uvjeta:

1. Duboko razumijevanje ciljeva (*maqasid*) *Šeriata*.
2. Stvarno ovladavanje različitim metodima izvođenja normi (*istinbat*) utemeljeno na znanju i razumijevanju.⁸¹

Pet suštinskih principa" (*ad-daruriyyat al-khamsa*), koje smo ranije spomenuli (religija, život, um, potomstvo i imovina), uz neophodno razlikovanje između suštinskog (*daruri*), dopunskog (*hadji*) i uljepšavajućeg (*tahsini*), čine okvir koje je dao Zakonodavac da usmjerava istraživanje *mudžtehida*, i koji, kao takav, predstavlja fundamentalnu referencu. *Mudžtehid* također mora znati koje instrumente⁸² može koristiti iz širokog dijapazona koji uključuje opća pravila *fiqha*, *qiyas*, *istihsan* itd.

Od Abu al-Husayn al-Basrija i njegove knjige *al-Mutamadji usul al-fiqh* (XI vijek) do Ibn al-Qayyim al-Djawiyya i njegove knjige *I'lam al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin* (XIV vijek), brojna ulema je predložila različite klasifikacije traženih kvaliteta i uvjeta koje treba posjedovati jedan alim da bi se smatrao za *mudžtehida*. Neki su smatrali da je znanje arapskog jezika prvi uvjet,⁸³ drugi su držali da na prvom mjestu treba biti znanje ajeta i hadisa koji sadrže pravne norme. Bez obzira na ove razlike, koje su, ustvari, pretežno proceduralnog karaktera, pošto se njihovi uvjeti preklapaju, možemo sažeti radove uleme u ovom području na slijedeće. *Mudžtehid* mora posjedovati:

1. Znanje arapskog jezika u obimu koji mu omogućava da tačno razumije Kur'an i Sunnet te, posebno, ajete i hadise koji sadrže pravne norme (*ayat* i *ahadith al-ahkam*).
2. Znanje kur'anskih i hadiskih nauka da bi mogao da razumije i identificira dokaze u tekstovima (*adila*) i, još važnije, da izvede pravne norme.
3. Duboko razumijevanje *maqasid aš-šaria*, njihovih podjela i prioriteta koje oni iznose na vidjelo.
4. Znanje pitanja o kojima je postignut *idžma*: ovo zahtijeva poznavanje radova o drugorazrednim pitanjima (*furu*).
5. Znanje principa analoškog rasuđivanja (*qiyas*) uporedo sa njegovom metodologijom (uzroci *-ilal* ili okolnosti - *asbab* specifičnih pravila, uslovi - *šurut* itd.)
6. Poznavanje historijskog, društvenog i političkog konteksta svoga doba. To znači, prilika u kojemu se nalazi njegov narod (*ahwal an-nas*), narodne tradicije, običaja i slično.
7. Priznanje njegove sposobnosti, poštenja, pouzdanosti i ispravnosti.⁸⁴

Kao što smo već spomenuli, brojni drugi uvjeti, u različitom poretku, bili su predloženi ali ovih sedam tačaka više ili manje sažimaju najvažnije zahtijeve koji se traže za jednog *mudžtehida*.⁸⁵

Neka ulema je smatrala da su ovi uslovi i kvalifikacije toliko visoki i zahtjevni da je nemoguće da se postigne takav nivo nakon vremena velikih učenjaka devetog vijeka. Zbog toga su rekli da su "vrata *idžtihada*" definitivno zatvorena nakon tog perioda procvata. Drugi učenjaci, koji su činili veliku većinu, bili su mišljenja da je praksa *idžtihada* djelomično napuštena zbog historijskih prilika koje su prisilile političke lidere i ulemu da proglase da više nema potrebe za *idžtihadom*.⁸⁶ U tom smislu, vrata *idžtihada* nisu nikada bila zatvorena pošto nijedan alim ne bi mogao imati pravo da donese takvu odluku u ime islama tj. po svojoj prirodi to je jedna antiislamska odluka pošto je *idžtihad*, kao treći izvor islamske pravne nauke, *fard kifaya*, kolektivna obaveza. Svi priznaju da su uslovi za *mudžtehida* zahtjevni i da se oni i dalje traže da bi se mogao vršiti kvalificirani *idžtihad*, ali oni također navode da takve kvalifikacije nisu nikada bile izvan dometa uleme kasnijeg doba sve do naših dana. Napredak koji je ostvaren na polju utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa, podržan lakšim pristupom priručnicima i kompjuteriziranim klasifikacijama, olakšava posao *mudžtehida* danas i čini ga efikasnijim. Prema tome, muslimanska zajednica, preko svoje uleme, i dalje treba da izvršava ovu temeljnu dužnost. To ujedno zahtijeva da se mora iznaći odgovarajuća forma vršenja ove funkcije u našem savremenom kontekstu, posebno zbog kompleksnosti brojnih nauka kao što su medicina, tehnologija, ekonomija i društvene nauke.⁸⁷ *Idžtihad* ostaje da bude najvažniji instrument u rukama uleme da bi ostvarila univerzalni poziv islama putem jedne stalne dinamičke adaptacije u svjetlu vremena i njegovoga konteksta.

3. Šta je fetva?

Da bi se shvatilo šta je *fetva*, neophodno je da imamo na umu suštinu naše ranije analize, pošto je *fetva* jedan dio, elemenat i, mnogo specifičnije, jedan pravni instrumenat koji treba da bude shvaćen u kontekstu islamske pravne nauke kao cjeline. *Fetva* (*fatawa*, množina) doslovno znači religijsko mišljenje, verdikt ili, kao što aš-Šatibi kaže: "Odgovor na pravno pitanje koje daje stručnjak (*mufti*), u obliku riječi, djela ili odobrenja".⁸⁸ Prema *tome*, *fetva* mora, prvo, da bude utemeljena na izvorima i, drugo, na pravnim zaključcima koje su izveli *mudžtehidin*⁸⁹ vršeći *idžtihad* kada izvori nisu davali konačan i jasan tekst (*zanni*) ili kada nije bilo primjenjivog teksta.

pozicija *mudžtehida* i *muftije* je od najvećeg značaja. Aš-Šatibi kaže:

"Muftija⁹⁰ u okviru svoje zajednice predstavlja Božijeg Poslanika. Postoje mnogi dokazi koji podržavaju ovaj stav: Prvo, postoji hadis: 'Uistinu, ulema je nasljednik Poslanika, a ono što se nasljeđuje od Poslanika nije novac (*la dinaran wa la dirham*), nego znanje (*ilm*)'. Drugo, *muftija* je medij putem koga se prenose propisi (*ahkam*) prema riječima Božijeg Poslanika: 'Neka prisutni prenese odsutnom'... i: 'Prenesite od mene makar to bio samo jedan ajet'. Pošto je to tako, onda znači da *muftija* predstavlja Božijeg Poslanika. Treće, *muftija* je jedna vrsta zakonodavca pošto ono što on saopćava o *Šeriatu* je ili dato od samog Zakonodavca (putem Objave ili Sunneta) ili izvedeno iz izvora. Sto se tiče prve vrste propisa, *muftija* je samo prenosilac, što se riče druge vrste on predstavlja Božijeg Poslanika formulirajući pravila. Formuliranje pravila jest funkcija zakonodavca. Tako, ako je funkcija *mudžtehida* da formulira pravila prema svom mišljenju i prema svojim naporima, onda se može reći da je, na ovaj način, on zakonodavac koji mora biti poštovan i slijeden: mi moramo djelovati u skladu sa pravilima koje on formulira i ovo je zastupništvo (*khilafa*) u svojoj izvornoj primjeni..."⁹¹

Aš-Šatibi naglašava važnost *mudžtehida* koji zastupa Poslanika u muslimanskoj zajednici nakon smrti Muhammeda (a. s.). Kao takav, *mudžtehid* ili *muftija* predstavlja kontinuitet znanja (*ilm*) usmjeravanog sa dva izvora da na taj način osigura njegovu ispravnu primjenu tokom historije. Aš-Šatibi uspostavlja razliku između definitivnih i jasnih dokaza (uzetih onako kako su navedeni u izvorima) i onih koji zahtijevaju promišljanje i zaključivanje i koji čine ulogu *mudžtehida* sličnoj ulozi zakonodavca (iako on mora tražiti uputu Boga, krajnjeg Zakonodavca, i slijediti primjer Božijeg Poslanika). Razlikovanje koje je uspostavio Aš-Šatibi ima veliki značaj za identificiranje dva različita nivoa *fetvi*:

1. Upitan o pravnim problemima, *mudžtehid* će nekada naći jasan odgovor u Kur'anu i Sunnetu pošto postoji jasan tekst. U tom slučaju, *fetva* se sastoji od citiranja, podsjetnika na autoritativni argumenat.
2. Ako postoji tekst koji zahtijeva tumačenje ili ako nema primjenjivog teksta, *muftija* treba dati specifični odgovor u svjetlu ciljeva *Šeriatu* i prilika onoga ko pita. U tom slučaju *muftija* igra, kako kaže Aš-Šatibi, istinsku ulogu namjesnika koji treba da da svojim suvjernicima pravno rješenje. Što se više pitanje tiče pojedinca ili nekog specifičnog slučaja ono mora biti preciznije, jasnije i tačnije. Kao takva *fetva* je teško "prenosiva" pošto je to pravna odluka data (u skladu sa izvorima, *maslaha* i kontekstom) na jasno pitanje postavljano u specifični kontekst. To je, ustvari, tačno značenje pravne nauke.

Brojna pitanja su se javila tokom historije u pogledu različitosti *fetvi*. Naprimjer, ako je islam jedan, kao je moguće da imamo različite pravne odgovore na isto pitanje? Ulema je bila jednoglasna u stavu da, ako su geografski i historijski kontekst različiti, to znači da

pitanje nije više isto pošto se ono mora razmatrati u vezi sa svojim elementima. Zbog toga, kvalificirani odgovori treba, po svojoj prirodi, da budu različiti slijedeći primjer aš-Šafiija koji je promijenio neke svoje odluke nakon što je iz Bagdada prešao u Kairo. Na taj način, iako je islam jedan, *fetva*, u svojoj različitosti, a nekada i svojim kontradikcijama, i dalje ostaju *islamske* i autoritativne.

Ova vrsta različitosti je shvatljiva, dopuštena i poštovana, dok je problem neslaganja, uleme, kada je postavljeno slično pravno pitanje, prouzrokovao beskrajne diskusije. Je li različitost moguća u religijskim pitanjima i, ako jeste, kako onda islam može imati unificirajući kvalitet za muslimane? "Većina uleme zauzela je jednu od slijedeće dvije suštinske pozicije:

1. Nema razlika u mišljenju u pogledu principa i osnova (*usul*) islamskog prava. Postoji jednoglasnost uleme da su ovi principi suština, referenca i putokazi za islamsku pravnu nauku. Međutim, nemoguće je da se izbjegnu razlike mišljenja u stvarima koje se tiču drugorazrednih pitanja (*furu*), pošto su pravne odluke u ovim pitanjima određene i pod uticajem brojnih elemenata: znanja uleme, njihovog razumijevanja i sposobnosti da izvedu pravna pravila, što je dovelo do različitih tumačenja i mišljenja. Ovo je bio i slučaj sa ashabima čak i dobu Božijeg Poslanika i, prema ulemi, ove razlike treba da budu priznate i poštovane unutar okvira onoga što je poznato kao temelji islama.
2. Iz prethodne saglasnosti jedno pitanje prirodno izniče: Ako postoji nekoliko različitih prihvatljivih pravnih mišljenja za jedan i isti problem (čak i drugorazredni *-far'*), da li to znači da su *sve fetve* o tom problemu iste vrijednosti i da su sve tačne? Ako je to tako, onda bi nas to odvelo do zaključka da dva različita mišljenja mogu biti tačna u isto vrijeme, u istom mjestu, u pogledu iste osobe, a to je racionalno nemoguće da prihvatimo. Većina uleme, a među njima i četiri vodeća imama, mišljenja je da samo jedno od nekoliko različitih mišljenja o određenom pitanju može biti tačno.

To se vidi jasno iz kur'anskog kazivanja o Dawudu (a. s.) i Sulaymanu (a. s.), koji su trebali da presude isti slučaj, i uprkos činjenice da je obojici dato mudrost i znanje, pokazalo se da je Sulaymanovo (a. s.) mišljenje bilo ispravno: "I učinismo da Sulayman pronikne u to." ⁹² Ovaj stav je također podržan hadisom koji smo citirali u pogledu nagrade za *mudžtehid*: on dobiva dvije nagrade ako pronađe pravilno rješenje a jednu nagradu ako pogriješi, Bog uzima u obzir *mudžtehidov* napor i odanost u traženju Istine. Tako, prihvatanje razlika pravnih mišljenja u pogledu preciznih pitanja (kada su ona smještena u isti kontekst, u isto vrijeme i vezana za istu zajednicu ili pojedinca) ni u kojemu slučaju nas ne treba odvesti do zaključka da ima više istina i da su sva različita mišljenja iste vrijednosti i tačnosti. Ustvari, ima samo jedna istina koju sva ulema treba nastojati da nađe, i za svoj napor oni će biti nagrađeni. Ukoliko nema konačnog dokaza u pogledu postavljenog problema, svaki musliman mora slijediti mišljenje čija jačina i dokumentacija izgledaju, nakon razmišljanja i analize, ispravnije i uvjerljivije u njegovim/njenim očima.

Držeći se Objavljene Knjige i primjera Božijeg Poslanika, koji su za muslimane izvori Istine, učenjaci treba da se maksimalno trude tragajući za Istinom kada tekstovi nisu jasni ili nedostaju. Ustvari, značenje i sadržaj zastupništva koje je Bog dao ljudskom rodu dostižu svoj vrhunac i ostvaruju se onda kada se ulema kontinuirano i neumorno trudi da nađe najispravnije rješenje, ono koje je najbliže Istini. Zbog toga, ulema,

mudžtehidini i *muftije*, trebaju biti odlučni, zahtjevni i sigurni u pogledu svojih stavova, ali isto tako i skromni i spremni da se suoče i prihvate nužno i neizbježno mnoštvo pogleda. Aš-Šafii je s pravom rekao, govoreći o stanju svijesti koje treba da odlikuje ulemu: "(U našim očima) naše mišljenje je ispravno, ali može sadržavati grešku; s druge strane, mi smatramo da je mišljenje naših oponenta pogrešno, ali može biti ispravno."⁹³

4. Izgledi za suvremeni idžtihad

Od XIV vijeka, počevši s Ibn Taymiyyom, a u mnogo naglašenijem obliku tokom zadnja dva vijeka, pozivi za obnavljanjem *idžtihada* su povećani, postajući *lajtmotiv* među ulemom. Ulema je, zajedno sa naučnicima, slijedeći Ibn Taymiyyu i njegovog učenika Ibn al-Qayyima, postala svjesna da bez instrumenta *idžtihada* muslimani ne mogu uspjeti da se suoče sa izazovima svoga vremena. Na religijskom, naučnom, političkom, ekonomskom ili društvenom polju, nije više zamislivo da se može ostati blokiran pravničkim priložima uleme X ili XI vijeka. *Fiqh al-muamalat* (društveni i javni poslovi), kao racionalna, analitička i kontekstualizirana primjena islamskih općih pravila utemeljena na izvorima, treba biti preispitana i prilagođena. Ovaj proces, ustvari, nije jednostavan izraz želje da se bude moderan prema zapadnim kriterijima nego prije rezultat dubokog osjećanja da je potrebno ponovo pronaći istinski duh islamske pravne nauke.

Ako je islam univerzalna Poruka, koja odgovara svim mjestima i svim vremenima, onda to treba biti pokazano, potvrđeno i izraženo putem stalne refleksije koja ide ka izvorima, a od njih prema stvarnosti; zatim opet od stvarnosti prema izvorima. Ovaj proces treba da se odvija u svako vrijeme i na svakom mjestu tako da primjena islamskog prava ostane vjerna ciljevima *Šeriata*. Sa aš-Šawkanijem, zatim al-Afghanijem, al-Kawakibijem, Abduhuom, Ridaom, an-Nursijem, Ibn Badisom, Iqbalom, al-Mawdudijem, al-Banna i Bennabijem čulo se sve više i više glasova pozivajući na novi *idžtihad* i za njegovu primjenu u suočavanju sa novim situacijama i problemima. Ovaj pokret, rođen prije više od 200 godina, izazvao je dosljednu promjenu tradicionalnog religijskog nastavnog programa na velikim islamskim univerzitetima muslimanskog svijeta. Čak iako unapređenja nisu toliko vidljiva, mogu se posvjedočiti značajne promjene od dana kada je Muhammad Abduhu izrekao duboku kritiku protiv "starog, ustajalog i beskorisnog poučavanja na Al-Azharu".

„Ako danas posjedujem neko znanje koje vrijedi spomenuti to je jedino rezultat mojih vlastitih napora, tokom više od deset godina, nastojeći da očistim svoj um od besmislica koje je Al-Azhar stavio u njega. Do sada, nisam bio u stanju postići čistoću koju sam želio.“⁹⁴

Abduhuov glavni cilj bio je da promijeni program religijskih studija na univerzitetu Al-Azhar i, istovremeno, da doda nove discipline kao što su geografija ili historija. On je bio protiv načina predavanja i učenja unutar "velike institucije" koju je i dalje poštovao ali koja je trebala, po njegovom mišljenju, temeljitu reformu: iznad svega, on je bio veoma kritičan prema znanju koje se sticalo "napamet" i ocjenjivalo po tome bez ikakve brige za stvarno razumijevanje. Tradicija memoriranja, kako je Abduhu smatrao, iako je imala neke koristi, nije više odgovarala našem modernom dobu za koje trebamo, pored religijskih stvari, analitičko znanje, razumijevanje i iznad svega, kontekstualizaciju. Brojna kasnija ulema osjetila je istu prazninu i pozvala sličnim reformama: Rešid Rida, Muhammad Abu Zahra, Hassan Ahmad Khallaf, i skorije Muhammad al-Ghazali i Yusuf

al-Qardawi.⁹⁵ Širom svijeta ovaj poziv imao je svoj odjek: oživljavanje islamskih nauka i reforma religijskog obrazovanja bili su, i dalje jesu, imperativ ako muslimani žele da poštuju svoje izvore i u isto vrijeme da žive svoje doba. Problem koji i dalje ostaje jest pitanje ravnoteže: kako smo ranije spomenuli, postoje neki nepromjenjivi principi u islamu i brojna pravila koja se mogu mijenjati: ulema je vezana za prve da bi mogla biti u stanju da formulira ove druge. Kako da primijenimo ovaj proces danas? Šta treba zadržati od radova ranije uleme? Kako će izgledati islamski okvir u našem vijeku? U ovom pogledu brojni doprinosi su učinjeni tokom posljednjih pedeset godina, te postoji obilje debata, diskusija i odgovora koji se tiču tekućih problema sa kojima se suočava muslimanska zajednica.

Yusuf al-Qardawi, koji prisustvuje brojnim sastancima posvećenim problemima našeg modernog života i formuliranju odgovarajućih islamskih rješenja, pokušao je da utvrdi neka pravila koja su neophodna za primjenu odgovarajućeg *idžtihada* danas. On je o tome na široko pisao a posebno u svojoj knizi *Savremeni idžtiħad, između reguliranja i raspravljanja*.⁹⁶ U ovoj knjizi, on nas je podsjetio na glavne uslove za *idžtiħad*, kako iz unutrašnjeg aspekta, tako i u svjetlu naše savremene situacije. On je specificirao tri aspekta koji, po njegovom mišljenju, karakteriziraju *idžtiħad* danas:

1. Selektivni idžtiħad utemeljen na izboru.⁹⁷

Al-Qardawi kaže: "Šta mislimo pod pojmom 'selektivni *idžtiħad*'?" To je izbor jednog od naslijeđenih pravnih mišljenja iz okvira našeg bogatog pravnog naslijeđa da bismo na osnovu njega formulirali pravilo ili da bismo na osnovu njega sudili. To pravno mišljenje je izabrano kao mišljenje kome se daje prednost nad ostalim mišljenjima i stavovima. Mi se ne slažemo sa onima koji kažu da bi jednako mogli izabrati bilo koje naslijeđeno pravno mišljenje formulirano od strane kasnijih *mudžteħida* bez gledanja na dokaze (*dalil*), posebno ako je (ovo mišljenje) vezano za jednu od priznatih škola prava. Ustvari, ovakav stav nije ništa drugo nego čista imitacija (*taqlid*) i nema ništa sa *idžtiħadom* na koji mi pozivamo. To nije ništa drugo nego priklanjanje stavovima koji nisu nepogrešivi, (i šta više) bez ikakvog dokaza... Nasuprot, ono čemu mi pozivamo jest da se ocijene i uporede različita pravna mišljenja i da se ispituju dokazi na kojima su zasnovani, tako da, na kraju, možemo izabrati mišljenje koje nam izgleda da je zasnovano na jačim dokazima i na pretežnim pokazateljima na osnovu brojnih kriterija vršenja izbora. Među ovim kriterijima je da pravno mišljenje treba da odgovara našem dobu, da uvažava ljude, da bude najbliže *Šeriatu* i najadekvatnije za ostvarenje ciljeva islamskog učenja, štiteći interese čovječanstva i čuvajući ga od zla."⁹⁸

Ovo znači da današnja ulema treba da uzme u obzir sva mišljenja prethodnih *mudžteħida* tokom historije da bi mogla biti u stanju da ocjeni njihove doprinose i da tako odabere najadekvatnije mišljenje prema njegovoj autentičnosti i prema savremenom kontekstu. Prema tome, naše islamsko pravno naslijeđe nije sve iste vrijednosti iako je ono smatrano kao kvalificirano od strane muslimana u određenim historijskim momentima. Ovo pravno naslijeđe treba biti pobliže ocijenjeno u svjetlu naših novih naučnih kriterija (naprimjer, naše znanje u pogledu utvrđivanja vjerodostojnosti hadisa je mnogo preciznije danas) jednako kao i naše savremenog razumijevanja (u pogledu skorašnjih istraživanja koja se tiču društvenih, političkih ili ekonomskih pitanja). Al-Qardawi odbacuje ideju, ili pojednostavljeni zaključak, da pošto je islamsko pravno naslijeđe već od ranije formulirano i prihvaćeno da je samim time ispravno i da se treba poštovati u svim vremenima. Prema Al-Qardawiju,

savremeni *idžtihad* podrazumijeva izučavanje naslijeđa klasičnih učenjaka pošto niko od njih nije nepogrešiv, uključujući i veliku ulemu koja je osnovala različite škole mišljenja. Izvršiti izbor nije samo nalog, to je i islamska dužnost.

Al-Qardawi u ovom pogledu daje brojne primjere, posebno one koje se tiču muslimanske žene. Ako je razumljivo zašto je neka ulema kao aš-Šafii, Malik, Ibn Hanbal, te njihovi brojni sljedbenici, formulirala restriktivna pravila u pogledu prava žene (odlazak u džamije, brak, itd.) u svjetlu njihovog društvenog konteksta, od nas se, međutim, traži da razmatramo njihova mišljenja i dokaze na kojima su zasnovana i čak da ta mišljenja dovedemo u pitanje ukoliko ona ne uzimaju u obzir sve tekstove u izvorima ili ukoliko ne odgovaraju našem okruženju. Prema al-Qardawiju, stavovi Abu Hanife mnogo više odgovaraju današnjem dobu i trebaju biti usvojeni i primijenjeni: naprimjer, oslanjajući se na kur'anske ajete i hadise, on je mišljenja da nije valjano ograničavati ženama da idu u džamije (da klanjaju, da uče ili da jednostavno prisustvuju sastancima) i da se saglasnost djevojke mora osigurati za sklapanje islamski valjanog braka.

2. Nova pravila zasnovana na originalnoj analizi⁹⁹

Al-Qardawi kaže: "Šta mi podrazumijevamo pod *originalnim idžtihadom (idjtihad inšai)*? - To je zaključivanje i izvođenje novog pravila u pogledu specifičnog pravnog pitanja koje nikad ranije nije bilo formulirano od strane uleme; prema tome da li je pravno pitanje staro ili novo?... Pravno pitanje koje je predmet *idžtihada* i o kome je nastala razlika među ranijim učenjacima znači da o tom pitanju postoje najmanje dva različita mišljenja, a moguće je da se kasnije pojavi i treće mišljenje; ako je moguće da imamo tri različita mišljenja moguće je da imamo i četiri, i tako dalje... I pored toga, većina pravnih pitanja kojima originalni *idžtihad* treba da se bavi jesu po svojoj prirodi nova, nepoznata našim prethodnicima. Ta pitanja se možda nisu pojavila tokom njihovog doba ili su se pojavila u manje jasnom obliku te to nije prisililo *faqihe* da traže za njih rješenja putem novog *idžtihada*." ¹⁰⁰

Al-Qardawi daje primjere za ovu vrstu *idžtihada* u oblasti ekonomije (zekat, naslijeđe i si.) i u oblasti naučnog i tehnološkog napretka (fotografije, abortus i sl.)¹⁰¹ pokazujući na taj način da muslimani trebaju specifične odgovore za nove probleme sa kojima se ranija ulema nije susrela.

3. Neophodnost kolektivnog idžtihada (idjtihad djamai).

Događa se, kaže al-Qardawi, da u zavisnosti od predmeta, savremeni *idžtihad* mora da uključi i izbor ranijeg pravnog mišljenja i originalnu analizu, te da muslimanski pravници našeg doba moraju ovladati širokim područjem religijskog znanja koje je, po sebi, veoma zahtjevno. U isto vrijeme, pravna pitanja postaju sve kompleksnija i zahtijevaju specifičnu kompetentnost i specijalizaciju u nauci, tehnologiji, medicini, ekonomiji, itd. Za pojedinca je nemoguće da ovlada i religijskim referencama i naučnim znanjem: danas je imperativ da se posjeduje "dvostrana vizija", koja se osigurava, s jedne strane, poznavanjem izvora i doprinosa uleme, a s druge strane, odgovarajućim i dubokim znanjem našeg doba, naše okoline kao i različitih oblasti nauke. Ovo je suviše težak teret za pojedinca pa savremeni *idžtihad* ne može biti uspješan bez formiranja savjeta ili foruma uleme i svjetovnih naučnika odnosno specijalista u različitim disciplinama kao što su one koje smo ranije spomenuli.

Al-Qardawi kaže: "Neophodno je u pogledu novih i važnih problema, da se ne oslanjamo na pojedinačni *idžtihad*, nego da pređemo sa individualnog na kolektivni *idžtihad* u kojemu će se obavljati savjetovanje učenjaka o određenim pitanjima, a (ovo treba biti učinjeno) posebno u pitanjima koja su od općeg interesa. Kolektivno mišljenje je bliže istini nego pojedinačno mišljenje, bez obzira na to koliko je široko znanje nekog pojedinca."¹⁰² On dodaje da je to "blagodat savjetovanja" (*šura*), čiji rezultati mogu biti garantirani ukoliko, i jedino ukoliko, "jest osigurana apsolutna sloboda" da se vrše istraživanja u odgovarajućoj atmosferi.

Takvi forumi su već uspostavljeni u brojnim arapskim ili islamskim zemljama, a nedavno je u Londonu osnovan "Evropski savjet za islamska pravna mišljenja i istraživanja."¹⁰³ Glavni cilj ovog foruma jeste da se stvori platforma gdje će se dati pravni odgovori muslimanima koji žive u novom svijetu, sa novim pravnim pitanjima i etičkim problemima. Izbor ranijih mišljenja, nova islamska tumačenja i kolektivne odluke jesu tri suštinska aspekta savremenog *idžtihada* prema al-Qardawiju. Brojna ulema bila je istog mišljenja tokom posljednjih pedeset godina, posebno od kako se pokazalo da islamske zemlje moraju ponovo pronaći svoj religijski i intelektualni dinamizam ako žele da se suoče sa nevjerojatnim promjenama kroz koje svijet prolazi u društvenom, političkom, ekonomskom i tehnološkom domenu. Drugim riječima, od njih se tražilo da daju islamske odgovore na izazove modernosti. Neophodnost temeljitog oživljavanja *idžtihada* osjetila se svuda u islamskom svijetu, a brojne inicijative preduzete su radi ostvarenja ovog cilja. Postoji znatan broj odabranih, novih i kolektivnih mišljenja koje je formulirala savremena ulema u pogledu medicinskih, finansijskih i ekonomskih pitanja, zajedno sa specijalistima odgovarajućih područja. Neke od ovih doprinosa diskutirat ćemo kasnije, ali već sada možemo reći da je postojanje svih ovih savjeta i foruma dovoljan dokaz da islamsko pravo nije statično i, čak kada se obraća na objavljene i apsolutne principe, prostor za manevriranje podržan istraživanjima i prilagođavanjima jest širok i, ustvari, vrlo zahtjevan.

U posljednjih dvadeset godina nova svijest je izgrađena unutar muslimanskih zajednica na Zapadu. Tokom 1960-ih i 1970-ih, došli su useljenici sa namjerom da se vrate u svoje zemlje onda kada zarade dovoljno novca, ali im je postalo teško, a nekada nemoguće, da ostvare ovaj cilj. Njihovi sinovi i kćerke bili su rođeni u novim zemljama, u novoj okolini, sa novom sviješću. Oni su bili "odavde", zemlja u koju su njihovi roditelji uselili postala je njihova zemlja, tu su oni bili "kod kuće". Ova fundamentalna promjena otvorila je brojna pitanja koja su morala neodložno da se odgovore. U ranoj islamskoj historiji, neka ulema iscrtila je specifičnu geografiju svijeta, razlikujući *dar al-islam* (teritorija islama) od teritorije koja nije bila pod islamskom vlašću i koju su zvali *dar al-harb* (teritorija rata)¹⁰⁴ navodeći da za muslimane nije moguće da žive u području *dar al-harb* izuzev pod nekim olakšavajućim okolnostima. Kakav značaj ovo ima za one muslimane koji su došli da rade i sada žive na Zapadu sa svojim porodicama? Šta je sa njihovom djecom i njihovim državljanstvom? Mogu li ona uzeti državljanstvo svoje nove, zapadne domovine, te mogu li ona biti istinski, pravi i potpuni građani, dajući vjernost - kroz nacionalni ustav - jednoj neislamskoj državi? Ovim pitanjima mogli bismo dodati jednu dugu listu sačinjenu od strogo religijskih pitanja, kao i društvenih, ekonomskih, političkih i naučnih problema. Na kraju, postalo je očigledno da savremeni razvoj *idžtihada* treba da se suoči sa ovim novim stanjem stvari, naime, sa specifičnom situacijom muslimanskih manjina u neislamskim zemljama. Drugim riječima, u svjetlu islamskih izvora, koristeći sve islamske pravničke instrumente i u saglasnosti sa

maslaha (javnim interesom), ulema je trebala reći da li je moguće biti evropski musliman ili ne. Posljednje dvije decenije bili smo svjedoci brojnih priloga ovoj debati.

E. Prioriteti i etape

Važno je, kad govorimo o novim situacijama sa kojima se suočavaju muslimani uopće, a oni u zapadnim zemljama posebno, da imamo na umu globalni okvir islamskih izvora koji smo zacrtali ranije da bi izbjegli pogrešno poistovjećivanje principa i akcija koje su potrebne da se primijene. Ova tema je osjetljiva pošto se ne bavimo samo pravnim pitanjima nego također i detaljnom izgradnjom uravnoteženog islamskog identiteta u svijetu stalne promjene.

U našem opisu funkcije, specifične tipologije i artikulacije islamskih nauka, suštinske razlike između globalnih i apsolutnih principa *Šeriata* (utemeljenih na Kur'anu i Sunnetu) i dinamične misli koja se traži za njihovu vjerodostojnu pravnu primjenu - koja se naziva *fiqh*, pravna nauka - naša namjera bila je da pojasnimo *pejzaž* unutar kojega će muslimani biti u stanju da ponude odgovore na neke temeljne savremene probleme i, čineći to, da konstituiraju jedan islamski koncept modernosti. Ovo je posebno neophodno kada se bavimo specifičnom situacijom muslimanskih manjina u zapadnim zemljama pošto se u tom slučaju suštinska pitanja isprepleću sa emocijama, osjećanjima, strahom i ostalim psihološkim i društvenim posljedicama koje često otežavaju da se ustanovi tačna i objektivna priroda problema. Jednostavna i prirodna razlika između prve generacije muslimanskih useljenika, koji su nastojali da zaštite svoj religijski identitet bivši diskretni i nevidljivi koliko je to moguće, i rastućeg broja njihove djece, koja su počela da naglašavaju svoju posebnost i svoju sigurnost o vlastitim pravima (pošto su shvatili da su na Zapadu ustvari kod kuće), dovela je do temeljnog preokreta u mišljenju nekih uglednih učenjaka koji su smatrali, samo petnaest ili dvadesetak godina ranije, da je povratak kućama (što znači povratak u muslimanske zemlje) jedino rješenje za na izgled beskrajne religijske i pravne probleme koji su proisticali iz života muslimana na Zapadu. Zbog toga su, njihova pravna mišljenja bila često pod uticajem obzira koji su imali malo veze sa strogim islamskim pravnim okvirom. Osim toga, strah od potpunog gubitka islamskih referenci ili od potpunog prilagođivanja mladih muslimana u domaću, zapadnu kulturu dopunski je uticala na reaktivnu, a nekada konfliktnu poziciju samih muslimanskih useljenika. Odatle se brojna ulema našla u poziciji da se obraća na fikske radove svojih prethodnika, te da ustanovi i potvrdi, *a posteriori*, da musliman ni u kojemu slučaju ne može smatrati sebe dijelom jednog neislamskog društva.

Promjene koje su se desile tokom posljednje dvije decenije, a posebno sa sazrijevanjem druge i treće generacije muslimana koji nemaju namjeru da napuste zapadne zemlje, prisilila je ulemu da ponovo razmatra ovo pitanje i da se obrati na izvore u nastojanju da pruži muslimanskim zajednicama odgovarajući islamski okvir i cjelinu specifičnih i adekvatnih pravila koja odgovaraju novoj situaciji. Novo stanje stvari obavezalo je ulemu da pročisti svoje obraćanje na islamske izvore od svih dodatnih stavova koji su proistekli iz krize identiteta i promjene vrijednosti što je pratila proces useljavanja i prilagođavanja muslimana u Evropi. Učenjaci su morali da precizno ustanove prioritete unutar islamskog pravnog okvira (i etičke vrijednosti koje proizlaze iz njega) i mjere koje treba slijediti u zapadnim zemljama koje bi omogućile muslimanima da žive u miru i spokojstvu, a da istovremeno žive sa ostalima unutar društva i poštuju pravila većine. Mi danas svjedočimo odvijanje ovog temeljnog procesa, koji je započeo prije petnaestak godina i koji će nastaviti da traje još neko vrijeme, pošto su promjene stalne, a problemi

sve kompleksniji. Ovo je, ustvari, jedna nova, pozitivna i konstruktivna pozicija koja se zasniva na pravilnom razumijevanju islamskih prioriteta, jasnoj viziji šta je apsolutno, definitivno ustanovljeno, a šta je podložno promjeni i adaptaciji i, konačno, na odgovarajućem razumijevanju zapadnog ambijenta. Cilj ovog procesa je da se nakon krize oblikuje jedan evropsko-islamski identitet. Prije rasprave dopunskih aspekata islamskog zakonodavstva, neophodno je da se zaštiti pet elemenata koji čine *maqasid aš-Šaria*: naime religija, život, um, potomstvo i imovina. Kao što smo vidjeli, unutar svakog od ovih područja postoje prioritete i drugorazredne stvari (*daruriyyat, hadjiyyat, tahsiniyyat*) i, u svjetlu zapadnog konteksta, one se moraju uvažavati i/ili specificirati tako da put koji muslimani mora da slijede ako žele ostati vjerni svojoj Religiji bude jasno zacrtan.¹⁰⁵

Naš novi evropski kontekst zahtijeva da formuliramo fetve u okviru i svjetlu evropskoga zakonodavstva. U svakoj situaciji, moramo ocjenjivati širinu koju nam daje državno zakonodavstvo da bismo mogli odrediti orijentaciju koja će nam omogućiti da, ostajući unutar okvira ustava pojedinih zemalja, budemo u situaciji da što je moguće više poštujemo islamske propise. U slučajevima ograničenja primjene prava, stepeni saglasnosti ili mogući izričiti ili neizričiti sukobi propisa moraju se ustanoviti da bi se formulirali uslovi i faze prilagođavanja islamskih referenci: javnog interesa, principa fleksibilnosti, a formuliranje specifičnih fetvi imat će glavnu ulogu na ovom području. Ovo pokazuje koliko je hitno da se preduzmu intenzivna i specijalizirana istraživanja prava u svakoj evropskoj zemlji, da bi se razvio *fiqh* koji odgovara novim pravnim okolnostima.¹⁰⁶ Pravilo je da se poštuje državni i pravni okvir¹⁰⁷ i da se ima volja za svako naizgled sporno pravno pitanje, da se traži rješenje koje će, sa islamskog stanovišta biti najprihvatljivije, ili u najmanju ruku najmanje štetno (*akhaf ad-dararajn*). U mnogim pravnim područjima vidjet će se da je kontradikcija (između ustava i islamskih temeljenih principa) samo prividna i da državna zakonodavstva daju muslimanima iznenađujuću širinu mogućnosti za prilagođavanje (posebno u pogledu ugovora i njihovih uslova). Stvarni obim ograničenja (*darurat*) pojavit će se tokom ovih istraživanja te će zahtijevati da formuliramo specifična pravna pravila u skladu sa stvarnom veličinom svakog ograničenja.

Zaštiti islamsku vjeru i duhovnost, osigurati istinsko, vrijedno i stalno prakticiranje islama bez ograničenja, podupirati i braniti porodicu i vrijednosti koje su njome vezane, osigurati i religijsko i svjetovno obrazovanje, ponuditi muslimanima pravna sredstva za rad i zaradu, koji će im omogućiti da postanu nezavisni i da prestanu biti teret društva, predstavlja najosnovnije prioritete za koje se rješenja moraju naći što je moguće prije. To znači da je važno raditi istovremeno na nekoliko različitih područja: religijskom, društvenom i obrazovnom, ali isto tako biti uključen u politiku i ekonomiju, braniti prava građana uopće, a muslimana posebno u pogledu slobode, rada, trgovine, i slično. Popularizirati i zastupati ovakvo uključivanje u zapadno društvo nije samo nešto novo, i samim tim teško, nego također zahtijeva da neka osjetljiva pravna i etička pitanja zadobiju, kao suštinski preduslov, jasne odgovore i rješenja. Na prvom mjestu, to je problem da li islam dopušta da musliman živi u neislamskoj zemlji (i, ako dopušta, u kom obimu). Nakon toga slijedi niz ostalih vrlo važnih pitanja kojima ćemo se baviti u drugom dijelu ove knjige.

Bilješke

1. *Al-Idjtihad al-mutlaq* označava pravna mišljenja (*fatawa*) data u svjetlu Kur'ana i Sunneta. To dalje zahtijeva da oni koji su kvalificirani za ovu vrstu *idjtihada* budu kao takvi priznati od strane uleme muslimanske zajednice. *Al-Idjtihad al-muqayyad* (poznat i kao *idjtihad madhhabi*), koji je bio najšire prakticiran tokom sedam vijekova, odnosi se na pravna mišljenja data u skladu sa jednom specifičnom pravnom školom (*madhhab*).
2. Kur'an 15:9.
3. Kur'an 67:2.
4. Kur'an 5:48.
5. Ova pitanja bili su glavni sadržaj mekanskog dijela Objave, između 610. - 622. n.e.
6. Postoje različita mišljenja među ulemom u pogledu broja ajeta pravnog karaktera (*ayat al-ahkam*): Abu Hamid al-Ghazali, naprimjer, procjenjuje ih na oko 500, a aš-Šawkani, u svom komentaru na al-Ghazalijev rad, smatra takvu procjenu hipotetičkom. Vidi, Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Dar al-Qalam Kuwait, 1978).
7. Kur'an i Sunnet su dva islamska izvora jednoglasno priznati od uleme svih škola mišljenja. *Idjma* (saglasnost mišljenja) i *qiyas* (analoško zaključivanje), iako poznati kao treći i četvrti izvor prava predmet su diskusije i polemike u pogledu njihovog tačnog područja i granica primjene. Ovo je ponukalo neku ulemu da ova dva pravna instrumenta smatra djelom *idjtihada* koji je na taj način shvaćen kao treći opći izvor: ovi učenjaci označavaju *idjma* kao *idjtihad djamai* (kolektivni *idjtihad*) a *qiyas* kao *idjtihad fardi* (pojedinačni *idjtihad*). Vidi, Ali Hassab - Allah, *Usul al-Tašri al-islami* (Izvori islamske pravne nauke), (Dar al-Maarif, le Caire, 1985), Poglavlje 3. Ovo je u saglasnosti sa pozicijom četiri alima koji su poznati kao historijske reference glavnih sunijskih škola mišljenja koje danas postoje; oni su stalno upućivali svoje studente na Kur'an i na Sunnet, smatrajući ih za isključive izvore i parametre islamskog prosudjivanja. Brojne njihove izjave su zabilježene, kao što je: 'Ako dam mišljenje koje je suprotno Božijoj Knjizi ili Poslanikovom hadisu, odbacite moje mišljenje", rekao je Abu Hanifa. Malik je jedne prilike kazao: "Uistinu, ja sam samo čovjek, nekada sam u pravu nekada nisam; zbog toga temeljito istražite moja mišljenja, zatim prihvatite ono što je

- saglasno sa Knjigom i sa Sunnetom, a odbacite što god im protivrječi." Ibn Hanbal je naglasio isto: "Ne slijedite slijepo moje stavove, niti stavove Malika, aš-Šafijija, al-Awzaija, ili ath-Thawrija. Uzmite (vaše stavove) odakle su oni uzeli svoje," tj. iz Kur'ana i Sunneta. Ove izjave jasno govore da su Kur'an i Sunnet bili njihovi glavni izvori i, u isto vrijeme, sprječavaju nas da slijepo slijedimo ulemu i njihove stavove (*taqlid*). Za dobar sažetak rasprave ovog pitanja, vidi Abu Amina Bilal Philips, *The Evolution of Fiqh, Islamic Law and Madhhab* (Tawheed Publications, Riyadh, 1990), pp. 117-28.
8. Propisi koji se odnose na područje obreda (*ibadat*) unutar islamskog prava (*Fiqh*) su, naravno, većinom konačno određeni i fiksirani. Područje *al-muamalat* (društveni poslovi) je ono gdje stalni rad na adaptaciji treba da bude činjen da bi se formulirali islamski odgovori na nove probleme, naprimjer, u ekonomiji, tehnologiji, medicini i slično.
 9. Kur'an 16:116.
 10. Kur'an 2:168-9. "Da o Allahu govorite ono što ne znate" odnosi se, prema nekim komentatorima, na "proizvoljno pripisivanje Bogu naredaba i zabrana (...)" (Zamakhšari). Vidi Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Dar al-Andalus, Gibraltar, 1980), p. 34.
 11. Kur'an 2:29.
 12. Kur'an 31:20.
 13. *Hadis* (Daraqutni, Tirmidhi, Ibn Madja i Hakim).
 14. Kur'an 2:35-7.
 15. Kur'an 2:286.
 16. Kur'an 17:15.
 17. Kur'an 67:2.
 18. Ovo se odnosi na društvene poslove (*muamalat*): u pogledu formalnih obreda (*ibadat*), pravilo je potpuno suprotno: zabranjeno je sve što god nije izričito naloženo.
 19. Yusuf al-Qardawi, *Al-Halal wal-Haram* (Cairo, 1991), 20 izdanje, p. 19-22. Vidi također Said Ramadan, *Islamic Law, Its Scope and Equity* (Geneva, 1970), 2nd. edition, p. 64-73.
 20. *Hadis* (Bukhari i Muslim).
 21. Koristeći ovaj koncept, kao i druge elemente islamske vjere, postaje lahko razumljivo da u islamskim izvorima ne postoji ideja iskonskog grijeha.
 22. Na arapskom jeziku, *al-ahkam at-taklifiyya*.
 23. Kur'an 24:41-4.
 24. Kur'an 17:44.
 25. Kur'an 7:172.
 26. Kur'an 30:30.
 27. *Hadis* (Bukhari i Muslim).
 28. Kur'an 2:187.
 29. Kur'an 2:284.
 30. *Hadis* (Bukhari i Muslim). Božiji Poslanik je ovom izjavom potvrdio riječi Salmana Abu Darda: "Ti imaš dužnosti prema Bogu, prema sebi, prema svojoj ženi: daj svakome njegovo pravo." Postoje također druge verzije ovih hadisa u Bukhariji i Muslimu.
 31. Doslovno, "pera su podignuta". *Hadis* (Bukhari i Muslim).
 32. Kur'an 2:43.
 33. Kur'an 17:32.
 34. Postoje također druge vrste formulacija koje su dovele do njihove klasifikacije u

- ove dvije kategorije.
35. Kur'an 2:185.
 36. Ulema *usul al-fiqha i fuqaha* moraju izučavati ove varijacije u moralnoj vrijednosti jednog djela ovisno o kontekstu: naprimjer, u određenim okolnostima, jedan akt prethodno smatran za dozvoljen, *mubah*, može postati *makruh*, pokuđen, ili čak *haram*, zabranjen. Ovo se, također, može desiti, naravno, i u suprotnom smjeru: zabranjeno djelo može postati dozvoljeno, *mubah*, ili *mustahab*, ili čak *wadjib*. Naprimjer, obaveza da se jede svinjetina u vrijeme gladovanja ako bi to spriječilo smrt.
 37. U ovom smislu, učenjaci *al-usula* su formulirali princip: Ono što vodi zabrani zabranjeno je.
 38. Mi smo već spomenuli da Sunnet nekada formulira pravna pravila kojih nema u Kur'anu. Ovo je veoma rijetko i, što je važnije, ovih nekoliko pravila ne idu izvan općeg okvira ili pravca koji je Kur'an propisao.
 39. Kur'an 4:48.
 40. Aš-Šafij, *Al-Um* (al-Amiriyya, Cairo, 7 tom., 1926), tom 7, p. 317.
 41. Vidi al-Qardawi, *Al-Halal wal-Haram*, *op.cit.*, p. 24-5.
 42. *Hadis* (Muslim, Ahmad i Abu Dawud).
 43. Kur'an 5:87-8.
 44. Kur'an 6:119.
 45. Kur'an 16:89.
 46. Kur'an 5:101-2.
 47. Vidi ovaj izraz ranije citiran, Kur'an 5:3.
 48. *Hadis* (Daraqutni, Tirmidhi, Ibn Madja i Hakim).
 49. Vidi Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi, 1990). Poglavlje 6, 'Princip kretanja u strukturi islama', bavi se *idjtihadom*.
 50. Ibn Hazm i njegova škola mišljenja poznata kao *zahirijska* - otišli su daleko u ovom pogledu, držeći da islamsko pravo čine samo jasni nalozi evidentnog značenja (*zahir*) kur'anskih i Poslanikovih riječi. Čak i ako učenjaci moraju da formuliraju specifične ili dodatne propise - što je prirodno i neophodno zbog promjene vremena - mora biti jasno da ti propisi nisu dio *Šeriata*, koji isključivo sačinjavaju Kur'an i autentični Sunnet. Ovo stanovište je interesantno pošto podvlači jasnu razliku između izvora, koji sadrže apsolutno učenje, i propisa, i ljudskih doprinosa, koji su uvijek neophodni ali također privremeni, ograničeni, i, iznad svega, ljudski i podložni greškama. Vidi Ibn Hazm, *Al-Muhalla* (Cairo, 1975), tom 1, p. 56 ff.
 51. *Istislah* je deseta forma korijena *sa-lu-ha*, koji je isti kao i *maslaha*.
 52. Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfa min ilm al-Usul* (Muthanna, Baghdad, 1970).
 53. Vidi *Al-Mustasfa min ilm al-Usul*, tom 1, p. 286-7. Vidi također interesantnu knjigu koju je napisao Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Islamic Research Institute, Islamabad, 1995), p. 139-40.
 54. Osim uleme *zahirijske* škole koja ne priznaje *per se* koncept *maqasid*.
 55. *Al-Masalih ad-Daruriyyat* su one o kojima životi ljudi zavise, kao i zaštita njihovog statusa kao obožavatelja Boga.
 56. *Al-Masalih al-Hadjiyyat* su one koje se bave teškim situacijama. Tu nalazimo, naprimjer, propise koji se tiču bolesnih i starih osoba te olakšica (*rukhas*) u namazu, postu itd.
 57. *Al-Masalih al-Tahsiniyyat* se bave, naprimjer, sa poštovanjem čistoće i moralnih vrijednosti koje dozvoljavaju poboljšanje u obredima i način dostizanja onoga

- što je poželjno.
58. Ovo je mišljenje Ibn Hazma, za koga nije bilo potrebe da se govori o *istislahu* pošto je sam *Šeriat* i svi njegovi propisi utemeljeni na *masalih* koji su istovremeno i sadržaj i cilj Objavljenih Zakona.
 59. Aš-Šatibi objašnjava, u okviru studije *al-Itisam*, da su Kur'an i Sunnet dva glavna izvora islama čiji propisi su utemeljeni na *maslaha* (u tom smislu on se slaže sa Ibn Hazmom), ali je jasno da treba da se obratimo na naš um kada tekstualni dokazi nedostaju (to je ustvari, prema aš-Šatibiju, ono što se čini putem *idjmaa* ili *qiyasa*). Prema tome kada tekst šuti, *maslaha* je referenca i djeluje kao nezavisan izvor u svjetlu Kur'ana i Sunneta.
 60. Ovo je mišljenje al-Ghazalija koji je, potčinjavajući rezoniranje vođeno *maslahom aijasu*, povezo ova dva izvora s ciljem da izbjegne čisto racionalne formulacije koje ne bi bile potčinjene izvorima.
 61. Subhi Radjab Mahmassani, *Falsafah at-Tašri fil-islam* (E. J. Brill, Leiden, 1961), p. 117. Citirano prema Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, UK, 1991), p. 276.
 62. To je bio slučaj kada je neka ulema pokušala da opravda kamatu i bankovni interes (*riba*) u ime javnog interesa. Međutim, tu nema nikakvog *maslaha mursala* pošto su dokazi iz Kur'ana (*qat'i ath-thubut wa qat'i ad-dalala*) i Sunneta (*zanni ath-thubut wa qat'i ad-dalala*) jasni i nesporni.
 63. Postoje i brojni drugorazredni uslovi (kao da *maslaha* bude racionalna - *maqula* - prema Maliku ili suštinska - *daruriyya* - prema al-Ghazaliju, itd.). Za više detalja i produbljene studije o ovom pitanju, vidi specijalizirane radove koje smo ranije spomenuli aš-Šatibija (*al-Itisam*) Khallafa, Hassaab Allaha i Kamalija.
 64. Yusuf al-Qardawi, *al-Idjtihad al-Muasir, Bayn al-Indibat wal-Infirat* (Dar at-Tawzi wan- Našr al-islamiyyat, 1993), p. 66-7.
 65. Kur'an 7:157.
 66. Kur'an 10:57.
 67. Kur'an 2:219.
 68. Ibn al-Qayyim al-Djawziyya, *Ham al-Muwaqqiin an Rabb al-Alamin* (Cairo, nd), tom 3, p. 1.
 69. Različite stepene jasnosti teksta diskutirat ćemo u narednoj sekciji koja se odnosi na pitanje *idjtihada*.
 70. Učenjaci se slažu da nema *idjtihada* (prema tome, ni *maslaha*, *istislahu*, *qiyasa*, *istihsana*, te nema ni potrebe za *idjma*) u pogledu *ibadata* (obreda) čiji su propisi i oblici znani putem Objave i moraju biti primjenjeni na način kako su objavljeni i objašnjeni od strane Poslanika. Na sličan način, kada postoji jasan i specifičan propis u izvorima (samo manji broj propisa je ovakve vrste), on mora biti primijenjen (bez zanemarivanja, naravno, sagledavanja ciljeva islamske pravne nauke i društvene situacije u kojoj se nalazimo).
 71. Kur'an 2:185.
 72. Učenjaci koji izučavaju principe islamske pravne nauke.
 73. Yusuf al-Qardawi, *al-Idjtihad al-Muasir*, op.cit., p. 68-9.
 74. Vidi prvi dio ove knjige i posebno sekciju "Nastanak islamskih nauka".
 75. Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, op. cit., p. 367.
 76. Prema klasifikaciji *ulama al-hadith*, *al-hadith al-mutawatir* je najvišeg stepena autentičnosti. Jedan od uslova za prihvatanje hadisa kao *mutawatir* jeste da ima brojne prenosiocice na svakom stepenu lanca prenosilaca (postoje različita mišljenja u pogledu zahtijevanog broja). As-Suyuti kaže "potrebno je najmanje deset". Vidi As-Suyuti, *Tadrib ar-Rawi fi Sarh Taqrib an-Nawawi*, ed. Al-Latif

- (Cairo, 1960) i Mahmud at-Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadith* (Beirut, 1985). Ima samo nekoliko hadisa ove vrste koji se smatraju *qat'i ath-thubut*: osim toga, njihov sadržaj mora biti potpuno jasan da se izbjegne *idjtihad*.
77. Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, op. cit., p. 366.
 78. Muhammad Hamidullah, *The Emergence of Islam*, prev. Afzal Iqbal (Islamic Research Institute, Islamabad, 1993), p. 97.
 79. Postoje različita mišljenja među ulemom u pogledu broja ovakvih ajeta i hadisa. Naprimjer, al-Ghazali i Ibn Arabi su ustanovili 500 ajeta, dok je Abd al-Wahhab Khallaf izbrojao oko 228. Aš-Šawkani, međutim, smatra da ove kalkulacije nisu konačne pošto neki ajeti mogu biti klasificirani na različite načine od stane različitih učenjaka ili s obzirom na njihov kontekst. Ista stvar može se reći i u pogledu *ahadith al-ahkam* iako se navodi da je Ibn Hanbal rekao da ima oko 1200 hadisa ove kategorije. Vidi aš-Šawkani, *al-Qawl al-Mufid fil-Idžtihad wat-Taqlid* (Cairo, 1975), poglavlje 2 i Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, 7 ed. (Cairo, 1956), p. 34-5.
 80. Postoje mnoge druge detaljne klasifikacije *idjtihada*, ali je to izvan okvira naše studije. One su poznate učenjacima *Usul al-Fiqh* i predmet su sporenja i razilaženja među ulemom. To je slučaj, naprimjer, sa problemom djeljivosti *idjtihada (tadži'a)* o kome su napisane brojne stranice. Ovo je krajnje teorijsko, i ustvari, drugorazredno pitanje. Mi ćemo kasnije diskutirati pitanje individualnog (*idjtihad fardi*) i kolektivnog *idjtihada (idjtihad djamai)*.
 81. Aš-Šatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul aš-Šaria* (Dar al-Marifat, Liban, novo izdanje, 1996), tom 4, poglavlje "Uslovi *idjtihada*", p. 477 ff.
 82. Ovo je način na koji je aš-Šatibi opisao drugu karakteristiku: nakon što je rekao da je prva objektivna, dodao je "druga je instrumenat". Cf. ibid. p. 478.
 83. Aš-Šatibi je, naprimjer, bio veoma zahtjevan u ovom pogledu: on smatra da osoba koja ne posjeduje duboko znanje arapskog jezika ne može postići istinski stepen *idjtihada*. Cf. *Al-Muwafaqat fi Usul aš-Šaria*, op. cit., tom 4, p. 590 ff.
 84. Ovo priznanje mora biti dato kako od strane učenjaka tako i od strane muslimanske zajednice.
 85. Ulema je postavila različite uslove za *mudjtahid mutlaq* (apsolutni *mudjtahid*) i *mudjtahid muqayyad* (ograničeni *mudjtahid*), odnosno onaj koji izvodi pravila u okviru određene škole prava. Ovi uslovi su, naravno, manje zahtjevni u pogledu ovog posljednjeg od kojega se traži uz to da zna i pravila izvođenja propisa odgovarajuće pravne škole.
 86. Za detaljnu analizu historijskih razloga, vidi Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Ashraf, Lahore, 1951), p. 149-52.
 87. Ovo pitanje ćemo kasnije raspravljati prilikom diskusije o uslovima koji se tiču savremenog *idjtihada*.
 88. Aš-Šatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul aš-Saria*, op. cit., tom 4, p. 595-602.
 89. Ulema vrlo često upotrebljava termine *mudjtahid* i *mufti* kao sinonime. I pored toga, ove dvije funkcije nisu istog karaktera, niti istog stepena, iako se njihova područja nekada podudaraju. *Mudjtahid* se bavi izvorima iz kojih nastoji da izvede pravna pravila, dok *muftija* daje svom sagovorniku - bio to pojedinac ili zajednica - specifične odgovore i kao takav bavi se poslom koji je izveden iz funkcije *mudjtahida*. On mora posjedovati većinu kvaliteta koje smo spomenuli ranije osim u slučajevima kada se njegova *fatwa* bavi nekim specifičnim pitanjima (*djuz'i*) - kasnije ćemo diskutirati različite vrste *fatawa*.
 90. U svim narednim objašnjenjima, aš-Šatibi klasificira *muftiju* kao *mudjtahida* i obrnuto.

91. Aš-Šatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul aš-Saria*, op. cit., tom 4, p. 595-6.
92. Kur'an 21:79.
93. Aš-Šafii, *Ar-Risala*, p. 128.
94. Citirano prema Muhammad Imara, *Al-Imam Muhammad Abduh Mudjaddid ad-Dunya bi Tadjdid ad-Din* (Dar aš-Šuruq, Cairo, 2 izdanje, 1988), p. 55-6. Muhammad Abduh je još bio član Administrativnog savjeta Al-Azhara kada je dao ovu izjavu.
95. Ova lista mogla bi biti duža, ali smo ovdje spomenuli samo najpoznatiju ulemu obrazovanu na Al-Azharu koja je pozivala na reforme.
96. Yusuf al-Qardawi, *Al-Idjtihad al-Muasir*, op. cit.,
97. *Idjtihad tardjihi intiqai*.
98. Yusuf al-Qardawi, *Al-Idjtihad al-Muasir*, op. cit., p. 20.
99. *Idjtihad ibdai inšai*.
100. Yusuf al-Qardawi, *Al-Idjtihad al-Muasir*, op. cit., p. 34.
101. Al-Qardawi čak govori i o *ihramu* (stanje čistoće za one koji namjeravaju da obave manje - *umra* - i veće - *hadj* - hodočašće). Citirajući aš-Šaykha Abd Allah Ibn Zayd al-Mahmuda, predsjednika Islamskih sudova u Qataru, koji je rekao da je putnicima koji putuju avionom dozvoljeno da budu u stanju *ihrama* od Džidde, a da nije neophodno da budu u tom stanju od njihovog polaznog mjesta ili kada stupe u avion, al-Qardawi dodaje da je on pronašao neke učenjake malikijske škole koji su dozvolili kasnije stupanje u *ihram* za hodočasnike koji putuju brodom. Vidi *ibid.*, p. 35.
102. Yusuf al-Qardawi, op. cit., p. 97-9. Međunarodna organizacija za islamsku medicinu, sa svojim "Kodeksom islamske etike" (*ad-Dustur al-islamiyya lil-Mihna at-Tibbiyya*), došla je do istog zaključka u pogledu medicinske prakse: "Medicinska profesija ima pravo i dužnost da efektivno sudjeluje u formuliranju i izdavanju religijskih tumačenja koji se tiču zakonitosti ili nezakonitosti novih rezultata sadašnjih i budućih otkrića u nauci biologije. Religijsko tumačenje treba biti postignuto zajedničkim radom muslimanskih stručnjaka u pravnoj nauci i muslimanskih specijalista u bionaukama. Mišljenja koja bi donijeli samo naučnici jedne vrste patila bi od nedostatka razumijevanja tehničkih ili pravnih aspekata". International Organization on Islamic Medicine, Kuwait Document, First International Conference on Islamic Medicine, Januarv 1981.
103. Brojna ulema iz arapskog svijeta i Evrope prisustvovala je osnivačkom sastanku ovog Savjeta 30. marta 1997. Šaykh Yusuf al-Qardawi, jednoglasno izabrani predsjednik, i Šaykh Muhammad Said Bazankši, generalni sekretar, zajedno sa oko trideset ostalih alima, pokušat će dati pravne odgovore na neka specifična pitanja sa kojima se muslimani u Evropi suočavaju.
104. Postoje također brojne druge oznake, kao što su *Dar al-Amn* (teritorija sigurnosti) ili *Dar al-Ahd* (teritorija ugovora), koje odražavaju specifično stanje odnosa između islamske vlade i njenih susjednih zemalja. I pored toga, dva međusobno suprotstavljena naziva *Dar al-islam* i *Dar al-Harb* postala su najšire korištena kako među ulemom tako i među običnim narodom. Njihovo značenje, područje i savremenu relevantnost analizirat ćemo kasnije.
105. Posebno u vrijeme krize, kada neka drugorazredna religijska pitanja izgleda da se razmatraju kao stvari života ili smrti... neki, naprimjer, prave od *halal* hrane veliko pitanje iako ne obavljaju namaz. Ostali su potpuno zaokupljeni detaljnim pitanjima *fiqha* - nekada krajnje sektaški u svojim mišljenjima - kao da ništa drugo nije važno za muslimansku zajednicu u kojoj žive.
106. U svjetlu naše analize, ostajući vjerni principima koje smo ranije ustanovili, treba

da idemo tako daleko da pretpostavimo diferenciranu *primjenu fiqha* unutar same Evrope, prema zemljama i njihovim odgovarajućim ustavima. Bit će naravno sličnosti u pogledu većine pitanja, ali *specifične fatwe* bit će neophodno donijeti kada je, naprimjer, jedna pravna činjenica prisutna u jednoj zemlji, ali ne i u drugoj (to se može ticati braka, hrane, klanja životinja, vojne službe ili drugih detaljnih pitanja).

107. Ovo ćemo raspravljati u drugom dijelu knjige.

108. Ovo je jedan od principa *usula*: prijeka potreba se mora precizno odrediti.

OSJETLIVA PITANJA

Pripadanje, identitet, građanstvo

Uvod

1. Teškoće

Dvostruki fenomen može se danas uočiti unutar muslimanske zajednice: prvo, teškoće povezane sa useljavanjem (za prvu generaciju) prouzrokovale su jednu vrstu reaktivnog stava o kojemu je bilo riječi u prvom dijelu ove knjige. To je dovelo, zajedno sa prirodnom željom da se zaštiti muslimanski identitet, do pojave jedne tendencije koja je preuveličavala značaj nekih pitanja sa kojima su se suočili muslimani na Zapadu. Hrana, džamije, groblja i vrlo detaljna pitanja *fiqha* zaokupila su umove velikog broja ljudi i pomjerila mjesto koje pripada temeljima islama i njegovom suštinskom učenju koji prevazilaze probleme i karakteristike specifičnog vremena i mjesta u ljudskoj historiji. Drugo, evropsko gledanje na ovo novo prisustvo - često smatrano kao *problem* - našlo je mjesta u muslimanskim umovima. Muslimani kao da su - kroz prizmu tekućih društvenih teškoća na Zapadu, modernu sociološku analizu i medija - bili ovladani idejom, kao jednom *očiglednom* činjenicom, *nespornim* dokazom kako islam *jest* problem na Zapadu i da muslimani *imaju* probleme s napretkom, demokratijom i modernošću.

Na taj način, imajući ovakvu viziju, voljno ili ne, oni su imali samo dvije mogućnosti: da postanu što je moguće manje vidljivi i da ne dopuste nikakve islamske osobenosti u svakodnevnom životu ili da sve vrijeme provedu objašnjavajući *šta islam nije*, ili, pak, da strpljivo odgovaraju na kritike navodno očigledne islamske diskriminacije protiv žena, urođenog nasilnog karaktera *djihada*, nehumanih zakona *Šeriata*, poznate antidemokratske tendencije islama, itd. Radeći to, muslimani su često razvijali pogrešni koncept samih sebe i, dosljedno tome, i islamskoga načina života. Oni su gotovo zaboravili šta je islam *po sebi*, šta je njegova temeljna i univerzalna poruka, šta su muslimani doprinijeli ljudskoj civilizaciji tokom historije (u oblasti prava, nauke i filozofije): tako da im je bilo teško i zamisliti da oni imaju *nešto* ponuditi Zapadu? Kako su se oni mogli nadati da igraju *aktivnu* ulogu u evropskim društvima i *proizvedu pozitivni* uticaj putem miroljubive i dostojanstvene *koegzistencije*? Teška je stvarno bila jednačina muslimanskog prisustva u Evropi: ograničen takvim razmatranjem islam je ostao, i ostat će, jedan problem, te iz toga proizlazi zaključak da manje islama znači manje problema. Izlaz koji nudi ovaj scenario jest da se postane diskretan, nevidljiv, odnosno da se bude *musliman bez islama*.

Neke promjene su se, međutim, dogodile tokom posljednjih deset do petnaest godina unutar muslimanske zajednice i, kao što smo rekli, to je bilo dobrim dijelom posljedica izrastanja druge i treće generacije muslimana rođenih na Zapadu. Mnogi od njih željeli su naglasiti svoj identitet i živjeti prema nalogima islamskog učenja. Nakon tegobnog djetinjstva, oni su ponovo otkrili svoje korijene i svoju religiju. Ovaj proces je bio od velikog značaja te se gotovo u svim zemljama na Zapadu razvila dosljedna tendencija među mladim muslimanima prema potvrđivanju islamskog identiteta i dubokoj obnovi islamske duhovnosti i prakse. Nasuprot širokom uvjerenju, ovaj fenomen nije isključivo izraz opozicije Zapadu nego jedna pozitivna potvrda samopouzdanja među mladim muslimanima. Kao takav, ovaj fenomen je odlučujući faktor za izgradnju muslimanske

budućnosti u Evropi. Postoji još jedan aspekt koji zaslužuje da se istakne, a to je da se mladi vraćaju islamu očišćenom od dodataka njegovog tradicionalnog čitanja. Za one koji su mnogo obrazovaniji, to više nije islam marokanskog, alžirskog ili pakistanskog sela, nego povratak temeljima islamskog učenja kroz *direktni* kontakt sa izvorima (Kur'anom i Sunnetom). To je veoma važan razvoj pošto on stavlja tačku na razliku između, s jedne strane, islama i njegovog ostvarenja u sjevernoj Africi ili Aziji i, s druge strane, načina na koji on treba biti promišljan, adaptiran i življen na Zapadu. Islam na Zapadu - mada se njegovi temeljni principi moraju zasnivati na Kur'anu i Sunnetu - treba imati jednu specifičnu i odgovarajuću primjenu i to je poruka koju mladi i ne baš tako mladi muslimani jasno šalju. Ako stvarno postoji volja - a ona postoji unutar muslimanske zajednice - da se vidi kraj negativnim i reaktivnim stavovima, onda to jasno znači da evropski muslimani, zajedno sa ulemom, moraju da se suoče sa novom stvarnošću na konstruktivan način i sa odlučnim stanjem svijesti. To znači da osiguraju sebi jasno usmjerenje i cjelinu preciznih islamskih propisa koji će im omogućiti da razviju uravnoteženi islamski identitet na Zapadu, koji će biti istovremeno i samopouzdan i dio budućiosti tih društava.

Uprkos napretku, situacija je kompleksna, a slika koja se pruža nije tako pozitivna. Pojava muslimanske omladine u zapadnjačkom ambijentu također je dovela do nastanka jednog novog i problematičnog stava. Živeći daleko od svojih zemalja porijekla, kao muslimani u nemuslimanskim zemljama, a posebno u industrijaliziranim društvima, ova omladina, studenti, a sada i odrasli, izražavaju jaku želju da budu muslimani te istinsku potrebu za jasnim i adekvatnim islamskim odgovorima i propisima. Zbog svoga obrazovanja - često nemaju službeno religijsko obrazovanje i ne govore arapski jezik - oni su razvili osjećanje da su nesposobni da doprinosu razvoju muslimanskog identiteta u Evropi, misleći, pogrešno, da je jedini adekvatni odgovor pravni odgovor i da *fiqh* sam može riješiti sve njihove probleme. Tako smo svjedoci nezdravog razvoja, među mladim evropskim muslimanima, jednog kompleksa gdje oni sami sebe diskredituju i smatraju da pravi islamski odgovori treba da dođu iz inostranstva, od velike uleme koja živi u islamskim zemljama.

Neki vođe muslimanskih organizacija, koji pripadaju prvoj generaciji ili su novopristigli studenti ili političke izbjeglice, ojačavaju utisak da oni nisu sposobni formulirati islamska tumačenja i, dosljedno u tome, odlučiti koju metodologiju treba koristiti u evropskom životnom kontekstu. Ovakvi stavovi, bilo da su javno izričito izraženi ili ne, dovode do dvostrukog pojednostavljenja i pogreške: prvo, to utiče na omladinu da misli da je islamski identitet ograničen na hladna pravila koja definiraju šta je dozvoljeno a šta nije (*al-halal wa al-haram*), a to je pogrešno. Drugo, to vodi ka jednom nezdravom i djetinjastom procesu koji zarobljava mlade generacije i onemogućava im da iskoriste iskustvo koje su zadobili rastući i živeći u jednom evropskom društvu, a to je ništa manje nego nepažnja sa umišljajem.

Ovaj fenomen je kompleksan i veoma štetan. Jasno je da islamska tumačenja moraju biti formulirana od strane kompetentnog mudžtehida, ali to ne znači da ostatak zajednice nema nikakvog udjela u tom procesu. Naprotiv, formulacija islamskog pravnog okvira i muslimanskog evropskog identiteta treba biti dijalektički proces između zajednice i *mudžtehidina*, koji će omogućiti ovim posljednim da formuliraju adekvatne pravne odgovore na pitanja koja su im postavljena u svjetlu novog ambijenta. Osim toga, identitet nije samo cjelina propisa, to je, u osnovi, spoj osjećanja, emocija, stanja svijesti, kultura i običaja. Da se pristupi, razumije i shvati sama suština

jednog *identiteta* neophodno je da se on živi, da se živi u njemu, da se bude dio njega i, uslijed toga, svaki alim koji želi formulirati specifična pravila za muslimane na Zapadu treba koristiti doprinose brojnih muslimana koji su tu živjeli, tj. treba slušati njihova pitanja i probleme na način na koji ih oni sami formuliraju. Učešće omladine u ovom procesu je nesumnjivo od velikog značaja, te omladina, opskrbljena vlastitim iskustvom i razumijevanjem evropskog ambijenta iznutra, treba da formulira odgovarajuća pitanja kako bi omogućila ulemi da dadne preciznije odgovore. Više nego i jedna druga grupa omladina treba promišljati različite korake istinske primjene islamskog učenja u svjetlu konteksta Zapada i razraditi sadržaj sveukupnog islamskog obrazovanja koji odgovara njihovoj izvornoj situaciji. Zbog toga je doprinos muslimana koji žive na Zapadu, a posebno naše omladine, neusporediv. Na žalost, mi još nismo dostigli taj nivo; obogaćujuća diskusija između muslimanske zajednice sa Zapada i uleme je još uvijek jedna nada, ali i ovdje također stvari se polahko kreću.

2. Izgledi

Mi prolazimo kroz teška i uzburkana vremena. Nakon oko četrdeset godina novoga muslimanskog prisustva u Evropi, to je ustvari jedna prirodna evolucija i normalno je da vidimo neke napetosti između autohtonih Evropljana i muslimana pošto pozitivni suživot zahtijeva obostrano znanje i poštovanje, a to će reći vrijeme i strpljenje. Za sada, muslimani moraju za sebe definirati šta su to suštinska učenja islama i izraziti, ograničiti i klasificirati mjere koje treba preduzeti da se primijene ova učenja. Kada društveni, politički i ekonomski problemi imaju tako negativan uticaj na život ljudi, važno je da sebe podsjetimo koji su to temelji islama i da ne dozvolimo da budemo uvučeni u objašnjavanje islama u zatamnjenom svjetlu ovog teškog okruženja.

Na zapadu ili na istoku, na sjeveru ili na jugu, suštinsko učenje islama jest i ostaje vjera u Jednog i Jedinog Boga (*tawhid*), u Njegove poslanike i u sukcesivne Objave (*ar-rasail as-samawiyya*), koje su završene sa Muhammedom (a. s.) i Kur'anom. Muslimani vjeruju da postoji život nakon ovoga života i da će biti pozvani da polože račun pred Bogom. Islamska poruka je, kao i u slučaju ostalih religija, poruka velike i temeljne duhovnosti. To je ustvari ono što muslimani žele da žive i da zaštite. Ova duhovnost se zasniva na nekim pravilima koja moraju biti poštovana: u prvom redu to su četiri praktična stupa islama: namaz, zekat, post i hodočašće. Da bi obavio ove formalne obrede, musliman mora živjeti u sigurnom području, tamo gdje je sloboda obreda garantirana i osigurana. Ovo je prvo i neizbježno polazište u svakom razmišljanju o islamu i muslimanima: Božija jednoća, duhovnost, obredi, poštovanje ovih vjerovanja i neophodna sredstva za dostojanstveno izvršenje religijskih dužnosti je ono što muslimani traže u novim okolnostima.

Pored toga, postoje i druga pitanja kojih se treba dotaći u debati o muslimanskom prisustvu u Evropi. Dati jasan odgovor o islamskom legalitetu i uvjetima za boravak u jednom neislamskom društvu je, naravno veoma važno ali nedovoljno: neophodno je, također da se odrede muslimanske dužnosti i prava prema njihovim novim društvima. Naime, onog momenta kada je njihova religija poštovana a sloboda osigurana, muslimani postaju dio društva i od njih se traži da djeluju u saglasnosti sa ustavom i zakonima zemalja boravka.

Ovo treba da bude pojašnjeno muslimanima koji žive na Zapadu, tj. šta znači biti dio jednog zapadnog društva? Postoje li granice ili izuzeci u poštovanju zakona i ustava?

Postoji li bilo kakav raskorak između poštovanja zapadnih zakona i vjernosti učenjima Kur'ana i Sunneta? Može li musliman biti pravi i pouzdani građanin jedne evropske zemlje ili ima li on/ona jednostavno pravo da traži zapadno državljanstvo? Šta sa školama i obrazovanjem - religijskim i moralnim jednako kao svjetovnim i naučnim? Ova lista mogla bi se produžiti sa ostalim temeljnim pitanjima koja se tiču društvenih i ekonomskih problema, tehnologije, etike, kulture, sporta i tako dalje.

Bilo bi teško raspravljati u detalje sve ove teme u ovom istraživanju, ali je u najmanju ruku neophodno da se raspravlja o onim pitanjima koja su često diskutirana tokom posljednjih deset godina.

I

Gdje smo mi?

A. Činjenice i brojke

Malo je ljudi moglo predvidjeti, prije drugog svjetskog rata, šta se moglo desiti u toku druge polovine XX vijeka. Ustvari, bili smo svjedoci velikih potresa u Evropi tokom kojih se potpuno promijenio njen društveni, politički, ekonomski i kulturni izgled. Obnova Evrope, nakon dugih godina ratovanja, zahtijevala je brojnu i jeftinu radnu snagu. To je prouzrokovalo prve talase useljavanja u "staru Evropu", posebno u Britaniju i Francusku, a zatim u Njemačku (tokom 1950-ih) te ostale zemlje.

Ovi talasi, koje su slijedili naredni, oformili su okosnicu useljeničkog stanovništva u zapadnim zemljama. Iako je također došlo do stalnog rasta italijanskih i španskih radnika, procent muslimanskog azijskog stanovništva (u Britaniji) i sjevernoafričkog stanovništva (u Francuskoj) ili Turaka (u Njemačkoj) bio je također važan te se za manje od petnaest godina (između 1945. i 1960.) moglo reći da su se muslimanske grupe ili zajednice pojavile u najmanju ruku u tri gore spomenute evropske zemlje. Ova takozvana ekonomska imigracija trajala je sve do početka 1970-ih, kada je potreba za dodatnim radnicima gotovo prestala, a evropska ekonomija pokazala prve znake slabosti i funkcionalnog raspada.

Između 1950. i 1970., broj muslimana koji su boravili u evropskim zemljama se utrostručio. To više nije bilo pitanje nekoliko hiljada muslimana kojima su se zemlje domaćini trebali da bave nego nekoliko stotina hiljada muslimana koji su živjeli unutar njihovih granica. Porodice su bile uspostavljene, djeca su bila rođena, a stara namjera o povratku kući ostala je samo daleka nada. Tokom 1970-ih i 1980-ih promjena u muslimanskom mentalitetu izrazila se u uvjerenju da je budućnost treba biti promišljena i građena na Zapadu. Svjesni ove nove situacije i podstaknuti voljom da zaštite svoj identitet, muslimani su počeli organizirati svoje zajednice, gradeći više džamija i formirajući islamske organizacije s ciljem da ponude običnim ljudima mjesto gdje mogu da klanjaju, da se okupljaju, uče, učestvuju u aktivnostima, itd.

Situacija koja je postojala u 1990-im bila je nezamisliva nekoliko decenija ranije: danas, ima između dvanaest i petnaest miliona muslimana u zapadnoj Evropi i oni su u dobroj mjeri dio društva - mnogi su uzeli evropsko državljanstvo - te su samim tim više vidljivi, djelomično zbog prirode islamskih obreda, a također i zbog različitih aktivnosti njihovih organizacija. Ovome treba dodati i brojne prijelaznike u islam koji se, zajedno sa

mladim generacijama muslimana koji su postali Evropljani, osjećaju u Evropi kao kod kuće: oni su građani Evrope, *Evropljani i muslimani*.

Najmanje pet činjenica može se spomenuti u pogledu stvarnosti muslimanskog prisustva u Evropi:

1. Postoji oživljavanje islamske duhovnosti i prakse, kao i osjećaja pripadanja religijskoj zajednici među velikim brojem mladih muslimana koji su ili rođeni ili žive u Evropi.
2. Broj autohtonih evropskih muslimana se povećava bilo putem prelaska u islam ili putem rađanja.
3. Broj mjesta za obavljanje obreda se povećao četiri ili pet puta, ali je to i dalje nedovoljno, a neke džamije su ustvari podrumi ili skladišta.
4. Broj islamskih organizacija u Evropi povećava se svakodnevno. U nekim zemljama (kao što su Francuska, Britanija ili Njemačka) ima više od hiljadu službenih organizacija (džamije, centri ili različite islamske institucije). Isti fenomen je uočljiv širom Evrope.
5. Najmanje 80% muslimana ne prakticira svoju religiju redovno i, naprimjer, ne obavlja dnevne namaze. Manje od 40% prisustvuje džuma namazima u džamijama. Međutim, oko 70% posti tokom mjeseca ramazana.

Ovi podaci, iznijeti ovdje u kratkim crtama, daju nam određenu predstavu o stvarnosti sa kojom se suočavamo u Evropi. I pored toga, oni su dovoljni da damo neke osnovne komentare i ocjenu tekuće situacije muslimana u Evropi. U tom smislu, tri zapažanja zaslužuju da se navedu:

1. Činjenica da je nakon više od četrdeset godina prisustva u Evropi muslimanima generalno dozvoljeno da u miru praktikuju svoju religiju, da grade džamije (čak iako nekada moraju da se suoče sa administrativnim preprekama) i da osnivaju islamske organizacije jasan je dokaz da različiti evropski ustavi i zakoni poštuju islam kao religiju i muslimane kao vjernike koji imaju pravo, kao i ostali, da uživaju slobodu vjeroispovijesti. Ovo je neosporna činjenica koju potvrđuje rastući broj džamija i islamskih centara.
2. Velika većina muslimana u Evropi živi u atmosferi *sigurnosti i mira* u pogledu religijskih pitanja. Ovo ne treba miješati sa društvenim, ekonomskim i političkim problemima kao što su nezaposlenost, siromaštvo, isključivanje i rast rasizma koji pogađaju cjelokupno stanovništvo i koji se ne mogu identificirati sa specifičnom religijskom diskriminacijom. Povremeno, u specifičnim slučajevima, mogu se naći diskriminirajuće odluke ili tendenciozno tumačenje zakona,¹ ali u cjelini ne postoji evropski ustav koji je antiislamski per se. Brojni muslimani su tražili pravnu zaštitu nakon što su bili nepravedno tretirani i vrlo često sporovi su bili riješeni u njihovu korist. Prema tome, muslimani imaju pravo da praktikuju svoju religiju, da osnivaju organizacije, da ostvaruju zakonsku zaštitu i iznad svega, da odlučuju o odgovarajućim načinima rješavanja problema sa kojima se suočava njihova religijska zajednica.
3. Evropski kontekst - i uopće život u jednom industrijaliziranom i modernom društvu - stvara teškoće za obavljanje i poštivanje religijskih dužnosti. Religija, duhovnost ili bilo koja manifestacija vjere su se gotovo potpuno izgubili iz javnog života. Brojne žene i ljudi mogu vjerovati u Boga, ali je njihova vjera često pasivna, sa malo stvarnog uticaja na njihove prezaposlene živote ispunjene radom, zabavom i slično. Osim toga, tehnološki razvoj ostavlja malo

mjesta za religijski angažman, a čak još manje za obrede i praksu. Ovo je istina jednako za jevreje, kršćane i muslimane: čak iako je vidljiva obnova među našom omladinom, ili iskrena privrženost nekom svetom periodu kao što je mjesec ramazan, opora stvarnost ne dozvoljava nam da gajimo bilo kakve iluzije. U svjetlu ove stvarnosti, očito je da muslimani, na koji bilo način bili uključeni u islamske ustanove, treba da pruže svojoj zajednici pouku, kurseve, predavanja i sve ostale vrste aktivnosti koje će pomoći narodu da se sjeća svoje religije i svojih dužnosti. Naša dva ranija opažanja pokazuju da nema pravne niti službene prepreke u Evropi koja sprječava muslimane da rade na ovaj način. Situacija je suprotna i kada neko uzima u obzir i priznaje teškoće tokom prvog talasa useljavanja, treba također da bude dovoljno pošten i prizna da su mogućnosti koje se nude u Evropi za islamski rad - adekvatan potrebama zajednice - obimne. Posebno kada se ove mogućnosti posmatraju saglasno stvarnoj religijskoj privrženosti muslimana, muškaraca i žena bez razlike. Postoji *mir i sigurnost* u pogledu religije, kao što smo naveli, ali sami muslimani ne ispunjavaju svoje zajedničke dužnosti (*fard kifaya*) da unaprijede svoju situaciju kao što im se to nalaže.

Ovo je evropski kontekst i treba da ga uzmemo u obzir onakav *kakav je*, pošto je to nova stvarnost koja zahtijeva odgovarajuću ocjenu ako želimo formulirati adekvatne islamske koncepte i pravila. Milioni muslimana žive u Evropi, uživajući, u velikoj većini, slobodu obreda, organiziranja i djelovanja u granicama različitih ustava koji, također, štite njihova prava. I pored toga, milioni muslimana izgubili su kontakt bilo sa svojom religijom, bilo sa svojom zajednicom, a nekada i sa oboje. Prema tome, kako da zovemo ovaj novi kontekst? Šta je Zapad uopće, a Evropa posebno, u svjetlu islamskih izvora? Da li stari koncept formuliran od strane naše velike uleme i dalje odgovaraju našoj situaciji? Da li suprotstavljene, bipolarne kategorije *dar al-islam* i *dar al-harb* odgovaraju situaciji kada je svijet postao jedno selo, s kompleksnom geopolitičkom konfiguracijom i multipolarnim područjima moći i uticaja? Odgovoriti na ova pitanja - koja se ustvari mogu svesti na jedno, naime, *gdje smo mi?* - sa islamskog stanovišta je imperativ. To će razjasniti da li muslimani u Evropi treba da smatraju sebe za strance, koji žive u tuđoj zemlji, koji se upravljaju prema ograničenjima sa jedinom dužnošću da se zaštite od neprijateljskog okruženja ili, naprotiv, da li će se oni vidjeti kao dio ovih zemalja, kao kod svoje kuće, kao istinski građani koji, u okviru granica zakona, treba da se maksimalno trude da osiguraju u svojim društvima više pravde i solidarnosti, vrijednosti koje su u skladu sa zahtjevima svoje vjere, svoje savjesti i svog građanstva.

B. Stari koncepti

Dar al-islam i *dar al-harb* su dva koncepta koja se ne mogu naći ni u Kur'anu ni u Sunnetu. Oni se, ustvari, ne odnose na temeljne izvore islama čiji principi su upućeni cijelom svijetu (*lil-alamín*), za sva vremena i bez ikakvih geografskih ograničenja. Učenjaci su bili ti koji su, tokom prva tri stoljeća islama, razmatrajući stanje svijeta - njegove geografske podjele, svjetske sile i njihovo religijsko pripadanje i uticaj, te promjenjiva savezništva - počeli da klasifikuju i definiraju različite prostore u kojima su živjeli ili koji su ih okruživali. Ovaj proces bio je neophodan najmanje iz dva razloga: prvo, označavajući islamske teritorije, ulema je bila u stanju istaći suštinske uvjete koji jednu teritoriju ili državu čine islamskom, te koja su to pravila koja određuju političke i strateške odnose sa ostalim državama ili carstvima. Drugo, to im je omogućilo da ustanove jasnu razliku, u pogledu pravnih pitanja, između situacije muslimana koji žive

unutar islamskog svijeta i onih koji žive izvan njega, te onih koji često putuju kao što je slučaj trgovaca (i koji zbog toga trebaju posebna pravila).

Izučavajući stav Božijeg Poslanika nakon Mira na Hdaybiyyi (*Sulh al-Hdaybiyya*), upućivanje brojnih misija vladarima susjednih zemalja u toku narednih pet godina² kao i odnose sa tim zemljama, klasični učenjaci su zaključili da u pogledu klasifikacije teritorija četiri elementa treba uzeti u obzir:

1. Stanovništvo koje živi na određenoj teritoriji.
2. Vlasništvo nad zemljom.
3. Prirodu vlasti.
4. Pravne propise koji se primjenjuju.

Božiji Poslanik - smatrajući sebe, u svjetlu Objave, za Poslanika upućenog cijelom svijetu - poslao je, prema Ibn Hišamu, najmanje devet izaslanika (tokom petogodišnjeg perioda) narodima susjednih zemalja koji nisu ništa znali o islamu, ili čiji vladari nisu znali istinu o novoj religiji i koji su zasnivali svoju vladavinu na nepravednim zakonima. U dva poznata slučaja postupak vladara prema izaslanicima Božijeg Poslanika doveo je do rata (koji niti je bio cilj ovih misija niti pravilo za odnose sa susjednim zemljama). Prvi rat je bio protiv Bizantijaca pošto je emisar Božijeg Poslanika Harith Ibn Umayr bio ubijen od strane Amr al-Ghassanija, jednog od ministara Carstva, a drugi rat je bio protiv Perzijanaca, čiji je vladar pocijepao Kur'an pred očima izaslanika i naredio jednom od svojih vojnika da ide i dovede "živog tog Muhammeda". Obje ove reakcije bile su shvaćene kao objava rata. U većini ostalih slučajeva, međutim, Poruka je bila raširena bez rata i bez ograničenja. Očigledno prioritet je bio da se Poruka islama učini dostupnom općem stanovništvu. Vladari su, tokom ovog perioda, bili neposredno sredstvo za ispunjenje ovog cilja pošto je islam Poruka za narod prije nego uputstvo vladarima.

Temeljeći svoja razmišljanja na ovim činjenicama, ulema je pokušala da izvede neke principe, te da razlikuje i kategorizira odlike islamskog prostora ili teritorije nasuprot onih koji su neislamske. Od samog početka i s obzirom na stvarnost s kojom su se suočavali, njihov ukupni koncept svijeta nije mogao biti drukčiji nego bipolaran. Prema tome, prije nego što se da bilo koja vrsta kontekstualizirane definicije, prvo temeljno pravilo u pogledu političkih odnosa između muslimana i nemuslimana je, nakon studiranja prakse Božijeg Poslanika, *postojanje stanja mira, a ne rata*. Drugo pravilo je da je Božiji Poslanik *iznad svega bio zainteresiran da se obrati ljudima* a ne da preuzme vlast. Tradicija pokazuje da se on uvijek borio protiv vladara zbog toga što su oni vršili ubistva, izdaje ili nasilja, a da se nikad nije borio protiv stanovništva zato što bi ono odbilo da prihvati islam. On je želio da ljudi odaberu, na osnovu punog znanja šta islam jeste, ono što žele. Nakon toga, on bi prihvatio njihov izbor, dajući im pravo da ostanu tamo gdje jesu, da praktikuju svoju religiju i da plaćaju porez (*djizya*) na ime zaštite koju im je pružala država.

Ulemi je preostalo da definiše entitete *dar al-islam* i *dar al-harb* da bi muslimani imali jasnu sliku geopolitičke stvarnosti svoga doba. Brojne definicije su predložene, posebno u okviru četiri velike sunijske škole prava. Na ovom mjestu je nemoguće da detaljno prezentiramo odgovarajuće radove ovih škola, ali je korisno da ih rezimiramo kako slijedi:

1. *Dar al-islam* (teritorija islama):³ Uzimajući u obzir dva od četiri ranije navedena

elementa, ad-Dusuqi, iz malikijske škole prava, smatra da islamska teritorija mora biti vlasništvo muslimana i da se u njoj primjenjuje islamsko pravo (čak i kada je zauzmu nemuslimani).⁴ Ibn Taymiyya dijeli ovo mišljenje. Ulema hanefijske škole, međutim, naglašava specifičnu situaciju prakticirajućih muslimana postavljajući pitanje da li oni uživaju sigurnost ili ne. Prema ovim učenjacima, kako to navodi as-Sarakhsi, dokaz da se nalazimo na teritoriji islama jest da se muslimani tu osjećaju sigurnim i da nemaju straha zbog svoje religije. Za ovu školu ključno je pitanje sigurnosti i zaštite a ne striktno pitanje islama i *kufra* (neprihvatanja islama).

2. *Dar al-harb* (teritorija rata):⁵ I pored brojnih definicija koje su predložene ostale su znatne razlike među ulemom u pogledu adekvatnog određenja. U globalu, učenjaci se slažu da je jedna zemlja *dar al-harb* kada njen pravni sistem i vlada nisu islamski. Ova kategorija, kako se vidi, ne zavisi o karakteru stanovništva (koje u većini može biti muslimansko) nego o karakteru prava i političkog sistema. Za hanefijsku pravnu školu, nasuprot *dar al-islamu*, *dar al-harb* je zemlja u kojoj muslimani nisu niti zaštićeni, niti sigurni, niti žive u miru. Postojanje "teritorije rata", prema tome, ne zahtijeva neophodno postojanje ratnog stanja između dvije suprotstavljene grupe.

Bliže analiziranje ove dvije definicije (čak i površno) pokazuje da kriteriji kojim se određuje karakter jedne teritorije nisu striktno suprotstavljene: većina uleme insistira na vlasništvu nad zemljom i primjeni islamskog prava kao indikatorima za utvrđivanje postojanja *dar al-islama*, dok su karakter vlade i pravnog sistema relevantni za određivanje teritorije rata. U prvom slučaju naglasak je na stanovništvu, a u drugom na vladi, te je ova razlika, ustvari, prouzrokovala bitno razilaženje među savremenim učenjacima koji priznaju da se islamski pravni sistem (koji je drugi uvjet za klasificiranje određene teritorije) danas istinski i potpuno ne primjenjuje. Zbog toga, neka ulema, koja uzima u obzir stanovništvo, jest mišljenja da se savremene islamske zemlje mogu i dalje smatrati kao *dar al-islam*, dok drugi, koji uzimaju u obzir karakter vlasti, koje očigledno ne poštuju islamsko učenje, smatraju da se ove zemlje ne mogu više nazivati *dar al-islam*. Ova različita stanovišta evidentno su izražena među ulemom u Francuskoj godine 1992., kada je Shaykh Manna al-Qattan prezentirao svoj rad o ovom pitanju: on je doveo u pitanje da se islamske zemlje, u kojima su represija, nepravda i diktatura raširene, mogu i dalje smatrati kao *dar al-islam*. Abu az-Zarqa i Yusuf al-Qardawi bili su mišljenja da ove zemlje, u cjelini, mogu i treba da budu smatrane kao *dar al-islam*, iako nesavršen, s nadom da će se poboljšati. Prvi autor je dao naglasak na vlast, dok su druga dva autora posmatrali situaciju sa stanovišta populacije: zbog toga su zaključci bili tako različiti.

Štaviše, ako primijenimo kriterije neke uleme hanefijske škole, tj. sigurnost i mir, zaključak ne samo da će biti različit nego i potpuno suprotan, pošto su muslimani nekada sigurniji na Zapadu - u pogledu slobodnog prakticiranja religije - negoli u islamskim zemljama. Tako, ovo nas može dovesti do zaključka da, s obzirom na kriterije sigurnosti i mira, kategorija *dar al-islam* jeste primjenjiva na sve zapadne države dok to nije slučaj sa velikom većinom islamskih zemalja gdje je stanovništvo većinom muslimansko. Međutim, treba biti oprezan u podvlačenju ove razlike između Zapada i islamskih zemalja pošto, kako i Shaykh Mawlavi kaže,⁶ zapadne zemlje nisu islamske izuzev u pogledu sigurnosnih indikatora.

Ova debata, zajedno sa problemima definiranja koje je iznijela na površinu, zasniva se

na starim konceptima koji su daleko od našeg vremena. Primijeniti ove koncepte, razvijene prije više od deset vijekova, na savremenu stvarnost jeste metodološka greška. U svijetu koji je postao jedno selo, gdje je stanovništvo u stalnom pokretu i gdje svjedočimo proces rastuće kompleksnosti u pogledu finansijske i političke moći, kao i raznolikost u strateškim savezima i zonama uticaja, nemoguće je da se držimo jedne stare, jednostavne i udvojene vizije stvarnosti. To bi bilo neadekvatno i moglo bi odvesti do pojednostavljene i u svakodnevlju štetne predstave o našem vremenu.

Čak i dodavanje trećeg koncepta, koji je uveo aš-Šafii, a to je "teritorija ugovora" (*dar al-ahd*) nedovoljno je da nas izvede iz ove šatre dvopolarne vizije svijeta. Ova kategorija izražava ideju da su neke zemlje, iako neislamske sa političkog stanovišta, potpisale ugovor o miru i saradnji sa jednom ili više islamskih država. Taj ugovor može biti privremeni ili stalni, te izgleda da nam kategorija *dar al-ahd* otvara interesantno područje za istraživanje u savremenom međunarodnom političkom scenariju. Tako, postojanje ustanova kao što su Ujedinjene nacije ili Organizacija afričkog jedinstva te brojnih ugovora između država može biti jasan izraz i ostvarenje ovog specifičnog stanja stvari.

Ovo je mišljenje Manna al-Qattana koji kaže da je "ovo danas odgovarajuća kvalifikacija za većinu zemalja u pogledu njihovih odnosa sa muslimanima."⁷

Očigledno je da ovaj koncept osvjetljava način na koji posmatramo svijet oko nas, ali bliža analiza također pokazuje da ova kvalifikacija nije u stanju da nam dadne odgovarajuću viziju naše sadašnje situacije. Ustvari, *dar al-ahd* ima specifično značenje samo u odnosu na ostala dva koncepta koje smo diskutirali ranije. Da bi se definirao ugovor potrebno je da znamo prirodu zemalja koje su se saglasile o njegovim klauzulama; a to znači da imamo jasnu ideju šta *dar al-islam* jest, a šta nije. Mi smo se već osvrnuli na teškoće koje ova identifikacija nosi, te izgleda da, ako je koristimo za opisivanje našeg savremenog svijeta, *dar al-ahd* postaje jednostavan opis stanja bez rata prije nego odgovarajuća definicija prostora u kome muslimani žive. Kao takva ova kategorija je interesantna i korisna, ali ne i potpuno adekvatna, i to zbog najmanje dva razloga:

1. Ona se temelji na ideji dva virtuelna entiteta (*dar al-islam* i *dar al-harb*) koji sklapaju ugovor, te je nemoguće da je koristimo bez doze opreznosti u našem savremenom svijetu. Ovi entiteti nemaju stvarnu i definiranu egzistenciju, a ugovori, zbog zamršenih političkih uticaja i neuravnotežene borbe za moć, ne mogu se smatrati za izraze saglasnosti između dviju ili više samostalnih i slobodnih vlada.
2. Upotreba iste riječi (*ahd*), kako u odnosu na "ugovore" između zemalja tako i na odnose koje muslimani imaju sa jednom državom (i njenim ustavom) može dovesti do suštinske promjene u značenju. To je zbog toga što sadržaj koji imamo na umu nije ni u kojemu slučaju iste prirode. Upotrebljavajući ova tri stara koncepta, ulema je zanemarila neke važne geopolitičke činjenice koje treba uzeti u obzir pošto one imaju veliki uticaj na novu viziju svijeta koju moramo razviti.

Tako, praćenje diskusija koje se vode među ulemom pokazuje da postoji očigledan jaz između starih referentnih okvira i savremenog stanja stvari (*waqi*). Neki naglašavaju ovo posljednje, pokušavajući da prilagode i modifikuju sadržaj konceptata, dok drugi, privrženi naslijeđu *fiqha*, nastoje da pojednostave stvarnost i nastavljaju sa dvopolarnom vizijom svijeta koja više nije odgovarajuća.⁸ To pokazuje u kakvoj su neugodnoj situaciji učenjaci

kako u pogledu kategorijalnog aparata koji imaju na raspolaganju, tako i u pogledu novog svjetskog političkog i ekonomskog ambijenta sa kojim se suočavaju.

Četiri elementa koja smo ranije identificirali: stanovništvo, vlasništvo nad zemljom, priroda vlasti i zakona koji se primjenjuju na određenoj teritoriji, nisu više dovoljni ukoliko želimo izgraditi tačno viđenje savremene situacije muslimana u svijetu. U tom pogledu mogu se iznijeti tri zapažanja:

1. Tokom 150-170 godina, kolonizacija, a zatim političke aktivnosti koje su se odnosile na nadgledanje izazvale su velike promjene u islamskim zemljama. Savezništvo značajnog broja muslimanskih vladara sa Zapadom i postepeno uvođenje jednog stranog i pozapadnjačenog pravnog sistema dovelo je do široke modifikacije referentnog okvira unutar samih islamskih društava. To nije, niti će ikada biti jedinstven i zatvoren svijet očišćen od stranih uticaja.
2. Ekonomski i politički prioriteti prisilili su milione ljudi da napuste svoje zemlje tražeći posao ili sigurnost na Zapadu. Ovaj proces doveo je do njihovog naseljavanja na Zapadu: oni su sada dio zapadnih društava, čija najznačajnija karakteristika izgleda da je raznolikost te multireligijska i multikulturalna dimenzija. Muslimani predstavljaju manjinu na Zapadu, ali se djeca druge i narednih generacija osjećaju kao kod kuće. Zapad je, s druge strane, sada svjestan da je značajan dio njegovog stanovništva danas potpuno evropski i potpuno muslimanski.
3. Današnje doba je doba raznolikosti, kompleksnosti i miješanja, te se ova stvarnost ne može zatvoriti u dvopolarnu i pojednostavljenu viziju. U naše doba, niti je dovoljno, niti je relevantno da se koncentriramo na pitanja koja se odnose na prirodu vlasti, prava koja se primjenjuju ili na vlasništvo nad zemljom, pošto stanje u svijetu čini ova pitanja krajnje kompliciranim. Umjesto toga, treba da se okrenemo dubokom razmatranju i ocjeni stanja muslimanskih naroda kao takvih širom svijeta, te da izbjegnemo zaokupljenost pitanjima definiranja koje se temelji na kriterijima koji su bilo virtuelni bili teorijski, ali u svakom slučaju nerealni.

Internacionalizacija današnjice znači da naša analiza treba uzeti u obzir stvarnost u kojoj ljudi žive. Radikalna promjena našeg stanja svijesti je potrebna ukoliko želimo da se suočimo, a to moramo učiniti, sa svijetom oko nas. Biti dosljedan i umjeren musliman danas je teško pošto svijet oko nas i parametri, u islamskom i u zapadnom prostoru, nisu više koherentni. To znači da se moramo vratiti izvorima islamskog učenja ukoliko želimo da znamo okvir, vodstvo ili pravac koji će nam omogućiti da se suočimo sa savremenom situacijom.

Treba se, međutim, stalno podsjećati na dvije stvari: prvo, da je za muslimana islamsko učenje, ako se dobro razumije i primijeni, pogodno za svako mjesto i za svako vrijeme i da je to značenje izraza *alamiyya al-islam* (svjetska dimanzija islamskog učenja). Drugo, da koncepti *dar al-islam*, *dar al-harb* i *dar al-ahd* ne potiču niti iz Kur'ana niti iz Sunneta. Ustvari, to su ljudski naponi, historijski određeni, da opišu svijet i da pruže muslimanskoj zajednici standarde, prilagođene stvarnosti, kojim će mjeriti svijet. Ova situacija se sada potpuno promijenila te je danas neophodno da se vratimo Kur'anu i Sunnetu i, u svjetlu našeg okruženja, produbimo analizu da bismo razvili novu prilagođenu viziju konteksta i iz nje formulirali odgovarajuća pravila. Preduvjet za to je ponovno promišljanje islamskog učenja.

C. Temeljni principi (i uvjeti)

U vrijeme kada stari parametri nisu više bitni u društvu, i kada je teško naći uputstva ili rješenja u historijskim radovima, neophodno je da se vratimo izvorima i jasno kažemo šta su, sa islamskog stanovišta, prioriteta u životu vjernika, na nivou pojedinca i na nivou zajednice. To znači da definiramo *ko smo mi* i *šta naša religija traži od nas kao muslimana*. Na prvi pogled, ova dva pitanja izgledaju jednostavna, čak i suviše jednostavna, ali ona su ključna s obzirom na okolnosti s kojima se suočavamo: određujući opći oblik islamskog identiteta, koji nije vezan za karakteristike određenog područja kao što je Evropa, omogućava nam da kažemo šta je to, u evropskom okruženju, što odgovara tom okviru a šta traži promjenu i poboljšanje da bi se osigurala uravnotežena egzistencija i miroljubiva koegzistencija.

U prvom dijelu ove knjige pokušali smo pokazati da su islamske nauke bile samo sredstvo koje je trebalo da omogući muslimanima da zaštite svoju vjeru, živote i religijsku praksu. Ove nauke su sredstva putem kojih je ulema dala muslimanskoj zajednici jedno opće razumijevanje i pravni okvir koji joj je omogućavao da bude i ostane muslimanska bez obzira na promjenu okolnosti. Slično, možemo reći da je okruženje, bez obzira koje vrste, jedan prostor u kojemu musliman treba naći potrebne putokaze koji će mu omogućiti da djeluje u saglasnosti sa svojim vjerovanjem: u tom smislu, okruženje je sredstvo unutar koga identitet postoji i razvija se.

Koncentrirajući našu analizu na suštinske elemente muslimanskog identiteta, izbjegavamo metodološku grešku čitanja stvarnosti kroz ranije formulirane koncepte, koji su nastali u jedno drugo vrijeme i za jedan drugi kontekst. Naše promišljanje treba se zasnivati, prvo, na klasifikaciji stalnih pretpostavki muslimanske ličnosti, a zatim uzeti u obzir specifičnosti društvenog i političkog evropskog okruženja. Ovaj metod je, u određenom smislu, sličan metodu nekih hanefijskih učenjaka koji su kako smo vidjeli, definirali prostor (*dar al-islam* i *dar al-harb*) na osnovu sigurnosti vjernika (*amn*) prije nego što su razmatrali prirodu prava koja se tu primjenjuje ili prirodu vlade. Čineći to, oni su ne samo znatno modificirali parametre i uvjete putem kojih su različite teritorije definirane, već su, iznad svega, bili prethodnici jedne opće vizije svijeta koja je nama potrebna danas.

Prije nego što počnemo promišljanje suštinskih elemenata koji čine muslimanski identitet⁹ možemo identificirati najmanje pet činilaca koji, uzeti zajedno, određuju i dozvoljavaju razvoj muslimanske ličnosti:

1. *Vjera i duhovnost*: *Islam* je, na prvom mjestu, vjera u Jednog i Jedinog Boga s kojim je vjernik povezan kroz stalni duhovni život. Život vjernika u idealnom smislu treba biti potpuno iskazivanje njegovog vjerovanja. Prema tome, bez obzira na okolinu, ovo svjedočenje i život srca mora biti zaštićeno i poštovano. Za muslimana, ovaj duhovni život čini suštinu njegovog postojanja na zemlji, te je ulema, u svojoj klasifikaciji pet suštinskih *masalih*, spomenula, na prvom mjestu, zaštitu vjere i načina života koji je prirodno vezan za njeno izražavanje (*din*).
2. *Praksa*: Poštovati naloge religije i vršiti zahtijevanu praksu jest logička posljedica gornjeg stava. Ovo je pitanje slobode vršenja obreda, bez ikakve sumnje, i svaki čovjek ili žena treba da imaju mogućnost izbora da li da to praktikuju ili ne. Ako neko odabere da respektuje svoju religiju i religijske zahtjeve vezane za obrede (da klanja, posti, daje zekat, i obavlja hodočašće) to mu se mora dozvoliti bez ikakvih ometanja. Ovo također znači da se komunalna dimenzija Vjere mora

- poštovati (ali to ne znači, naravno, stvaranje geta). Postoje i ostali nalozi u pogledu društvenih poslova (*muamalat*) koji također treba da se poštuju: brak, razvod, ugovori, trgovina i tako dalje. U ovom pogledu, svako pitanje mora biti izučavano u svjetlu islamskih izvora i pravnog okruženja tako da se nađe način da se ostane vjeran islamskom učenju i da se istovremeno poštuju važeći zakoni. To ni u kojemu slučaju ne znači da muslimani, ili bilo koje drugo ljudsko biće, treba da budu prisiljeni da djeluju protiv svoje savjesti. Drugorazredna pitanja islamske pravne nauke su podložna specifičnoj pravnoj analizi (kako ćemo vidjeti kasnije) i zahtijevaju odgovarajuće razmatranje i rješenja.
3. *Zaštita*: Kao ljudsko biće i kao vjernik, musliman ne traži jednostavno prihvatanje ili toleriranje, u njegovom etimološkom značenju trpljenja nečijeg prisustva zbog toga što se nema druge alternative. Uporedo sa slobodom vjere, musliman ili muslimanka treba priznanje utemeljeno na zaštiti koja je i sama utemeljena na poštovanju. Sloboda obreda, ljudsko poštovanje i društvena, ekonomska i politička zaštita nečijih prava su tri temelja istinskog priznanja ljudskog dostojanstva i integriteta. Ovo su komponente onoga što su hanefijski učenjaci nazvali sigurnost u najtemeljnijem značenju ove riječi koje nije ograničeno na usko pravno područje.
 4. *Slobode*: Muslimani svjedoče islam, koji je, prema njima, objavljen od Boga svijetu putem objavljivanja Kur'ana. U tom smislu, sloboda obreda mora ići uporedo sa slobodom govora i sredstava putem kojih su muslimani u stanju da prezentiraju i objasne šta je njihova vjera, njihova religija i njihov način života. Ovo je značenje kur'anskog izraza "*da budete svjedoci protiv ostalih ljudi*" (2:143), tj. da muslimani imaju obavezu da učine svoju Poruku razumljivom i poznatom. Ovo je također značenje jednog drugog važnog koncepta u islamskoj tradiciji, naime *da'we*, čiji precizan prijevod je veoma težak s obzirom na mnoštvo značenja koja ova riječ obuhvata. To je zajedno prezentiranje i pozivanje. Prenošnje Poruke islama putem *da'we* ne smije se miješati sa prozelitizmom ili naporima za prevođenje u vjeru: dužnost muslimana je da šire Poruku i da je učine poznatom, ni manje ni više. Da li će neko prihvatiti islam ili ne to nije briga muslimana pošto usmjerenje srca svakog pojedinca zavisi od Božije Volje. Koncept *da'we* se temelji na principu da je pravo svakog ljudskog bića da izvrši izbor utemeljen na znanju i zbog toga se od muslimana traži da šire znanje o islamu među muslimanima, kao i među nemuslimanima. *Mu'min* je onaj koji zna i prihvata, dok je *kafir* onaj koji zna, a zatim odbija, odriče. Koncept *da'we* je blizak ideji da moramo odbaciti prinudu prema kur'anskom ajetu: "*Nema prinude u pitanjima religije*" , te ovaj koncept uspostavlja vezu između dvije stvarnosti: stege sile i stege neznanja. Obje se striktno odbacuju.
 5. *Učestvovanje*: Islamska duhovnost nalazi svoj puni razvoj u djelovanju vjernika (*amal*) i učešću u društvenim poslovima. Sa islamskog stanovišta, vjerovati znači djelovati i to je značenje često ponovljenih kur'anskih izraza: "*oni koji vjeruju i dobra djela čine.*" Ovo znači da muslimanima treba biti dozvoljeno da se posvete društvenim poslovima i da djeluju u korist ljudske solidarnosti. Čineći to, oni slijede preporuku Božijeg Poslanika: "Najbolji među vama je onaj ko je najkorisniji ljudima."¹⁰ Ovo također znači da muslimani mogu biti uključeni u društvene kao i u političke i ekonomske aktivnosti. To su sve važni elementi njihovog djelovanja i ti elementi potvrđuju iskrenost njihove vjere pred Bogom. Ovo je razlog zbog čega je angažiranje muslimana kao građana, na lokalnom i državnom nivou, imperativ pošto je to jedini način upotpunjenja i usavršenja njihove vjere i suštinske poruke njihove religije. Društveni prostor, sa svojim

zakonima i običajima, treba im dozvoliti da ovo postignu.

Analiza ovih pet elemenata nije iscrpljena, ali je dovoljna da nam dadne predstavu o suštinskim preduvjetima koji oblikuju muslimanski identitet. Ovi elementi daju jednu opću sliku muslimanskog identiteta koji ne uzima u obzir niti historijske uvjetovanosti, niti društvene niti političke faktore. Prva i najveća odgovornost muslimana jeste da izvrše poštenu ocjenu svoga religijskog, društvenog, pravnog i političkog evropskog okruženja da bi vidjeli koji od ovih pet elemenata su već postignuti - i u kojemu obimu - a koji nedostaju. Onog momenta kada se ustanovi da su zahtijevani uvjeti ostvareni - u cjelini ili djelomično - dužnost je muslimana da djeluju u pravcu potvrđivanja svoje sigurnosti ili unapređenja svoje situacije kao i situacije društva u cjelini.

D. Evropska društva

Sadašnja situacija, jednako kao i kulturna i pravna osnova pojedinih evropskih zemalja, često je veoma različita, te je teško izvršiti generalizacije o muslimanskom prisustvu u Evropi. Bliže izučavanje odgovarajućih ustava i procesa koji vode priznanju i poštovanju islamskog prisustva bilo bi neophodno ukoliko se želi dobiti odgovarajuća slika o stanju u svakoj pojedinoj zemlji. Takvo izučavanje trebalo bi učiniti na nivou država pošto bi taj pristup omogućio muslimanima da se oslanjaju na egzaktno podatke dok nastoje da odrede svoje mjesto u dotičnoj zemlji. Međutim, ipak je moguće da i na evropskom nivou, bez zalaženja u brojne detalje, navedemo neka prava koja su već usvojena i poštovana širom kontinenta. Analiza ovih prava, u svjetlu preduvjeta koje smo ranije razmatrali, dat će nam dovoljno informacija za ocjenu i odgovarajuće definiranje evropskog prostora u kojemu milioni muslimana danas žive.¹¹

U ovom pogledu, može se reći da je na tom prostoru najmanje pet temeljnih prava osigurano:

1. *Pravo na prakticiranje islama:* Danas, muslimani koji žive u Evropi mogu prakticirati glavne islamske obrede. Nema nikakvih smetnji za obavljanje namaza, plaćanje zekata, post ili odlazak na hadž. U nekoliko gradova bilo je administrativnih problema u pogledu izgradnje džamija, ali u cjelini, temeljne pretpostavke su osigurane. Debate u pogledu mahrame (*hidžab*), grobalja i *halal* hrane su posebno intenzivne i izražavaju napetu i nervoznu društvenu klimu u nekim zemljama, ali nas one ne trebaju zavesti da zaboravimo šta je zadobiveno u svakodnevnoj praksi.¹² Ništa od toga ne utiče na princip *slobode vršenja obreda*; ako je procent onih koji dnevno praktikuju vjeru tako nizak (između 10 i 15% među cjelokupnim muslimanskim stanovništvom u Evropi), to nije posljedica zabrana niti pritisaka, nego prije razloga unutar samih muslimanskih i zajednica.
2. *Pravo na znanje:* Cjelokupno evropsko stanovništvo uživa ovo pravo. Za muslimane, prema jednom od najvažnijih principa njihove religije, imati pristup znanju jeste imperativ. U evropskim zemljama, princip obaveznog školovanja za svu djecu osigurava muslimanima sredstvo da primjene poznati hadis: "Tražiti znanje je dužnost svakog muslimana (i muškarca i žene)". Muslimani moraju priznati da njihovi suvjernici u većinskim muslimanskim zemljama nemaju ovo pravo i da procenat nepismenosti u tim zemljama nekada dostiže 70%.
3. *Pravo na osnivanje organizacija:* Prema zakonu, muslimani, kao i ostali narodi koji žive u Evropi, imaju pravo da osnivaju udruženja. Broj ovih organizacija u Evropi je znatan, nekada dostižući cifru veću od dvije hiljade, kao u Francuskoj, ili oko 120, kao što je u slučaju male muslimanske zajednice u Švajcarskoj, koja

broji oko 200 hiljada duša. Situacija je ista gotovo u svim zemljama i to pruža očigledan dokaz da ništa ne sprečava muslimane da se organizuju na lokalnom ili državnom nivou. Postoje razlike, s obzirom na odgovarajuća zakonodavstva, između čisto religijskih institucija, na jednoj strani, i društvenih i kulturnih institucija, na drugoj strani, ali su obje vrste institucija prisutne i djeluju danas bez ikakvih ometanja.

4. *Pravo na autonomno predstavljanje:* Ništa, u odgovarajućim evropskim ustavima, ne sprečava muslimane da se organizuju bilo na lokalnom, bilo na državnom nivou. Oni su u potpunosti slobodni da ustanove strukture za koje misle da su najadekvatnije. Postoji, naravno, raznovrsno miješanje države u islamske poslove (iz evropskih, ali i iz inostranih zemalja) i očigledno je da to ne djeluje povoljno na iznalaženje temelja za jedinstvo. Ustvari, ovaj fenomen je posljedica prvo muslimanske vlastite nesposobnosti da postavi zajedničku osnovu za jedno nezavisno predstavničko tijelo. Postoji više od pedeset nacionalnih organizacija ili federacija širom Evrope i one se čak i na nacionalnom nivou teško mogu o nečemu dogovoriti.¹³ I pored toga, iz pravnog aspekta, ovo područje je otvoreno i ništa ne sprječava muslimane da idu dalje organizujući se kako bi i trebalo.
5. *Pravo na pravnu zaštitu:* U svim pitanjima koja se tiču religijskih, administrativnih ili pravnih problema muslimani imaju pravo da se obrate nadležnoj sudskoj vlasti i pokrenu pravni postupak protiv odluka za koje smatraju da su neosnovane ili nepravedne. Pravna država (*l'Etat de droit*) nije savršena, naravno, ali ona osigurava važne garancije u pogledu zaštite pojedinačnih ili grupnih prava. Muslimani uživaju ovo pravo jednako kao i ostali građani. Problem, međutim vrlo često nije navodna pravna manjkavost u pogledu prava muslimana u Evropi nego gotovo potpuno neznanje ili nemar za pravna pitanja na strani muslimanskih pojedinaca i institucija: pravda bi vjerovatno vrlo često bila data muslimanima samo da su oni odvojili malo vremena da uče kako da postupaju. Tek u posljednjih nekoliko godina mogli smo vidjeti muslimane u Evropi kako se obraćaju sudovima za zaštitu svojih prava. Polahko, oni postaju svjesni važnosti sudskog autoriteta.

Ocjena evropskog područja mogla bi se izvršiti putem uporedne analize dvije cjeline tačaka koje smo ranije spomenuli: na jednoj strani suštinskih uvjeta za razvoj muslimanske ličnosti i, s druge strane, pet općih i temeljnih prava koja već postoje u Evropi. Pokazuje se da je najveći broj pravnih uvjeta koje smo formulirali već ispunjen i da je muslimanima - u najvećoj mjeri - dozvoljeno da žive kao muslimani u Evropi. Ovo je očigledno u četiri od pet područja o kojemu smo diskutirali: muslimani mogu slobodno prakticirati svoju religiju (cijeli *ibadat* i dio *muamalata*);¹⁴ zakoni u globalu štite prava koja im pripadaju kao građanima ili rezidentima, odnosno kao vjernicima koji pripadaju jednoj manjinskoj religiji;¹⁵ oni su također slobodni da govore o islamu i da organizuju religijske, društvene ili kulturne aktivnosti, a muslimane, također, ništa ne sprečava da se uključe u društvo ili sudjeluju u društvenom životu na različitim nivoima. Moramo naglašavati ove činjenice pošto nam one daju tačniju sliku evropske stvarnosti i dozvoljavaju nam da gradimo nade za bolju budućnost na jednoj istinskoj slici onoga što je već ostvareno.

Istovremeno, ne smijemo negirati da postoje neka važna pitanja o kojima moramo razmišljati pošto se ona pojavljuju kao ograničenja pozitivnom i prosperitetnom muslimanskom postojanju u Evropi. U tom smislu, ne treba umanjiti teškoće zaštite življenja vjere u modernim zemljama. Duhovnost je od velikog značaja u islamu, a

neutralnost javne sfere, unutar sekularnih društava, bila je često miješana sa potpunom odsutnošću religioznosti. Ovdje se muslimani ne suočavaju sa zakonodavstvom, zakonima ili normama, problem je na nekom drugom mjestu i on je istovremeno i dubok i osjetljiv. On se odnosi na fundamentalno pitanje za muslimanske zajednice koje žive kao manjine u Evropi: naime, kako da održe duhovni život u modernom - shvaćenom kao sekularnom i industrijaliziranom - društvu i kako da prenesu neophodno znanje koje dozvoljava istinsku slobodu izbora. Ovo pitanje vodi nas jednoj drugoj cjelini problematičnih područja kao što su pitanje islamskog obrazovanja u sekularnom okruženju, uloga porodice, džamije ili islamskih organizacija, itd. Ovo su temeljna pitanja a ne nepremostive prepreke i, kao takva, ona predstavljaju odgovornost muslimana od kojih se traži da se - sa svim mogućnostima koja su dobili u Evropi - suoče sa svojom stvarnošću i da djeluju na odgovarajući način.

Kao manjina, muslimani očigledno ne mogu primjenjivati sve opće principe i pravila propisane u Kur'anu i Sunnetu koji se odnose na društvene poslove (*muamalat*). Specifični propisi koji se tiču braka, smrti, naslijeđa, trgovine, kamate, itd. nisu na snazi u Evropi čije države se obraćaju u tim pitanjima na svoje ustave i neke međunarodne povelje ratificirane putem, naprimjer, Ujedinjenih nacija ili Vijeća Evrope. Muslimanske zajednice, prema svojim izvorima, treba da primjenjuju i poštuju norme svoje religije onoliko koliko je to moguće unutar okvira ustava zemlje gdje žive i istovremeno moraju izbjeći umiješanost u aktivnosti koje su suprotne njihovoj religiji. Ovdje treba primijetiti da, u velikoj mjeri, većina ovih aktivnosti *nisu nametnute* muslimanima nego su radije *pravno dozvoljene*: ovo znači da su muslimani pošteđeni, živeći u Evropi, od znatnog broja aktivnosti ili transakcija koje nisu islamske. Stvarni problem nastaje onda kada, u nekim okolnostima, muslimani *moraju* da se bave finansijskim ili administrativnim radnjama ili ugovorima koji se ne slažu sa islamskim učenjem: svaka pojava ove vrste tre ba se posebno i precizno izučavati da bi se ocijenio stepen njene obaveznosti i da bi se, zatim, formuliralo odgovarajuće pravilo.¹⁶ Ovdje treba spomenuti i treći problem koji ima uticaj na ukupno pitanje muslimana u Evropi, a to je predstava o islamu koja se prezentira preko događaja koji se dešavaju na međunarodnoj sceni. Politička situacija u nekim islamskim zemljama, interesi, a nekada i manipulacije njihovih vlada, bacaju veoma negativno svjetlo na muslimane koji žive u Evropi i održavaju niz predrasuda i pristrasnosti prema islamu i muslimanima. Događa se da zakoni - koji normalno štite prava muslimana - budu čitani, tumačeni i primjenjivani, zbog atmosfere sumnjičenja koja muslimane okružuje, na tendenciozan način i da ovi zakoni postaju službena i legitimna podrška otvorenoj diskriminaciji. Bilo bi naivno, danas, zanemariti ovu stvarnost samo zbog toga što se njene razmjere ne mogu utvrditi, a njena priroda pravno identificirati, ali ona u svakom slučaju predstavlja dnevno iskustvo hiljada muslimana u Evropi koji moraju da se nose sa predstavom koja postoji u imaginaciji njihovih sagovornika. Ova predstava o islamu i muslimanima u Evropi jest velika, a možda i najveća poteškoća s kojom se muslimanke zajednice danas suočavaju. Ovaj fenomen koji se nekada skriva iza vela pretpostavljene nespojivosti sa zakonima što, stvarno, ne može izdržati ni jednu ozbiljnu analizu. To je razlog zbog čega muslimani treba da budu društveno angažirani, na dva nivoa istovremeno: na pravnom području, da bi znali šta evropsko zakonodavstvo stvarno kaže, i u dubokom i dosljednom dijalogu sa svojim evropskim susjedima tako da budu u stanju da promjene raširene, i često veoma negativne predstave o islamu koje oni imaju.

Dakle, područje Evrope pojavljuje se kao prostor u kojemu muslimani mogu živjeti sigurno - prema definiciji hanefijske uleme - sa nekim temeljnim pravima koja su

stečena i zaštićena. Kao manjina u nemuslimanskom okruženju oni su u stanju da praktikuju i poštuju najvažnija pravila islamskog učenja. Oni očigledno nisu u historijski definiranom području *dar al-islam*, ili i pored toga postoji prostor za manevriranje. Neka pravna pitanja moraju biti riješena i to zahtijeva da se muslimani vrate svojim izvorima da bi formulirali odgovarajuće islamske norme. To je jedan veoma važan zadatak. To, međutim, nije jedini i veliki izazov s kojim se suočavaju evropski muslimani: živeći u modernom i sekularnom društvu oni treba da misle o svojoj budućnosti i nađu način kako da sačuvaju svoju duhovnost, vrijednosti i identitet. Ovo će sigurno imati uticaja na *fiqh* i treba biti mišljeno i izvedeno u evropskom kontekstu. Ustvari, ova dva zadatka su različite prirode: prvi se odnosi na jednu globalnu ocjenu i zahtijeva da muslimani duboko promisle svoju novu situaciju dok drugi zadatak, slijedeći ovu ocjenu i u njenom svjetlu, treba da rezultira u formuliranju odgovarajućih pravnih pravila koja dozvoljavaju muslimanima da žive kao muslimani i da zaštite njihov identitet. Ovaj proces mora slijediti dijalog i društveno sudjelovanje tako da muslimani budu u stanju da promjene - u najmanju ruku na lokalnom nivou - nezadovoljavajući imidž koji ima njihova religija u Evropi te da daju do znanja ko su oni i u šta vjeruju.

E. Malo selo, otvoreni svijet

Naš svijet je postao jedno malo selo i muslimani danas žive na svim kontinentima. Slijedeći našu dosadašnju analizu, neophodno je da damo ime evropskom prostoru koje odgovara i islamskim izvorima i našoj sadašnjoj situaciji. Vidjeli smo da stari koncepti ne odgovaraju našoj stvarnosti bilo zbog njihovog sadržaja bilo zbog uvjeta upotrebe. Imamo posla, ustvari, sa potpuno novom situacijom koja je navela savremenu ulemu da razmišlja o cijelom pitanju kroz prizmu različitih i raznolikih zahtijeva koje su smatrali bitnim. Nema, međutim, saglasnosti uleme (*idjma*) u pitanju identifikacije, definicije i imena za zapadni prostor kao cjelinu. Ovdje možemo skicirati tri različite opće pozicije koje su izraz tri specifična pravna stava - iako ne potpuno suprotstavljena - o ovom pitanju. Ona su bazirana, u osnovi, na različitim načinima ocjene današnjih odnosa u svijetu i odražavaju, kao takva, važne razlike u percepciji položaja muslimana u svijetu uopće, a na Zapadu posebno.

1. Neka ulema smatra da su stari koncepti *dar al-islam* i *dar al-harb* i dalje važeći čak iako svi uvjeti za njihovu primjenu nisu potpuno ispunjeni. Poštujući *madhahib* (škole prava), oni smatraju da se doprinosi velike uleme prošlosti ne mogu zanemariti. Ovu viziju teško da podržava ulema ili mislioci koji znaju Zapad ili žive u njemu: samo manjinski islamski pokreti - kao što je *Hizb at-Tahrir* (Partija oslobođenja) u Evropi - uvažavaju neku ulemu sa Bliskog istoka ili Azije i tvrde da se mišljenja starih učenjaka trebaju doslovno primjenjivati.
2. Ostala ulema je mišljenja da znatne promjene treba uzeti u obzir i da uvjeti (*šurut*), pomenuti ranije, o definiranju jednog prostora kao *dar al-islam* ili *dar al-harb* ne mogu više biti primijenjeni, pošto se islamsko učenje ne poštuje u takozvanim islamskim zemljama i pošto istinska sigurnost postoji za muslimanske vjernike u Evropi. Prema ovim učenjacima, navedene činjenice treba naglasiti u svakoj diskusiji o položaju muslimana u Evropi. Definirajući Zapad, oni koriste Šafiijske koncepte *dar al-ahd* (teritorija ugovora) ili *dar al-amn* (teritorija sigurnosti), navodeći da su oni najadekvatniji za definiranje naše sadašnje situacije jer smo svjedoci ugovora koji postoje među državama (direktno ili putem Ujedinjenih nacija) i činjenice da su temeljna muslimanska prava zaštićena u zapadnim zemljama. Međutim, ovi učenjaci nastavljaju da smatraju većinske

muslimanske zemlje kao *dar al-islam* čak i ako su njihove vlade nelegitimne i diktatorske i čak i ako se islamsko učenje i propisi zanemaruju. Uprkos toga, ove zemlje ostaju dio *dar al-islama* uslijed toga što njihovo stanovništvo čine većinom muslimani i što je njihova kultura, tradicija i svakodnevni život i dalje obilježena islamskim odlikama. Ovo mišljenje podržavaju brojni učenjaci među kojima Mustafa az-Zarqa, Abdul Fattah Abu Ghudda i Yusuf al-Qardawi. Oni su ga iznijeli tokom *fiqh* seminara u Francuskoj u julu 1992. godine, diskutirajući rad o ovom pitanju koji je prezentirao Manna al-Qattan podržavajući ovu opću orijentaciju.¹⁷

3. Postoji i ostala ulema, kao što je Faysal Mawlawi, koji smatra da se ovi koncepti ne mogu više upotrebljavati i da nas njihova kontinuirana primjena prisiljava da zanemarimo stvarnost sa kojom se suočavamo. Imajući na umu činjenicu, jednoglasno priznatu, da ovi koncepti nisu izvedeni niti iz Kur'ana niti iz Sunneta i da se svijet promijenio, ulema mora misliti nove kategorije koje su vjerne i islamskim izvorima i sadašnjem stanju stvari. U Mawlawijevoj knjizi *Al-Usus aš-Šariyya lil-Ilaqat Bayn al-Muslimin wa Ghayr al-Muslimin* (Islamski principi u pogledu odnosa muslimana i nemuslimana) navodi se: "Pokušaj da se primijeni ova klasifikacija na naše sadašnje prilike dovodi do brojnih problema." Nakon podsjećanja na uvjete koji su potrebni za definiranje *dar al-islama* i objašnjenja zašto se na Zapadu, ne možemo smatrati da smo u *dar al-harb*¹⁸ on dodaje: "Na Zapadu se ne nalazimo na teritoriji rata nego ili na teritoriji ugovora ili na teritoriji *da'we* Uzvišenom Bogu. Ako želimo da se pridržavamo (tradicionalne) fikhske klasifikacije svijeta na *teritoriju islama*, *teritoriju rata* i *teritoriju ugovora*, onda, Zapad je teritorija ugovora. Ako, s druge strane kažemo da stara fikhska klasifikacija nije više primjenjiva na našu sadašnju situaciju - a to je mišljenje koje mi preferiramo - onda, na osnovu toga, kažemo da se mi nalazimo u *dar ad-da'wa* kao što su Božiji Poslanik i muslimani bili u Mekki prije hidžreta. Mekka nije bila ni *dar al-islam*, ni *dar al-harb* nego *dar ad-da'wa*¹⁹ pa je i cijelo Arabijsko poluostrvo bilo, u očima muslimana, *dar ad-da'wa*."²⁰ Ovdje su tradicionalni nazivi diskutirani - i gotovo stavljeni u stranu - a novi naziv je predložen u svjetlu izvora - naime mekanskog perioda - koji, u brojnim aspektima, odgovara bliže našoj stvarnosti.

Ovaj posljednji stav, slijedeći našu diskusiju, izgleda najtačniji i najadekvatniji pošto nam dozvoljava, idući izvan starih kontekstualnih razmatranja, da se suočimo sa našom stvarnošću onakvom kakva ona jeste i da ponovo čitamo naše islamske izvore sa novog stanovišta. To je, naprimjer, ono što je Faysal Mawlawi učinio, stavljajući muslimane u svjetlu njihovog savremenog svijeta, u situaciju Božijeg Poslanika i Drugova u Mekki, gdje se od njih kao od manjine tražilo ne samo da vjeruju, nego također da prezentiraju i objasne svoju religiju okolnim narodima i plemenima. Daleko od ponavljanja stare binarne vizije, Mawlawi se vraća izvorima i, u svijetu koji je postao jedno selo, podsjeća muslimane na jednu od njihovih temeljnih dužnosti, a to je poziv Božijoj jednoći, da prezentiraju svoju Vjeru i da pozovu ljude da uče šta islam jeste: "Ovaj poziv jest osnova naših odnosa sa nemuslimanima a ne borba ili rat."²¹

U ovo vrijeme globalizacije i internacionalizacije, kada su sve države podvrgnute novom svjetskom poretku koji negira, odbija ili zaboravlja Boga, duhovnost i bilo koji oblik transcendencije, od muslimana se traži da razviju duboko razumijevanje svoga vlastitog vjerovanja i Poruke u i putem njene univerzalne dimenzije:

*A tebe smo samo kao milost svjetovima poslali.*²²

Ako područje u kome muslimani žive pruža im sigurnost - kao što je to slučaj na Zapadu - onda moramo dodati još jednu suštinsku dimenziju univerzalnom karakteru islamske Poruke, a to je odgovornost muslimana da je svjedoče, svojim životima i djelima. Idući izvan svih sektaških i neadekvatnih klasifikacija, muslimani mora da se suoče, u naše doba globalizacije i novog svjetskog poretka, sa svojom odgovornošću da istinski svjedoče svoju Vjeru u Jednog i Jedinog Boga i svoje vrijednosti pravde i solidarnosti, na jednoj strani, i da odgovarajuće djeluju kao pojedinci i u društvu, na drugoj strani.

Gdje god je musliman, koji kaže: "Svjedočim da nema Boga osim Allaha (dž. š.) i da je Muhammed (a. s.) Njegov poslanik", siguran i u stanju da vrši svoje temeljne religijske dužnosti, on/ona je kod *kuće* pošto nas je Božiji Poslanik učio da je cijeli svijet jedna džamija. Ovo mišljenje, koje je podržalo nekoliko reformističkih alima i mislilaca kao što su al-Afghani, Abduhu, Iqbal i al-Banna, danas nalazi novu važnost. To znači da muslimani koji žive u Evropi, kao pojedinci i kao zajednica, ne samo da tu mogu živjeti nego i da imaju veliku odgovornost da pruže svojim društvima svjedočenje utemeljeno na vjeri, duhovnosti, vrijednostima, smislu za ograničenja i stalnom ljudskom i društvenom angažmanu.

Ova percepcija mijenja onu raniju koja je bila zasnovana na starim konceptima i koja je neminovno navodila muslimane da prihvate reaktivnu manjinsku poziciju i da se bave definiranjem i zaštitom minimalnih prava. Ako je taj stav bio razumljiv tokom prvih decenija muslimanskog prisustva u Evropi i među prvim generacijama useljenika, on danas treba biti prevladan. Krajnje je vrijeme da definiramo dužnosti muslimana u Evropi i da imenujemo prostor u kojemu živimo kao evropski ili zapadni prostor.

Mawlavi je predložio koncept *dar ad-da'wa* podsjećajući na mekanski period u kome su muslimani, živeći kao manjina u društvu koje je odbilo novu Objavu (i koje ovaj autor zove *dar al-kufr*), smatrali sebe odgovornim da svjedoče svoju vjeru pred ostalim narodima i plemenima. Slično se može reći da u sadašnjem novom svjetskom poretku, koji izgleda da zaboravlja Stvoritelja u mjeri da čak i negira Njegovo postojanje i koji je utemeljen na isključivoj ekonomskoj logici, da se muslimani suočavaju sa istim odgovornostima, a posebno u srcu industrijaliziranih društava. Samopouzdana, oni treba da podsjećaju ljude oko sebe na Boga, na duhovnost i, u oblasti društvenih poslova, da se bore za vrijednosti i moral, pravdu i solidarnost. Oni ne treba da se odriču svoje okoline, nego, naprotiv, onda kada su u sigurnosti, treba da utiču na nju na jedan pozitivan način.

Unutar islama, ovu perspektivu možemo učiniti još jasnijom pošto je koncept *da 'we*, suštinski višeznačan te, kao takav, teško prevodiv.²³ Imajući na umu izvore i univerzalnu poruku i učenje islama (*alamiyyat al-islam*) možemo referirati na ideju *šhadeta* (svjedočenja, potvrde), pošto ona uključuje dva važna aspekta: prvi se odnosi na *šhadet* svakog muslimana, koji, da bi bio priznat kao takav, mora izjaviti pred Bogom i pred ljudima da "nema Boga osim Allaha (dž. š.) i da je Muhammed (a. s.) Njegov poslanik" i putem kojega muškarac ili žena definiraju svoj identitet; drugi aspekt odnosi se na dužnost muslimana, prema kur'anskom nalogu: "*Da budete svjedoci protiv ostalih ljudi*".²⁴ Sa konceptom *šhadeta*, svjedočenja, možemo staviti zajedno dva osnovna stuba islamskog vjerovanja: jasnu definiciju našeg identiteta kroz vjeru u Jednog i Jedinog Boga (*tawhid*) i u Njegovu posljednju Objavu upućenu poslaniku Muhammedu

(a. s.) zajedno sa sviješću da imamo odgovornost da podsjećamo ljude na prisustvo Boga i da djelujemo na takav način da je naše prisustvo među ljudima, po sebi, podsjećanje na Stvoritelja, duhovnost i etiku. Ova dvostruka funkcija koncepta *šehadeta* može se izraziti kroz šest tačaka koje slijede, od kojih prve tri se odnose na identitet muslimana *per se*, a posljednje tri na njegovu ulogu u društvu:

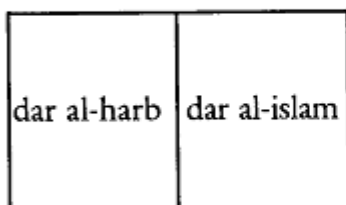
1. Izgovarajući *šehadet*, musliman svjedoči svoju vjeru i daje jasnu sliku svoga identiteta: on/ona je musliman, vjeruje u Boga, Njegove poslanike, meleke, objavljene Knjige, sudbinu i Sudnji dan. On/ona vjeruje da islamsko učenje proističe iz Objave i da je on/ona član islamskog *ummeta* (zajednice).
2. *Šehadet*, kao prvi od pet stubova, nije samo usko povezan sa obredima i praksom nego, ustvari, nema istinskih obreda niti prakse bez *šehadeta*. Dio muslimanskog identiteta je biti u stanju (imati dopuštenje) da se klanja, da se daje zekat, da se posti ili da se obavi hadž. To je jasno rečeno u Kur'anu za ljude koji su svjesni Boga i koji "u nevidljivi svijet budu vjerovali i molitvu obavljali i udjeljivali dio od onoga što im Mi budemo davali".²⁵
3. U širem smislu, ovo znači da musliman mora poštovati naloge svoje religije, ili u najmanju ruku da mu to bude dopušteno, i da djeluje prema onome što je dozvoljeno i nedozvoljeno u islamu. On/ona ne smiju biti prisiljeni da djeluju protiv svoje savjesti pošto bi to predstavljalo negiranje identiteta.
4. Izgovoriti *šehadet* znači djelovati pred Bogom sa poštovanjem prema njegovim stvorenjima, pošto je *iman* (vjera) povjerenje (*amana*). Odnosi među ljudima se temelje na poštovanju, pouzdanju i, iznad svega, na apsolutnoj vjernosti ugovorima i poveljama koji su sklopljeni izričito ili prešutno. Kur'an je izričit: "I ispunjavajte obavezu, jer će se za obavezu, zaista odgovarati!"²⁶ A vjernici su oni "koji o povjerenim im amanetima i obavezama svojim brigu brinu"²⁷
5. Kao vjernik među ljudima, musliman mora da svjedoči ovaj *šehadet*. On/ona mora prezentirati islam, objasniti sadržaj svoje vjere i islamskog učenja u cjelini. U svakoj vrsti društva, a naravno i u nemuslimanskom okruženju, on/ona je svjedok (*šahid*), a ovo svjedočenje uključuje ideju *da'we*.
6. *Šehadet* nije samo vezan za izjavu. Musliman je onaj koji vjeruje i djeluje dosljedno svome vjerovanju. "Oni koji vjeruju i dobra djela čine", kao što nalazimo u Kur'anu, naglašava činjenicu da *šehadet* ima neminovan uticaj na djela muslimana bez obzira u kakvom društvu on/ona živi. Poštovati *šehadet* znači biti uključen u društvo u svim područjima gdje je to potrebno: u pitanjima nezaposlenosti, marginalizacije, delikvencije, itd. Ovo također znači angažiranje u procesima koji vode pozitivnim promjenama u institucijama i pravnom, ekonomskom, društvenom i političkom sistemu da bi oni bili pravedniji i da bi se postigla stvarna participacija naroda na najširem nivou. "Allah zahtijeva da svačije pravo poštujuete,"²⁸ kaže Kur'an, i to je konkretna manifestacija *šehadeta*.

Koncept *šehadeta* izgleda, sa našeg stanovišta, kao najadekvatniji da izrazi opće razumijevanje identiteta i uloge muslimana u svjetlu islamskog učenja. On također odgovara našoj sadašnjoj situaciji pošto nam dozvoljava da izrazimo naš identitet i vežemo ga na naše društvene obaveze koje imamo kao muslimani. U vrijeme kada svjedočimo snažni talas globalizacije,²⁹ teško je da upotrebljavamo i sam koncept *dar* (teritorija) izuzev ukoliko ne smatramo cijeli svijet za jednu teritoriju. Naš svijet je postao malo selo i, kao takav, otvoreni je svijet. To je, ustvari, razumijevanje na kome se bazira originalni naziv koji je predložio Faysal Mawlawi kada je rekao: "Po našem mišljenju, cijela zemlja je *dar ad-da'wa*."³⁰ Dosljedno tome, izgleda prikladno da

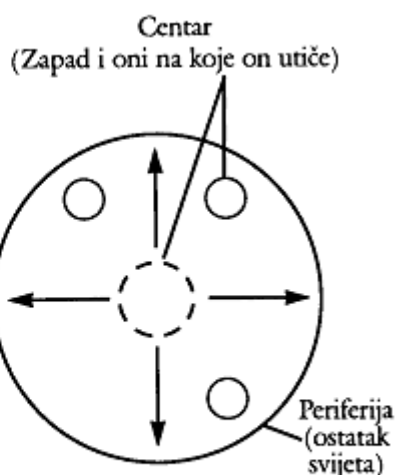
prestanemo prevoditi izraz *dar* u ograničenom značenju "teritorije" i da počnemo koristiti koncept *prostor* koji, iako asocira na geografiju i okolinu, jasnije izražava ideju *otvorenosti svijeta*, pošto muslimani danas žive u svim dijelovima planete. Migracije su veoma važne i, uprkos restriktivnim propisima, izgleda da će se kretanje stanovništva nastaviti: sada su se milioni muslimana naselili na Zapadu. Njihova sudbina je vezana za sudbinu društava u kojima žive pa je nezamislivo da se može povući demarkaciona linija između njih i "nemuslimana" na osnovu čistog kriterija prostora. U našem svijetu ne radi se više o odnosima između dvije odvojene "teritorije". To je radije pitanje odnosa između ljudskih bića koja pripadaju različitim civilizacijama, religijama, kulturama i etikama. To je također pitanja odnosa među građanima, u stalnoj interakciji sa društvenim, pravnim, ekonomskim ili političkim okvirom koji oblikuje i usmjerava prostor u kojemu žive. Ovaj proces usložnjavanja, koji je obilježje globalizacije, zasjenjuje faktore koji su ranije omogućavali da odredimo različite "teritorije".

Mora se ići i dalje: stara binarna geografska predstava, sa dva svijeta suprotstavljena *licem u lice*, u relativnoj ravnoteži, nema nikakvog značaja za stvarnost hegemonije i zona uticaja koje se tiču civilizacije, kulture, ekonomije i, naravno, politike. Pozapadnjačenje, zakonito dijete višestране globalizacije, može se mnogo bolje izraziti putem ideja *centra* (Zapad i njegovi prijenosni centri na Jugu) i *periferije* (ostatak planete), nego putem slike dvije "teritorije" koje žive stvarnost "konfrontacije". Muslimani koji žive na Zapadu su u *centru*, u *srcu i glavi* sistema koji je proizveo simbolički aparat pozapadnjačenja. U ovom specifičnom prostoru, u *centru*, mnogo zahtjevnije nego na *periferiji*, muslimani moraju *svjedočiti*, moraju biti *svjedoci* onoga što jesu oni i njihove vrijednosti. U stvari, cijeli svijet je *teritorija svjedočenja*, ali postoji jedan specifični prostor koji posjeduje jedinstven simboličan naboj, koji je srce cijelog sistema i u kome milioni muslimana danas žive. U centru, više nego na bilo kom drugom mjestu, osnovni princip *šhadeta* zadobiva svoje puno značenje. To možemo predstaviti na sljedeći način:

Tabela V: Stari i Novi svijet



Stara dvojna predstava,
lice u lice



Nova predstava svijeta:
centar i periferija

Ova slika nam omogućava da izađemo iz okvira logike konflikta. Za muslimane koji žive u srcu Zapada važno je da ne padnu u zamku stare bipolarne vizije koja će ih odvesti da tragaju za neprijateljima, već da tragaju za partnerima koji će, kao i oni sami, biti odlučni da odaberu pozitivne doprinose u globalu onoga što zapadna kultura proizvodi i da se odupiru njenim destruktivnim devijacijama, kako na ljudskom nivou tako i na nivou, okoline. Generalnije, oni će također morati da podupiru autentični religijski i kulturni pluralizam na međunarodnom nivou. Brojni evropski i američki intelektualci se bore za poštovanje prava na postojanje različitih kultura i civilizacija. Pred Bogom i pred ljudima, muslimani moraju biti *svjedoci* uključeni u ovu borbu, za pravdu, za sve ljude bez razlike na njihovu rasu, porijeklo i religiju.

Koncept *šehadeta štiti* i čuva suštinske karakteristike muslimanskog identiteta *per se* i u društvu: on podsjeća na stalnu vezu s Bogom (*rabbaniyya*) i izražava dužnost muslimana da žive među ljudima i svjedoče islamsku Poruku među njima, kako putem djela, tako i putem govora. Ovo je istina za bilo koje društvo, pošto je to temelj naših odnosa sa drugima. Nazvane *dar aš-šahada*, prostor svjedočenja, zapadne zemlje predstavljaju okolinu u kojoj se muslimani vraćaju suštinskom učenju islama i podstiču da razmišljaju o svojoj ulozi: razumijevanje da su *šuhada alan-nas* (svjedoci pred čovječanstvom), kako to i Kur'an kaže, treba ih voditi izbjegavanju reaktivnih i pretjerano obazrivi stavova i razvijanju osjećaja samopouzdanja, utemeljenog na dubokom smislu odgovornosti. U zapadnim društvima ovo treba, kao što smo rekli, ići uporedo sa stvarnom i stalnom borbom za pravdu. Ovaj pristup, "izvana", omogućava nam da definiramo evropsko okruženje kao *prostor odgovornosti* za muslimane. To je, ustvari, značenje izraza "*prostor svjedočenja*" koji mi predlažemo ovdje, izraza koji potpuno mijenja perspektive: dok su se muslimani godinama pitali *da li će i kako biti prihvaćeni*, dublje izučavanje i ocjena zapadnog okruženja daje im u dužnost, u svjetlu njihovog islamskog referentnog okvira, jednu veoma važnu misiju. Ako su oni stvarno s Bogom, onda njihov život mora biti *svjedočenje* stalnog angažmana i beskonačnog samopožrtvovanja za društvenu pravdu, dobrobit čovječanstva, okoline, i svih oblika solidarnosti. Iako su oni imali valjane razloge da budu preobazrivi, ili čak skriveni, iza izraza "teritorija rata" ili "teritorija negiranja" (pošto su živjeli "na pogrešnom mjestu"), muslimani sada dobivaju, *u prostoru svjedočenja*, smisao suštinske dužnosti i uzbudljive odgovornosti: da doprinesu, gdje god da su, promicanju dobra i pravičnosti u okviru i putem *ljudskog bratstva*. Muslimanski pogledi se sada moraju promijeniti: napuštajući stvarnost "zaštite" u korist stvarnosti autentičnog "doprinosu". Muslimani i muslimanke, kao i ostala ljudska bića, imaju u izobilju ove etike davanja i to je ono što će, na kraju, obogatiti njihova društva.

Bilješke

1. Kao što je u Francuskoj pitanje mahrame u školama. Prema odluci Državnog savjeta, zabrana nošenja mahrama u državnim školama je pogrešno tumačenje sekularizma (*laicite*) uopće i francuskog Ustava posebno. Brojni upravni sudovi su priznali pravo muslimanskim djevojkama da nose mahrame.
2. Između šeste godine Hidžre (*Sulh al-Hudaybiyya*) i njegove smrti desete godine po Hidžri.
3. Također nazvan *dar al-adl* (teritorija pravde) ili *dar at-tawhid* (teritorija vjere u Jednog i Jedinog Boga).
4. Na ovaj način ad-Dusuqi uspostavlja razliku između muslimana čije prisustvo i broj u stvarnosti izražavaju ideju "vlasništva nad zemljom" (*al-milkiyyat lil-muslimin*) i vladara koji mogu biti nemuslimani. Vidi studiju *Iqamat al-Muslim fi-Balad Ghayr islami* (Boravak muslimana u nemuslimanskim zemljama) koju je napisao Šaykh Manna al-Qattan (Islamska fondacija za informiranje, Pariz, 1993).
5. Također nazvan *dar aš-širk* (teritorija politeizma) nasuprot *dar at-tawhid*.
6. Faysal Mawlawi *Al-Usus aš-Šar'iyya lil-Ilaqat Bayn al-Muslimin wa Ghayr al-Muslimin* (Islamski principi koji se tiču odnosa između muslimana i nemuslimana), ed. Unija islamskih organizacija u Francuskoj (UOIF), (Menilmontat, 1987), p. 104-5.
7. Vidi *Iqamat al-Muslim fi-Balad Ghayr Islami*, op. cit., p. 7. ff.
8. Ova debata je isto tako važna pošto je putem nje ulema često pokušavala da odredi šta je temeljni princip (*asl*) za boravak muslimana. Kada se definira *dar al-islam*, princip (*asl*) je, izgleda, da muslimani moraju tu živjeti izuzev u vrlo specifičnim slučajevima. Teškoća u određivanju različitih područja također doprinosi određivanju *asla*, pa je to ono pitanje kojim se mi trenutno bavimo.
9. Šta smatramo elementima muslimanskog identiteta definirat ćemo u slijedećoj sekciji.
10. *Hadis* (Bayhaqi).
11. Očigledno je da ovo nije pitanje zakona. Problemi sa kojima se muslimani suočavaju danas vezani su više za mentalitet, predrasude, a nekada i rasizam, nego za pravnu diskriminaciju (koja naravno postoji). Zbog toga je važno ustanoviti šta je posljedica zakona a šta stanja svijesti da bi se odredilo i definiralo koju vrstu problema treba riješiti.
12. Niti mahrama niti muslimanske parcele u grobljima nisu povezani, u Francuskoj ili Švicarskoj, sa stvarnim pravnim problemima, te su nemiri koje oni prouzrokuju u javnom životu rezultat činjenice da se tiču osjetljivih i širih pitanja nacionalnog identiteta, danas i u budućnosti. Pitanje koje iz toga proističe je: "Kakav će to identitet biti ako ova društva prihvate - i poistovjete se sa novim vrstama ponašanja i građevina, koja su istovremeno i strana i tako *vidljiva*".
13. Slučaj Španije, naprimjer, više je izuzetak nego li pravilo.
14. Definiciju ovih koncepata vidi u ranijim bilješkama.
15. Postoje, naravno, znatne razlike između zakonodavstva u različitim evropskim zemljama, krećući se od zvaničnog priznanja islamske religije (kao što je u Belgiji od 1974.) do priznanja samo rasnih i etničkih grupa (kao što je u Britaniji od 1976.). Ova situacija nije savršena i treba biti unaprijeđena, ali evropski zakoni, kao cjelina, štite stanovništvo u globalu i muslimane posebno od većih oblika diskriminacije. Ako smo danas svjedoci brojnih nepravdi prema muslimanima, to

- je rezultat više načina na koji neki - zbog uticaja raširenih predrasuda o islamu - čitaju i primjenjuju zakone nego samih zakona.
16. O nekim od ovih navedenih događaja diskutirat ćemo kasnije.
 17. Vidi sažetak seminara koji je prezentirao i priredio Mutawalli ad-Darš i audiokasete koje se mogu dobiti u Uniji islamskih organizacija u Francuskoj. Vidi također studiju *Iqamat al-Muslim fi-Balad Ghayr Islami* (Boravak muslimana u neislamskim zemljama) Šaykha Manna al-Qattana (Islamska fondacija za informiranje, Paris, 1993.) Stav ovoga alima u pogledu *dar al-islam* je neznatno različit, on je veoma kritičan o sadašnjem stanju stvari u tzv. islamskim zemljama, koje, ustvari, nisu više islamske, vidi p. 11-19.
 18. Autor navodi tri tačke koje podržavaju njegovu poziciju: 1. Rat nije proglašen od strane neke islamske vlasti; 2. Postoje ugovori između islamskih i zapadnih država; 3. Muslimani su ušli u zapadne zemlje na osnovu ovih ugovora te ih ne mogu nakon toga ulaska jednostrano odbaciti. Vidi op. cit., p. 103-4.
 19. *Dar ad-da'wa*, što znači poziv Bogu, da se prezentira šta je islam i da se prenese njegova Poruka.
 20. Mawlawi, op.cit., p. 104.
 21. Ibid; p. 105.
 22. Kur'an 21:107.
 23. Koncept *da'wa* se često razumijeva kao manifestacija urođene islamske tendencije prema prozelitizmu i želji za konverzijom. Ovaj koncept izražava ideju prezentiranja i objašnjavanja po ruke islama u cilju konverzije, koja treba da bude slobodni akt, ono što je između Boga i srca pojedinca.
 24. Kur'an 2:143.
 25. Kur'an 2:3.
 26. Kur'an 17:34.
 27. Kur'an 23:8.
 28. Kur'an 16:90.
 29. Što je nekada drugo ime, ili skriveni naziv za proces pozapadnjačenja.
 30. Mawlawi, op. cit., p. 104.

II

Ko smo mi?

A. Koji identitet? Koje pripadanje?

Priroda muslimanskog identiteta, *per se* i na Zapadu, postala je odlučno pitanje u debatama o islamu u industrijaliziranim društvima. Ovaj identitet je teško definirati pošto se brojni faktori miješaju u analizu. Da li stvarno postoji jedan muslimanski identitet i, ako postoji, je li on prema svojoj prirodi religijski ili kulturni? Da li musliman treba biti definiran u kontekstu koncepta *ummeta* ili on/ona može, jednostavno, biti muslimanski građanin bilo koje evropske države? Kojoj grupi ili tijelu on/ona prvo pripada, *ummetu* ili zemlji u kojoj živi kao rezident ili građanin? Sva ova pitanja su osjetljiva s obzirom da ispod njihove površine nailazimo na ključno pitanje: da li je moguće da musliman bude istinski Evropljanin, pravi građanin. Zbog toga je neophodno početi našu diskusiju sa pojašnjenjem šta ideja *ummeta* predstavlja u muslimanskom umu, a zatim da pokušamo odrediti koje su to društvene i političke posljedice članstva u njoj.

B. Pripadanje islamskom *ummetu*

U prethodnom dijelu objasnili smo da se suština muslimanske ličnosti izražava izgovaranjem *šhadeta* kojim jedna osoba svjedoči da vjeruje u Boga i Njegovog posljednjeg poslanika Muhammeda (a. s.).¹ Ako tragamo za minimalnim elementom za definiranje identiteta, o kojemu su saglasni muslimani, zasigurno ćemo naći da je to temeljno svjedočenje vjere, koje, kada je jednom iskreno izgovoreno, čini jednu osobu muslimanom.

Šhadet, međutim, nije samo izjava, pošto on uključuje jedan duboki koncept stvaranja koji, sam, podstiče specifičan način života kako za pojedinca tako i za društvo. Za pojedinca, ova stalna veza sa Bogom, sjećanje da Mu pripadamo i da ćemo Mu se vratiti, baca intenzivno svjetlo na našu vlastitu ličnost pošto razumijevamo da život ima značenje i da će svako biti pozvan da položi račun o svojim djelima. Ovo intimno razmišljanje o vlastitim djelima jedna je od najvećih dimenzija islamske duhovnosti koja, bez bilo kakve vrste institucionaliziranog posredovanja, prisiljava svakog vjernika da odredi putokaze u svome vlastitom društvenom životu. Vjerovanje je, zajedno sa sjećanjem na Božije prisustvo, način razumijevanja vlastitog života među stvorenjima i ljudima, jer, sa islamskog stanovišta, biti sa Bogom znači biti sa ljudima. To je značenje *tawhida*, koji smo razmatrali u prvom dijelu ove knjige. U islamu postoje četiri kruga, ili prostora, koji, na različitim nivoima i sa različitim prerogativima, objašnjavaju društveni obim islamskog učenja, od porodice, preko *ummeta* do čovječanstva.

Neposredno nakon priznanja da postoji Stvoritelj, što predstavlja temeljnu vertikalnu dimenziju, otvara se prvi horizontalni prostor koji se odnosi na međuljudske odnose. Snažno potvrđivanje Božije Jednoće i služenja Bogu povezano je, kao jedan od njegovih unutrašnjih uvjeta, sa poštovanjem i dobrim ponašanjem prema vlastitim roditeljima. Ovaj prvi prostor društvenih odnosa, koji se temelji na porodičnoj vezi, jest od najvećeg

značaja za muslimana. Kur'an, u brojnim ajetima, povezuje stvarnost *tawhida* sa poštovanjem roditelja:

*Ne stavljaš uz Allaha nekog drugog boga - da ne bi osudu zaslužio i bez podrške ostao. Gospodar tvoj zapovijeda da se samo njemu klanjate i da roditeljima dobročinstvo činite. Kad jedno od njih dvoje ili oboje, kod tebe starost dožive, ne reci im ni: "Uh!" - i ne podvikni na njih, i obraćaj im se riječima poštovanja punim. Budi prema njima pažljiv i ponizan i reci: "Gospodaru moj, smiluj im se, oni su mene, kad sam bio dijete, njegovali!"*²

Pokoravati se roditeljima, biti dobar prema njima, jest najbolji način da se bude dobar s Bogom; to je jedno od najvažnijih učenja islama koje je Božiji Poslanik stalno naglašavao u svojim preporukama kao što je poznati *hadis*: "Džennet je pod majčinim nogama".³

Postoji samo jedna situacija kada se sin ili kćerka ne smiju pokoriti svojim roditeljima, iako treba da ostanu puni poštovanja i da se ponašaju nježno, a to je kada roditelji od njih traže da učine nešto što je protivno Božijim zapovijedima. Najvažnija zapovjed je, naravno, da se ne pridružuje niko Bogu i ako roditelji traže od svoje djece da to učine, djeca to moraju odbiti:

*A ako te budu nagovarali da drugog Meni ravnim smatraš, onoga o kome ništa ne znaš, ti ih ne slušaj i prema njima se, na ovom svijetu, velikodušno ponašaj, a slijedi put onoga koji se iskreno Meni obraća; Meni ćete se poslije vratiti i ja ću vas o onome što ste radili obavijestiti.*⁴

Odbijanje da se pokori ovakvom pritisku od strane roditelja pokazuje jasno šta su prioriteta autoriteta sa islamskog stanovišta: musliman mora zadovoljiti i Boga i svoje roditelje ali ne može biti nepokoran Bogu da bi zadovoljio roditelje. Ovo je potvrdio Božiji Poslanik u izjavi općeg karaktera: "Nema pokornosti stvorenju ako to znači nepokornost Stvoritelju".⁵ Ovo znači da iako je krvna veza važna ona nije suštinski prostor identiteta i pripadanja muslimana, i ona nije prvi i najvažniji kriterij koji određuje i usmjerava ljudske odnose. Ako musliman treba birati između pravičnosti, čiju primjenu i poštovanje je Bog naredio, i samog sebe, roditelja ili rođaka, on se treba odlučiti za pravdu, pošto je to istinsko svjedočenje njegove vjere:

*O vjernici, budite uvijek pravedni, svjedočite Allaha radi, pa i na svoju štetu ili na štetu roditelja ili rođaka, bio on bogat ili siromašan, ta Allahovo je da se brine o njima! Zato ne slijedite strasti - kako ne biste bili nepravedni, a ako budete krivo svjedočili ili svjedočenje izbjegavali, -pa Allah zaista zna ono što radite.*⁶

Musliman prvo pripada Bogu i ovo pripadanje utiče i osvjetljava svaki aspekt društvenog prostora u kome on živi i kime se bavi. Vjerovati u Boga i svjedočiti Njegovu poruku pred čovječanstvom znači da temeljne vrijednosti koje je Bog objavio, kao što su poštenje, vjernost, pravičnost i pravednost, imaju prednost nad roditeljskim vezama. Prema tome, musliman mora poštovati svoje porodične (a u širem smislu i plemenske, grupne ili nacionalne) veze sve dotle dok ga one ne prisiljavaju da djeluje protiv svog vjerovanja i svoje savjesti.⁷ Ovo prvo područje islamskih odnosa u islamu povezuje roditelje vrlo blisko sa konceptom porodice i, dalje, prema širokom islamskom značenju ovog termina, sa rođacima i daljom rodbinom (*aqrabin*).

Individualno potvrđivanje islamskog vjerovanja putem *šhadeta* i priznanje porodice kao glavne ćelije društvenog života jest preduvjet za ulazak u drugi krug društvenih odnosa u islamu. Svaki od četiri praktična stupa islamskih obreda ima dvostruku dimenziju, individualnu i kolektivnu. U nastojanju da postignu savršenstvo u prakticiranju svoje religije, muslimani se pozivaju da se suoče sa kolektivnom dimenzijom islamskog načina života. Većina kur'anskih obraćanja vjernicima je data u množini "O vi koji vjerujete...", a kada musliman uči uvodnu suru Kur'ana (*sura al-Fatiha*) na svakom rekatu namaza, predstavlja se kao član zajednice, govoreći: "Tebi se klanjamo i od Tebe pomoć tražimo! Uputi nas na pravi put."⁸ Sam pred Bogom, on treba da učini najviše što može da razvije ličnu i intimnu svijest o Bogu, ali on nikada ne treba zaboraviti da pripada zajednici vjere. Božiji Poslanik je rekao: "Namaz u džematu je vrjedniji od pojedinačnog za 27 stepeni".⁹ Namaz je najvažniji stup islama; to je njegova suština koja izražava vezu sa Bogom, kao i temeljnu jednakost među vjernicima, brat do brata, sestra do sestre svi oni mole za uputu utemeljenu na vjeri i bratstvu kao što su i učeni.

Ovo osjećanje zajednice potvrđuje se i ojačava sa ostalim vrstama obreda, a posebno zekatom, koji je, suštinski, davanje u korist siromašnih i potrebnih. Što je jača naša veza s Bogom, treba biti i jača naša želja da služimo ljudima. Pravilno razumijevanje zekata pokazuje nam snažnu društvenu poruku islama: moliti se Bogu znači davati braći i sestrama: to je temelj islama kao što ga je razumio i Abu Bakr, koji je upozorio, nakon Poslanikove smrti, da će se boriti protiv svakog onog koji želi da pravi razliku između namaza i davanja zekata (a to se i stvarno desilo sa južnim plemenima u Arabiji). Isti smisao može se naći u propisivanju posta tokom mjeseca ramazana. Kao akt služenja Bogu po sebi, on također usmjerava muslimane da osjete neophodnost jela i pića i da, dosljedno tome, pruže svakom ljudskom biću dovoljno da može živjeti. Ramazan treba biti period u kojemu vjernik jača svoju vjeru i duhovnost dok razvija vlastiti smisao za društvenu pravdu. Hadž očigledno ima istu dvostruku dimenziju, pošto je skup u Mekki veliko svjedočenje zajednice vjere koja postoji među muslimanima. Ljudi i žene, zajedno u Centru, mole se Jednom i Jedinom Bogu, članovi jedne zajednice dijele jednu istu nadu, a to je da zadovolje svoga Stvoritelja, da im bude oprosteno i da budu nagrađeni na Budućem Svijetu.

Svakodnevna praksa religije daje muslimanima duboko ukorijenjeni osjećaj pripadanja zajednici. Ova dimenzija je urođena u islamskoj vjeri i načinu života koje su oboje, za uzvrat, ojačane, oblikovane i usmjerene ovim osjećanjem zajednice: "Vjernici su samo braća"¹⁰ stoji u Kur'anu. Gdje god muslimani žive, vidimo da nastaju zajednice formirane i utemeljene na namazima u džematu i propisanim obredima, a zatim rastu prateći muslimansko razmišljanje i uspostavljanje društvenih aktivnosti oko džamije ili posredstvom ostalih islamskih institucija. Ovaj proces je vidljiv širom svijeta kako u islamskim tako i u zapadnim zemljama. Izgovoriti *šhadet*, što je, kako smo rekli, suština muslimanskog identiteta, znači posjedovati ovaj osjećaj za zajednicu sa njegovim neposrednim posljedicama za društvene aktivnosti. Filozofskim rječnikom može se reći da je ovo osjećanje dio muslimanskog identiteta, odnosno da je to jedna od njegovih distinktivnih karakteristika. Božiji Poslanik je rekao: "Morate se okupljati, jer vuk napada usamljene ovce".¹¹

Iščitavanje gornje analize koja se odnosi na kolektivni aspekt četiri stupa islama pokazuje postojanje progresije u osjećanju pripadanja. Namaz uspostavlja veze sa

našim muslimanskim susjedima, u jednom određenom mjestu, dok zekat proširuje krug naših društvenih odnosa, pošto se iznos *zakata* mora dati ljudima koji su potrebni unutar područja gdje je novac sakupljen.¹² Post razvija još šire osjećanje pripadanja zajednici pošto, putem posta i razmišljanja uspostavljamo duhovno jedinstvo sa siromašnima širom svijeta. Ovo jedinstvo, na kraju, zadobiva stvarni i fizički oblik hodočašćem Mekke, svetog mjesta okupljanja miliona muslimana i simbola *ummeta*.

Ovo je ustvari treći krug koji određuje pripadanje muslimana: *ummet* je zajednica vjere, osjećanja, bratstva, sudbine. Svaki musliman pojedinačno izgovarajući *šehadet* treba znati i razumjeti da je taj njegov pojedinačni čin jedan dio, suštinski dio, *šehadeta* koji nosi cijela zajednica vjernika: svaki musliman pojedinačno preuzima kolektivnu obavezu da svjedoči Poruku pred čovječanstvom. To je pravo značenje ajeta koji smo već citirali i koji povezuje koncept *ummeta* (tijelo, u jednini) sa dužnošću vjernika (članova, u množini):

*I tako smo od vas stvorili pravednu zajednicu da budete svjedoci protiv ostalih ljudi...*¹³

Na ovaj način, svaki musliman, muškarac i žena, ne samo da lično posjeduje ovu dimenziju nego i isto tako i razumijeva da je njegova dužnost da je proširi i prenese svojoj djeci. To je, ustvari, jedno aktivno pripadanje koje je posljedica dubokog razumijevanja *tawhida*: Božije Jednoće, koja baca posebno svjetlo na *ummet* i njegovu odgovornost prema Bogu. Uslijed toga, ono što se događa unutar *ummeta* treba interesirati svakog muslimana jer je to dio njegovog identiteta. Izjava Božijeg Poslanika u ovom pogledu je jasna: "Onaj ko se ne brine za stvari muslimana ne pripada nam".¹⁴

Biti musliman, bilo gdje u svijetu, znači iskusiti i razviti ovo osjećanje pripadanja *ummetu* kao da je pojedinac organ jednog velikog tijela. Božiji Poslanik je rekao: "*Ummet* je jedno tijelo, ako je jedan njegov dio bolestan, cijelo tijelo to osjeća..."¹⁵

Da li to znači da ovo pripadanje, utemeljeno na vjeri, ljubavi i bratstvu, nema nikakvih ograničenja i da je ono jedini kriterij za vrjednovanje dopuštajući nam, naprimjer, da kažemo: "Sve što je urađeno u ime i za *ummet* je dobro, a što nije treba biti odbačeno"? Ovaj navod, izgovoren nekada i od samih muslimana, ni u kojemu slučaju ne izražava islamsko učenje, jer isto kao što postoje ograničenja nečije pokornosti roditeljima, tako isto postoje principi na kojima musliman gradi svoje pripadanje, a zatim i svoju podršku. Veličina islamskog *ummeta* treba da se razumije putem činjenice da je to zajednica srednjeg puta, koja mora svjedočiti vjeru pred čovječanstvom. To čini braneći i šireći pravdu, solidarnost i vrijednosti koje se odnose na poštenje, darežljivost, bratstvo i ljubav. Osjećaj pripadanja ne znači da je jednom muslimanu dozvoljeno prihvatiti ili podržati neku nepravdu samo zato što ju je počinio njegov brat u vjeri; naprotiv, u ime svoje religije i kao član *ummeta*, on mora da ga zaustavi i da mu se suprotstavi. Božiji Poslanik je naglasio: "Pomozi svome bratu bilo da je on nasilnik ili da mu je učinjeno nasilje. Jedan čovjek zapita: 'O Božiji Poslaniče, mogu da razumijem da treba pomoći onome kome je učinjeno nasilje, ali kako da pomognem onome koji čini nasilje?' Božiji Poslanik odgovori: 'Zaustavi ga u činjenju nasilja: na taj način ćeš mu pomoći'."¹⁶

Osjećaj pripadanja treba da bude vođen principima koje je Bog objavio, inače može postati vrsta krvnog ili plemenskog pripadanja, što je u potpunoj suprotnosti sa Porukom islama. Ranije smo pokazali da čak i najbliže veze, one između roditelja i djece

jesu ograničene principom pravde, a to je slučaj, očigledno, i sa odnosima unutar *ummeta*, kao i odnosima sa ostalim narodima ili državama. Pravda ima prioritet nad emocijama, bilo da se radi o privlačenju, ili odbijanju:

*O vjernici, dužnosti prema Allahu izvršavajte i pravedno svjedočite, neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite nikako ne navede da nepravedni budete! Pravedni budite, to je najbliže čestitosti i bojte se Allaha, jer Allah dobro zna ono što činite!*¹⁷

Prema tome, ako je osjećaj pripadanja *ummetu* urođen islamskoj vjeri i dio suštine *tawhida*, treba, međutim, da naglasimo da se ova privrženost zasniva na pravilnom razumijevanju misije muslimanske zajednice kao cjeline, a to je da svjedoči svoju vjeru u Božije prisustvo pred cijelim čovječanstvom podržavajući pravdu i ljudsko dostojanstvo u svakoj prilici, prema muslimanima kao i prema nemuslimanima.¹⁸

Princip pravde je ustvari glavni kriterij i, kao dio njegove istinske primjene, postoji, u Kur'anu i u Sunnetu, jedna veoma specifična situacija koja po svojoj prirodi usmjerava, a nekada i ograničava - angažiranje u *ummetu* i za *ummet*, a to je vezanost muslimana za određeni ugovor ili sporazum. Kada smo raspravljali koncept *šehadeta*, naglasili smo značaj ugovora u islamu. Objava je veoma jasna u ovom slučaju: "*I ispunjavajte obavezu, jer će se za obavezu, zaista, odgovarati!*"¹⁹ A vjernici su oni "*koji o povjerenim im amanetima i obavezama svojim brigu brinu*".²⁰

Ovo je tačno čak i u mjeri da ako su muslimani nepravedno tretirani ili progonjeni u jednoj zemlji sa kojom druga muslimanska zajednica ima sklopljen ugovor, muslimanska zajednica ne može intervenirati, jer poštivanje ugovora dolazi na prvo mjesto. Ovo je jasno navedeno u Kur'anu:

"Oni koji vjeruju i iseljavaju se i u borbi na Allahovu putu zalažu imetke svoje i živote svoje, i oni koji daju utočište i pomažu, oni jedni druge naslijeđuju. A onima koji vjeruju a koji se nisu iselili - vi ne možete, sve dok se ne ise, nasljednici biti. A ako vas zamole da ih u vjeri pomognete, dužni ste da im u pomoć priteknete, osim protiv naroda sa kojim o nenapadanju zaključen ugovor imate. -A Allah dobro vidi ono što radite."²¹

Iako se ovaj ajet odnosi na situaciju gdje je postojao jedan entitet - muslimanska država kao što je ona u Medini i nemuslimanski susjed - moguće je da iz njega izvedemo najmanje tri važna zaključka:

1. Muslimani nisu odgovorni za svoje istovjernike koji odaberu živjeti u nekom drugom području i koji su vezani za neku drugu državu (putem izričitog ili prešutnog ugovora).
2. Dužnost je muslimana da reaguju kada su njihova braća i sestre izložene progonima zbog svojih religijskih vjerovanja.²²
3. Dužnost pomaganja progonjenim ljudima ne može se izvršiti ako postoji ugovor (o savezu ili o nemiješanju), s obzirom da bi u tom slučaju intervencija označavala jednostrani prekid ugovornih obaveza.

Ova tri zaključka su od velikog značaja kada razmatramo koncept *ummeta* i karakteristike pripadanja *ummetu*. Dio muslimanskog identiteta usmjeren je putem principa pravde i oblikovan i ograničen ugovorima koji mogu biti sklopljeni od strane

muslimana - kao pojedinaca ili kao zajednice - u jednoj ili drugoj situaciji.

Životopis Božijeg Poslanika uči nas da se on podvrgao odredbama ugovora koje je potpisao sa plemenom Qurayš na Hdaybiyyi. Dogovoreno je da ako neko napusti Medinu i ode u Mekku bit će mu dopušteno da tu ostane, a ako neko izbjegne iz Mekke, Božiji Poslanik ga neće prihvatiti i takva osoba će biti vraćena u Mekku. Kada je kasnije jedan musliman bio oslobođen iz Mekke i došao u Medinu, Božiji Poslanik je odbio dozvoliti da tu ostane pošto bi to značilo iznevjeravanje ugovora: na veliko zaprepasćenje ashaba, Poslanik je poslao čovjeka nazad, pokazujući svojim stavom da poštivanje ugovora ne dopušta nikakav izuzetak. Tek kasnije, kad je pleme Qurayš iznevjerilo odredbe Ugovora u Hdaybiyyi, Božiji Poslanik je odlučio uputiti svoju vojsku prema Mekki. Prema tome, sažimajući našu diskusiju o konceptu *ummeta*, možemo spomenuti tri stvari. Prvo, ideja pripadanja utemeljenog na vjeri, religiji i bratstvu dio je suštine islamskog učenja i jedna od njegovih razlikovnih obilježja, pošto kazuje da je veza sa Bogom (*rabbaniyya*) potpuno ostvarena putem aktivnog i pozitivnog uključenja u društvu, od male porodične cjeline do sveobuhvatne stvarnosti *ummeta*. Drugo, u svjetlu svoje vjere, musliman je podvrgnut principu pravde koji, u svakom slučaju, mora biti njegov kriterij, prije negoli neko apstraktno osjećanje pripadanja koje se zasniva samo na činjenici "mi smo svi muslimani". Jasno rekavši, musliman mora osjećati da on prvo pripada Bogu i da Stvoritelj nikad neće prihvatiti neistinu, izdaju ili nepravdu od strane muslimana pojedinaca ili muslimanske zajednice, pošto oni, naprotiv, moraju biti modeli ispravnosti, poštenja, pravde i istinoljubivosti. Treće, ugovori određuju naš status, potvrđuju naša prava i dužnosti i usmjeravaju prirodu i područje naših akcija. Kada je jednom postignuta saglasnost, odredbe ugovora trebaju se poštovati i ako ima neka tačka koja djeluje protiv muslimanskih prava - ili čak njihove savjesti kao vjernika - to se mora diskutirati i ponovo ugovarati pošto muslimanima nije dozvoljeno da jednostrano prekrše ugovor.

B. Biti evropski državljanin

Gornja analiza može nam pomoći da zahvatimo problem muslimanskih rezidenata i državljana u evropskim zemljama. Isto pitanje kojima su se Jevreji bavili decenijama, ako ne i stoljećima, pojavilo se i pred muslimanima, a to je autentičnost njihovog pripadanja. Jesu li oni članovi *ummeta* čije naredbe su obavezni da potpuno slijede ili su istinski građani države u kojoj žive, vezani, kao i drugi građani, za ustav i za zakone. Šta su oni prvo: muslimani ili Britanci, Francuzi, Nijemci ili Španci? U takvoj situaciji, pitanje je direktno: može li vjerovati takozvanim evropskim muslimanima?

Postavljanje ovakvih fundamentalnih pitanja je razumljivo sve dođe dok određeni koncepti ostaju samo približno definirani i veoma nejasno shvaćeni kako od strane muslimana tako i od strane domaćeg stanovništva. To je slučaj i sa konceptom *ummeta* koji muslimani posjeduju i kome osjećaju da pripadaju. Ranije smo objasnili šta je horizont ovoga koncepta i način njegovog ostvarenja s obzirom na princip pravde i poštovanja ugovora. To objašnjenje je posebno važno za pitanje državljanstva pošto ono daje specifični okvir koji nam omogućava da odgovorimo na najosjetljiviji dio tog pitanja.

Prije nego što započnemo ovu raspravu, neophodno je pojasniti jedno suštinsko pitanje koje se često javlja u raspravama o statusu muslimana u Evropi: a to je da li oni smatraju sebe prvo muslimanima ili Evropljanima? Iza ovog naizgled jednostavnog

pitanja može se uočiti zabrinutost pomiješana sa sumnjičenjem ovih novih rezidenata ili građana. Međutim, iako, na prvi pogled, ovo pitanje izgleda valjano, dublje razmišljanje pokazuje da to ustvari nije problem, pošto vjera i državljanstvo, kako se razumiju u okviru važećih državnih ustava, nisu iste prirode. Biti musliman znači potvrđivati amanet koji daje značenje nečijem životu: to jest biti prožet jednom općom koncepcijom života, smrti i sudbine usmjerene vjerovanjem u Stvoritelja. Filozofski govoreći, "muslimanski identitet" odgovara na pitanje bivstvovanja i kao takav on je osnovni i temeljni, pošto opravdava sam život.

Koncept državljanstva, kako se razumijeva u industrijaliziranim zemljama potpuno je drukčije prirode: kao element identiteta, on strukturira - unutar datog ustava i datog prostora - način na koji pojedinac treba da se odnosi sa svojim sugrađanima i ostalim ljudskim bićima. Muslimanski identitet je odgovor na pitanje zašto? a građanski identitet odgovara na pitanje *kako?*, pa bi bilo besmisleno i naivno očekivati da geografsko pripadanje dođe na prvo mjesto ili da riješi pitanje bivstvovanja. Kada se nešto razmatra, sve zavisi o kontekstu u kojemu se govori. Tako, u kontekstu jedne filozofske rasprave pojedinac je *musliman britanskog, francuskog, ili musliman belgijskog državljanstva* na isti način kao i u slučaju kada bi neki humanist ili kršćanin bio pitan da iznese svoje poglede na život. Kada se diskusija vodi na društvenom ili političkom nivou, tada je pojedinac *Britanac, Francuz ili Belgijanac muslimanske vjere* na isti način na koji su drugi jevrejske ili kršćanske vjere. Ustvari, sporenje oko terminološkog izbora između "francuski musliman" ili "muslimanski Francuz" posve je besmisleno.

Prema tome, istinsko pitanje nije, s muslimanskog stanovišta podstaknuto, da se opravdava prva privrženost vjernika - koja naravno pripada Bogu i njihovoj vjeri - nego, specifičnije, da se razjasni priroda artikulacije koja postoji između naloga islamskih izvora i konkretne stvarnosti državljanstva u jednoj evropskoj zemlji. Da li islamski izvori dopuštaju muslimanu da bude istinski evropski građanin, ili da li postoji neka kontradikcija koja bi učinila sintagmu "muslimani Evropljani" nemogućom da se realizuje?

Neki elementi odgovora na ovo pitanje već su spomenuti u našoj diskusiji o *ummetu*, ali je i pored toga važno da ih razmotrimo u okviru ovoga specifičnog pitanja.

1. Sadašnja situacija

Prije nego što se osvrnemo na islamski pravni okvir u vezi sa muslimanskim prisustvom u zapadnim zemljama, moramo istaći neke objektivne činjenice, da bismo dobili jednu opću sliku sadašnje situacije muslimana u Evropi. Moramo razmišljati o ovoj stvarnosti pošto ćemo se kroz njenu prizmu vratiti islamskim izvorima s ciljem formuliranja adekvatnih odgovora. U tom smislu, mogu se navesti tri opća opažanja:

1. Svaka evropska zemlja ima svoj pravni okvir koji uključuje državni ustav - osnovni zakon - cjelinu zakona i specifičnu pravnu nauku i praksu. Ustav i zakoni funkcioniraju kao referentni okvir i kao struktura, i oni su okosnica nacije i države. Ovaj pravni okvir određuje specifični status građana, rezidenata, stranaca ili turista.
2. Milioni muslimana - kada su došli u ove zemlje kao radnici, studenti, izbjeglice ili zbog ujedinjenja s porodicom - prešutno ili izričito prihvatili su obvezujući karakter ustava ili zakona zemlje u koju ulaze i u kojoj nakon toga žive. Potpisujući ugovor o radu ili zahtjev za vizu, oni su priznali istovremeno

valjanost i autoritet ustava, zakona i države.²³ Ovo je jasno u pogledu rezidenata i privremenih radnika, a još očiglednije u slučaju državljana koji su dali svečanu zakletvu da će poštovati osnovne zakone svoje zemlje.²⁴ Što se tiče mladih muslimana druge i narednih generacija, oni su ili državljani zemalja u kojima žive, i kao takvi prirodno vezani zakonodavstvom, ili rezidenti, vezani ugovorom koji su ranije prihvatili njihovi roditelji.

3. Kao manjina u neislamskom okruženju, muslimani se suočavaju sa različitim vrstama problema. To je prirodni proces koji je poznat svim manjinama širom svijeta tokom historije. Važno je, međutim, da se ti problemi pažljivo klasificiraju pošto oni nisu niti iste prirode niti istog nivoa. Moramo načiniti razliku između teškoća koje se odnose na zakonodavstvo²⁵ - a koje zahtijevaju poseban tretman - od problema kulture i adaptacije, koji su pod velikim uticajem društvene i ekonomske situacije. Vrlo često ovi drugi problemi se miješaju sa prvim kako od strane samih muslimana (pošto im je teško da objektivno ocjene vlastitu situaciju), ali također i domaćeg stanovništva, koje nekada čita zakone kroz prizmu straha od novih i veoma čudnih muslimanskih rezidenata, i, na taj način, čini da zakoni kažu ono što ustvari ne govore.

Ova tri zapažanja su važna i ona nam dopuštaju da se vratimo islamskim izvorima sa jasnom predstavom evropske stvarnosti u kojoj muslimani žive. Ovo je ustvari polazište s kojeg bi se moralo razmatriti islamsko učenje.

2. Islamski izvori

Jedno od najčešćih pitanja među muslimanima na Zapadu jest da li im je dozvoljeno ili ne da žive u Evropi ili Sjedinjenim Državama, pošto su ove zemlje dio *dar al-harba*, ili, u najmanju ruku, *dar al-kufra*.²⁶ Već smo diskutirali pitanje odgovarajućeg imena - dajući prednost nazivu *dar aš-šahada*, koji u sebi sadrži ideju dopuštenosti da se naseli na Zapadu, ali i pored toga treba da se specifično bavimo ovim pitanjima u svjetlu naših izvora. Takva analiza otvorit će prostor za ostala dva važna zapažanja koja smo ranije spomenuli a tiču se evropske situacije.

1. Pitanje da li je muslimanu dozvoljeno ili ne da živi u jednoj neislamskoj zemlji ili području javilo se veoma rano kao pitanje islamskog *fiqha*. Ulema, počev od Abu Hanife pa do savremenih učenjaka, nije bila jedinstvena u svojim odgovorima, koji su zavisili od bliskog izučavanja okolnosti i ciljeva. Postoji saglasnost među ulemom da muslimanu nije dozvoljeno da boravi u nemuslimanskoj zemlji u tri slučaja: (a) bez određene potrebe ili jasnog cilja koji opravdava boravak; (b) kada je boravak zasnovan jedino na sebičnim namjerama (dobiti dobar posao ili više novca naprimjer) ili želji da se slijedi zapadni način života zanemarujući islamske religijske norme; (c) ako se musliman udruži sa nemuslimanima s ciljem da se bori protiv islama ili ostalih muslimana.²⁷ U ostalim slučajevima - kao što je rad studiranje, trgovina ili bježanje od progona - muslimanu je dozvoljeno da boravi u nemuslimanskoj okolini, ali uz ispunjenje dva glavna uvjeta: (a) da je slobodan izgovarati *šehadet* i praktisirati svoju religiju; (b) da bude koristan svojim radom, studiranjem ili bilo kojom drugom aktivnošću svojoj zajednici u cjelini. Treba dodati, prema ovoj analizi, i treći uvjet za muslimane na Zapadu, a to je da svjedoče Poruku, podsjećajući ljude na Boga i duhovnost i svojom angažiranošću u društvenim i ekonomskim aktivnostima koji treba da dovedu do veće pravde i dostojanstva.

Ova pravila su bila formulirana na temelju islamskih izvora pošto postoje brojni primjeri u historiji da su muslimani živjeli u nemuslimankim prostorima. Božiji poslanik Jusuf (a.s.) (Josif), naprimjer, ne samo da je boravio u Egiptu, nego je radio za jednog nemuslimana i sam ponudio svoje usluge politeističkom vladaru:

"I vladar reče: "Dovedite mi ga, uzet ću ga u svoju svitu" - i pošto porazgovara s njim reče mu: "Ti ćeš od danas kod nas uticajan i pouzdan biti". "Postavi me" - reče - "da vodim brigu o stovarištima u zemlji, ja sam zaista čuvaran i znan." ²⁸

Dva važna zaključka mogu se izvesti iz ovih ajeta i događaja o kome govore: Prvo, Jusuf (a. s.) prihvatio je, iako bijaše slobodan i neprogonjen, da radi pod autoritetom vladara koji nije pripadao Narodu Knjige (*Ahl al-Kitab*), a njihovi odnosi su bili utemeljeni na povjerenju, pošto je vladar shvatio da se ne treba ničega bojati čovjeka koji je govorio Istinu koji je pokazao toliko poštenje. Jusuf (a. s.) je, na drugoj strani, jasno pokazao namjeru da poštuje izričiti ugovor koji je sačinio sa vladarom: znao je da će godine koje dolaze biti vrijeme izobilja i da će biti u stanju pripremiti dovoljne zalihe za predskazane godine nestašice. Osim toga, znao je da ima misiju koju treba ispuniti prema svojoj braći, ali isto tako i u svojoj zemlji, pošto je već počeo govoriti, dok je bio u zatvoru, dvojici drugova o prisustvu Boga, Stvoritelja, Jednog i Jedinog, kao i o svojim precima Ibrahimu (a. s.), Ishaku (a. s.) i Jakubu (a. s.). U Egiptu, okružen nevjernicima, Božiji poslanik Jusuf jasno je razumio šta znači svjedočiti poruku *Tawhida*.

Drugo, Jusuf, Jevrej, čiji su se otac i porodica, kako se spominje u Kur'anu, naselili u Egiptu, bio je svojom odlukom odgovoran za prisustvo Izraelićana u toj zemlji. On je došao kao stranac, kao što je došla i njegova porodica, i oni su odlučili da borave u politeističkom okruženju, da ostanu dosljedni u svojoj odanosti Jednom i Jedinom Bogu i da svjedoče ovu Istinu pred narodom i faraonom. Decenijama kasnije, kada ih faraon počinje progoniti, Kur'an ih naziva narodom (*ahl*) zemlje:

Mi ćemo ti kazati neke vijesti o Musau i faraonu onako kako je bilo, i to za one ljude koji vjeruju. Faraon se u zemlji bio ponio i stanovnike njezine na stranke izdijelio; jedne je tlačio, mušku im djecu klao, a žensku u životu ostavljao, doista, je smutljivac bio.²⁹

Izraz jedne jasno se odnosi na Izraelićane, koji se sada smatraju dio naroda zemlje koji je podvrgnut diskriminaciji i lišen gotovo svih ljudskih prava.³⁰ Jevreji, sinovi Jakuba (a. s.), *od stranaca* postali su *narod zemlje* koji će poći u izbjeglištvo od ovog progona. Ovaj naziv nije bez značaja te se mora razmišljati o transformaciji koju status Jevreja podrazumijeva (čak iako su bili progonjeni zbog svojih vjerovanja).

Postoje i primjeri iz života Božijeg poslanika Muhammeda (a. s.) koji se tiču ovog pitanja. On sam, Poslanik, među svojim narodom nastojao je ostati koliko je moguće duže u Mekki. Tražio je i osigurao podršku politeista, posebno svoga amidže Abu Taliba, koji nikad nije odbacio stara arapska vjerovanja. Kada su progona postali gotovo nepodnošljivi, dobio je Božiju dozvolu da pošalje neke nove muslimane vani da bi bili zaštićeni. Oni su otišli jednom kršćanskom vladaru, an-Nadjašiju, ili Negusu, u Etiopiju, koji ih je primio bez obzira što ni on sam niti njegov narod nisu bili muslimani. Muslimani su, tako, živjeli u neislamskom okruženju pod vlašću vladara kojega su poštovali zato što je bio

pravedan, pouzdan i darežljiv. Umm Salama, koja je živjela u Etiopiji nekoliko godina u maloj grupi muslimanskih iseljenika, objasnila je kasnije kako su oni cijenili ovoga vladara i kako su se nadali da će njegova vojska, iako su i vladar i njegovi ljudi bili nemuslimani, poraziti njihove neprijatelje.³¹

Božiji Poslanik je zatim poslao Mus'aba ibn Umayra u Medinu, koja tada nije bila muslimanski grad. On je trebalo da podučava islamu malu grupu prijelaznika, a isto tako i da svjedoči novu Objavu pred narodom Medine. Okolina nije bila islamska, nekada je čak bila i neprijateljska, pošto su se različiti plamenski vođe bojali da će njihova vlast biti dovedena u pitanje. Kada mu je tokom držanja pouke o Kur'anu jedan od gradskih starješina naredio da prekine, Ibn Umayr je odgovorio: "Slušajte, molim vas, šta vam govorim: ako to volite, ja ću nastaviti, a ako ne, sigurno ću prekinuti". Tražeći slobodu govora, Ibn Umayr je stavio jasno do znanja da će poštovati odluku starješine pošto se nalazio pod njegovim autoritetom i, kao takav, bio vezan pravilima koja su važeća u gradu.

Konačno, i samom Božijem Poslaniku, koji je bio podvrgnut užasnom i kontinuiranom progonu, bilo je dopušteno da napusti Mekku. On se pripremao za odlazak u Medinu više od godinu dana i na kraju je krenuo sa svojim bliskim ashabom Abu Bakrom. U ovoj odlučnoj situaciji, koja je bila pitanje života ili smrti, Božiji Poslanik je odabrao vrlo sposobnog i pouzdanog politeistu Abdulaha ibn Urayqata da im bude vodič. Iz ovog događaja mogu se izvesti dva zaključka: prvo, da je sam Božiji poslanik napustio grad gdje su muslimani bili u manjini da bi našao zaštitu. Deset godina kasnije, nakon što je osvojio svoj rodni grad i oslobodio pristup "Svetoj džamiji" (*al-masdjid al-haram*), odlučio je da se vrati u Medinu, koja je postala njegov grad, grad Božijeg Poslanika (*Madinat ar-Rasul*), mjesto gdje je on želio da umre. Drugi zaključak je također veoma značajan pošto nam ovaj događaj pokazuje da se Božiji Poslanik nije ustručavao biti u stalnom kontaktu sa nemuslimanima i koristiti njihove usluge kad bi ocijenio da su oni sposobni i poštteni. Stepem povjerenja je bio veoma visok pošto je, u to doba, Božiji Poslanik odlučio slijediti vodiča koji je dijelio vjerovanje njegovih neprijatelja. Ulema *hadisa* prenijela je izvještaje o velikom broju situacija u kojima je Božiji Poslanik koristio usluge nemuslimana tokom ratova ili za obavljanje državnih poslova. Božiji Poslanik radio je zajedno s nemuslimanima na osnovu povjerenja i sposobnosti, ne zbog toga što su on i njegova zajednica bili u manjini, nego izražavajući jedan temeljni princip koji regulira odnose između muslimana i nemuslimana. Njegovo uvažavanje nemuslimana bilo je veliko kada su oni bili uspješni u svome poslu i kada su bili istinski zagovornici pravde i jednakosti; on je izrazio ovu vrstu ljudskog priznanja i u slučaju smrti jednog nemuslimana. Jedne prilike u Medini, dok su neke jevrejske zajednice kovale zavjeru protiv muslimana, Božiji Poslanik je dao duboko svjedočenje ovog poštovanja. Pogrebna povorka prošla je pored Božijeg Poslanika i on je ustao u znak poštovanja. Iznenađen, jedan njegov drug reče, "Božiji Poslaniče, ovo je pogreb jednog Jevreja!" na što je Poslanik odgovorio, "Zar on nije ljudsko biće?"³² Ovo je bilo učenje Božijeg Poslanika i muslimani, posebno oni što žive na Zapadu, treba da se sjećaju, i da budu podsjećani na značenje i utemeljenost ovog načina djelovanja.

Rezimirajući tačke koje su diskutirane u prvom zapažanju, moramo naglasiti činjenicu da islamski izvori dopuštaju muslimanima da žive u neislamskom

okruženju, vežući to za vjernikove namjere i za tri glavna uvjeta: da bude slobodan i da prakticira religiju, da svjedoči Poruku i da bude koristan muslimanima i društvu u cjelini. Društveni odnosi sa nemuslimanima se zasnivaju na pravdi, pouzdanju i poštenju i, štaviše, religija nije ni u kojemu slučaju kriterij za priznanje specifične sposobnosti na društvenom, naučnom ili tehnološkom polju. Bilo da su u većini ili u manjini, od muslimana se traži da budu poštteni i da priznaju sposobnosti ljudi bez obzira ko su oni, da bi s njima mogli zajedno da rade i uče od njih.

2. Način na koji se muslimani treba da odnose sa ostalima, muslimanima ili nemuslimanima, temelji se, kao što smo vidjeli, na određenim važnim uvjetima. Ovi uvjeti su formulirani tokom historije od strane uleme prema prilikama sa kojima se suočavala zajednica: živeći, naprimjer, pod vlašću muslimanskog diktatora koji nije poštovao pravila islama, imajući kontakte sa nemuslimanskim zajednicama ili živeći kao manjina u neislamskom okruženju. Što je značajno, to je bilo pitanje ustanovljavanja principa islamskog stanovišta u situacijama koje su smatrane "izvan"-rednim ili "ne"-normalnim. Normalnost, u svijesti uleme, bila je da musliman živi u jednom islamskom društvu koje se vlada po islamskim izvorima i pod vodstvom muslimanskog vođe koji poštuje Kur'an i Sunnet.³³ Prvi princip je da se od muslimana očekuje, u bilo kojemu kontekstu, da se bore za više pravde i da nastoje promijeniti situaciju na bolje prema izreci Božijeg Poslanika: "Ko god od vas vidi neko zlo djelo, neka ga ukloni rukom; a ako to nije u stanju, onda jezikom; a ako to nije u stanju, onda srcem - ali je to najslabija vjera."³⁴ Međutim, u društvenim, političkim pa čak finansijskim pitanjima ljudski poslovi se temelje na saglasnosti i ugovorima i, kako smo spomenuli ranije, njihovo poštovanje je obavezno i mora imati prioritet u muslimanskim očima. Faysal Mawlawi primjećuje da su muslimani, prema mišljenju većine uleme, obavezni da se pokoravaju autoritetu iskvarenog vladara ili diktatora "sve dotle dok on ne počini grijeh ili nešto što je protivno islamskom učenju".³⁵ U situaciji kad počini grijeh, njegove odluke i djela više nisu obavezujućima pošto je vladar, na taj način, iznevjerio prešutni ugovor koji postoji između njega i njegovog naroda u pogledu poštovanja autoriteta islamskih izvora. Muslimani tada imaju pravo i dužnost da preuzmu vlast od tog vladara na pravno dopušteni način.

Slijedeći ovo prvo zapažanje - koje naglašava važnost ugovora - treba spomenuti da su muslimani danas, čak i kada ne priznaju korumpirane vladare ili totalitarne političke sisteme u zemljama porijekla, vezani za ugovore koje su potpisali sa ostalim zemljama sve dotle dok im te zemlje ne nameću da prihvate ili učine nešto što je protivno njihovoj religiji. Prema tome, ovi međunarodni ugovori, kao i vize koje se dobiju za posjete pojedinim zemljama, obavezujuće su za muslimanske rezidente, a još više za državljane koji su pod autoritetom nacionalnih ustava. Opće pravilo u ovom slučaju jest da su muslimani vezani odredbama ugovora izuzev u slučajevima u kojima bi bili *prisiljeni* da djeluju protiv svoje savjesti. Ovo preciziranje, u pogledu termina koji se koriste, neophodno je pošto neke radikalne islamske grupe tvrde da musliman ne može biti vezan ustavom koji dozvoljava kamatu (*riba*), alkohol (*khamr*) i ostala ponašanja koja su suprotna islamskom učenju. Međutim, iako evropski ustavi praktično dozvoljavaju takve transakcije ili ponašanja, oni ne *obavezuju* muslimane da im podvrgavaju ili da djeluju na takav način. Prema tome,

muslimani moraju, na jednoj strani, poštovati važeće zakonodavstvo - pošto je njihovo prisustvo zasnovano na prešutnom ili izričitom ugovoru - i, na drugoj strani, izbjegavati sve vrste aktivnosti ili angažiranja koja su suprotna njihovom vjerovanju.

Vidi se jasno da vjerni islamskom učenju *Šeriat* i *fiqhu* muslimani mogu živjeti na Zapadu i da je njihova dužnost da poštuju zakone zemalja u kojima žive. Drugim riječima, islamsko pravo i pravna nauka *naređuju* muslimanskim pojedincima da se podvrgnu okviru pozitivnog prava u zemlji boravka u ime prešutnog moralnog ugovora koji je temelj njihovog samog prisustva u toj zemlji. Ili, da kažemo na jedan drugi način, *primjenjivati Šeriat*, za muslimanske državljane ili rezidente u Evropi, izričito znači poštovati ustavni i pravni okvir zemlje čiji su državljani. Iako bi neko mogao da se boji *konflikta lojalnosti*, može se reći da je ustvari obrnuto, pošto vjernost islamskom učenju rezultira još većem pravnom *usađivanju* u novu okolinu. *Lojalnost vlastitoj vjeri i savjesti zahtijeva čvrstu i poštenu lojalnost vlastitoj zemlji: Šeriat* zahtijeva iskreno građanstvo unutar okvira konstituiranog pozitivnim pravom odgovarajućih evropskih zemalja. Može li neko biti izričitiji? Kada je ovo jednom utvrđeno (prisustvo muslimana na Zapadu i njihova obaveza da poštuje zakone), onda je dužnost muslimana, zajedno sa njihovom ulemom, da proučavaju svaku situaciju gdje se javljaju specifične teškoće, kao što je to u slučaju sa obaveznim osiguranjem, naslijeđem, brakom i tako dalje. Pravila treba da se formuliraju - kao što je to učinjeno u brojnim slučajevima - uzimajući u obzir zakonodavstvo odgovarajućih zemalja, islamsko učenje i potrebe izvornog okruženja s kojim se muslimani suočavaju.

Tri elementa, prema tome, treba imati na umu: prvo, islamski izvori omogućavaju muslimanu da živi na Zapadu; drugo, on/ona su pod autoritetom ugovora čije odredbe moraju biti poštovane sve dođe dok ih ne prisiljavaju da djeluju protiv svoje savjesti. Treće, u slučaju neke neuobičajene situacije, treba izvršiti posebno istraživanje u cilju da se nađe odgovarajuće rješenje za muslimane, i kao praktične vjernika, i kao rezidente, ili državljane. Jasno je, iz naših ranijih razmatranja, da je nedopušteno za muslimane koji žive na Zapadu, u svjetlu islamskih izvora, da djeluju protiv zakona, da ih zloupotrebljavaju ili da se prevarački ponašaju.

Kada je ugovor jednom sklopljen, djelovati saglasno pravu je, po sebi, akt služenja Bogu. Abu Hanifa, koji je otišao tako daleko da je dozvolio muslimanima da koriste kamatu, (*riba*) kad trguju s nemuslimanskim zemljama (*dar al-harb* u njegovoj binarnoj terminologiji), jasno je istakao da je trgovina sa nemuslimanima dozvoljena sve dođe dok je u skladu sa pravilima, a da musliman ni u kojem slučaju ne smije vršiti zloupotrebe i prijevarno da se ponaša. Za građanina, kao i za rezidenta, pošteno, ispravno i dostojanstveno ponašanje jest najbolji način da potvrdi i zaštiti svoj identitet kao musliman i time posvjedoči islamsku Poruku pravde pred svojim sugrađanima i susjedima.

3. Odredba savjesti

Pokazali smo kako je oblikovana i izgrađena ideja pripadanja *ummetu* i kako, putem koncepta ugovora, prividna suprotnost između *ummeta* i zemlje u kojoj se živi nestaje. Osim toga, prethodna analiza je pokazala da je muslimanu dozvoljeno živjeti u neislamskoj zemlji ukoliko je u stanju da zaštiti svoj identitet i prakticira svoju religiju,³⁶ te da je njegov boravak zasnovan na prešutnom ili izričitom ugovoru koji, sa stanovišta

islamskog učenja, mora da poštuje. Kao rezident ili kao državljanin, musliman je obavezan poštovati odredbe ustava zemlje u kojoj živi. To je upravo ono što useljenik musliman mora izjaviti kad odluči da primi državljanstvo neke zapadne zemlje, nakon što je proveo tu nekoliko godina kao rezident: zakletva (*qasam*) koju tada položi³⁷ znači da će poštovati i zemlju i njen ustav. Od njega se ne traži da voli ili da se slaže sa svakim zakonom ili propisom koji su na snazi u toj zemlji ili da čini sve ono što je dozvoljeno prema njenom zakonodavstvu, ali od njega se traži da prizna (*ya'tarif*) zakonodavstvo i da djeluje saglasno zakonima (*yaltazim bil-quawanin*). Ovo su uvjeti zakletve i, kada je ona jednom položena, za muslimana je obvezujuća, kao što je navedeno u dobro poznatom islamskom pravilu *al-muslimun inda šurutihim*: muslimani su vezani uvjetima koje su prihvatili. Prema tome, musliman, kao državljanin, mora imati uviđavnosti i naći svoj put u zapadnom okruženju. Unutar širokog područja onoga što je dopušteno u tim društvima on mora odlučiti savjesno kao musliman šta može činiti a čega se mora kloniti. Neke od ovih posljednjih stvari su veoma jasne, kao što je to u slučaju onoga što je zabranjeno u islamu, ali dozvoljeno u zapadnom zakonodavstvu, kao opojna sredstva (alkohol, i ono što se nekada naziva blage droge), kamata i izvanbračni odnosi. Musliman ima mogućnost izbora i on treba razviti volju da se drži podalje od onoga što ne odgovara njegovom identitetu i ispravnoj praksi islama.

U brojnim ostalim pitanjima, pravilan način reagiranja nekada nije tako očit i zahtijeva izučavanje i pojašnjenje, pošto neka pitanja zahtijevaju specifične odgovore. Kako treba obrazovati našu djecu u zapadnom društvu? Kakvu vrstu zdravstvenog i spolnog obrazovanja treba im ponuditi? Kako da poslušemo sa bankama? Šta sa osiguranjem i hipotekom? I tako dalje... Ovo su samo neka od brojnih pitanja koja su se javila u muslimanskim zajednicama u Evropi tokom posljednjih trideset godina. Međutim, ovi stvarni problemi moraju se razlikovati od glavnog pitanja zakonodavstva u čijem okviru muslimani treba da djeluju. Drugim riječima, ono što puni okvir državnih ustava dozvoljava jest jedna stvar, a ono što muslimani moraju odabrati, unutar izbora koji im rečeni okvir dopušta, da žive u skladu sa svojom vjerom, jest druga stvar. Muslimani se upućuju na svoju odgovornost kada se radi o uključivanju u obrazovne, društvene i kulturne aktivnosti na Zapadu da bi dali konkretan oblik najboljem načinu ponašanja i da bi sebi osigurali odgovore adekvatne vlastitoj realnosti (ili mogućim prilagođenim institucijama). Prema tome, ovo nije striktno *pravno* pitanje pošto je ono, općenitije, stvar promišljanja oblika jednog specifičnog aktivnog uključenja koje će nam omogućiti da živimo naše prisustvo na Zapadu, s njegovim zahtjevima i perspektivama, smireno uma. Kada se jednom ova razlika formulira i razumije vidjet će se da je odgovornost muslimanskih građana u Evropi velika. Ne samo da oni treba da budu građani koji poštuju svoje dužnosti, nego moraju, štaviše, odrediti izvore i sadržaj svog "zapadnomuslimanskog identiteta", koji će im dozvoliti, u jednom takvom okruženju, da razviju uravnotežene ličnosti od djetinjstva do odraslog doba.

Ovo je stvarno težak zadatak i izazov, ali on je neizbježan pošto je to izgleda jedini način (kada se prizna da je naseljavanje na Zapadu dozvoljeno) za muslimanske zajednice da uzmu u ruke svoju budućnost u takvom očigledno promjenjivom kontekstu. Ovo praktično znači da u svakoj evropskoj zemlji muslimani treba da povećaju svoje napore kako bi svojim zajednicama osigurali sve potrebne institucije, organizacije i mjesta za obrede - u saradnji sa ostalim službenim tijelima - radi ispunjenja ovoga zadatka. Nema apsolutno nikakve suprotnosti u ovom pogledu između njihovog državljanstva i toga što su muslimani: zakon im dozvoljava da djeluje u ovom smislu, a njihova vjera im to naređuje.

Što se tiče zapadnog zakonodavstva, dakle, u njemu je područje dopuštenog šire negoli područje prinude. Pa i pored toga, može se dogoditi da status državljanina pojedinca može dovesti da se suoči ili da osjeća veliku tenziju između svoje vjere, svoje savjesti i dužnosti koje status državljanstva podrazumijeva. U takvoj situaciji, muslimani se mogu obratiti na pravni koncept "odredbe savjesti", koji im omogućava da jasno kažu da su neka djela ili oblici ponašanja u suprotnosti sa njihovom vjerom. Takvi slučajevi su rijetki - bar što se tiče njihovoga pravnog aspekta - ali je i pored toga neophodno da im se pozabavimo pošto oni upotpunjuju sliku o muslimanskim evropskim građanima. Tri stvari u tom smislu se mogu spomenuti: prve dvije bave se konceptom "odredbe savjesti", dok je posljednja veza na za priznanje koncepta "neophodne potrebe", koji podrazumijeva ideju razvoja islamskog *fiqha* u svjetlu zapadnog konteksta.

1. Ranije smo spomenuli da je za muslimana "princip pravde", nakon vjerovanja u Jednog i Jedinog Boga, temeljni kriterij za društveno, ekonomsko i političko angažiranje. Ovaj princip za muslimana dolazi na prvom mjestu, prije njega samog, njegovih roditelja, bogatih, siromašnih i prije samog *ummeta*. To je isto i sa državljanstvom. Ako je, naprimjer, musliman pozvan da učestvuje u ratu koji je nepravedan ili utemeljen samo na težnji za moći ili kontrolom (teritorije, interesa ili nečega drugog), on ne treba, u dobroj vjeri, sudjelovati u takvom ratu. Njemu nije dozvoljeno da se bori ili da ubija za novac, zemlju ili moć, pa prema tome on mora apsolutno izbjeći da bude uključen u rat koji ima za cilj osvajanje ili dačenje. U takvom slučaju, u ime "odredbe o savjesti", on može iznijeti "prigovor savjesti", pošto za muslimane vjera i savjest ne mogu podnijeti kršenje principa pravde pred Bogom.
2. Ovaj princip mora biti pojedinačno poštovan u svakoj situaciji kada se vidi da razlog rata nije odbrana pravde, bez obzira na identitet i religiju protivnika. Brojne osobe pozvale su se na "prigovor savjesti" tokom historije. Slučajevi boksera Muhammada Alija (Cassius Clay) i brojnih kršćana tokom vijetnamskog rata još su u sjećanju. Oni su prihvatili da budu osuđeni na kazne zatvora zbog toga što su odbili da se pokore državi i vojnim zapovjestima: na ovaj način treba da reaguju muslimani u sličnim prilikama. Zatvor je bolji nego vršenje nepravde kao što je Jusuf (a. s.) rekao kada je bio navođena da griješi: "*Gospodaru moj,*" - *zavapi on* - "*draža mi je tamnica od ovoga na šta me one navraćaju!*"³⁸

Postoji opće islamsko pravilo koje zabranjuje muslimanu da se bori protiv ili da ubije drugog muslimana i ovo pravilo mora se uvijek poštovati.³⁹ Muslimanski državljanin neke evropske zemlje, u cilju da izbjegne da bude uvučen u ovakvu situaciju, treba također učiniti "prigovor savjesti". I pored toga, može se desiti da je neki muslimanski vođa nepravedan. U tom slučaju, posebna odluka treba da se donese nakon bližeg izučavanja cijelog konteksta i u tom slučaju ulema je dužna - u svjetlu islamskog učenja i konteksta - da formulira pravno mišljenje o dopustivosti uključivanja muslimana u borbu protiv takvog vladara. Zabrana, međutim, ostaje opće pravilo, ali se također princip pravde treba uzeti u obzir, pa su debate uleme o ovom pitanju bile intenzivne tokom historije.

3. Događa se nekada da su rezidenti ili državljanini na Zapadu obavezni da se uključe u transakcije koje njihova religija zabranjuje. Rekli smo ranije da je

područje dopuštenog veoma široko i da muslimani treba da izbjegnu, kad god imaju mogućnost izbora, sve ono što ne odgovara islamskim nalogima.

I pored toga, neki propisi su obvezujući (banke, osiguranje, klanje životinja, ukopavanje mrtvih itd.), i zahtijevaju posebno razmatranje. Principi islama ostaju naravno da budu kriteriji, ali muslimani, živeći kao manjina u zemlji čije su zakone odlučili prihvatiti, treba da nađu način kako zaštititi svoj identitet. Bliža ocjena situacije treba biti preduzeta kako od strane običnih muslimana, tako i od stane uleme, da bi odredili stepen prinude (a samim tim i stepen neophodne potrebe); postojanje i prirodu moguće *maslahe* (ako ona stvarno postoji); načine koji dozvoljavaju pojedincu da djeluje u većoj saglasnosti sa islamskim propisima. Tek nakon toga jedna prilagođena *fatwa* može se formulirati. To se već dogodilo u zapadnim zemljama tokom posljednjih dvadeset godina te su brojne *fatawa* izdate u pogledu namaza tokom radnog vremena, muslimanskih djevojaka koje su isključene iz škola, poslovanje sa bankama, osiguranja, i tako dalje.⁴⁰

Treba spomenuti da su neke od *ovih fatawa* privremenog karaktera i da moraju biti posmatrane kao takve, pošto nude muslimanima specifične odgovore za vrlo specifičan kontekst. Zakonodavstvo u zapadnim zemljama bilo je zamišljeno i razrađeno za društvo u kojemu nije bilo muslimana. U pogledu nekih pitanja, mada vrlo rijetko, muslimanski građani imaju pravo i dužnost s islamskog stanovišta da traže istinsko priznanje njihovog prisustva i njihovog identiteta, a to može značiti, u budućnosti, da sadržaj ili obim nekih zakona treba biti revidiran. Zapadno zakonodavstvo, jednako kao i trenutna situacija muslimana, nisu nešto apsolutno, bezvremeno i vječno, te muslimani, koji su sada državljan i kod svoje kuće, moraju biti uključeni u pravna pitanja i podnijeti prijedloge koji će im dozvoliti da razviju i oblikuju jedan uravnoteženi zapadni identitet.

Ovo ni u kojemu slučaju ne znači da muslimani nastoje odbaciti temelje na kojima je država osnovana ili da traže "posebne zakone za muslimane", kao što se to može čuti tu i tamo. Jasnije i preciznije kazano, muslimani kao državljan i imaju pravo - unutar okvira državnog zakonodavstva - da budu priznati kao muslimani, pa se može dogoditi da neki zakoni više ne odgovaraju novom izgledu zapadnih društava. Takvi zakoni - kojih je stvarno veoma malo - treba da se ponovo razmatraju ili, u najmanju ruku, njihovi temelji da se diskutuju. Prema tome, kao dio svojih evropskih društava, muslimani imaju dužnost, prema islamskom učenju, da zaštite svoj identitet, da respektuju zakone i, u okviru širokog prostora slobode koja im je osigurana, da se zalažu i djeluju na različitim područjima (društvenom, pravnom, ekonomskom i političkom) u pravcu izgradnje muslimanske ličnosti kao i zapadnog miljea koji, u najvećoj mjeri, mogu odgovarati jedno drugom.

Izvan ove tri opće situacije ne mislimo da je moguće pozivati se na "odredbu savjesti". Ovo su granični slučajevi koji treba bliže da se razmatraju i izučavaju. Brojni muslimani tvrde da im je nemoguće da prihvate način na koji se brakovi službeno sklapaju u Evropi, nastavne programe zapadnih škola ili druga pitanja ove vrste pošto to ne odgovara njihovom vjerovanju i, prema tome, ide protiv njihove savjesti. Neophodno je da ovdje budemo veoma precizni i jasni pošto su takvi navodi potpuno drukčije prirode. Neka pitanja koja su suštinski element islamske vjere stvarno postoje i, kao takva, ona imaju prioritet i moraju se uzeti u obzir gdje god muslimani žive. Sloboda vjerovanja, poštovanje principa pravde, i zabrana ubijanja radi vlasti ili novca pripadaju ovoj vrsti: nepoštovanje ovih pravila uzdrma temelje muslimanskog identiteta. Ovo

su, kako rekosmo, granični slučajevi i zbog toga mi govorimo o "odredbi savjesti". Ostala pitanja: škola, obrazovanje, brak, pokop - ne pripadaju istom stepenu važnosti u svjetlu islamskog učenja. Ta pitanja su zasigurno veoma važna, ali je ipak moguće da se za njih nađu rješenja unutar zakonskog okvira, naime u saglasnosti sa odredbama prešutnog ili izričitog ugovora koji postoji između muslimana i dotične zemlje. Ova pitanja, dakle, nemaju ništa sa mogućom "odredbom savjesti", nego radije zahtijevaju istinsko uključenje muslimana da se nađu odgovarajuća rješenja.

Neke od ovih pitanja raspravljat ćemo u narednim radovima, ali ipak moramo priznati da se neki apsolutni i kategorički zahtjevi koje su u ime islama podnijeli muslimani koji žive na Zapadu temelje na djelomičnom znanju kako evropske okoline, tako i suštinskih elemenata islamskih pravila.

C. Između asimilacije i otuđenja

Opći stav da muslimani koji žive na Zapadu moraju imati pravo da zaštite svoju vjeru, svoj identitet i religijsku praksu izgleda da se temelji na dokazima koji, kao takvi, nisu sporni. U najmanju ruku, to je tačno za one muslimane koji stalno ponavljaju da se ovaj cilj mora ostvariti. Međutim, kada se razmišlja o ovom pitanju, uočava se da je napor da se identificira koncept muslimanskog identiteta krajnje uopćen i neprecizan i da se ne temelji na analizi konkretne situacije muslimana u Evropi. Izgleda kao da se ovaj identitet shvata kao zbir pravila koja su dovoljna da opišu šta musliman jest a šta nije. Ne mogavši da ustanove razlike i klasificiraju probleme sa kojima se susreću, muslimani miješaju njihove različite dimenzije. Pravnim pitanjima se često pristupa emocionalno, dok su aspekti intimnog života pojedinaca i njihova osjećanja često svedeni na skup prethodno utvrđenih pravila.

Mi smo već diskutirali o nekim elementima pravnih pitanja, ali kada je riječ o pitanjima identiteta, tu se potpuno bavimo dimenzijom emocionalnosti. Identitet je stvarno veoma složen koncept s obzirom da on, sa islamskog stanovišta, dakako, uključuje vjeru, pravila, emocije i osjećanja, koji treba da budu organizirani, oblikovani i usaglašeni unutar jednog duhovnog i aktivnog načina života. Ali, ne bismo smjeli dopustiti da budemo zavedeni pojavnim dimenzijama kada diskutujemo o jednom ovakvom osjetljivom pitanju. Biti asimiliran - odnosno izgubiti svoj vlastiti identitet, ili ostati otuđen, odnosno živjeti izdvojen iz društva da bi se zaštitio nisu stanja koja se mogu ocijeniti jednostavno na temelju nekih manifestnih karakteristika. Moramo biti oprezni i taktični kada se bavimo ovakvim konceptima pošto se oni odnose na različite i osjetljive dijelove svake ljudske ličnosti. Ono što se prvo mora uočiti jest to da su na skali mogućih pozicija koje se zauzimaju živeći u osjećanju manjine ova dva krajnja stava najprirodniji i najnormalniji stavovi koje jedno ljudsko biće može zauzeti. Nastojati, na jednoj strani, da se liči i ponaša kao što to većina čini, da bi se postalo najmanje uočljiv, jest jedna stvarno spontana tendencija, dok je reagiranje i isticanje vlastith odlika putem procesa utemeljenog na jasnom izdvajanju, do tačke sektaške pozicije, također jedno instinktivno reagiranje koje se može naći u svim ljudskim društvima. Uslijed toga, mladi muslimani, koji u evropskim društvima reaguju na jedan od ova dva načina, ne mogu biti kritikovani pošto, ustvari, nema ništa prirodnije nego da se reaguje na način na koji to oni čine.

Problem, faktički, leži upravo u tome: oba stava, iako to nije tako vidljivo u prvom slučaju, jesu, prosto rečeno, *reakcije* na okolinu s obzirom da se radi o pitanju njenog

prihvatanja ili odbijanja. U tom smislu, ovi stavovi su prvi prirodni korak u formiranju nečijeg identiteta s obzirom na to da se, u tom stadiju, identitet definira izvana, putem odnosa koje pojedinac izgrađuje sa svojom okolinom. Ovo je vrsta stava koji danas nalazimo kod mladih i ne tako mladih muslimana, a ti stavovi mogu zadobiti suptilnije forme na većem nivou intelektualnog razvoja ili akademske razrade. I pored toga, jasno je da je taj identitet pozajmljen pošto "nešto nedostaje", a to je pozitivno razmišljanje i definiranje *iznutra* s ciljem da se odredi šta je muslimanski identitet po sebi, prema islamskim izvorima. Drugim riječima, postavlja se pitanje šta je identitet nekoga ko izgovori *šehadet* nakon što smo prihvatili da to nisu jednostavno riječi koje izgovaramo nego, iznad svega, dispozicija srca koju želimo da čuvamo živom? To je bio stav Božijeg Poslanika kad mu je jedan ashab rekao da je jedan čovjek, nakon što je očigledno izgovorio *šehadet* iz straha, ipak bio ubijen. Ožalošćen, Božiji Poslanik je rekao: "Kako ste mogli znati šta je u njegovom srcu?"

Danas je neophodno da definiramo muslimanski identitet na Zapadu da bismo izbjegli reaktivno stanovište. To znači da treba uzeti u obzir i islamsko učenje i evropsku okolinu da bismo duboko promislili vrlo osjetljiva pitanja (kao što su vjera, emocije, psihologija, obrazovanje, studij, kultura, itd.) na različitim stepenima ljudskog razvoja (ti. i kao pojedinaца i kao zajednice) i da bismo razradili prilagođene odgovore i sredstva prijenosa znanja i obrazovanja u Evropi. Ovo izgleda da je jedini način koji može u budućnosti omogućiti muslimanima na Zapadu da izbjegnu reaktivnu poziciju i da razviju mnogo pozitivniju i sigurniju predstavu o samim sebi.

Ovaj korak je od velike važnosti. Sve dotle dok određen broj muslimana ne ostvari samostalnu predstavu svoga vlastitog identiteta na Zapadu, bit će im veoma teško, ako ne i nemoguće, da jednostavno i vjeruju da oni imaju nešto dati društvu u kojemu žive. Bit će im teško i misliti da su u stanju pozitivno doprinijeti društvu a kamoli da njihov doprinos bude priznat. Međutim, to je upravo drugi aspekt *šehadeta*, kao što smo raspravili ranije, jer je muslimanima naređeno da svjedoče da njihova poruka sadrži dostojanstvo, pravdu, dobročinstvo i bratstvo. Je li moguće da se ovakva poruka prenese putem reaktivnih i nervoznih stavova koji ili izražavaju pokušaj da se nestane ili žestoko odbacuju druge? Između ove dvije krajnosti, srednji put je mnogo teži, mnogo zahtjevniji: biti siguran i pozitivan "između" zahtijeva djelovanje kako u ime vlastite vjere, tako i razumijevanje identiteta i nereagiranja protiv ostalih. Ovo je u stvarnosti mnogo manje prirodna tendencija.

Novo prisustvo muslimana stvorilo je probleme u evropskim društvima. Iznenadna svijest, prouzrokovana muslimanskom skorašnjom društvenom vidljivošću, da milioni ovih ljudi žive na Zapadu i da već polovina od njih ima status državljana, izazvala je različite i kontradiktorne reakcije među domaćim stanovništvom. Za neke, to je bio očigledni znak pogibeljne invazije, a za druge, koji su i dalje manjina, to je bio faktor obogaćenja zapadnog društva. Političari i naučnici bavili su se ovim problemom formulirajući različite strategije integracije ove nove komponente zapadnog društva. Sociolozi su, revidirajući stare koncepte vezane za manjinsko prisustvo, nastojali klasificirati ove strategije i predložiti jednu novu tipologiju mogućih pristupa. U tom smislu, dobro su poznata tri modela - koji dans funkcioniraju kao referentni koncepti: na jednom kraju nalazimo model asimilacije koji pretpostavlja potpuno utapanje muslimana u zapadni kulturni način života. Na drugom kraju nalazi se model izolacije koji se temelji na očuvanju identiteta putem stvaranja organizirane religijske i kulturne zajednice u okviru globalnog društva. U sredini, nalazi se model integracije koji osigurava

i zaštitu muslimanskog identiteta i individualni status građanstva (jednak kao i status domaćeg stanovništva). Ovaj teorijski pristup, iako pojašnjava različite strategije, ipak otkriva nekoliko teškoća, uslijed činjenice što su dva glavna koncepta, identitet i integracija, korišteni bez jasnih i preciznih definicija. To, ustvari, dovodi do zabune pošto bliže izučavanje pokazuje da se ni sociolozi ni političari ne slažu u pogledu tačnog sadržaja koncepta koje koriste, a još manje u pogledu tačnog značenja koje odgovara pojedinom društvu.

Naprimjer, francuski model integracije smatra se asimilacionističkim u većini ostalih evropskih zemalja, dok se britansko multikulturno društvo naziva izolacionističkim u Francuskoj i, kao takvo, predstavlja povratni antimodel. U obrtima i preokretima ovih kompliciranih rasprava, stvarnost muslimanskog života na Zapadu izgleda izgubljena.

Zbog toga je neophodno načiniti tačniju i eksperimentalniju sliku ove stvarnosti prije nego što predložimo jednu definiciju muslimanskog identiteta i oblika pozitivne integracije koja označava, s islamskog stanovišta, istinsku "integraciju intimnog života srca".

1. Evropski musliman bez islama

Tokom posljednjih četiri stotine godina evropska društva prošla su kroz veoma dubok proces sekularizacije. Vjera, religija i praksa ne igraju više važnu ulogu u društvenom životu. To je kao da dvije logike uporedo postoje bez međusobne veze: na jednoj strani, društvena dimenzija, utemeljena na slobodi, pravima, individualizmu, radu i efikasnosti, a, na drugoj strani, lična dimenzija u okviru koje svako ljudsko biće nastoji da odredi svoje vjerovanje, ustanovi svoje vrijednosti i organizuje svoj intimni život. Svačija sloboda garantirana je relativnom neutralnošću javne sfere: Evropljani više nisu navikli na javno izražavanje prisustva religije u svojim svakodnevnim životima, u velikoj većini, ili ne praktikuju previše religiju, ili je ne praktikuju uopće. Papa Ivan Pavle II, u jednoj od svojih posljednjih enciklika, izrazio je bojazan da bi sekularizam, onako kako je shvaćen u industrijaliziranim društvima, mogao biti samo naziv, zavjesa, za koje se krije stvarnost ateizma i nereligioznosti.⁴¹ Ne idući u takvu krajnost, možemo reći da činjenica kako religija treba biti privatna stvar, koja se ne miješa u javne poslove, danas dovodi do kontradiktornih tendencija: na jednoj strani, indiferentnost prema religiji i, često, novi i zabrinjavajući fenomen koji se naziva religijska nepismenost i, na drugoj strani, smeteno i nekada haotično propitivanje vrijednosti s izraženom potrebom za duhovnost koja se nalazi u obliku grupa, sekti i hijerarhijskih uređenih zajednica.

Prva tendencija je naravno danas jača, te je moguće reći da je naše industrijalizirano i moderno društvo, u velikoj mjeri, *nereligiozno* i da vrijednosti povezane s njegovom kulturom, kao što su sloboda, individualizam i efikasnost, ne odražavaju tačno religijska učenja utemeljena na priznanju Stvoritelja, neophodnosti vjere i suprotstavljenih koncepta dobra i zla. U umovima velikog broja Evropljana, njihova društva, tokom historije, pozitivno su ih oslobodila od tlačiteljskog jarma religije. Oni pozdravljaju ovu evoluciju i shvataju je kao proces oslobođenja izveden u ime ideala pojedinca i njegovog prava na slobodu. Uspon ovog stanovišta i njegov uticaj na ljude je znatan, pa je teško da se odupre tako jakoj i silnoj matici, koja je, podržana medijima, filmom, reklamama i samim načinom života, zapljusnula milijarde ljudi ne samo na Zapadu nego u većini velikih gradova širom svijeta. Takozvani proces globalizacije je, za učenjake kao što su Latouche ili al-Mangiara, ništa više nego ostvarenje potpunog pozapadnjačenja svijeta.

Izgleda normalno i pošteno za neke političare i naučnike da traže od muslimana, u ime zdravog razuma, da se pridruže dominantnom i, nesumnjivo, pozitivnom "vozu progresu". Ovo znači, prema njima, da muslimani mora da usvoje isd način na koji se treba odnositi prema svojoj vjeri i nalogima religije.

Drugim riječima, muslimani treba da postanu građani kao i domaće stanovništvo i da budu istinski zagovornici individualizma, slobode, efikasnosti, te da budu uključeni u društveni život kao građani i samo kao građani. Što se tiče vjere i prakse, one su drugorazrednog karaktera i tiču se njihovog privatnog života, što znači onog skrivenog, nevidljivog i gotovo nepostojećeg. Bez obzira šta muslimanski identitet jest ili šta muslimani kažu o tome, činjenica je da se mora izvršiti izbor između religije i progresu, potčinjenosti i oslobođenja, stare tradicije dužnosti i moderne kulture istinske slobode. Diskursi koji su u opticaju ne prenose sadržaj ovih alternativa na ovako otvoren način te se mogu čuti brojni pozivi za priznanje muslimanskog identiteta koji je dostojan poštovanja i od neprocjenjive historijske važnosti. Međutim, ništa se ne kaže o sadržini ovog teorijskog identiteta na koji se beskrajno poziva, dok se, s druge strane, historija pojavljuje kao dimenzija za koju se malo ko brine.

Bez obzira koji koncept se koristi, nakon toga, da se opiše ovaj projekt društva - *asimilacija*, *integracija* ili *izolacija* - stvarnost ostaje ista. Ukratko, musliman treba biti *musliman bez islama*, pošto postoji raširena sumnja da biti previše musliman znači ne biti stvarno i potpuno integriran u zapadni način života i njegove vrijednosti. Ponovo, ovi navodi su opći i nejasni i oslanjaju se na ideje religioznih ljudi koji imaju svoje vlastito iskustvo te na imidž islama koji je oblikovan spektakularnim događajima koji se zbivaju na međunarodnoj sceni. Zbog toga, govoriti previše o Bogu i Njegovoj Objavi, obavljati dnevne namaze, obraćati se na vjeru, duhovnost i moralnost, znači izraziti znakove naše neprilagođenosti i samim tim sumnjivog ponašanja. Ako, štaviše, muslimanske zajednice traže džamije ili groblja i da se organizuju putem asocijacija i specifičnih aktivnosti, ova slika je upotpunjena: "ti muslimani ne žele da žive sa nama... kao mi".

Ova posljednja nijansa razlikovanja "sa" i "kao" nije beznačajna kao što to liči na prvi pogled. Ako "sa nama" znači "kao mi", to jasno govori da "mi" predstavlja referentni okvir i da model društva koji se predlaže, bez obzira na naziv, leži na ideji koju *mi* imamo o *nama* i o *drugima*. Ustvari, mi bismo željeli integrirati "ideju o drugom" koju imamo, a ne njega kao bića koje sam određuje svoj identitet u svjetlu kako svojih vlastitih tako i zapadnih referenci. Jaz između integriranja jednostavne predstave o nekome i integriranja srca je veliki i, kratkoročno jednako kao i dugoročno; jedino ovo drugo omogućava istinsku i pozitivnu koegzistenciju. Međutim, uvjeti za takvu koegzistenciju su zahtjevni pošto se ne radi o jednostavnom *prilagođavanju* (unutrašnjem ili vanjskom) specifičnoj okolini nego prije iznalaženju načina da se osjeti da biće istinski *jest* i da *postoji*, da musliman ima mogućnost da živi i razvija suštinske dimenzije svoga identiteta. ... svoje srce, vjeru i emocije.

Za neke muslimane, u Evropi, a čak i na srednjem Istoku i Aziji, biti dio današnjega svijeta znači prilagoditi se zapadnom načinu života. Prema njihovom shvatanju, islam je svakako jedna univerzalna poruka, ali da bi se bio "moderan", njegovi propisi treba da se ponovo promisle i ostvaruju slijedeći vladajući model Zapada koji predstavlja univerzalni izraz modernosti. Tvrdi to, takvi muslimani svode poruku islama na teorijske vrijednosti i manifestacije dobrih i moralnih namjera koje su, ipak, na periferiji društvenog života.

Zbog toga, u njihovoj perspektivi, muslimanski identitet postaje samo skup općih naloga koje dijele svi ljudi što slijede određene kulturne i umjetničke forme ispoljene u vrijeme praznika ili sklapanja brakova. Takav koncept je, ustvari, utemeljen na vjerovanju - mada po svom izvanjskom obliku nastoji da prenese suprotnu poruku - da su zapadne vrijednosti i način života jedino univerzalni i, prema tome, treba da budu slijeđeni. Univerzalnost islamske poruke, koja jest priznata u teoriji, ograničena je na intimni život pojedinca, protjerana iz javnog domena, nevidljiva, na isti način kao što se to desilo i sa drugim religijama. U takvoj perspektivi nema alternative: biti napredan, otvorenih vidika i moderan, biti autentični Evropljanin, znači promišljati iznova pa čak i modificirati islamsko učenje na takav način da muslimanski identitet odgovara svome okruženju. U očima takvih muslimana, okruženje predstavlja stvarnu normu i u vrijeme globalizacije intenzitet vjere, propisane vrijednosti i preporučeni način ponašanja mora da se ponovo razmatraju i prilagode. Zagovornici ovih stavova zanemaruju, a nekada čak i ignoriraju unutrašnju dinamiku islama koja se izražava kroz njegov pravni instrumentarij i prirodu muslimanskog identiteta; za njih dominantni (zapadnjački) model postaje glavna referenca i kriterij. Njihov način mišljenja, "otvoren i progresivan", čine zadovoljstvo većini zapadnih političara i naučnika pošto su u saglasnosti sa njihovim vlastitim, univerzalnim uvjerenjima. Nije važno što oni ništa ne govore o unutrašnjim nesaglasnostima sa kojim milioni muslimana treba da se suoče.

Većina muslimana koji žive u Evropi nemaju previše interesa za ova pitanja i probleme. Voljeli to ili ne, oni se nalaze u vodama dominantne struje i prividno žive kao i ostali. Međutim, proces akulturacije, koji izgleda nepovratan, među drugom i trećom generacijom nije više efikasan kao što izgleda na prvi pogled, te se pitanje identiteta ponovo javlja među mladim muslimanskim generacijama u svim zapadnim društvima. Iako su izvanjske manifestacije integracije evidentne, stvarnost nije tako jednostavna: radnici ili studenti, ljudi i žene, uključeni, kao i domaće stanovništvo, u društveni ili politički život svojih zemalja teško zaboravljaju svoj muslimanski identitet iako ne praktikuju svoju religiju. Oni su, bilo zbog jakog uticaja okoline ili na osnovu vlastitog izbora, *muslimani bez islama*, ali ipak muslimani, te jaz koju oni osjećaju izaziva pitanja, sumnju, a nekada nelagodu i nemir.

2. Živjeti u Evropi a izvan Evrope

Da bi izbjegli utapanje u zapadna društva, brojni muslimani su, gotovo instinktivno, našli utočište unutar zajednica. Kada im okolnosti dozvoljavaju, ili kad ih usmjeravaju kao što je to u Britaniji, da se koncentriraju na određenom po dručju, oni unose ili ponovno izgrađuju društvene strukture koje su uređivale i usmjeravale njihov život u zemljama porijekla. Cilj im je da budu "kod kuće", *u Evropi, ali kod kuće*. Ovaj proces nudi jednu važnu garanciju za zaštitu identiteta: muslimanima koji dolaze iz Indije, Pakistana ili bilo koje druge zemlje dozvoljeno je da reprodukuju jedan društveni mikrosvijet u kojemu oni žive sami među sobom, sa vrlo malim brojem kontakata sa domaćim stanovništvom ili društvom u cjelini. Iz njihovog aspekta, ovo je najadekvatnije sredstvo za zaštitu njihovog i etničkog i islamskog identiteta.

Ustvari, ono što se na taj način štiti, naprimjer u Britaniji, striktno govoreći nije ni azijska etnička grupa, niti muslimanski identitet, nego *azijski način življenja islama*. Društveni odnosi, porodične veze i modeli obrazovanja (sa učenjem urdu i pandžab jezika) uvezeni su i primijenjeni u jednom mikrodruštvu bez obraćanja mnogo pažnje na globalno okruženje na Zapadu. Radi se, međutim, o velikoj zbrci u umovima nekih muslimana,

koji ne znaju ništa drugo osim zemlje odakle potiču i ove uvezene društvene strukture: islam, u njihovim očima, nije ništa drugo nego način na koji su živjeli u svojim gradovima ili selima u Indiji ili Pakistanu. U toj perspektivi, biti vjeran islamskom učenju znači biti vjeran azijskom modelu njegovog ostvarenja: dovoditi u pitanje ili ponovno razmatrati ovaj model, jer mi živimo u Evropi, razumijeva se kao izdaja islama koja može ugroziti muslimanski identitet. Paradoksalno je da se i u ovom slučaju uočava isti nedostatak kao i u ranijem: opet je poruka islama svedena na njenu tradicionalnu ili kulturnu dimenziju, samo ovog puta uslijed potpuno suprotnih razloga, uslijed straha koji je prouzrokovalo okruženje.

Nije rijedak slučaj da u takvim zajednicama sretnete mlade ljude iz druge ili treće generacije koji čak ne mogu govoriti engleski jezik pravilno ili to čine sa nekim azijskim akcentom uprkos činjenice da su rođeni u Britaniji. Ovaj fenomen je posebno raširen među mladim djevojkama koje su tretirane kao da žive u Indiji ili Pakistanu i kojima je vrlo često onemogućeno da završe ili upotpune svoje studije. Zapadno okruženje ima, naravno, važan uticaj na vrijednosti, modu i ponašanje naše muslimanske omladine, ali način na koji se bavimo ovim pitanjima i metodi obrazovanja su i dalje tradicionalni, prilagođeni jednom drugom vremenu i jednom drugom kontekstu. Na taj način muslimanski identitet može biti prividno zaštićen, ali ćemo uočiti iste lične, intimne i emocionalne probleme među većinom mladih muslimana: vidljivo usmjereni društvenom strukturom i pravilima azijskog okruženja, oni su ipak u Evropi, okruženi medijima, modom, muzikom i načinom života koji se ne zaustavlja na stepeništima njihovih kuća. U Evropi i istovremeno izvan Evrope, njima je teško, ako ne i nemoguće, da definiraju ko su oni i šta je tačno njihov identitet, između normi kojima su učeni i osjećanja koja ih prožimaju.

U većini evropskih zemalja primjećujemo istu tendenciju među omladinom. Kao što smo spomenuli, to je prirodna reakcija na okolinu koja se osjeća kao strana, agresivna i opresivna. Njihova situacija nije ista kao u Britaniji ili Sjedinjenim Državama, naprimjer, pošto se anglosaksonski model integracije zasniva na priznanju prostora zajednice unutar ideje višekulturnosti. I pored toga, oni nastoje razviti, u manjoj mjeri, grupe slične strukture u kojima žive prema unutrašnjim pravilima kao da se nalaze izvan Evrope. U Francuskoj, Belgiji i Švedskoj neke grupe su u posljednje doba pokušale da se zaštite od društva izolujući se potpuno od evropskog načina života. Oni ne referiraju na posebne tradicije svojih zemalja porijekla, nego, umjesto toga, na način života Božijeg Poslanika i njegovih Drugova: oni mijenjaju način nošnje, nose turbane ili galabije, redovno idu u džamije i izbegavaju kontakte sa vanjskim svijetom i nemuslimanima. Miješajući islamsko učenje sa načinom života i običajima stanovnika pustinje sedmog vijeka oni izražavaju ista propitivanja i istu krhkost u pogledu svoga identiteta: oni su muslimani protiv evropskog modela i jedini način za njih je da žive, iako u Evropi, izvan Evrope. Njihovo stalno i uporno pozivanje na Božijeg Poslanika, kao i njihova težnja da slijede *salaf iz* prvog velikog doba islama izgleda da im daje jednu vrstu sigurnosti, ali većina ove omladine ima teškoće da ostane tome dosljedna i oni izražavaju, putem svoga ponašanja i svoje neodlučnosti, temeljno unutrašnje propitivanje.

Za neke evropske države ovi stavovi izolacije ne smatraju se opasnim, te je, ustvari, čak i ohrabreno kreiranje tako izoliranih zajednica pošto izgleda da one povećavaju društveni mir i stabilnost. Staviše, pošto takve zajednice i grupe žive u nekoj vrsti umirenosti, njima se može upravljati, jer su one i dalje zavisne - u društvenom, političkom i posebno ekonomskom smislu - o širem društvu i državi. Konačno, prisustvo

islama i muslimana ograničenih unutar određenih tradicija, kultura ili formi i dalje dopušta zapadnim društvima da smatraju svoje vlastite reference i tradicije nedirnutim. Međutim, ova slika stranog, čudnog i tuđinskog islama podržava predstavu onoga što domaće stanovništvo *nije*.⁴² U tom smislu, čak i *relativna integracija* ovih zajednica ili gupa - sa vrlo širokom definicijom muslimanskog identiteta - bila je, a i dalje jest, od izvjesne koristi.

3. Srednji put

U vrijeme kada je proces globalizacije - ne samo ekonomske, nego iznad svega i kulturne - toliko snažan, izuzetno je važno odrediti neke putokaze u globalnom ambijentu. Matica je toliko snažna da ne možemo biti zadovoljni sa nekim referentnim konceptima koji daju veoma parcijalnu ideju o stvarnosti evropskih društava. Mi možemo nastaviti da govorimo o *asimilaciji*, *integraciji* i *izolaciji*, ali to su prazni koncepti ukoliko ne znamo ko su subjekti, i doslovno i filozofski, onoga o čemu govorimo. Drugim riječima, *ko* je taj musliman koga želimo da asimiliramo, integriramo ili izolujemo: bez jasne definicije ovog entiteta "*ko*", ova tri koncepta mogu značiti jednu te istu stvar, implicitno dajući različita poimanja značenju i sadržaju muslimanskog identiteta.

Osim toga, sa islamskog stanovišta, upotreba koncepta subjekta nije ni u kojemu pogledu slučajna. Da muslimane razumiju ko su i za šta se zalažu, znači da budu u stanju odrediti svoj identitet *per se* prema svojim islamskim referencama, a ne putem predstava koje drugi razvijaju o njima kao da su oni objekti tuđeg posmatranja. Samo djelujući na ovakav način, evropski muslimani će osjetiti da su oni subjekti svoje vlastite historije, odgovorni pred Bogom, odgovorni pred ljudima. Biti subjekt vlastite historije također znači da oni treba da nadvladaju pogubno osjećanje da su stranci, da su različiti, te da su očigledna manifestacija jednog nerješivog problema. Sa jasnom sviješću o identitetu, novo osjećanje će rasti, temeljeno na jednom dubljem samopouzdanju, omogućujući im da shvate da njihovo prisustvo može biti pozitivno, da oni mogu pružiti Evropi više duhovnosti, i veći smisao za pravdu i bratstvo, te veće učešće u solidarnosti.

U svjetlu naše ranije diskusije o pet suštinskih područja islama (*al-masalih al-khams*) i *šehadeta*, možemo identificirati četiri elementa, ili dimenzije, koje, zajedno, mogu osigurati odgovarajući sadržaj koncepta muslimanskog identiteta. To je, ustvari, pitanje izvođenja suštine ovog identiteta iz oblika njegovog ostvarenja u jednom specifičnom mjestu ili vremenu. Drugim riječima, naš cilj je da odvojimo islam od arapske ili azijske kulture, tradicija ili običaja kako bismo mogli naći oblik u kome se lik evropskog muslimana može odslikati.

1. Vjera, praksa i duhovnost:

Prvi i najvažniji element muslimanskog identiteta jest *vjera*, koja je intimni znak da neko vjeruje u Stvoritelja koji nema druga. To je značenje centralnog koncepta *tawhida*, vjerovanje u Jednog i Jedinog Boga, što se potvrđuje i svjedoči *šehadetom*. U tom smislu, vjera je najčistiji izraz suštine muslimanskog identiteta koji nadilazi mjesto i vrijeme. Ovaj element prirodno zadobiva konkretnu formu u *praksi* obreda (namaz, zekat, post, itd.). Blisko povezana za ove dvije stvarnosti, kao njihova neposredna posljedica, u životu vjernika je temeljna dimenzija *duhovnosti*. Duhovnost, sa islamskog stanovišta, jest način na koji vjernik čuva živom svoju vjeru, intenzivira je i jača.

Duhovnost je svijest, sjećanje i unutrašnji napor da se bori protiv ljudske prirodne tendencije da se zaboravi Bog, značenja života i Budući svijet. Cjelokupna propisana praksa islama, a iznad svega, naravno, namaz, su ustvari način da se sjeća (*dhikr*):

*Ja sam, uistinu, Allah, drugog Boga osim Mene, nema; zato se samo meni klanjaj i molitvu obavljaj - da bih ti uvijek na umu bio!*⁴³

Izvršnost, definirana kao idealno ponašanje muslimana, znači da se postigne stanje u kojemu neko više ne zaboravlja. Izvršnost (*ihsan*), rekao je Božiji Poslanik, jest "da služiš Bogu kao da Ga vidiš, pa iako Ga ti ne vidiš, On sigurno tebe vidi".⁴⁴ To je da se nastoji biti s Bogom u svakoj mogućoj okolnosti.

U brojnim diskusijama među sociolozima i stručnjacima za političke nauke, ova dimenzija je često zanemarena, kao da se "vjera" ili "duhovnost" ne mogu smatrati za "naučni i konstitutivni element" jednog "objektivnog identiteta". Međutim, i sama riječ "islam" znači "predanost" Bogu, što doslovno izražava akt služenja uporedo sa njegovim duhovnim horizontom. Prema tome, poštovati muslimanski identitet znači priznati ovu prvu i temeljnu dimenziju vjere i, dosljedno tome, dozvoliti muslimanima da obavljaju praksu koja oblikuje njihov duhovni život. Vjera i duhovnost naglašavaju ovu praksu koja izražava prisustvo suštinskog ubjeđenja koje daje značenje životu: odvojiti muslimane od njih znači odvojiti ih od samih sebe.

Muslimanski identitet je prema tome, u osnovi "vjera, praksa i duhovnost". To je suštinski dimenzija intime i srca.

2. Razumijevanje teksta i konteksta:

Nema istinske vjere bez razumijevanja: za muslimana ovo znači da razumije i izvore (Kur'an i Sunnet) i kontekst u kojemu on ili ona živi. Odgovornost svakog muslimana temelji se na ovom dvostranom aspektu "razumijevanja": to jest da razvije uporedo i "razumijevanje tekstova" i "razumijevanje konteksta" da bi našao način kako da ostane vjeran islamskom učenju. Ovo je temeljno učenje islamske pravne prakse još od vremena Božijeg Poslanika, neprestano održavano od strane velikih učenjaka tokom stoljeća. Kao takav, *muslimanski identitet nije zatvoren, nije sveden na krute i nepromjenjive principe*. Naprotiv, on se temelji na stalnom dinamičkom i dijalektičkom kretanju između izvora i ambijenta s namjerom da se nađe način za život u harmoniji. Zbog toga je razvoj intelektualnih vještina toliko važan u islamu i, kao takav, predstavlja temelj islamskog učenja.

Musliman ne može biti zadovoljan hipotetičkim stanjem prirode: biti musliman znači da se nastoji povećati vlastita sposobnost, da se neumorno nastoji znati više čak do mjere da, u svjetlu islamskih izvora, možemo reći, kada je u pitanju obredna dimenzija, "da biti musliman znači učiti". Božiji Poslanik je rekao: "Tražiti znanje je obaveza za svakog muslimana i muslimanku".⁴⁵

Općenitije, ovo znanje je uvjet za razumijevanje ne samo značenja samih islamskih izvora, nego i stvaranja i stvorenja. Prema Kur'anu, koji neprestano podstiče ljudska bića da koriste svoj razum, znanje i razumijevanje jesu načini da se intenzivira nečija svijest o Bogu:

*A Allaha se boje od robova njegovih - učeni.*⁴⁶

Ovo je jedan od dva aspekta razumijevanja, drugi je da musliman, pošto mora djelovati prema islamskom učenju, treba koristiti ovu sposobnost da vrši izbor između dobra i zla, da nađe najbolji način da zadovolji Boga u bilo kojemu ambijentu da se nađe. Iako je očigledno da nema izbora bez slobode, kao što smo spomenuli, moramo dodati da također nema izbora ni bez znanja i, posebno, bez razumijevanja. Izbor i neznanje su riječi suprotnog značenja. Prema tome, elementi muslimanskog identiteta koji dolaze neposredno nakon vjere i duhovnosti su *razumijevanje utemeljeno na znanju i izbor koji se zasniva na slobodi*. Zajedno, oni čine dimenziju *odgovornosti*.

Muslimanski identitet, po svome drugom glavnom elementu, jeste otvoren identitet pošto se temelji na intelektualnom stavu u kojemu se razumijevanje tekstova vezuje za razumijevanje konteksta. Zbog toga je definiran putem *jednog aktivnog i dinamičkog razumijevanja* koje zahtijeva znanje, slobodu i smisao za odgovornost.

3. Sticati i prenositi znanje:

Vjera (*iman*) jest amanet i od muslimana se traži da prenesu ovaj amanet svojoj djeci i rodbini i, kao što smo već objasnili, da ga svjedoče pred cijelim čovječanstvom. Biti musliman znači poučavati i prenositi, a to je bilo naređeno i samom Božijem Poslaniku u ranim mjesecima objavljivanja Kur'ana:

*I opominji rodbinu svoju najbližu.*⁴⁷

Da ponovimo, muslimanski identitet nije zatvoren i nije ograničen na ličnu sferu pojedinca pa da utiče samo na njega i njegov odnos prema Bogu. Biti musliman, naprotiv, jest da se posjeduje i prenosi drugima koncept života utemeljen na vjeri, duhovnosti i temeljnom razumijevanju moralnih naloga. Obrazovati vlastitu djecu s ciljem da im se da mogućnost da prime *amanet* i, nakon toga, da slobodno vrše izbor, je dio muslimanskog identiteta jedne žene, jedne majke, jednog muškarca, jednog oca. Jedna od najvažnijih uloga roditelja jest da ponude svojoj djeci jedno razumijevanje onoga *što oni jesu*, a zatim će djeca, odgovorna pred Bogom, odabrati *ono što ona žele da budu*, jer Kur'an kaže (6:164): "I svaki grijешnik će samo svoje breme nositi".

Na širem planu, kao što smo već spomenuli kad smo raspravljali o konceptu *šhadeta*, muslimani su uvjereni da je Kur'an posljednja Božija objava i da, kao takav, posjeduje univerzalnu dimenziju. Odgovornost muslimana pred Bogom je da učine poruku ovoga *amaneta* znanom i da objasne njen sadržaj što je moguće više. Njihova odgovornost je ograničena upravo na to, pošto ideja prevjeravanja ljudi nema ništa sa islamom: širiti Poruku znači pozivati stvarnom priznanju Božijeg prisustva kao i istinskom razumijevanju Njegovog učenja. Promjena vjere je stvar koja pripada samo Bogu, pu tem Njegovog otkrivanja svakom pojedinom biću, i ni jedan čovjek nema pravo da se miješa u ovu stvar srca pošto je to izvan okvira njegovog statusa i njegovih mjerodavnosti. Ovo je tačno značenje izraza "svjedočiti istinu pred čovječanstvom" koji prenosi ideju da musliman treba da nosi teret ovog velikog *amaneta* pred svojom rodbinom i pred čovječanstvom. Ne samo svojim govorom nego, još više, svojim ponašanjem.

Treći glavni element čini muslimanski identitet otvorenim i uvijek aktivnim pošto on

definira "biti musliman" putem akta poučavanja i prenošenja.

4. *Djelovati i sudjelovati:*

Ostvarenje muslimanskog identiteta znači izraziti i manifestirati svoje vjerovanje u obliku usklađenog ponašanja. Vjera, razumijevanje, poučavanje i prenošenje zajedno predstavljaju *supstrat* islamske etike i, kao takvi, oni treba da usmjeravaju djelovanje vjernika. Biti musliman znači djelovati prema islamskom učenju u bilo kojemu okruženju, te nema ništa u islamu što nalaže muslimanu da se udaljava iz društva da bi bio bliže Bogu. Naprotiv, "imati vjeru" je često, i gotovo suštinski, povezano u Kur'anu sa činjenicom ponašanja na lijep način, "činjenja dobrih djela". Božiji Poslanik je, kako smo vidjeli, neprestano ukazivao na ovu dimenziju muslimanskog identiteta. Istinski razvoj muslimanskog identiteta je vezan za mogućnosti koje neko ima da djeluje prema onome što *on jest i u šta vjeruje*.

Ovo djelovanje, bez obzira na zemlju ili okolinu, temelji se na četiri glavna aspekta ljudskog života: da se razvije i zaštiti duhovni život u društvu, da se širi religijsko i svjetovno obrazovanje među ljudima, da se djeluje u cilju postizanja veće pravde unutar svake sfere društvenog, ekonomskog i političkog života, i konačno, da se podstiče solidarnost sa svim kategorijama ljudi koji su u oskudici. Na sjeveru ili na jugu, na zapadu ili na istoku, musliman je musliman onda kada on jasno razumije ovu temeljnu dimenziju njegovog prisustva na zemlji: biti s Bogom znači biti sa svim ljudskim bićima, ne samo sa muslimanima, jer je Božiji Poslanik rekao s "ljudima", što znači čovječanstvo u cjelini:

"Najbolji među vama je onaj koji je najbolji prema ljudima".⁴⁸

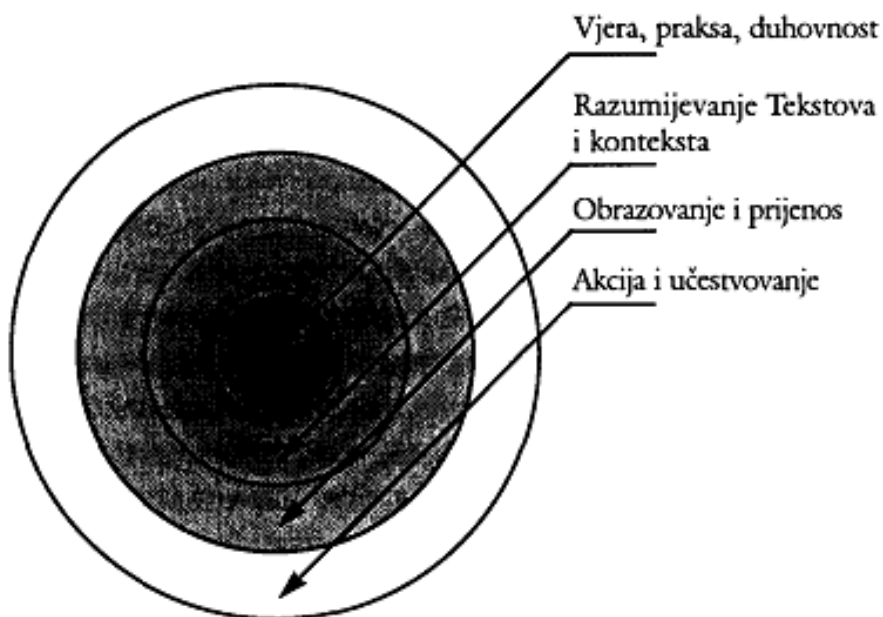
Za pojedinca, vjerovanje mora biti izraženo putem usklađenog djelovanja. On može sam, za sebe, djelovati pred Bogom. Međutim, to nije dovoljno, i njegova je dužnost da nastoji sudjelovati, što jasno izražava ideju djelovanja sa ostalim, u datom društvu sa svojim sugrađanima. Četvrti bitni elemenat muslimanskog identiteta povezuje ove dvije dimenzije aktivnog bića i participirajućeg bića, drugim riječima individualnog i društvenog bića, čime se "biti musliman" definira putem odnosa sa društvom i sa svijetom.

Ova četiri elementa daju odgovarajuću sliku temelja muslimanskog pojedinačnog i društvenog identiteta, izvan njegovog kulturnog čitanja u nekom specifičnom djelu svijeta: jezgro *vjere, s praksom i duhovnošću* jest svjetlo putem koga se život i svijet opažaju; *razumijevanje teksta i konteksta* omogućava da se izgradi um kako prema sebi tako i prema okruženju; u jednoj široj sferi, poučavanje i prenošenje omogućava prenošenje *amaneta* vjere i poruke, i konačno, na još širem planu, *djelovanje i sudjelovanje* predstavlja manifestaciju ostvarivanja ovog identiteta kroz način na koji se neko *ponaša prema sebi*, prema drugima i ukupnim stvorenjima (djelovanje) i sa svojim sugrađanima i čovječanstvom u cjelini (sudjelovanje). Očigledno je da se definiranje muslimanskog identiteta može vidjeti samo kao otvoreno, dinamičko, utemeljeno na principima, ali u stalnoj interakciji sa okruženjem.

Dijagram koji slijedi, polazeći od jezgra bića, vjere, i završavajući se manifestacijom suučestvovanja sa drugim ljudima, participacijom, jasno izražava artikulaciju definiranja muslimanskog identiteta koju mi predlažemo. Velika odgovornost muslimana na

Zapadu jest da ponude jedan prilagođeni evropski oblik za ove četiri dimenzije svoga identiteta u svjetlu islamskih izvora koji, u pogledu koncepcije života, smrti i stvaranja, ostaju temeljna referenca. Imajući na umu razliku koju smo iznijeli u prvoj sekciji između *usul* (suštinskih komponenata religije) i *furu'* (drugorazrednih komponenata), tri nivoa *maslahe*, naime, *daruriyyat* (suštinske stvari), *hadjiyyat* (dopunske stvari) i *tahsiniyyat* (poboljšanja, usavršenost), kao i oblasti primjene u pogledu *idžtihada*, muslimani, bilo da su učenjaci bilo vođe organizacija, moraju ponuditi evropskim muslimanima odgovarajuće učenje i pravila koja će im omogućiti da zaštite i ostvare svoj identitet ne kao Arapi, Pakistanci ili Indijci, nego kao Evropljani.

Dijagram 5: *Muslimanski identitet*



Ovaj proces odvija se najmanje tokom posljednjih petnaest godina i dalje traje omogućavajući nastanak jednog izvornog muslimanskog identiteta koji nije ni potpuno razvodnjen u evropskom okruženju, niti predstavlja reakciju protiv njega, nego je prije utemeljen na svojim vlastitim osnovama prema svojim islamskim izvorima. To je značenje integracije s muslimanskog stanovišta.

Na sredini između biti *musliman bez islama* i *musliman u Evropi a izvan Evrope*, stoji stvarnost muslimana koji je svjestan četverostane dimenzije identiteta i koji je spreman, poštujući te zahtjeve, da bude uključen u svoje društvo i da ima svoju ulogu i kao musliman i kao građanin. Nema nikakve kontradikcije, kako vidimo, između ova dva pripadanja sve dođe dok musliman vrši svoj angažman djelujući u skladu sa zakonom i sve dođe dok se od njega ne traži da se odrekne jednog dijela svoga identiteta. To znači da njegova vjera, njegov koncept života, njegova duhovnost, njegova potreba da uči i razumijeva, da govori i poučava, da djeluje u ime pravde i solidarnosti treba biti poštovana od strane zemlje čiji je on rezident ili državljanin. To znači, također, da muslimani ne smiju biti diskriminirani, ni pravno ni administrativno, u pogledu slobode da se organizuju i adekvatno i aktivno odgovore na poziv svoje vjere i savjesti. Ove vrste ograničavanja dešavaju se svaki dan u evropskim zemljama zbog slike islama koju prenose

mediji i zbog raširenog osjećanja da postoji neka islamska opasnost što, sa svoje strane, osnažuju sredstva informiranja izvještavajući o dramatičnim događajima u Alžiru, Afganistanu i slično. Naviknuti da žive u sekularnom društvu, brojni Evropljani, kako političari, tako i obični narod, skloni su misliti da su jedino pouzdani muslimani oni koji niti praktikuju svoju religiju, niti izražavaju svoj muslimanski identitet. Djelujući iz straha, ili nekada s lošim namjerama, oni tumače zakone na jedan veoma tendenciozan i chskriminirajući način i ne ustručavaju se ponekada opravdati svoje ponašanje pribjegavajući argumentima o muslimanskim fundamentalistima i fanaticima. Takav stav se može vidjeti u negiranju brojnih prava koja pripadaju muslimanima (organiziranje općih aktivnosti, izgradnja džamija, finansiranje islamskih škola itd.), a koje ostale religije i institucije, na osnovu zakona i njegove primjene, uživaju već decenijama.

I pored toga, zakon je ono što treba biti referenca i kriterij, te bliža analiza pokazuje da u većini evropskih zemalja važeći ustavi dopuštaju muslimanima u velikoj mjeri da žive u skladu sa svojim identitetom. Na jednoj strani, muslimani moraju insistirati na pravednoj i pravičnoj primjeni zakona prema svim građanima i svim religijama. Na drugoj strani, oni treba da se suoče sa svojim vlastitim odgovornostima i da, u okviru širokog područja slobode koje uživaju u Evropi, ponude muslimanskim zajednicama kurseve, kružoke, i sve druge vrste institucija i organizacija čiji su suštinski ciljevi da se očuva islamska vjera i duhovnost, da se proširi bolje razumijevanje islamskog učenja i okruženja u kome se živi, da se poučava i prenosi poruka islama i konačno, da se muslimani istinski uključe u društvo. Ništa ih ne sprečava da ovo čine.

To jednako znači razviti jedan novi i samopouzdana stav utemeljen na jasnoj svijesti o suštinskim dimenzijama islamskog identiteta. Ovo osjećanje treba da vodi muslimane prema objektivnoj i pravičnoj ocjeni svoga okruženja. Svjesni naloga svoje religije, oni ne treba da zanemare važnu mjeru prilagođavanja koje je karakteristično obilježje islama. To je ono što je omogućilo muslimanima da se nasele na Srednjem istoku, u Africi, kao i u Aziji, i da u ime istog i jedinstvenog islama, daju njenoj primjeni jedan specifičan oblik i dimenziju... Da ponovimo, u pogledu oblika primjene, treba postojati jedan evropski islam jednako kao što postoji afrički islam ili azijski islam. Prilagoditi se, sa islamskog stanovišta i što se tiče nove muslimanske generacije, ne znači praviti ustupke nego izgrađivati. Oni treba da iskoriste prednosti najefikasnijih metoda (u obrazovanju, organizaciji posla, itd.), kao i naučnih i tehnoloških otkrića (koji po sebi nisu suprotni islamskom učenju) da bi se, opskrbljeni sa odgovarajućim sredstvima, suočili sa svojim okruženjem. Ovi prodori pripadaju cjelokupnom ljudskom naslijeđu, a dio su zapadnih društava te ih muslimani, posebno oni koji žive na Zapadu, ne mogu zanemarivati niti jednostavno odbacivati jer nisu islamski. Islamsko učenje je jasno: u pogledu društvenih poslova (*muamalat*)⁴⁹ sva sredstva, tradicije, vještine i običaji koji, po sebi ili na način na koji su upotrebljeni, nisu suprotni islamskim pravilima ne samo da su prihvatljivi nego su i po definiciji islamski. Prema tome, u okviru evropskog okruženja, muslimani mora da vrše izbor u skladu sa svojim identitetom. Na taj način, oni će razviti i oblikovati sliku svoga sadašnjeg i budućeg evropskog identiteta.

D. Prema jednoj evropskoj islamskoj kulturi

1. Stečena i selektivna kultura

Svjedoci smo stvarnosti naseljavanja muslimanskog stanovništva u Evropi. Ovo je činjenica koju niko ne može dovoditi u pitanje, posebno u pogledu mlađih generacija, i

ovo je, na jedan ili drugi način, tačno za sve zemlje; bez obzira da li su roditelji djece došli iz Alžira, Maroka, Turske, Pakistana ili Indije. Ovaj fenomen je očigledan, pa iako je većina ove omladine i dalje daleko od istinske integracije u svojstvu građana, uočavamo da su oni, na kulturnom planu, prožeti modom, običajima i ukusima zemlje u kojoj žive. Njihova veza sa okolinom, način življenja, samoizražavanje i razumijevanje stvarnosti, njihova imaginacija pa čak i humor postali su izričito evropski. Imajući ovo na umu, vidimo da je pitanje kulture ono što treba da se razmatra pošto je to stvarni, istinski kriterij ustaljenja u društvu.

Umjetnički oblici izražavanja, televizija, filmovi i muzika (koji su postali glavni jezik omladine na Zapadu) - sve to nosi, na jedan ili drugi način, pečat kulture koja ih proizvodi. Na isti način to, manje ili više, izražava prijevod jednog koncepta života. U općenitijem smislu, nema neutralne rasonode, one koja je lišena bilo kakvog značenja, kada se dođe do pitanja suštine bića, smrti ili mnogo jednostavnije provođenja vremena. Ko god živi svakodnevni život u Evropi ili ima djecu zna, osjeća i razumijeva hitnost bavljenja izazovom rasonode u Evropi. Jer, u takvoj situaciji moguća su dva načina reagiranja. Neko može, u namjeri da se zaštiti od svih pokvarenih uticaja, da zabrani sebi svaki pristup popularnoj evropskoj kulturi, pošto je većina moralnih obzira već napustila taj domen. To bi značilo isključiti TV i radioaparate, baciti novine i magazine, izbjegavati kina, pozorišta i izložbe. Takav jedan projekt je iluzoran, lud, i mlade generacije, bez obzira na prepreke koje im se stave, bit će u svakom slučaju pod uticajem ove kulture u školi ili putem drugova u razredu. Drugi način je da se reaguje u skladu sa realizmom koji odgovara takvoj situaciji. U ovom slučaju, to bi značilo zamijeniti sve što je zabranjeno sa jednim smislom za odabir i istovremeno biti kreativan unutar muslimanskih zajednica na Zapadu. Ovo je jasno značenje onoga što smo ranije rekli u pogledu rasonode i običaja i to je ono što islam naučavao od samog svog početka. Učenjaci *usul al-fiqha* su to kodificirali i zadržali običaje (*urf*) kao jedan od izvora islamskog prava. U cjelokupnoj umjetničkoj produkciji evropske književnosti, kinematografiji i muzici postoje djela koja nisu u suprotnosti sa muslimanskom etikom.

Važno je da se našoj omladini omogući pristup tim dostignućima. Promotori masovne kulture i rasonode su više zainteresirani za finansijsku dobit nego za dostojanstvo publike, te ne možemo očekivati da naša omladina izbjegne njihov uticaj bez iznalaženja jedne vrste alternativne kulture.

Prva faza u tome sastoji se u priznanju da je već došlo do kulturnog ukopavanja miliona mladih muslimana - Evropljana. Kao posljedica, neko mora ponuditi odabir unutar isprazne i, često, zaglupljujuće savremene umjetničke produkcije. Važan dio islamskog obrazovanja za mladu generaciju bio bi da im se dadne znanje i pristup različitim književnostima i da se upute u historiju umjetnosti kako bi bili u stanju ocijeniti pjesme, muziku i slično za same sebe. Zabraniti sve isto je što i zavezati sebi oči, dok dopustiti sve znači izgubiti samog sebe. Međutim, to nije pitanje nametanja cenzure, nego radije formiranja, na osnovu vjere i razuma svakog pojedinca, kritičkog smisla za ograničenje i traganja za dostojanstvom, posebno u onome što se odnosi na rasonodu.

Bez sumnje, međutim, najteži izazov ne tiče se zakona, državljanstva, niti društvenog učestvovanja. Neizbježno, uz definiciju identiteta koji smo dali ranije, riječ je o dubini življenja. Bavljenje suštinom pitanja šta znači biti Evropljanin zahtijeva svijest o kompleksnosti problema kulture i volju da se nađe jedno prihvatljivo rješenje za to. Mi smo još uvijek daleko od tog stepena i vrlo malo je postignuta u pogledu dobro

promišljenog i selektivnog pristupa književnoj i umjetničkoj produkciji na Zapadu. Nesumnjivo, prvo se moramo pozabaviti jednostavnim ali kontroverznim pitanjem dozvoljenog ili nedozvoljenog karaktera umjetnosti u islamu. Toliko je stvari rečeno ili propagirano da, za mnoge, umjetnost i razonoda, kao takvi, predstavljaju problem sa stanovišta islama. Na taj način, mi smo daleko od problema kojim se bavimo. Ali davanje jasnog odgovora na to pitanja jednako je osiguranju, u najmanju ruku, jednog okvira unutar kojega stvaralaštvo mladih evropskih muslimana može, ubuduće, cvjetati.

2. Islam i umjetnost

Nemoguće je ovdje iznijeti sve debate i različite pravničke poglede koji su razrađeni u brojnim djelima, a tiču se pitanja umjetnosti i, specifičnije, muzike i slikanja⁵⁰ - dva oblika izražavanja u pogledu kojih su kontroverze bile i ostale veoma uočljive. Neki su ih zabranili, smatrajući ih za *haram*; drugi ih smatraju dopuštenim (*halal*) pod određenim uvjetima. Općenito govoreći, možemo reći da se različiti stavovi pravnika u pogledu muzike ili slikanja mogu razvrstati u slijedeće kategorije. Neki ih zabranjuju potpuno, nekada temeljeći svoje poglede na doslovnom značenju određenih hadisa, a nekada na osnovu određenog kur'anskog ajeta. Drugi, ne slažući se sa tumačenjem tih izvora, upućuju na druge tekstove, nastojeći da dozvole u određenim granicama i pod određenim uvjetima i muziku i slikanje. Vidjet ćemo kako, posebno u slučaju muzike, odgovori značajno variraju.

Muzika i pjevanje:

Ima danas uleme, i u muslimanskom svijetu i u Evropi, koja drži da muzika i pjevanje nisu dozvoljeni u islamu. Oni se pozivaju na jedan broj tekstova iz Kur'ana i Sunneta i citiraju neke poznate učenjake kao što su Ibn Kayyim al-Djawziyya. Ovdje je nemoguće navesti sve dokaze koje oni spominju, ali je interesantno zabilježiti tekstove na koji se najčešće pozivaju. Među njima je kur'anski ajet: "*Ima ljudi koji kupuju priče za rasonodu, da bi, ne znajući koliki je to grijeh, sa Allahova puta odvodili i da bi ga predmetom za ismijavanje uzimali*"?⁵¹ Prema njima, *lahw al-hadith* (priče za rasonodu) odnosi se u širem smislu na pjevanje. Isto važi i za slijedeći ajet: "*A kad čuju besmislicu kakvu, od nje se okrenu...*"⁵²

Pjevanje je dio jedne takve besmislice (*laghw*), te se prema tome smatra zabranjenim, pošto je karakteristična osobina vjernika da se od nje okrenu. Ovim tumačenjima dodaju se hadisi koji, po mišljenju ovih učenjaka, podržavaju ovu poziciju. Tako oni citiraju hadis: "Svaka vrsta rasonode je zabranjena vjerniku izuzev igranja sa svojom porodicom, jahanja konja i treniranja u streljaštvu".⁵³

Pjevanje i muzika nisu spomenuti, što izričito znači da nisu dozvoljeni kao što to potvrđuje i slijedeći hadis: "Doći će dan kada će neki ljudi iz moje zajednice proglasiti dozvoljenim blud, svilu, alkohol i muzičke instrumente".⁵⁴ Ovome se može dodati događaj vezan za Ibn Umara, koji je, kad je čuo zvuk jednog muzičkog instrumenta, stavio prste u uši i potjerao svoga konja sve dok nije došao na udaljenost gdje se zvuk više nije mogao čuti. Zatim je rekao svom pratiocu Nafiju: "Vidio sam Božijeg Poslanika da se ovako ponaša kada bi čuo zvuk ovog instrumenta".⁵⁵ Ovdje, opet, tekst izgleda da podržava doktrinarnu poziciju onih koji zabranjuju muziku.

Oni koji se protive takvom tumačenju ističu kao dokaz da je, u pogledu stvari života i

društvenih poslova, temeljni princip dopuštenost. Da bi to bilo ograničeno, potrebno je da postoji jasan i autentičan dokaz. To, po njihovom mišljenju, nije slučaj sa tekstovima koji su citirani ranije. Ibn Hazm⁵⁶ navodi da ništa u ajetu sure *Lukman* ne dopušta da se zaključi da se on odnosi na pjevanje ili muziku. Tumačiti riječ *laghw* kao pjevanje je zloupotreba tumačenja (ova riječ znači beskoristan i prazan govor i u širem smislu sve što je beskorisno i bez važnosti), pa čak i kad bi se prihvatilo to tumačenje, treba razumjeti da se *al-laghw* izbjegava, a ne da je zabranjen (*haram*). Što se tiče citiranih hadisa, prvi se smatra slabim (*da'if*), dok drugi, iako je prenijet od strane Bukharija, ima u svome lancu prenošenja jednog nepoznatog prenosioca (Hišam ibn Umar). Što se tiče trećeg hadisa, da je muzika bila stvarno zabranjena, Božiji Poslanik ne bi samo okrenuo glavu nego bi rekao Ibn Umaru da je ne sluša i da ode. To, međutim, nije učinio, što čini tekst, još jednom, manje izričitim u pogledu suštine zabrane. Na osnovu ovih elemenata i oslanjajući se na druge izvore, neka ulema, među kojima je glavni Ibn Hazm, smatrala je da su muzika i pjevanje dozvoljeni. Među najpoznatijim hadisima u ovom smislu je onaj⁵⁷ u kojem se kaže da je Božiji Poslanik bio prisutan kada su dvije žene pjevale u Aišinoj sobi. Abu Bakr, Aišin otac, ušao je i zatražio da prestanu, ali je Božiji Poslanik intervenirao, dozvolivši im da nastave. U jednom drugom tekstu navodi se da je Božiji Poslanik rekao Aiši, tokom jednog vjenčanja među *ansarijama*: "Aiša, ima li ovdje išta da ih može zabaviti? *Ansarije* vole zabavu".⁵⁸ U jednoj drugoj situaciji vezanoj također za vjenčanje, Ibn Abbas prenosi da je Božiji Poslanik upitao Aišu: "Jeste li poslali s njom (mladom) nekoga da pjeva? *Ansarije* su narod koji ima određen ukus".⁵⁹ Ne samo da je pjevanje jasno spomenuto, nego je Božiji Poslanik posebno spomenuo ukus jednog naroda.

Na temelju ovih činjenica i brojnih ostalih izvora koji se tiču prakse *ashaba*, znatan broj učenjaka je smatrao da su pjevanje i muzika dozvoljeni. Međutim, postoje razlike u pogledu prirode njihove dopustivosti. Neki, kao što su učenjaci Medine koji slijede Ibn Djafara, Abdullaha Ibn Umar ili Ibn Hazma iz *zahirijske* škole, čije mišljenje je poznato i poštovano, smatrali su pjevanje i muziku sa instrumentalnom pratnjom dopuštenim. Ostali, slijedeći većinu *ashaba*, učenjake Mekke ili Abu Hamida al-Ghazalija, ograničili su pjevanje samo na glas, bez instrumentalne pratnje (ostali su dozvolili, na temelju određenih hadisa, pjevanje uz pratnju udaraljki).

Interesantno je spomenuti da svi zagovornici dozvole pjevanja i muzike postavljaju uvjete dopuštenosti. Te uvjete, bez namjere da budemo iscrpni, možemo formulirati na slijedeći način:

1. Sadržaj pjesme ili vrsta muzike moraju biti u saglasnosti sa islamskom etikom i ne izražavati stavove koji su im suprotni.
2. Izvođenje (način, vrijeme i mjesto) mora također biti u saglasnosti sa islamskom etikom.
3. Ova vrsta razonode ne smije dovesti do toga da ljudi zaborave svoje obaveze prema Bogu i ostalim ljudima.
4. Muzičari i publika treba da ocijene, u punoj savjesti, uticaj i mjesto koji ova umjetnost stvarno ima u njihovim životima. To je pitanje ustanovljenja ravnoteže savjesti koje je uvijek lično i pojedinačno.

Oni koji su smatrali i smatraju pjevanje i muziku zabranjenim imaju pravo na to, te njihovo stanovište treba poštovati, kao što i oni, sami moraju poštovati one koji su zauzeli stanovište utemeljeno na argumentima drugih poznatih učenjaka. Zbog toga, tačnost i preciznost, u pitanju umjetnosti postaje važna pošto je to pitanje nuđenja čovjeku jednog prostora za odmor koji ga održava kao vrijednog pojedinca i koji ga čak

uzdiže putem jedne "pauze" koja ne podrazumijeva nemar niti pretjerivanje. Umjetničko izražavanje u islamu je u ovom smislu moralno i ljudski uzbuđujuće.

Slikanje i fotografija:

Isto obrazloženje može se koristiti *apropo* slikanja i fotografije, te su učenjaci i u ovom pitanju zauzeli iste pravne pozicije. Neki, kao što je al-Nawawi, potpuno su zabranili slikanje i fotografije na temelju kur'anskih tekstova i hadisa. Oni spominju, naprimjer, kur'anske ajete gdje se objašnjava da je Bog jedini Onaj koji oblikuje: "*On vas oblikuje u matericama kako On hoće.*"⁶⁰ i "*On je Allah, Tvorac, Onaj koji iz ničega stvara, Onaj koji svemu daje oblik...*"⁶¹

Štaviše, u Kur'anu se kaže da ono što ljudi oblikuju, kao što su idoli u kazivanju o Ibrahimu (a. s.), jest izraz zla i propasti. Ovi učenjaci također citiraju hadise prenoseći riječi Božijeg Poslanika u kojima on odbacuje slike i likove u mjestima gdje se vrši ibadet. Ovome treba dodati vrlo jasan stav koji je izražen u slijedeća dva teksta: "Među onima koji će zadobiti najtežu Božiju kaznu su oni koji oblikuju (ili crtaju) likove (*musawwirun*)";⁶² i "Među onima koji će biti najteže kažnjeni na Sudnjem danu su oni koji se natječu sa Božijim stvaranjem (*yudahun khalqallah*)".⁶³ Ovi tekstovi, kao i brojni drugi, a bilo bi dugo da ih sve navodimo, ne dozvoljavaju bilo kakvu diskusiju, po mišljenju ovih učenjaka, te su dosljedno tome slikanje, skulpture i, za neke savremene učenjake, fotografija (na arapskom *taswir*) te filmovi zabranjeni (*haram*).

Vrlo rano, među učenjacima prve generacije (*salaf*), pojavile su se razlike u pogledu značenja riječi *sura*. Nasuprot učenjacima čije smo stavove ranije iznijeli, učenjaci kao što su al-Qasim ibn Muhammad, zauzeli su stav da je riječ samo o "likovima koji imaju sjenu" (skulptura),⁶⁴ pošto su riječi Božijeg Poslanika upućene idolopoklonicima koji su pravili skulpture idola. Na ovaj način, ovi učenjaci su razumjeli izraz "natjecati se s Bogom". Oni se također pozivaju na druge hadise, a posebno na hadis Zayda u kojemu se, govoreći o *suwar* (množina od *sura*), spominje slijedeći izuzetak: "izuzev oblika (nacrtanog) na tkanini".⁶⁵ Slijedeći istu liniju argumentacije, neki učenjaci su se zaustavili na dosljednom značenju teksta ili riječi upotrebljenih da označe one koji oblikuju likove te su proširili polje tumačenja tekstova. Prema ovim učenjacima, Kur'an u kazivanju o Ibrahimu (a. s.), i Božiji Poslanik koji je živio u politeističkom okruženju, referiraju na one koji oblikuju likove što su predmet obožavanja i one kojima se pridaje kvalitet *stvaranja* kao da su to božanstva. Cilj (*qasd*) spomenutih tekstova, izvan njihovog striktno doslovnog značenja, jest da se zabrani ovaj specifični oblik produkcije. Ovo, međutim nema uticaja na slikanje i fotografije⁶⁶ koje ne spadaju u gore spomenute kategorije.

Ne treba se iznenaditi da i u ovom slučaju vidimo da su učenjaci koji smatraju slikanje i fotografiju dopuštenim ustanovili uvjete koji su iste vrste kao i u slučaju muzike. U tom smislu se može sugerirati slijedeća sinteza:

1. Namjere i sadžaj slikanja, fotografije ili filmova ne smiju biti suprotni islamskim principima ili etici.⁶⁷
2. Na ličnom nivou, svaki pojedinac treba da savjesno ocjeni svoje namjere i da ustanovi značenje i mjesto koje slikanje, fotografija i filmovi imaju u njegovom životu u svjetlu njegovih obaveza prema Bogu i ljudskim bićima.

Nemoguće nam je ovdje analizirati sve tekstove, niti različite stavove koje su učenjaci

zauzeli ili zauzimaju u pogledu pitanja umjetnosti. Pregled koji smo dali, međutim, jasno pokazuje različite stavove koji su zauzeti. U širem smislu govoreći, ovdje vidimo odgovarajuće pristupe zagovornika *al al-hadith* i *ahl al-ray*. Prvi predlažu doslovno tumačenje, dok " se drugi zalažu za tumačenje u skladu sa ciljem teksta. Ono što je važno za naš cilj, kada se bavimo zapadnom realnošću, jest područje koje je na raspolaganju za kulturni islamski projekt u Evropi. Osoba koja živi u takvim okolnostima zna da je nemoguće da se misli o muslimanskom prisustvu bez njegovanja i ohrabrenja jednog umjetničkog i kulturnog izraza koji je alternativa popularnoj kinematografskoj i televizijskoj kulturi koja se vrlo često ne brine za etiku ili dostojanstvo. Uprkos svojoj uzdržanosti koji neki pokazuju prema ovoj stvarnosti, oni u najmanju ruku treba da priznaju da se njen tok ne može vratiti unazad. Koristeći riječnik *usuliyuna*, rekli bismo da bi se moralo zaći, s obzirom na stanje savremene popularne kulture, u kategoriju *umum al-balwa*⁶⁸ (općenito jedna negativna ali neizbježna situacija) i na taj način iznaći jedno realistično i zadovoljavajuće rješenje.

Jedan drugi element u stavu onih koji su smatrali dopuštenim muziku, pjevanje, slikanje i fotografiju ima za nas posebnu važnost. To se odnosi na uvjete koji su ovi učenjaci postavili u svjetlu islamskog učenja. Svi oni su slijedili istu liniju mišljenja i izrazili potrebu za etičkom preciznošću, umjerenošću i pojedinačnoj odgovornosti. Ovaj način življenja je ono što, prema našem mišljenju, zahtijeva suvisao odnos prema kulturi koja nas okružuje. Vršiti odabir u umjetničkoj produkciji, stvarati kritičku svijest, njegovati smisao za vrijednu umjetnost i estetiku je, za muslimane, određeno gore spomenutim uvjetima.

Ovdje smo naveli stavove koji se odnose samo na oblike umjetničkog izražavanja pošto su oni najkontroverzniji, ali je jasno da je većina naših zaključaka valjana i u pogledu književnosti, poezije, teatra ili filma.⁶⁹ Oni su dio, na jedan ili drugi način, života muslimana u Evropi i kao takvi, moraju biti uključeni u njihovo islamsko obrazovanje, i u širem smislu, u konstituiranje njihovih društvenih i patriotskih ličnosti.

3. Izraz ustaljenosti

Brojni pokazatelji govore da pitanje kulture još nije postalo prioritet u obrazovanju mladih muslimana. Učenje islamskih principa često je tradicionalno i praćeno gotovo potpunim neznanjem kulture i umjetničkog okruženja muslimana koji žive u Evropi. Tu stvari teku kao da ovo okruženje uopće ne postoji ili nema nikakav uticaj. To samo govori koliko smo mi još daleko od odabira jednog islamskog intelektualnog i umjetničkog naslijeđa za našu omladinu.

Međutim, mora se ipak primijetiti, da su, uporedo sa ovom očiglednom inertnošću, pokrenute brojne inicijative. U stvari, u mnogim evropskim zemljama mladi muslimani iniciraju prve početke evropske islamske kulture.⁷⁰ Prvi pokušaji su većinom, prirodno, muzičkog karaktera. Pjesme su komponirane prema evropskom ukusu, ali poštujući uvjete koje smo ranije naveli. Nekada je to pitanje jednostavne upotrebe poznatih žanrova, kojima se dodaje lirika islamske prirode. Neko može samo da žali zbog takvog jednostavnog pozajmljivanja koje je daleko od kreativnosti koju treba ohrabriti među našom omladinom. Ali se mora priznati da je to samo prva neophodna faza. Lirika je često nedovoljno razrađena, a glavni postupak koji se slijedi jest postupak imitacije. Ovi pokušaji su ili suviše orijentalni ili potpuno pod uticajem popularnih trendova. Vrlo rijetko radi se o stvarno originalnoj produkciji koja sadrži nove muzičke elaboracije i stvarnu kulturu. U tom smislu, zadnji prilog Yusufa Islama u Britaniji veoma je interesantan. U

saradnji sa bosanskim umjetnicima i nastojeći da bude vjeran duhu njihove tradicionalne kulture, on je komponovao seriju vrlo kvalitetnih pjesama.⁷¹ Može se samo nadati da će sve više muslimana slijediti ovaj pravac i proizvesti liriku, pjesme i pozorišne predstave⁷² koje odgovaraju očekivanjima i ukusu mlađih evropskih generacija. Prvi znakovi ovog pozitivnog ustaljivanja već su se pojavili pa se nadati da će, nakon prijelaznog perioda i prilagođavanja, muslimanska umjetnička kultura biti prihvaćena kao jedan originalan prilog koji učestvuje u oblikovanju duha evropske kulture i ima za cilj da skrene pažnju na značenja, vrijednosti i ljudsko dostojanstvo. Kultura i umjetnost treba da prirodno njeguju ove vrijednosti.

Hadis "Bog je lijep i voli ljepotu"⁷³ treba nas podsjetiti da je život muslimana, u nastojanju da budu u Božijoj blizini, povezan sa estetikom i čudima razuma i osjećanja. Kur'an je, po sebi, čudo estetike i harmonije i prenosi sve glasove koje ih izražavaju. Cjelokupni kosmos slavi Stvoritelja putem znakova svoje ljepote, svojim bojama, perspektivama, prirodom, ambijentom i svim živim bićima. Ne biti osjetljiv prema ovoj dimenziji jednako je biti u sljepilu srca i bića. Umjetnost je, i treba biti, izraz ovog uzdizanja i ovog sjećanja.

Čovjek ne može, međutim, biti stalno svjestan ovih znakova. On se također mora odmarati; to je urođena karakteristika njegove prirode. Umjetničko izražavanje također igra ulogu rasonode, koja ima svoje mjesto, važno mjesto, u životu svakog pojedinca. Tome se mora dati dužna pažnja, posebno u evropskom prostoru koji daje toliko mnogo slobodnog vremena. Božiji Poslanik je rekao Hanzali, koji se bojao da nije dvoličnjak pošto se stalno ne sjeća Boga istim intenzitetom: "Hanzala, jedan sat (za ovo) i jedan sat (za ono)", podsjećajući ga da će jedan sat ispunjen sjećanju na Boga neophodno slijediti jedan drugi sat udaljenosti koja ne uključuje dvoličnjaštvo ili grijeh. Staviše, kvalitet približavanja je proporcionalan kvalitetu i prirodi odmora ili rasonode koja slijedi ili prethodi ovom stanju. Ovo pokazuje značaj koji umjetničko izražavanje ima, pošto je to pitanje kako da se bude bolji u svom okruženju da bi se bio bolji s Bogom. Znamo koliko je ovaj odnos tačan za naše svakodnevne živote a još više za one koje žele da se bave izazovom kako biti evropski musliman.

Bilješke

1. To znači, naravno, da se priznaju i svi prethodni poslanici i knjige koje je Bog objavio kroz historiju.
2. Kur'an 17:22-4
3. *Hadis* (Bukhari i Muslim).
4. Kur'an 31:15.
5. *Hadis* (Muslim).
6. Kur'an 4:135.
7. Na ovu važnu karakteristiku muslimanskog pripadanja vratit ćemo se kada budemo diskutirali koncept *ummeta*.
8. Kur'an 1:5-6.
9. *Hadis* (Bukhari i Muslim).
10. Kur'an 49:10.
11. *Hadis* (Ahmad i Abu Dawud).
12. Taj iznos se može potrošiti izvan područja u kojemu je prikupljen samo ako su u datom području zadovoljene sve potrebe ili zbog striktno definirane potrebe.
13. Kur'an 2:143.
14. *Hadis* (Bukhari).
15. Ibid.
16. *Hadis* (Bukhari i Muslim).
17. Kur'an 5:8.
18. Već smo citirali kur'anske ajete sure *an-Nisa* (Žene), gdje je Božijem Poslaniku bilo naređeno da oslobodi jednog Jevreja, koji je bio nevin, i da osudi, umjesto njega, stvarno krivu osobu, koja je bila musliman.
19. Kur'an 17:34.
20. Kur'an 23:8.
21. Kur'an 8:72.
22. Treba istaći da je sloboda vjeroispovijesti sveto pravo u islamu koje mora biti zaštićeno i branjeno bez obzira na religiju progonjenog stanovništva. To nije predmet ajeta koji se citira, ali je jasno poruka islama kao cjeline.
23. Ako nema potrebe za vizu, to je zbog toga što postoji ugovor između dvije države, te je rezultat, pravno govoreći, isti. Muslimani, u takvoj situaciji ulaze na određenu teritoriju bez ikakvih smetnji zahvaljujući ugovoru koji se temelji na priznanju i države i zakona zemlje prijema.
24. Ovu zakletvu i pitanje državljanstva s islamskog stanovišta raspravljat ćemo kasnije.
25. Evropske zemlje, u pogledu uspostavljanja svoga zakonodavstva, imaju jednu specifičnu historiju, u kojoj se mogu uočiti razvoji, zastoji, sporovi i rivalstva između zagovornika jedne ili druge političke stranke ili ideologije. Ovo zakonodavstvo je, naravno, prilagođeno vrstama građana i religijskih institucija koje su učestvovala u njegovoj historiji, pa je prilično normalno da prisustvo muslimana ili bilo koje druge nove religijske zajednice dovede do ponovnog razmatranja uvjeta zakonodavstva, a nekada i njegovog sadržaja.
26. Onda kada je Božija Istina i Njegova Objava negirana i odbačena od strane većine.
27. Ibn Hazm i Ibn Taymiyya.
28. Kur'an 12:54-5.

29. Kur'an 28:4-5.
30. Vidi komentare Muhammada Asada o ovom ajetu, *The Message of the Qur'an* (Dar al-Andalus, Gibraltar, 1980), p. 589.
31. Kur'an u ajetu koji smo citirali govori o borbi između Bizantinaca i Perzijskog carstva. Bizantinci bijahu pobijeđeni i Kur'an je proglasio da će "za *nekoliko godina*" oni "*sigurno pobijediti*", dodajući tome "*I tada će se vjernici radovati Allahovoj pomoći, On pomaže kome hoće, On je silan i samilostan*" (30:4-5). Ovo znači da će se muslimani radovati pobjedi nemuslimana i da će ih Bog također pomoći. Muslimanima je bilo jasno da su kršćani Bizantije bili bliži njihovom vjerovanju te da su oni bili zagovornici ispravnosti i pravde kao što su to muslimani iskusili sa Negusom.
32. *Hadis* (Bukhari).
33. Što je postalo, nakon perioda halifa na pravom putu veoma rijetko pa čak i teorijskog karaktera.
34. *Hadis* (Muslim).
35. Faysal Mawlawi, *Al-Usus aš-Šariyya lil-Ilaqat Bayn al-Muslimin wa Ghayr al-Muslimin*, p.101.
36. Vidi raniju diskusiju, a posebno uvjete koje smo naveli.
37. Neki muslimani tvrde da je zabranjeno da se položi zakletva ove vrste pošto je to slično savezništvu, a Božiji Poslanik ga je odbacio u *hadisu* koji navodi Muslim, Abu Dawud i Tirmidhi: "Nema savezništva (*hifl*) u islamu; ko god sklopi savezništvo to je slično vremenu *djahiliyya* i islam će mu to otežati". Međutim, kao što primjećuje Manna al-Qatan, savezništvo koje se spominje u ovom *hadisu* je ono koje je učinjeno protiv islama i njegovog učenja a ne ono koje ga poštuje ili koje je učinjeno radi vršenja dobrih djela (tj. pomoći siromašnim, razmjeni iskustva, zaštiti podaćenih, itd.). On spominje kako je Božiji Poslanik, koji je bio svjedok *Hilf al-Fudul* ka da je bio mlad, rekao da kad bi bio pozvan da učini slično savezništvo odgovorio bi pozitivno.
38. Kur'an 12:33.
39. Ovo se može desiti u slučaju očigledne nepravde učinjene od strane jedne ili dvije grupe kao što se to ističe u Kur'anu: "*Ako se dvije skupine vjernika sukobe, izmirite ih; a ako jedna od njih ipak učini nasilje drugoj, onda se borite protiv one koja je učinila nasilje sve dok se Allahovim propisima ne prikloni. A ako se prikloni, onda ih nepristrasno izmirite i budite pravedni; Allah zaista pravedne voli*" (49:9). Opet, princip pravde se smatra za kriterij.
40. O tome ne želimo da idemo u detalje na ovom mjestu ali ova pitanja mogu biti razmatrana u budućim radovima.
41. Vidi John Paul II, Encyclique, *l'Evangele de la vie,...* i *N'ayons pas peur de la verite* (Bayard-Centurion, Paris, 1995).
42. I, kao u ogledalu, prenosi ideju ili osjećanje njihovog vlastitog identiteta.
43. Kur'an 20:14.
44. *Hadis* (Bukhari i Muslim).
45. *Hadis* (Ibn Madja).
46. Kur'an 35:28.
47. Kur'an 26:214.
48. *Hadis* (Bayhaqi).
49. Vidi našu diskusiju u prvom dijelu ove studije o razlici između *ibadata* (obredi) i *muamalata* (društveni poslovi).
50. Ovi stavovi nekada poistovjećuju slikanje i fotografiju. Reći ćemo nekoliko riječi u narednim redovima o neophodnom razlikovanju između ove dvije kategorije

- koji su neki učenjaci uspostavili.
51. Kur'an 31:6.
 52. Kur'an 28:55.
 53. *Hadis*, koga prenose četiri autora *Sunana*.
 54. *Hadis* (Bukhari).
 55. *Hadis* (Ahmad, Abu Dawud i Ibn Madja).
 56. Ibn Hazm, *Muhalla*, ed. al-Muniriyya, n.d., tom 9, p. 60.
 57. *Hadis* (Bukhari i Ahmad).
 58. *Hadis* (Bukhari).
 59. *Hadis* (Ibn Madja).
 60. Kur'an 3:6.
 61. Kur'an 59:23. (24-op.prev.)
 62. *Hadis* (Bukhari i Muslim). Spomenuli smo dva moguća prijevoda izraza *musawwirun*, pošto postoje razlike među učenjacima u pogledu značenja ove riječi. Ove razlike dovele su do elaboracije različitih pravnih pogleda.
 63. *Hadis* (Bukhari i Muslim). Natjecati u smislu da su se oni smatrali stvoriteljima jednakim Bogu.
 64. Postoji saglasnost među učenjacima u pogledu zabrane skulptura izuzev onih koji služe kao dječije igračke. Kao podrška ovoj dozvoli citira se *hadis* u kome se navodi kako se Božiji Poslanik igrao sa Aišom kada je ona bila mala.
 65. *Hadis* (Tirmidhi).
 66. Za brojne savremene učenjake, fotografija čak i ne spada u ono što se podrazumijeva riječju "*sura*", kako je ona korištena od strane Božijeg Poslanika, pa čak i kada neki arapski idiom upotrebljava istu riječ, što nije uvijek slučaj. Fotografija se sastoji u reproduciranju dok je riječ o, kao što smo vidjeli, oblikovanju ili davanju forme nečemu što ne postoji.
 67. Reprezentacija u cilju posvećivanja, obožavanja ili sa ciljem da se poistovjeti sa stvaranjem.
 68. Ovo je jedna od sedam kategorija za koju islamsko pravo predviđa pravne olakšice (*rukhsa*, množina *rukhas*), kao što su zaborav, bolest, putovanje i prinuda.
 69. Principi koji su ovdje razrađeni su, naravno, jednako primjenjivi i za sport. Opet, islamsko učenje nas upućuje i ohrabruje da se angažujemo na jedan alternativni način s ciljem da nikada ne zaboravimo smisao sportskih aktivnosti, umjerenost koju treba da izrazimo i princip dostojanstva koji mora da prati sjećanje i djelovanje.
 70. Isti fenomen uočljiv je već nekoliko godina u SAD.
 71. Vidi njegov album *I Have no Cannons that Roar* (Ja nemam topove koji grme) (1997.).
 72. Brojne pozorišne grupe formirane su u Francuskoj i Velikoj Britaniji kao što su *al-Khayl*, koja je nedavno načinila i igrala cjelovečernju predstavu.
 73. *Hadis* (Muslim).

III

Mogući suživot

A. Jedno opažanje i nesporazum

1. *Sekularizirana društva i religijska praksa*

Islamsko učenje, usađeno u vjeri u Jednog i Jedinog Boga (*tawhid*), temelji se na "principu pravde" koja u svakom slučaju, bilo to u korist ili protiv muslimana, mora biti primijenjena na prvom mjestu. Život srca, emocije ili afekcije, iako su od velike važnosti za islam, moraju biti usmjerene pravilima koja dozvoljavaju ljudima da žive zajedno. Vidjeli smo kada smo diskutirali ideju pripadanja islamu da je to veoma važan element muslimanskog života, ali on, ipak, ni u kojemu slučaju ne opravdava nepravdu ili izdaju. Muslimani su vezani za vjeru, savjest i pravdu i ništa ne može opravdati odstupanje od ovog pravila, bilo to prema muslimanima ili nemuslimanima. Ovaj apsolutni princip ima velike posljedice za muslimane koji žive na Zapadu: kao rezidenti ili građani oni su pod autoritetom ugovora čije odredbe treba da poštuju. Kur'an i Sunnet su njihovi izvori, ali su oni vezani odredbama ustava zemlje u kojoj žive, sve dotle dok se od njih ne zahtijeva da djeluju protiv svoje savjesti. Ukoliko se nađu u takvoj situaciji, oni mogu, kao i ostali građani, pribjeći "moralnom prigovoru". To zakon dozvoljava u situacijama kada to od njih traži njihova savjest. Drugim riječima, iako su neki učenjaci željeli u pogledu lojalnosti dati prednost islamskom načinu (*Šeriat*) nad državnim ustavom, sada shvatamo da u ime učenja *Šeriata* musliman mora poštovati pravni okvir zemlje u kojoj živi. Odnosno, možemo reći da razumijevanje i primjena islamskog učenja u stvarnosti doprinosi i koristi osiguranju odgovornog i afirmativnog građanstva.

S onu stranu starih koncepata koje je koristila ulema, islamski izvori, čitani u svjetlu naše savremene situacije, dozvoljavaju muslimanima - pa čak ih i podstiču - da se na Zapadu osjećaju kao "kod kuće". Svijet je prošao kroz veoma značajne geopolitičke promjene i Zapad je postao prostor gdje se *šehadet* može izgovarati, poštovati i svjedočiti. Kada se ovo kaže, time se ne otvara samo područja dopuštenosti, nego, štaviše, proširuje horizont odgovornosti. Kao rezidenti i građani, živeći u miru i sigurnosti, muslimani treba da osiguraju sva potrebna sredstva koja će im omogućiti da zaštite svoj identitet i, istovremeno, da svjedoče poruke islama među svojim sugrađanima. Ova dvostrana dimenzija islamskog *šehadeta* ne može se ostvariti živeći u izolaciji, daleko od okoline, u skučenosti unutar muslimanske zajednice. Traži se upravo suprotno: biti musliman u Evropi znači imati interakciju sa cijelim društvom na različitim nivoima (od lokalnog preko nacionalnog do kontinentalnog).

Mladost muslimanskih zajednica na Zapadu odvela ih je prirodno, tokom prve dvije ili tri decenije, do povlačenja u same sebe i nastojanja da samostalno i iznutra rješavaju svoje probleme. Ove zajednice su razumjele evropsku okolinu kao stranu, tuđu i vrlo često agresivnu, i ni u kojemu slučaju nisu željele da se njome bave, niti da budu previše umiješane u njene poslove. Iako ovaj proces može izgledati kao potpuno normalan u jednom periodu historije naseljavanja muslimana u nove zemlje, to danas više nije slučaj.

Ne može se zamisliti bilo kakva budućnost za muslimane u Evropi ako oni odbijaju da imaju veze sa okolinom i ako ne razviju dijalektičke odnose koji će im omogućiti da postoje, da daju i da primaju od ostalih. Važeći zakoni, kao što smo objasnili, u većini dozvoljavaju prisustvo s poštovanjem; a islamsko učenje nalaže muslimanima da koriste svaku mogućnost sve dotle dok to nije u suprotnosti s principima njihove religije. Drugim riječima, muslimani moraju temeljito procijeniti stanje stvari u Evropi i ustanoviti prioritete privrženosti unutar društva.

Različiti aspekti muslimanskog prisustva moraju biti blisko izučeni, pošto problemi sa kojima se oni suočavaju na Zapadu nisu, striktno govoreći, samo religijske ili pravne prirode. Razmišljajući o širokom dijapazonu teškoća koje pogađaju omladinu i odrasle, naići će se na veliki broj pitanja i problema. Psihološki problemi se miješaju sa obrazovnim, društvenim, i ekonomskim teškoćama. Svakim područjem moramo se kompetentno i metodološki baviti, obraćajući se na islamske izvore, naravno, ali također i koristeći istraživanja muslimanskih i nemuslimanskih stručnjaka, koji znaju okolinu i koji su u stanju da nam ponude odgovarajuće načine kako da riješimo uočene probleme i da gradimo našu budućnost na Zapadu.

Ovdje želimo posebno naglasiti ekonomsku dimenziju, koja je vrlo često zanemarena kao da ne postoji ili kao da je drugorazrednog značaja. Neka ulema i vođe muslimanskih organizacija u Evropi nastavljaju da govore o islamskim pravilima i normama, o pitanjima dozvoljenog i zabranjenog, bez obraćanja ikakve pažnje na svakodnevnu stvarnost muslimana na Zapadu. Oni čak govore o "integraciji" na jedan veoma teorijski i ovještao način: "islam" koji oni žele da integriraju jest jedan idealni islam koji ne postoji u stvarnosti. U zapadnom "otvorenom društvu", biti musliman znači nastojati iznaći način da se živi mirnog, smirenog i vedrog srca, i to je stvarnost koju muslimani moraju uzeti u obzir. Značajno je da se ovdje podsjetimo onoga što smo objasnili u prvom dijelu ove knjige: sve islamske nauke, njihovo formiranje i razvoj bili su samo sredstva da omoguće muslimanima u svakom vremenu i okolnostima da ostvare osjećanje mira. Islamske nauke i propisi su u službi vjernikova srca, te srce ne smije biti zanemareno u ime nauka i propisa. Srce je ključ:

Na Dan kada neće nikakvo blago a ni sinovi od koristi biti, samo će onaj koji Allahu srca čista dođe spašen biti.¹

Ovaj momenat se mora imati na umu, posebno u evropskom okruženju, gdje je istinska zaštita izražena više u vidu jednog zdravog i izbalansiranog srca koje rezultira u smirenosti uma, nego u vidu jedne cjeline teorijskih i idealnih propisa. Bez želje da se igramo riječima, u jednom otvorenom društvu kao što je evropsko, istinska integracija je ustvari integracija intimnih života. Ovo je naš izazov. Muslimani ni u kojemu slučaju ne smiju svoja sredstva proglasiti za ciljeve; drugim riječima, ne smiju dati prioritete propisima ili islamskim organizacijama nad potrebama svojih srca i duhovnošću.

Ovo opažanje suštinski nas navodi da se pozabavimo problemom vjere unutar jednog sekularnog društva. Javni prostor je postao nereligijski, a nekada i antireligijski, te rastući broj vjernika ima teškoće da se suoči sa ovom situacijom. Njima se kaže da su slobodni da privatno vjeruju u šta god žele, ali je snaga privlačenja javne sfere, sa njenim "svetim vrijednostima" utemeljenih na individualizmu, novcu i zabavi, toliko jaka i djelotvorna da je izgleda čak iluzorno i pomisliti da je bilo koja vrsta otpora moguća. To je kao da se radi o slobodi uhvaćenoj u zamku; um ne može a da ne prizna njeno

postojanje, dok srce i čula nemaju drugog izbora nego da se predaju - izvan kontrole. Kako da se nosimo sa ovom situacijom? To je ono što muslimani mora da pitaju sebe i društvo u kojemu žive. Iako su okruženi svom ovom visokom tehnologijom i zapljusnuti talasima progresa ipak jedno pitanje se postavlja, izvirući iz njihovih srca, u ime njihovog identiteta: Šta je s Bogom? Šta je sa duhovnošću? Šta znači sve ovo vrenje, agitacija i uzburkanost koju svjedočimo u našem modernom životu?

2. Predstave i sumnje

Ova pitanja zadobila su posebnu važnost danas pošto su ona ne samo usmjerila muslimane da vrate stvari na njihovo pravo mjesto, nego su također podsjetila svakoga da je islam jedna vjera, duhovnost i način života a ne problem po sebi. Kao što smo ranije spomenuli, teškoća suživota između muslimana i domaćeg stanovništva u zapadnom društvu je manje problem zakona a više problem ratobornih predstava i predrasuda.

Suviše mnogo pojedinaca i dalje povezuje islam sa Arapima, Indijcima i Pakistancima: oni teško mogu i zamisliti da neko od njihovih sugrađana može biti musliman. Ako se to i dogodi, to jednostavno znači za njih da kao musliman ta osoba nije više istinski građanin, pošto je predstava islama i dalje povezana sa nekim "tuđinskim" karakteristikama. Historija i dalje obitava u evropskim umovima, te je način na koji se muslimani vide, u zapadnoj pasivnoj kulturi i sjećanju, vezan je za Orijent, egzotičan, ne tako dalek, više antagonistički nego prijateljski. Paradoksalno je da vidljivo prisustvo miliona muslimana u Evropi ni na koji način ne mijenja ovo staro i ukorijenjeno osjećanje: naprotiv, stalno se čuje, ovdje-ondje, da su više mnogo stranaca živi unutar evropskih granica. Islam se nastavlja tretirati kao problem vezan za useljavanje: izgleda toliko teško pojmiti da je islam sada evropska stvarnost.

Sumnjičenje je također pravilo kada je riječ o istinskom pripadanju muslimana. Oni su došli na Zapad da iskoriste materijalni napredak, da zarade novac, ali njihova srca su negdje drugdje. Oni su ništa drugo nego "profiteri", danas čujemo ista predbacivanja koja su bila upućivana Jevrejima. Ovo stanje svijesti izgleda da je duboko ukorijenjeno u mnogim zapadnim zemljama, a posebno u regionima gdje su muslimani brojni i gdje postoji problem nezaposlenosti.

Ovoj slici treba, međutim, dodati još jednu dimenziju. To je ono što, zajedno sa događajima koji se zbivaju na međunarodnoj sceni i o kojima se spektakularno izvještava u medijima, ima najjači uticaj na zapadne umove. Pritisak je toliko jak da je postalo veoma teško, ako ne i nemoguće, jasno i smireno ocjenjivati događaje o kojima se izvještava. Ovi događaji, bez obzira da li se radi o Alžiru, Afganistanu ili nekom drugom mjestu u muslimanskom svijetu, prezentiraju se zajedno sa slikama nasilja i nereda ili sa citatima iz radikalnih i žestokih govora protiv Zapada, tako da se stiče utisak da je islam po svome unutrašnjem karakteru i prirodi vezan za agresivnost, nasilje i rat. Konfuzija je gotovo potpuna, tako da su obični ljudi danas teško u stanju da vide razliku između jednog prakticirajućeg muslimana i "fanatika" ili "ekstremiste". Kada god jedan evropski musliman otvoreno izrazi volju da prakticira svoju religiju, to se odmah povezuje sa poznatim slikama sa televizije. Rezultat je gotovo automatsko, sistematsko odbacivanje. Sumnjičenje je duboko ukorijenjeno, a ideja o "islamskoj opasnosti" jača svaki dan. Na taj način, muslimani u Evropi se vide kao "vuk u janjećoj koži" ili "trojanski konj", odnosno neprijateljska prethodnica koja je dospjela do samog

srca evropskih zemalja. Ove ustrajne predrasude su, ustvari, ono što sprječava evropska društva da postignu harmoničan suživot, na nivou širokih masa, između domaćeg stanovništva i muslimana. Zbog toga je neodložno ocjeniti ovu situaciju da bi preduzeli odgovarajuće mjere ne bi li preokrenuli tok ove opasne tendencije.

Mora se jasno reći da i sami muslimani snose veliki dio odgovornosti za ono što se događa. Oni, također, imaju duboko sumnjičenje prema svojim evropskim sugrađanima kojima vjeruju vrlo malo ili nimalo. Novi odnos se javlja među mlađim generacijama, ali događaji kao što su oni vezani za "etničko čišćenje" muslimana u centralnoj Evropi nisu takvi da mogu podstaknuti povjerenje. Također, među nekim muslimanima možemo uočiti stav odbacivanja Zapada, često izražen bez ikakve suptilnosti, što vjerovatno, sa svoje strane, samo potvrđuje i ojačava nemuslimanske predrasude. Konačno, nedostatak jasnog i koherentnog diskursa koji potiče od samih muslimanima o vlastitoj religiji, ciljevima i političkim događajima u svijetu, ne može a da ne dadne utisak o jednoj velikoj konfuziji, u vrijeme kada muslimani nastoje da izbjegnu davanje odgovora na neka temeljna pitanja o svojoj religiji.

Niko danas ne može objektivno negirati da muslimanski lideri u Evropi ne prenose jasnu poruku o svome vjerovanju i načinu života i da ne odgovaraju jasno na pitanja koja su im postavljena. Ovo ne znači da oni treba da odgovore na svako pojedino pitanje koje im se upućuje, kao da se nalaze u svojstvu svjedoka u sudnici, niti da treba da se opravdavaju i izjašnjavaju kad god se neka nasilna akcija dogodi u svijetu. Oni moraju, naravno, izbjeci da budu uvučeni u ovakvu logiku, koja je često pogibeljna, pošto ne može proizvesti ništa drugo nego negativnu i defanzivnu poziciju. Jedno afirmativnije prisustvo u Evropi oslanja se na jasnu i pozitivnu predstavu o sebi uz posjedovanje koherentnog diskursa koji odbija da bude sveden na stalno samopravdanje. Takav jedan stav omogućava da se bavimo problemima na jedan pozitivan i konstruktivan način, na jednoj strani, i u saglasnosti sa islamskim prioritetima koji se odnose na vjeru, duhovnost i pravdu, na drugoj strani.

Ovo ipak ne znači da muslimanski lideri imaju pravo da ne odgovore na pitanja koja pitaju poštenu ljude o nekim islamskim konceptima: pitati, u suštini, nije nikakav izraz neprijateljstva; to može, naprotiv, predstavljati prvi korak na putu prijateljstva. Razumjeti ovu realnost, ovaj proces, znači otvoriti i utrti put ka dijalogu.

B. Četiri prioriteta

Ako žele da uspiju u suočavanju sa izazovom suživota koji neće biti *mir u razdvajanju* nego *zajednički život u participaciji*, sami muslimani treba da preduzmu brojne reforme unutar muslimanskih zajednica u Evropi. Svaka od tih reformi zahtijeva znatan rad i po sebi je izazov kojemu svaki musliman, čovjek i žena, mora doprinijeti. Suočavanje sa ovim izazovima jest neizbježno ne samo za budućnost muslimanskog prisustva na ovom kontinentu nego i za pripremanje uvjeta za jedan stvarni dijalog sa muslimanskim svijetom kao cjelinom. Spomenimo ovdje neke momente važne za jednu dosljednu angažiranost evropskih muslimana.

1. Dijalog unutar zajednice

Neodložno je da muslimani u Evropi ponovo otkriju put prema kulturi pluralizma, koji je od samog početka bio glavna karakteristika muslimanskih društava. Vanjsko jedinstvo

koje povezuje muslimane kada se osjećaju ugroženim nije dovoljno. Ujedinjeni *protiv*, oni pokazuju svaki dan kako je teško da se angažuju u dijalogu ili da sarađuju sa drugima. Očigledno je da je lakše biti ujedinjen u sukobu nego u miru. Međutim, Evropa nam daje relativni društveni mir i mi se nalazimo ovdje, tonući u podjele i beskrajne konflikte oko vlasti ili lojalnosti.

Naravno, ne smijemo biti naivni: namjere svih učesnika na evropskoj sceni nisu uvijek čiste niti nevine. Neki su vođeni željom za vlašću i prestižom, ostali su angažirani i kontrolirani od strane inozemnih, a nekad nacionalnih vlada - da usmjeravaju i gospodare procesom organizacije i ustaljivanja različitih muslimanskih zajednica. Ovo je dobro poznata i vidljiva realnost, te ne treba imati iluzije o planovima iza scene koji su usmjereni prema kontroliranju razvoja na najširem nivou. Međutim, ovo opažanje ne treba ni u kojemu slučaju da služi kao opravdanje za odsustvo harmonije, nedostatak dijaloga i sumnjičenje koje postoji unutar muslimanskih zajednica danas kako na lokalnom tako i na nacionalnom nivou.

Neodložno je, bar na lokalnom nivou, da se započne dijalog unutar muslimanske zajednice. Vrijednosti koje su u pitanju jesu veoma važne, a izazovi su isuviše veliki da bismo mogli dopustiti sebi da nastavimo ignoriranje, kritikovanje i napadanje jedni drugih. Sudovi o institucijama ili vanjskom izgledu, stvarnoj ili pretpostavljenoj nacionalnoj lojalnosti, istinskom ili prividnom islamskom pripadanju, ne smiju više sprječavati one koji zagovaraju ideju da je moguće živjeti u harmoniji u Evropi da ne održavaju jedan dijalog, djelujući u saglasnosti i izmjenjujući mišljenja. Ne radi se o tome da se svi treba da saglasimo o svemu, niti da treba uspostaviti jednu jedinstvenu krovnu asocijaciju, zaboravljajući naše različite prošlosti i strukture, ni u kojemu slučaju. Ono što je važno jest da treba da poštujemo jedni druge sa svim našim razlikama i različitostima, te da nađemo zajedničku orijentaciju i privrženost u specifičnim okolnostima ili sferama djelovanja. Naše pozivanje na islam traži da preispitamo našu izolaciju i da nastojimo popularizirati *kulturu dijaloga* za koju svako od nas pojedinačno zna da je temeljno *islamska*.

Osim toga, pravljenje razlike između prakticirajućih i neprakticirajućih muslimana ili između *stvarno islamskih* i *nestvarno islamskih* udruženja prilično je besmisleno. Princip je jasan: svaka osoba koja se identifikira kao musliman ima pravo biti uzeta u obzir i izraziti mišljenje, bez obzira da li pripada manjini ili većini: obraćanje na većinu funkcionira onda kada se odluke moraju donijeti a ne u pogledu savjetovanja, slušanja jedni drugih i razmjene mišljenja. U ovom posljednjem slučaju, mišljenje je mišljenje: kada je izraženo ima pravo da se čuje, kao što nas je Poslanik islama više puta učio. Obnavljanje dijaloga unutar zajednice na što je moguće široj osnovi je imperativno i urgentno, kako između pojedinaca, tako i između udruženja. Iako je očigledno da je nemoguće da se složimo sa svakim, odgovorni smo u najmanju ruku da vodimo dijalog jedni s drugima.

2. Politička i finansijska nezavisnost

Muslimansko prisustvo u Evropi prolazi kroz proces promjene. Bilo je normalno, tokom prvih godina, da muslimani budu finansijski vezani za svoje matične zemlje i za neke vlade; danas to, međutim, više nije slučaj. Sve više i više udruženja druge, treće i četvrte generacije muslimana razvija se na temelju principa samofinansiranja: tokom kulturnih aktivnosti, konferencija, predavanja i sastanaka od učesnika se traži da plate

ulaznicu i na taj način se pokrivaju troškovi. Vrijeme velikih projekata podržavanih od jedne ili druge vlade izgleda da je završeno, iako neke države i dalje nastoje kontrolirati evropske islamske aktivnosti putem različitih džamija, fondacija ili institucija. Ove posljednje su veoma dobro poznate, ali one više ne predstavljaju dinamiku karakterističnu za islamske asocijacije u Evropi. Dok Saudijska Arabija, Maroko, Alžir ili Turska, između ostalih država-sponzora, postepeno gube sferu uticaja koje su imale godinama, sve više i više džamija se gradi putem lokalno prikupljenih priloga. Prikupljene sume su impresivne i one daju stvarnu nezavisnost muslimanskim udruženjima, koja sada stvarno posjeduju džamije.

Strane i evropske države pojačano reaguju na ovaj fenomen s ciljem da zadrže značajno područje uticaja nad muslimanskim aktivnostima u Evropi. Veoma je važno da muslimanska udruženja i njihove vođe nastave braniti svoju političku i finansijsku samostalnost. To je važno iz dva suštinska razloga: prvi je neraskidivo vezan za proces pravne i zakonodavne integracije, o kojoj smo govorili cijelim tokom ove studije. Integracija ne može biti postignuta pod kontrolom i uticajem stranih država koje žele da nametnu svoju vlastitu primjenu islama, onako kako su je promislili njihovi učenjaci za njihov kontekst i društvo. Ova reforma i proces adaptacije mogu se ostvariti samo slobodno i nezavisno i ne smiju biti podvrgnuti ni jednom ideološkom autoritetu koji se nalazi izvan Evrope.

Drugi razlog je čisto političke prirode. Kontrola evropskih islamskih organizacija, za sve muslimanske zemlje, znači biti u stanju da se usmjerava i ograničava kritička orijentacija evropskih muslimana. Ovi muslimani su sada građani demokratskih država koje im dopuštaju da odbace iznevjeravanja izvršena u ime islama, jednako kao i diktaturu i represiju. Oslanjajući se na vlastitu političku i finansijsku samostalnost, evropski muslimani moraju dići novi, slobodan i pošten glas, privržen intelektualnom poštenju i tačnoj analizi, objašnjavajući i komentirajući, ako je neophodno, i razvijajući istinski kritički diskurs o stanju islama u svijetu, njegovim dostignućima kao i iznevjeravanjima. Ovaj novi glas očigledno plaši vlade, u Evropi i na drugim mjestima, ali on počinje da se čuje, malo-pomalo, tako da je jedan od najvećih izazova muslimanskog prisustva u Evropi da se ovom glasu da suština, koherentnost i težina.

3. Izbor naroda

Kao što moramo da se oslobodimo stranih uzurpacija ili uticaja, moramo također vratiti se islamskim principima u pogledu upravljanja muslimanskim poslovima. Koncept *sura*, princip savjetovanja, često se spominje u muslimanskim krugovima, ali se, nažalost, malo primijenjuje u praksi. Još ima previše borbe "na vrhu" oko odluke ko će imati privilegiju da predstavlja muslimane. U žurbi za ujedinjenjem, često se zalazi u rizik podjele. Ovo je, nažalost, ono što možemo danas uočiti.

Kao što smo više puta rekli, muslimansko prisustvo je skorašnjeg datuma, pa se ne može očekivati od muslimana da se organizuju tokom dvije ili tri generacije - ukoliko se ne pribjegne diktaturi i prividnom pluralizmu, gdje se govori u ime svakoga ali, se odlučuje sam. "Onaj koji stoji ispred" (*imam*), u islamu se bira od "onih koji stoje iza". Svi oni moraju biti kompetentni, neki da budu izabrani, a drugi da biraju. Ne dolazi u obzir tvrdnja da muslimani i "dalje nisu u stanju da pravilno izaberu", te da se odlučivanje o muslimanskim stvarima uzme u vlastite ruke, bez ikakvih konsultacija. Islamski principi zahtijevaju da provedemo određeno vrijeme poučavajući ljude

pluralizmu, u savjetovanjima i diskusijama.

Izbor vodstva se ne može izvršiti bez naroda, te pitanje koje nas mora zabaviti jest kako da se odredi srednjoročne i dugoročne faze u primjeni ovog temeljnog principa organizacije zajednice u islamu.

Izgleda da je neophodno započeti organiziranje na regionalnom nivou. Uspostavljanje pluralističkih koordinacionih tijela na gradskom i regionalnom nivou, određivanje prioriteta usaglašenih akcija, izrada planova za lokalno i regionalno djelovanje, te iznalaženje najšireg mogućeg obima društvenih političkih partnera su inicijative kojima treba dati prioritet svugdje u Evropi. Konkretno inicijative ove vrste su preduzete u Njemačkoj, Britaniji, Švedskoj, Francuskoj i Španiji, one treba da postanu brojnije i da se ostvaruju sa dosljednošću koja im odgovara. Ako postane neophodno da se takva tijela formiraju na nivou država, ništa nas ne sprječava da uspostavimo privremene i pluralne savjete koji će označiti rađanje stvarno pluralističkih organizacija koje proističu iz najšire baze.

4. Građanstvo

Kada jednom kažemo da smo u Evropi kod kuće, moramo istražiti modalitete koji nas moraju dovesti do istinskog prisustva i suštinskog sudjelovanja muslimana u građanskom i društvenom životu. Muslimani, slično ostalim građanima pojedinih država, moraju biti uključeni u razradu jasno definiranog programa obrazovanja građana. Zanemarivanje građanskih dužnosti, što svjedočimo danas u industrijaliziranim društvima, jest ozbiljan i opravdan izvor zabrinutosti. Rizik od negativne zaraze ovim fenomenom je veliki među građanima muslimanske vjere, čak i prije stvarne afirmacije građanstva u muslimanskim zajednicama u Evropi. Ovo će predstavljati je dan veliki izazov sa kojim se treba suočiti: podstak muslimanske ljude i žene da se zainteresuju za historiju zemlje u kojoj žive i za način na koji njene institucije rade, te da sudjeluju kao građani na svim nivoima društvene ljestvice, od lokalnog i gradskog do državnog nivoa. Cilj ovoga je da se oblikuje svijest građana utemeljena na duboko usađenom smislu odgovornosti i samopotvrđujućem znanju vlastitih prava.

Takvo građansko obrazovanje i angažiranje neophodno podrazumijeva suočavanje sa nekim rizicima koji su, po sebi, prilično ozbiljni i koji mogu, ako na njih ne obratimo dovoljno pažnje, dovesti do budućih nedostataka u pluralističkoj šemi. Participirajuće građanstvo mora biti utemeljeno na svijesti o odgovornostima a ne na nejasnom osjećanju pripadanja. Ovo je jedan važan moment kada se radi o odlučivanju, posebno tokom izbora. Za muslimanske Evropljane, politički izbor mora da se temelji na principima za koje se vežu njihova savjest i razum, a ne na samom uvažavanju identiteta. Nije dovoljno da neka osoba ima indijsko, pakistansko, sjevernoafričko ili uopće muslimansko ime, pa da se zbog toga za njega glasa. Pozivanje na islam zahtijeva od naše savjesti, baš kao što demokratski razlog to zahtijeva od našeg razuma, da se istinski kriterij građanske odluke, u pogledu izbora naprimjer, mora temeljiti na *poštenju* i *sposobnosti* kandidata, bez obzira da li je on ili ona musliman ili ne. Moramo apsolutno izbjeći egoisticke stavove prema kojima se politička sfera smatra za područje izražavanja težnji zajednice, bilo da se radi o izboru među nama, ili protiv drugih.

Govoreći o ovom riziku, mora se skrenuti pažnja na neke političare u Britaniji, Francuskoj i Belgiji (zemljama koje su danas najdalje otišle u pogledu participacije), koji,

u namjeri da privuku muslimanske glasače useljeničkog porijekla, uključe nekoliko "egzotičnih imena" na njihove izborne liste. Borba za glasove navede ih da zaborave svoju privrženost principu protivljenja komunalne izolacije. Ova situacija je ozbiljna i u dobroj mjeri neprihvatljiva za pluralističku budućnost evropskih zemalja: zbog izbora nekolicine pojedinaca danas povećava se rizik širenja raskola među zajednicama i podstiče već rašireni sistem lobiranja i grupa za pritisak. Ovo nije način na koji se može izgraditi jedna mirna budućnost, te se malo poštovanja pokazuje prema angažiranju građana pošto se taj angažman sistematski svodi na ovu nezdravu igru zavodjenja. Osim toga, i kad bi cijelo društvo prihvatilo takvu praksu, islamski izvori zabranjuju muslimanima da prihvate ovakvu vrstu upravljanja poslovima koja je bliska podmićivanju i pristrasnosti.

C. Zajednički izazovi

Ključno pitanje danas nije više da znamo koje *mjesto* pripada ili će pripadati muslimanima u Evropi. Ključno pitanje je da znamo kako će oni *doprinijeti* svojim društvima.

U prvom dijelu ove knjige podsjetili smo na neke glavne principe koji čine islamski koncept svijeta i čovjeka. Kada smo aktualizirali muslimanski identitet, prezentirali smo suštinske elemente duhovnosti, obrazovanja i sudjelovanja. Ove tri teme su snažni elementi koji njeguju i prate muslimanskog čovjeka i ženu gdje god oni žive. Uzeti zajedno oni čine pitanje značenja i preokupiranja vrijednostima. Muslimani očigledno nisu jedini koji pitaju takva temeljna pitanja; žene i ljudi vjere ili savjesti, humanisti u širokom značenju ove riječi, svi oni su preokupirani budućnošću naših društava, koja su intenzivno orijentirana prema produktivnosti, uspjehu i većoj potrošnji. Izazovi su brojni, teški i kompleksni, te mi moramo učiti da im se zajedno suprotstavimo.

1. *Učiti ponovo suptilnost i kompleksnost*: Saslušati svakog pojedinca - ženu ili muškarca, obratiti pažnju na njihova očekivanja, njihove probleme, njihove sumnje, znači pristati na kompleksnost. Naš koncept svijeta može biti jednostavan, naši principi mogu biti kristalno jasni, ali život je kompliciran - kao što su to i srca i razumi svih nas. Svako ko je pažljiv i brine se za svoje potrebe treba i druge. Stvarno je čudno da ono što znamo gotovo instinktivno u našim dnevnim i emocionalnim odnosima treba da nestane u zraku onoga trenutka kada razmišljamo o drugima, pripadanju nekoj drugoj religiji, drugoj kulturi i historiji. Naši odnosi se grade na kratkim, brzim, jasnim, gotovo konačnim informacijama: kao da smo željeli duboko razumjeti naše prijatelje, ali smo zaključili da je dovoljno prikupiti površne informacije o suštini drugih ljudi. Nekim ljudima dajemo, radi prijateljstva i ljubavi, ono što ne dajemo drugima uslijed nezainteresiranosti i predrasuda. I pored toga, zagovaramo dijalog. Ono što znamo o drugima izgleda očigledno, ne zato što smo odvojili određeno vrijeme da te ljude saslušamo i razumijemo, nego zbog toga što smo tu informaciju čuli nebrojeno puta. Brzinom i vremenom satelitskih komunikacija, očigledno, ono što je očigledno *za nas*, promijenilo je svoju prirodu.

Od životnog je značaja da ponovo učimo šta znači izučavanje, duboko razumijevanje i da zajedno pristanemo na jedno dublje sagledavanje kompleksnosti na kojoj je organiziran život drugih ljudi. Slušati, učiti da se ponovo razumijeva, priznati ponekad da ne razumijemo, sve su ovo putevi koji vode dubokoj, suptilnoj misli, često šutljivoj i bez izricanja sudova. Naši neprijatelji, danas, su *karikature i predrasude*: nedostatak

informacija nekada je imao za posljedicu da nismo znali neke kulture, neke realnosti ili događaje; sada nam štire i površne informacije, ako ne i dezinformacije, daju iluziju znanja. Međutim, današnja iluzija mnogo je opasnijeg jučerašnje neznanje: ona hrani samozadovoljstvo, konačne sudove i intelektualnu diktaturu. Treba se kretati u oba pravca: treba, na jednoj strani, biti pažljiv i izbjegavati pojednostavljenja, a na drugoj strani, omogućiti drugima pristup kompleksnosti našeg bića i percepcija. Ovo je izazov dijaloga u višekulturnom društvu.

2. *Duhovnost*: U prvom djelu ove knjige detaljno smo iznijeli da je suština kur'anske poruke duhovnost i ljubav, usmjerena srcima. Prema islamskom učenju, cilj ljudske duhovnosti jeste da se živi lični odnos sa Bogom stalno nadahnut iskustvom sjećanja i blizine. Ovo je prosvijedjeni put duhovnosti duž koga su moralne norme samo znakovi i putokazi. Sve svjetske religije bave se zaštitom ove lične duhovnosti koja ohrabruje ravnotežu, harmoniju i promišljanje naše ljudskosti. Ukratko, to je ono što nam daje humanitet i dostojanstvo. Čak su i agnosticima uvijek govorili o svojoj želji da žive i daju značenje duhovnosti, životnom nadahnuću, svijesti o značenju koja mora biti sačuvana. Svi mi govorimo o tome, i svi mi shvatamo kako je neobično teško živjeti jednu dosljednu duhovnost u sred načina života koji nas okružuje. Kako onda živjeti našu duhovnost? Kako je zaštititi? Kako je prenijeti drugima? Kada je živjeti duhovnost za samog sebe tako teško, kako onda prenijeti njenu slast i snagu drugima, našim kćerima i sinovima? Kada želimo da savjesno živimo s njima, kako ih odgojiti u svjetlu nadahnuća, značenja, kako se družiti sa njihovim srcima, kako njegovati njihovu savjest?

Živjeti i štititi vlastitu duhovnost u jednom suviše moderniziranom društvu je teško; to je stvarni izazov sa kojim se moramo suočiti zajedno. Duhovnost, značenje, vrijednosti, sve su to područja koja nas moraju preokupirati: ako se to ne učini može se dogoditi da sutra, zato što smo zanemarili ili izbjegli rasprave o te meljnim pitanjima, budemo prisiljeni priznati da smo ostavili otvoren prostor svim vrstama sektaških i isključivih zastranjivanja. Suočeni smo sa stvarnim pitanjima koja moraju okupirati razmišljanja ljudi koji žive u industrijaliziranim društvima preobilja. Baviti se duhovnošću i stvarima srca znači pitati se kakvu ulogu vjera igra u našem dnevnom životu, kako naša savjest utiče na naš izbor, kakve vrijednosti i značenja imaju stvari izvan njihovog finansijskog određenja. Kako biti s Bogom danas? Kako živjeti s ljudima? Ovo mogu biti duboko uznemirujuća pitanja za ljude koji počnu da razmišljaju o tokovima svoga života i života svoje djece.

3. *Obrazovanje*: Obrazovni sistemi u modernom svijetu se stalno dovode u pitanje i kritikuju kao da su oni jedini odgovorni za sve promašaje društva. Nastavnici su postali žrtveni janjci za svaku frustraciju: škola više nije ono što je nekad bila i "sve je pogrešno". Muslimani, jednako kao i drugi građani, zainteresirani su za ovo pitanje: školski sistem u cjelini, nastavni planovi, život u školama, sve su to društvena pitanja u čiju se raspravu moraju uključiti svi činoci u društvu. Bilo da je riječ o muslimanskim ili bilo kojim drugim porodicama, stara jasna podjela (porodica daje odgoj, a škola znanje) mrtva je i nestala: takvi prostori idealnog dopunjavanja danas su zamijenjeni jednom vrstom magle u kojoj je teško definirati pojedinačno pozvanje, te se diskusije završavaju u prebacivanju odgovornosti s jednih na druge: nastavnici kažu da roditelji zanemaruju svoje odgovornosti; roditelji odgovaraju da nastavnici dopuštaju sve i svašta. Dok tako svaka strana osuđuje drugu, prolaze generacije djece kojima se ne nudi previše nade, ukoliko već nisu poprimila čudni i prerani osjećaj zamora.

Obrazovanje je jedna od najtežih briga modernog doba. Diskutirati o njoj zahtijeva da svi činioци u našim evropskim društvima, bez obzira na vjeru, duhovnost i humanistička uvjerenja, saglasno rade da bi ustanovili kakva je uloga školskog obrazovanja i njegovo mjesto u društvu u svjetlu našeg zajedničkog projekta. Jedna zajednica, jedna nacija odgovornih bića, može se ocijeniti gledajući na njezinu spremnost da investira u obrazovanje i pripremanje sutrašnjih odraslih ljudi. Naš cilj ne može biti samo da prenesemo apstraktno znanje i vještine koje daju gotovo potpuno vladanje okolinom i omogućavaju pojedincima da zadobiju društveno priznanje sa dobrim plaćama. Šta mi tačno želimo? Krajnje je vrijeme da se to zajedno upitamo. Šta je to što mi želimo? Da pripremimo vrijedna i odgovorna bića? Da žive zajedno poštujući druge i zajedno sa drugima? Da brane pravo i pravdu? Da li naš opći obrazovni sistem vodi takvim ciljevima? Najmanje što možemo reći je da jest teški pritisak pod kojim se škole nalaze, da proizvedu što efikasnije stručnjake i izvršioce putem selekcije i krajnje konkurencije, daleko od ovih idealističkih očekivanja.

Đaci, studenti i nastavnici više-manje nagađaju kuda ih ovo vodi, ali oni više stvarno ne znaju *ko* su dok prolaze kroz proces obrazovanja. Cesto ograničeno historijsko sjećanje i posebno zamagljeni horizonti njihovog kulturnog identiteta miješaju se sa raširenom religijskom nepismenošću. Svi ovi elementi doprinose rastućim strahovima i zlobnim slutnjama: kako neko može smireno i s poštovanjem priznavati druge ako nema jasnu predstavu o svome vlastitom identitetu? Višekulturno društvo zahtijeva egzaktno i odgovarajuće obrazovanje, inače može proizvesti najgora moguća rasistička i ksenofobična zastranjivanja. Uloga školskog obrazovanja, danas više nego u prošlosti, jest da izrazi i priprema, da omogući studentima da dovode u pitanja značenja, da raspravljaju vrijednosti bez ograničavanja na selektivno korištenje sposobnosti i rada. Ovo pitanje tiče se svih odgovornih građana, bez obzira na vjeru.

4. *Društveni jaz*: Evropska društva prolaze kroz duboku društvenu i ekonomsku krizu. Pitanje nezaposlenosti visi u zraku, a sve više se javlja "džepova" marginalizacije, isključenosti i delikvencije. Nasilje i nesigurnost su dnevna stvarnost brojnih gradova i prigradskih naselja širom Evrope. Znamo veoma dobro da svi ovi faktori mogu povećati rasizam i ksenofobiju pošto je stanovništvo koje je najdublje pogođeno ovim poštastima ono koje je useljeničkog porijekla. Neodložno je potrebno da razvijemo partnerstvo na lokalnom nivou u cilju borbe protiv svih vrsta društvenih devijacija.

Kratkoročno djelovanje je prvi korak koji, međutim, mora biti udružen sa strategijama za intervenciju koja će adresirati izvor problema, na nivou izbora društvene i gradske politike. Svi građani, bez obzira na vjerovanje, moraju sudjelovati u ovom naporu za promjenu društva i uspostavljanju pravde, i ovo nastojanje se mora razlikovati od čisto dobrovoljnog angažiranja. Ovo posljednje je stvarno neophodno, ali se treba smatrati kao jedan dodatni prilog a ne kao jedino angažiranje u političkoj sferi.²

Borba protiv nezaposlenosti, suprotstavljanje diskriminaciji u zapošljavanju (kada se imena, boje ili odjeća smatraju za karakteristike tuđinaca), podsticanje društvene brige, interveniranje protiv nasilja u prigradskim naseljima ili briga za marginaliziranim osobama (siromašni i stari) jesu brojni izazovi sa kojima se moramo suočiti zajedno kao partneri i sugrađani.

Temeljna potreba danas je, dakle, da se podstiče bolje međusobno poznavanje između muslimana i društva u kojemu oni žive. Borba protiv historijskih odgovornosti, kao i

protiv ogromne količine predrasuda, nemoguće je da se vodi samo putem govora ili iskrenih svjedočenja "dobre volje". Konflikt izgleda toliko dubok i napet tako da će proces koji vodi uspostavljanju međusobnog povjerenja između muslimana i domaćeg stanovništva trajati prilično dugo; taj proces će, povrh svega, morati da se oslanja na bolje razumijevanje koje proizlazi iz istinskog dijaloga, zajedničke aktivnosti i nužnog dinamičkog suživota. Sa muslimanskog stanovišta, to znači da muslimani treba da zadobiju pouzdanje da se nalaze *kod kuće* i da moraju biti više uključeni u evropska društva, koja su prema tome njihova vlastita društva, na svim nivoima, od striktno religijskih poslova do društvene brige u najširem smislu, kao što smo upravo spomenuli. Reaktivna pozicija koju smo ranije diskutirali, izražena bilo u potpunom utapanju u okolinu ili u obliku žestoke opozicije okolini, ne može ići uporedo sa idejom izgradnje budućnosti utemeljene na povjerenju, poštovanju i saradnji.

Islam je prvenstveno temeljni izraz suštinske veze života srca sa Bogom. Raširena negativna predstava o islamu danas je potpuno prekrila ovaj aspekt njegovog učenja, a i sami muslimani su često, svojim čisto emocionalnim reakcijama, daleko od življenja i izražavanja ove dimenzije svoje religije.

Islam je koncept života koji usmjerava vjernike prema duhovnosti i razmišljanju o značenju života. To je istovremeno i jednostavan i veoma zahtjevan način života koji zahtijeva od muslimana da učini sve što može da bi sutra bio bolji nego što je danas i da izabere, po svaku cijenu, put dobročinstva, poštenja i pravde. Muslimani u Evropi, koji izvode principe svoje religije iz njihove tradicionalne azijske ili sjevernoafričke primjene, moraju se vratiti ovim temeljima i igrati svoju ulogu u industrijaliziranim društvima. Zajedno sa članovima ostalih religijskih zajednica i svim ljudima i ženama dobre volje, oni moraju sudjelovati u neophodnim raspravama o vjeri, duhovnosti i vrijednostima u modernom i postmodernom dobu. Njihovo novo prisustvo može biti jedno pozitivno ogledalo više otkrivajuće nego agresivno: jer muslimani će sada morati da pitaju pitanja, ne sami, ne *protiv* cijelog društva, nego *sa* svojim sugrađanima putem iskrene i istinske zajedničke preokupacije. Ovo znači da široka uključenost u dijalog o etičkim i religijskim pitanjima treba biti podstaknuta od najšireg nivoa pa do nivoa vodećih i specijaliziranih institucija u svim zapadnim zemljama. Kur'an podstiče ljude da se međusobno upoznaju:

*O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena dijelimo da biste se upoznali.*³

Izričito značenje ovog ajeta poziva članove pojedinih naroda i plemena da ulože maksimum truda radi upoznavanja pripadnika drugih grupa. Međutim, prešutno značenje je da ljudi jedne iste grupe već znaju jedni druge, pošto to izgleda očigledno i treba da se kao takvo uzme. Međutim, ovo danas više nije slučaj, te članovi zapadnih pluralističkih nacija, kako muslimani tako i nemuslimani, treba da nastoje da dostignu ovu očiglednu, ali u svakom slučaju suštinsku poziciju.

Kao što smo vidjeli, nedovoljno građansko znanje je očevidno među mladim u gotovo svakoj evropskoj zemlji. Mladi više nisu zainteresirani za politiku i oni teško da znaju kako državne institucije i različita zakonodavna i izvršna tjela rade.

To, dalje, dovodi do ozbiljnog poremećaja u funkciji demokratskog procesa u modernim društvima. Naprimjer, nizak procenat učestvovanja u izborima ili odlukama

od javnog ili nacionalnog interesa, često ne prelazeći 30 ili 40%, zabrinjavajuća je pojava za budućnost zapadnih demokratskih društava. Izgleda kao da je duboki jaz iskopan između političkih i ekonomskih klasa, koje uvijek odlučuju o sudbini nacije, i većine stanovništva koja je više zainteresirana za svoje neposredne i dnevne probleme.

Ovaj stav se, u krajnjoj liniji, može vidjeti i kod velikog broja muslimana: oni veoma često smatraju političke institucije kao tuđe njihovom životu u Evropi. Postoji suštinsko neznanje među muslimanima u pogledu zakona i političkih institucija i različitih sfera donošenja odluka u zemlji u kojoj žive. Neki od njih su već građani - ili su rezidenti više od dvadeset godina - ali ne znaju ništa o ukupnom ustavnom okviru svoje zemlje i nije im nikada palo na pamet da koriste svoja prava. Ranije smo objasnili kako islamski izvori, putem primjera Jusufa (a. s.) i Božjeg Poslanika i njegovih drugova, dozvoljavaju muslimanima da se uključe u društvo čije stanovništvo čine većinom nemuslimani, te ovaj stav mora biti ohrabren na Zapadu. Drugim riječima, treba podsticati sve oblike građanskog obrazovanja među muslimanima; ovo obrazovanje treba da se tiče pravnog i političkog ambijenta, načina na koji institucije rade, vrijednosti pojedinačnog izbora, kao i uloge građana na lokalnom i nacionalnom nivou. U svjetlu islamskih izvora, vođe muslimanskih organizacija treba prvi da podstiču društveno i političko angažiranje na lokalnom nivou s ciljem da približe mlade muslimane političkoj sferi susjedstva u kojima žive. Rad sa ostalim lokalnim organizacijama, organiziranje građanskih instrukcija za muslimane i nemuslimane zajedno, te susreti s lokalnim vlastima, izgleda da su neka od sredstava koja mogu dovesti do stvarno bliskih kontakata, utemeljenih na zajedničkim osjećanjima obostrane odgovornosti.

Prirodna posljedica ovog procesa je, naravno, djelotvornije uključanje u društvene aktivnosti. Vjera u islamu je vezana za *princip pravde* koji, kao što smo rekli, mora biti branjen u svim okolnostima. Ako biti musliman znači djelovati, onda je dužnost i odgovornost da se bude aktivan u zapadnim društvima. Ova muslimanska participacija je, bez sumnje, najadekvatnije sredstvo razvoja boljih odnosa između muslimana i društvenih radnika, ili institucija u njihovoj okolini. Do sada, muslimani su bili navikli da djeluju sami i da vjeruju da je, pošto je bilo nemoguće da se oslanjaju na društvo u religijskim pitanjima, situacija ista i u pogledu rješavanja njihove višeg širih društvenih problema. Ova konfuzija, miješanje religijskog obrazovanja na Zapadu i društvenog angažmana, dovela je do izolacije muslimanskih organizacija na svim nivoima, od narodnog do akademskog. Mnogo ozbiljnije, ova izolacija je lišila muslimanska udruženja društvenog priznanja, koje je toliko važno za očuvanje energije i privrženosti ljudskih bića, bez obzira na intenzitet njihove vjere u Boga. Žene i ljudi, bilo mladi, u sazrijevanju, ili odrasli, trebaju priznanje svojih vršnjaka, a društvo jedino daje priznanja onima koje zna i prepoznaje.

Perspektiva koja je doprinijela ovoj izolaciji mora biti odmah promijenjena, a muslimani moraju početi da dijele zajedničke brige sa svojim sugrađanima o suštinskim pitanjima koja smo ranije izložili. Muslimanima religija naređuje da se bore za više pravde, ali to sigurno ne znači da oni treba da budu zabavljani sami sobom i da ne sarađuju sa svima onima koji nastoje promijeniti društvo na bolje u ime ljudskog dostojanstva i poštovanja.

Bilješke

1. Kur'an 26:88-9.
2. Ovo je često oblik angažiranja koji dominira među muslimanskim udruženjima, pokazujući da ovladavanje građanskim identitetom još nije potpuno postignuto. U svojoj vlastitoj zemlji, u srcu mjesta u kojemu živi građanin definira svoj angažman u ime zakona i njegove pravične primjene. Premda je sistematsko pribjegavanje "dobrovoljnom" i "kooperativnom" djelovanju pohvalno, ono, međutim, često otkriva strah i preobazrivost u suočavanju sa vlastitim odgovornostima i izričitom izjašnjanju da je pojedini angažman učinjen u ime zrelog i jasno izjavljenog građanstva.
3. Kur'an 49:13.

Zaključak

Pristup koji smo predložili u ovoj knjizi imao je dva cilja. Prvo, da razmotri pitanje muslimanskog prisustva u Evropi koristeći kriterij koji je drukčiji od onih koji posmatraju ovo prisustvo kroz prizmu problema koje ono donosi muslimanima i društvima u kojima žive. Neizbježno, ti kriteriji nisu neutralni i, baveći se problemima, mogu spriječiti jedno objektivno i smireno razmatranje postavki muslimanske religije i prostora za manevriranje koji se nudi muslimanima i koji im omogućuje da preuzmu kontrolu nad svojom vlastitom sudbinom u Evropi. Stavljajući ustranu optužujuće ili ksenofobične izjave jedne ili druge vrste, muslimani treba da razmotre svoje izvore i da testiraju svoje uvjerenje kako bi iznašli rješenja koja će omogućiti razvijanje identiteta u Evropi. Oni u tom smislu sigurno neće djelovati sami, te na putu etabliranja moraju računati na pravo zemalja čiji su građani ili rezidenti, isto kao što se moraju udružiti sa društvenim i političkim partnerima na svim nivoima. Da bi to učinili, neophodno je da prevladaju reaktivno stanovište i da se vrate muslimanskim referentnim okvirima. To je ono što smo pokušali prezentirati u prvom dijelu ove knjige.

I za muslimane - zbog toga što su neshvaćeni ili što tako misle pa završe reagujući i mijesajući sredstva i ciljeve - i za nemuslimanske Evropljane, neophodno je da se prouči islamska religija u njenom kontekstu i, istovremeno, da se prezentiraju raspoloživa pravna sredstva koja mogu pomoći pozitivno muslimansko prisustvo na Zapadu. Opća pravila *usul al-fiqha* koja smo izučavali, mada nedovoljno, jesu od vitalnog značaja u pomaganju muslimanima da prihvate i sudjeluju u budućnosti evropskih društava, a da u isto vrijeme ne budu odsječeni od svoje vlastite vjere i tradicije. Ovaj teorijski okvir je neopoziv, pa se modaliteti razrade *idžtihada*, sa svim njegovim uvjetnostima, fazama i prioritetima, u skladu sa okolinom i *maslaha*, moraju imati na umu.

Drugi cilj ove knjige bio je da pojasni i odgovori na neka pitanja pravne nauke (*fiqh*) koja se tiču prisustva muslimana u Evropi; ovim osjetljivim pitanjima bavili smo se u drugom dijelu knjige. Polazeći od definiranja prostora (*dar*) kako je to bilo učinjeno, u jednom binarnom obliku, od strane učenjaka IX i X vijeka, pokušali smo načiniti korak naprijed u bavljenju ovom temom, stalno se oslanjajući i na teoriju i na konkretnu stvarnost. To je bilo potrebno da bi se bolje razumjela sadašnja situacija u Evropi.

Izgleda nam da su suštinska pitanja ona koja se tiču identiteta, građanstva i kulture. Ustanovili smo da je moguć suživot koji odbacuje i asimilaciju i izolaciju. Islamski izvori dozvoljavaju muslimanima i ohrabruju ih da se potpuno angažiraju u svome društvu poštujući njegov pravni okvir. Definicija islamskog identiteta, koju smo dali, ističe činjenicu da taj identitet nije zatvoren i oblikovan jednom za svagda, nevezan za razvoj društava i njihovu dinamiku. Nasuprot, ovaj identitet, iako uvijek vjeran svojim principima, karakterizira stalna potreba da sudjeluje sa svojim kontekstom, da ga dovodi u pitanje i da ga razumijeva da bi se na taj način našlo zadovoljavajuće i harmonično rješenje. Muslimani su dužni da prihvate jedno samorazumijevanje koje je pozitivno, odgovorno i konstruktivno. Ovo nije lahko i, bez sumnje, najveći izazov narednih decenija bit će: da se promijeni slika koju muslimani imaju o samim sebi.

To se jednako odnosi na i predstave koje posjeduje jedan broj Evropljana. Pitanje islama

je iznad svega pitanje predstava i mentaliteta. Budućnost će također zavisiti od napora koje neko čini da bi bolje znao i informirao samog sebe. Nivo međusobnog razumijevanja i dalje je zabrinjavajući nakon decenija suživota i višestoljetnog dijaloga. Muslimani i društveni činoci na svim nivoima, lokalnom, regionalnom ili državnom, moraju preuzeti svoje odgovornosti da bi se prevladalo ovo stanje sumnjičenja i odbacivanja.

Na kraju ovog vijeka, vidimo znakove uočljivog napretka. Pitanja kojima smo se bavili, odgovori koje smo ponudili, oslanjajući se na radove uleme, u cjelini su novi. Svijest da je muslimansko prisustvo u Evropi postalo činjenica skorijeg je datuma, te se mora priznati da su pitanja koja se tiču prava i pravne nauke intenzivno tretirana i raspravljana. Mlađe muslimanske generacije prisilile su starije da osiguraju jasnije islamske odgovore. Još smo daleko od jedne duboko promišljene i sistematske studije, ali proces koji prema tome vodi je nepovratno započeo.

Mora se također istaći da se na nivou građanstva, društvene participacije i umjetničke produkcije, javlja jedan autentični pokret među muslimanskim zajednicama u Evropi. U različitom ritmu, u skladu s modalitetima koji odgovaraju svakoj zemlji, obrisi evropskog muslimanskog identiteta se oblikuju, daleko od navoda o katastrofi koje prezentiraju mediji. Evropski društveni faktori i intelektualci to dobro osjećaju pa su već angažirani u konstruktivnom dijalogu i praktičnom radu sa svojim muslimanskim partnerima. Ovo je, po našem mišljenju, put koji od sada treba da se slijedi kako bi se povezao teorijski okvir pravne nauke, koji smo prezentirali, sa njegovom stvarnom primjenom na terenu. Ovaj izazov je veoma važan, te je odgovornost svih ljudi od vjere i savjesti da pokušaju živjeti prema svojim principima i da ih štite bez obzira na rezultate koje postignu, čak i ako izgleda da je cijeli svijet protiv njih. To je radi toga što oni znaju kakva je cijena vjernosti Bogu i svojoj vlastitoj savjesti.

Dodatak I.

Uvod u "islamske tendencije" u Evropi i svijetu

Reljef islamskih grupa u Evropi ne pokazuje neposredno - najmanje što se može reći - bilo kakve jasne i posebno precizne konture. Iza brojnih grupa, otkrivaju se tendencije i usmjerenja koja je veoma teško identificirati: Ko su članovi ove grupe? Šta žele članovi one grupe? Kakv su forme mišljenja treće grupe? Neki se ne preopterećuju nijansiranim razlikama te, bez ikakve ograde, dijele muslimane u dva tabora: na "fundamentaliste" ili "radikale" (kojima se ne može vjerovati), i na "umjerene" (koje jedino treba podržavati). Ova dvojna šema je direktna i lahko upotrebljiva, ali ni u kom slučaju ne odgovara stvarnosti terena koji je mnogo više zamršen i složen. U ovom dodatku želimo baciti nešto preciznije i nijansiranije svjetlo na stvarnost ovih tendencija onako kako one sebe prezentiraju u Evropi i koje, na jedan općenitiji način, korespondiraju dinamici islamskog svijeta kao cjeline.

Principi klasifikacije

Neophodno je da podsjetimo, kada je riječ o islamskim tendencijama u cjelini, da su njihovi izvori isti i da su temeljni principi na kojima je muslimanska religija zasnovana (izuzev pojedinih i rijetkih izuzetaka) jednoglasno prihvaćeni. U ovom pogledu, prema tome, *islam je jedan*; on predstavlja jedan okvir čije su temeljne ose znane i koje su, uprkos raznolikosti tokova ili škola mišljenja, prihvaćene od svih. Objašnjenje ove raznolikosti ne može se dati pribjegavanjem korištenja množine, kao što se to može vidjeti u nekim skorašnjim studijama. Suočeni sa vidljivom nemogućnošću sugeriranja jedne pravne, političke ili ideološke klasifikacije, neki autori pribjegli su pojednostavljenju koristeći izraz "islami". Ovakva upotreba množine, koja je imala za cilj da pojasni, donosi više problema nego što efektivno služi svome cilju: ukazujući na raznolikosti, ona miješa sva moguća čitanja izričito suprotstavljenih stajališta i, posebno, ne kaže ništa o jasnim i često preciznim granicama između njih. Izraz koji je uveden nakon shvatanja činjenice postojanja različitosti i podjela, a koji niti opravdava niti objašnjava njihove uzroke ili artikulacije, može stvarno dovesti u zabludu posmatrača u pogledu same prirode različitih pozicija. Taj metod ni u kojemu slučaju ne može dovesti do istinskog znanja.

Neophodno je ovdje iznijeti jasan princip na temelju kojega izučavanje različitih tendencija može istinski naći svoje usmjerenje. Ako se jednoglasno prihvata da su objavljeni izvori islama Kur'an i Sunnet (dva temeljna izvora koje ne dovodi u pitanje ni jedna škola mišljenja), onda je valjano da istražujemo različite tendencije prema načinu na koji se one odnose prema objavljenim Tekstovima. Ovaj pristup, kao što ćemo vidjeti, ima mnogo veći objašnjavajući efekt pošto istražuje pozicije koje su formirale religijski, društveni ili politički jezik ili akciju. Ovaj pristup ni u kojemu slučaju ne dovodi u pitanje temeljno pripadanje islamu ove ili one grupe, ali nastoji otkriti njihovu poziciju *vis-a-vis* načina čitanja izvora - status Teksta, područje tumačenja, stepen doslovnosti, uloga razuma, itd., značajna su sredstva koja objašnjavaju različite i diferencirane privrženosti pojedinih grupa. Očigledno, islam je jedan ali njegovi tekstualni izvori

dopuštaju mnoštvo čitanja (iako takva čitanja moraju, da bi bila prihvaćena, poštovati određene normativne kriterije).

Nemoguće je da na ovom mjestu pojedinačno izučavamo sve tokove mišljenja. Oni su brojni, a njihovi nazivi razlikuju se od zemlje do zemlje, nekada čak i jedan te isti naziv može da se odnosi na potpuno suprotstavljene tendencije zavisno od toga na koji kontinent se odnosi. Svaka zemlja, prema tome, zahtijeva poseban tretman, te predmet izučavanja postaje u tom slučaju posebno zamagljen i nepristupačan. Zbog toga ćemo se ovdje ograničiti na ustanovljenje distinktivnih karakteristika određenih glavnih tendencija. One su predstavljene, u različitim zemljama, u obliku grupa koje se nazivaju različitim imenima. Međutim, one slijede, u velikoj mjeri, jedno identično čitanje Tekstova i, na tom osnovu, teorijske i društvene stavove koji proizlaze iz takvog čitanja.

Šest glavnih tendencija

1. Skolastički tradicionalizam. Ovo je tendencija koja ima nešto sljedbenika u Evropi, a također je prisutna u različitim regionima islamskog svijeta. Obraćanje na objavljene Tekstove, Kur'an i Sunnet, temeljno je za pristalice ovog toka mišljenja, sa jednom posebnom karakteristikom, da oni striktno referiraju, nekada i na jedan krajnje isključiv način, na jednu od poznatih pravnih škola (Hanafi, Maliki, Safii, Hanbali, Zaydi, Djafari ili druge); štaviše, oni sebi ne priznaju nikakvo pravo na odstupanje od pravnih mišljenja ustanovljenih unutar okvira škole kojoj pripadaju. Kur'an i Sunnet su izvori posredovani putem razumijevanja i primjene koju je formulirala uvažena ulema date škole. Područje tumačenja tekstova je vrlo usko i ne dozvoljava nikakav razvoj. Brojni tokovi uključuju se, na jedan ili drugi način, u ovu vrstu čitanja izvornih tekstova: bez obzira da li je riječ o *deobandijama, barelwijama, ahl as-Sunna, afganskim talibanima ili tablighi djama'at*,¹ susrećemo se sa istom vrstom tradicionalizma, insistiranjem na temeljnim elementima obreda, na načinu odijevanja, na pravilima za primjenu islama i, čineći to, na ovisnosti o mišljenju uleme koje je formulirano, vrlo često između VIII i XI vijeka. Tu nema ništa od *idžtihada* ili obnove u čitanju izvora, pošto se tako nešto smatra neosnovanim, neprihvatljivom slobodom ili "modernizacijom".

Pokreti skolastičkog tradicionalizma prisutni su u Evropi, primjetno u Engleskoj, među indopakistanskim muslimanima, ili u Njemačkoj, među Turcima. Male zajednice ovog tipa mogu se također naći i u drugim zemljama. One su prvenstveno preokupirane obredima i ne predviđaju, u Evropi, bilo kakvu vrstu društvenog angažmana, ni građanskog ni političkog. Njihovo čitanje Tekstova, i prioritet koji daju strogo tradicionalnoj praksi dovodi ih do toga da zanemaruju, pa čak odbijaju, bilo kakvo uključivanje u evropsko društvo, domen u kojemu jednostavno, oni sebe ne vide sposobnom da učestvuju. Diskurs koji oni razvijaju i učenje koje nude zasniva se na svetom izraženom kroz prizmu jednog tradicionalnog čitanja pravnih principa date ili prihvaćene škole.²

2. "Salafi" tradicionalizam. Ovaj tok se vrlo često pogrešno poistovjećuje sa prethodnim iako su razlike među njima značajne. Nasuprot prvoj tendenciji, "salafi", tradicionalisti u svom pristupu i čitanju Tekstova, odbijaju posredovanje pravnih škola i uleme na koju se pozivaju. Oni se nazivaju "salafi" zbog toga što su preokupirani slijeđenjem "salafa", naziva datog drugovima savremenicima Božijeg Poslanika i pobožnim muslimanima iz prve tri generacije. Tumačenje Kur'ana i Sunneta čini se na način koji je direktan i ide

izvan ograničenja koje su postavile škole. Ono što razlikuje tradicionalizam od ovog toka jest *doslovni* karakter njihovog pristupa koji, insistirajući na oslanjanju na Tekstove, zabranjuje bilo kakvo interpretativno čitanje. Ova škola mišljenja je direktni potomak onih koji su se veoma davno nazivali *ahl al-hadith*³ i koji su se suprotstavljali tumačenjima zasnovanim na traganju za ciljevima (*qasd*) propisa ili normi, stava koji je karakterizirao *ahl al-ray*. "Salafije" insistiraju u svim prilikama na neophodnost obraćanja na i autentičnost Tekstova koji se citiraju da bi opravdali ovu ili onu poziciju ili akciju, u stvarima obreda, kao i u pogledu odijevanja ili života zajednice. Sam Tekst, u svojoj formi i u svome doslovnom značenju, mora biti slijeđen i ne smije biti podvrgnut tumačenjima koje, po svojoj prirodi, dovode do greške i novotarija (*hereze*, *bida'a*).⁴ Stalno vezana za određenu ulemu koja se većinom nalazi u Saudijskoj Arabiji, Jordanu, Egiptu ili Siriji (i povezana, većinom, putem bivših studenata njihovih obrazovnih institucija), teorijska pozicija "*salafi* tradicionalista" i njihovih grupa u Evropi jest odbijanje bilo kakve vrste angažiranja na prostoru koje se smatra kao neislamski. Koncepti *dar al-kufr* ili *dar al-harb*⁵ ostaju i dalje važeći i objašnjavaju odnose *Salafija* sa njihovim društvenim okruženjem koji su prvenstveno definirani odvajanjem i religijskom praksom koja je doslovna i zaštićena od evropskih kulturnih uticaja.

3. "*Salafi*" reformizam. Reformističke "salafije" dijele sa tradicionalističkim "salafijama" težnju za odstupanje od ograničenja koja su postavile pravne škole u namjeri da ponovo otkriju čistu snagu neposredovanog čitanja Kur'ana i Sunneta. Oni se, također, dovode u vezu sa "salafom", muslimanima prvih generacija, da bi izbjegli komentare koji daju jedinstveni autoritet tumačenjima što potiču iz VIII ili X vijeka. Međutim, ono što ih razlikuje od tradicionalističkih "salafija" - uprkos činjenici da i oni isto tako insistiraju na neophodnosti obraćanja Tekstovima - jeste da teže prema čitanju zasnovanom na ciljevima prava i pravne nauke (*fiqh*). Vrlo bliski u ovom pogledu školi *ahl al-ray*, oni smatraju da je praksa *idžtihada* jedna objektivna, stalna i neophodna pretpostavka za primjenu *fiqha* u svakom mjestu i vremenu. Većina reformističkih "Salafi" tokova prisutnih u Evropi nastala je kao posljedica uticaja reformističkih mislilaca s kraja XIX i početka XX vijeka koji su uživali veliki ugled u islamskom svijetu. Poznata imena su Al-Afghani, Abduhu, Rida, Al-Nursi, Iqbal, Ibn Badis, Al-Banna, Al-Fasi, Bennabi, Al-Mawdudi, Qutb i Šariati. Ovoj listi neophodno je dodati imena drugih čiji uticaj je bio ograničen na određenom nacionalnom prostoru. Također treba spomenuti da ovi mislioci nisu u svim pitanjima dijelili iste ideje. Ovdje je nemoguće ukazati na njihove razlike, ali ono što ih ujedinjuje posve je jasno, posjedovanje veoma dinamičnog odnosa prema objavljenim izvorima i stalna volja da koriste razum u bavljenju Tekstovima, da bi, na taj način, uzeli u obzir nove izazove vremena i društveni, ekonomski i politički razvoj društva. Dolazak reformističkih "salafi" intelektualaca u Evropu uslijedio je nakon progona koji su započeli u nekim zemljama nakon sricanja nezavisnosti, kao što je to u Egiptu ili u Siriji bio slučaj sa Muslimanskom braćom (u 60-im i 70-im) ili kasnije, slijedeći druge lokalne političke događaje, kao što je to u Tunisu bilo s pokretom *al-Nahda*, u Maroku sa *al-Adl wal-Ihsan*, ili u Alžiru, između ostalih, sa sljedbenicima *al-Djaz'ara*, ili Muslimanskom braćom. Ono što je bilo iza ovih uticaja, kao i u pogledu drugih u islamskom svijetu kao cjelini, dovelo je do pojave dvije različite struje. Prva, u legalističkoj tradiciji najpoznatijih "salafi" reformista slijedila je i prilagodila primjenu reformizma na evropski kontekst. Izvorna škola mišljenja nastavila je da služi kao referentni okvir, te je metodološki pristup Tekstovima ostao otvoren za mogućnost tumačenja i zahtijevao neophodnu primjenu *idžtihada* kao odgovor novom životnom kontekstu. Međutim, vjernost reformističkoj misli i metodologiji, sada veoma široka, nije nužno pretpostavljala nikakvu vrstu strukturalnog pripadanja - mišljenje koje

je formulirano prevazilazilo je granice autoriteta ove ili one grupe ili organizacije. To mišljenje je u dobroj mjeri razvijeno u Evropi i, stvarno, u tom smislu ostalo lojalno izvornom reformističkom duhu. Ono teži da zaštiti muslimanski identitet i praksu obreda, da prizna ustavni okvir u Evropi, da se muslimani uključe na društvenom planu kao građani i da žive u iskrenoj privrženosti zemlji kojoj pripadaju. Reformistička "salafi" misao je dosta raširena na Zapadu, te su brojne grupe pod uticajem njenog načina čitanja Tekstova, metodologije koju preuzimaju i prilagođavaju s inicijativom kada je to potrebno.⁶

4. *Političke i doslovne Salafije*. Ovo je druga struja koju smo gore spomenuli i ona je rezultat represije koja bjesni islamskim svijetom: na početku privrženi reformističkoj legalističkoj školi, neki alimi i intelektualci otišli su u strogi i isključivi politički angažman (dok su se još nalazili u islamskom svijetu). Od reformizma nisu ništa zadržali izuzev koncepta društvene i političke akcije koju su spojili sa dosljednim čitanjem Tekstova s političkim svojstvima, a koji se tiču organizacije vlasti, hilafeta, autoriteta, prava, itd. Sve je to dovelo do jednog kompleksnog spoja usmjerenog prema radikalnoj revolucionarnoj akciji - radilo se o opoziciji prema vladama, čak i u Evropi, o borbi za uspostavljanje "islamske države", i u krajnjoj liniji, Hilafeta. Njihov diskurs je oštar, politiziran, radikaln i protivi se bilo kakvoj ideji pozitivnog angažiranja u evropskim društvima, nešto što bi se smatralo više kao izdaja. Pokreti *Hizb at-Tahrir* ili *al-Muwwahidun* su najpoznatiji ove vrste u Evropi. Oni pozivaju na džihad i suprotstavljanje Zapadu svim sredstvima (stalno smatrajući Zapad za *dar al-harb*, područje rata). Ove struje koje privlače dosta javne pažnje, međutim, predstavljaju manje od 0.5% muslimanskog stanovništva koje živi u Evropi.⁷

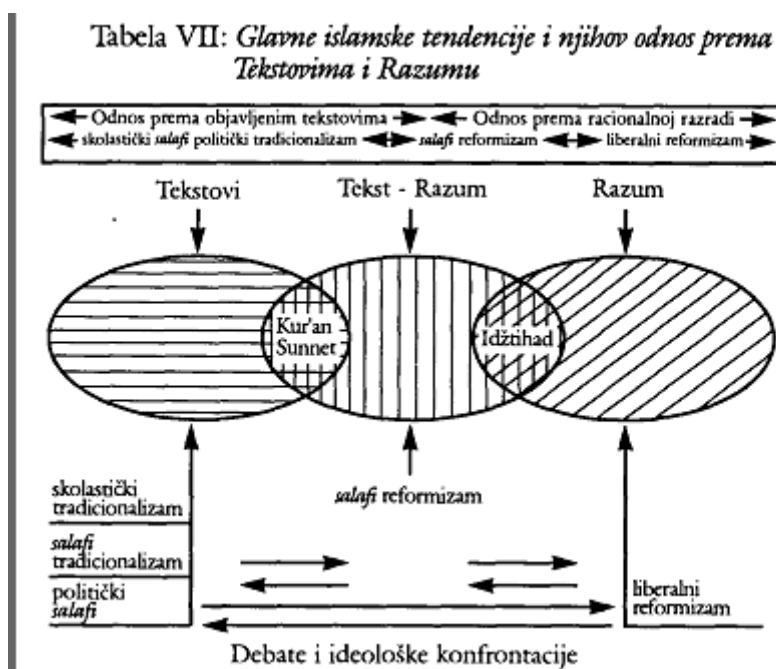
5. *"Liberalni" (ili racionalistički) reformizam*.⁸ Nastala kao rezultat uticaja zapadnjačke misli tokom kolonijalnog perioda, ova reformistička škola, poznata kao "liberalna" ili "reformistička" (vjerovatno "racionalistička" - *op. prev.*) podržala je u islamskom svijetu primjenu društvenog i političkog sistema organizacije koji je proistekao iz procesa sekularizacije u Evropi. Liberali su branili, naprimjer program sekularizacije u Turskoj koji je proveo Mustafa Kemal Atatürk, i potpuno odvajanje područja religijskog autoriteta od upravljanja javnim i političkim životom. U Evropi, pristalice liberalnog reformizma podržavaju asimilaciju - integraciju muslimana, očekujući pri tome potpuno prilagođavanje evropskom načinu života. Oni ne insistiraju na dnevnom prakticanju religije i u suštini zadržavaju samo njenu duhovnu dimenziju koju žive pojedinačno i unutar sebe, ili su umjesto toga privrženi kulturi u kojoj su se rodili. Većina ih se protivi bilo kakvoj manifestaciji različite odjeće, što smatraju sinonimom za izdvajanje ili čak za "fundamentalizam". Imajući na umu razvoj društava, Kur'an i Sunnet ne mogu više, po njihovom mišljenju, biti autoritativni referentni okvir za norme ponašanja te, prema tome, primijenjeni razum mora odrediti kriterije društvenog ponašanja. Termin "liberal" u ovom smislu ima značenje koje je ova riječ zadobila u Zapadnom svijetu, koji privilegira racionalnost i oslanja se na primat pojedinca.⁹

6. *Sufizam*. Ne smijemo izostaviti, u evropskom reljefu, sufijske struje. One su brojne i veoma različite. Bez obzira da li pripadaju *Naqšbandi*, *Qadiri*, *Šazili*, ili bilo kome od brojnih drugih *turuq* (jednina: *tariqah*), sufijski krugovi su suštinski orijentirani prema duhovnom životu i mističkom upoznavanju. To ne znači da sljedbenici (*murid*), nemaju nikakav društveni ili komunalni angažman; u stvari, suprotno je vrlo često slučaj. Na kraju krajeva, radi se iznad svega o pitanju različite raspodjele prioriteta: objavljeni tekstovi imaju duboko značenje koje zahtijeva, prema sufijskom učenju, razmišljanje i

razumijevanje. To je poziv ka unutrašnjem životu, daleko od agitacije i sporenja. Tekst je ovdje krajnji izvor pošto je on put sjećanju (*dhikr*) i približavanju (*taqarrub*): to je jedini način da se iskusi blizina. Tarikati su krugovi traganja više ili manje unutrašnje organizirani koji posjeduju posebnu hijerarhiju u rasponu od sljedbenika pa do vođe (*šaykh*). Svaki red ima svoj poseban način djelovanja.

Moramo također primijetiti da u Evropi postoje neka bratstva koja su veoma organizirana i direktno povezana za slične sisteme u Aziji, sjevernoj i zapadnoj Africi. Poznate su, naprimjer, organizacione sposobnosti *murida* ili *tidjanija* koji većinom djeluju u zatvorenim krugovima, ali koji jednako posjeduju, u tom okviru, vrlo efikasnu mrežu podrške i solidarnosti u Evropi i u Sjedinjenim Državama.¹⁰ Ovaj prikaz glavnih tendencija u savremenom islamu je daleko od toga da bude iscrpan, ali on ima, nadamo se, značaja za razjašnjenje ko su učesnici na toj sceni, ukazujući na njihove međusobne nijanse, nasuprot uprošćenim prikazima koji daju dvojnu podjelu na "liberale", koji su protiv svih ostalih - "fundamentalista", "radikala", itd. Situacija je kompliciranija, a granice su mnogo suptilnije: ove tendencije imaju svoj korijen u historiji, zasigurno, ali iznad svega u različitom načinu razumijevanja tekstualnih izvora. Za skolastičke tradicionaliste, tradicionalističke "salafije" i politizirane i radikalne "salafije", Tekstovi, bio to Kur'an, Sunnet, ili mišljenje velike uleme, ne dopuštaju niti tumačenja niti iskrivljavanja. Razum je koristan radi razumijevanja Teksta, ali ne radi određivanja njegovog cilja. Za reformističke "salafije", Tekst sigurno predstavlja referentnu tačku, ali je razumu, naslanjajući se na pravila dedukcije i zaključivanja (*istinbat*),¹¹ dozvoljen, putem prakse *idžtihada*, znatan prostor za tumačenje i razradu. Na suprotnoj strani od doktrinarno utvrđenih pozicija, "liberalni" reformizam daje prioritet racionalnoj razradi dok je prvenstvena uloga objavljenih tekstova da pruže duhovnu orijentaciju i široka etička pravila, ali uvijek ličnog karaktera (odražavajući ulogu religijskih tekstova *vis-a-vis* društvenog i političkog života onako kako je ona razvijena na Zapadu).

Razlike koje smo opisali, oslanjajući se na način oslanjanja na "tekstove/razum", mogu se predstaviti dijagramski na sljedeći način:



Bilješke

1. Biti dio jedne široke tendencije ne znači da sve njene različite grupe slijede jedan isti način mišljenja. Naprotiv, pozivanje na jednu određenu školu pravnog mišljenja nekada podstiče stavove isključivosti i odbacivanja ostalih škola unutar iste tendencije. Sporenja, bilo historijska bilo doktrinarna, mogu izazvati žestoku opoziciju - kao što se to desilo između *deobandija* i *barelwija*. Ovi posljednji se suprotstavljaju, sa doktrinarnog stanovišta, sljedbenicima *tablighi djamaat*, čija škola mišljenja je utemeljena na prihvatanju različitih skolastičkih lojalnosti, a čiji je glavni princip djelovanja da izbjegavaju sporna pitanja i koncentriraju se na suštinu obreda.
2. U islamskom svijetu, ovi pokreti u pravilu ne učestvuju u politici. U većinskim muslimanskim zemljama oni priznaju autoritet postojeće vlasti i ne nude se kao "opozicija". Oni se mogu smatrati, u političkoj terminologiji, kao konzervativci. Ostaje činjenica da su određene struje skolastičkih tradicionalista pokazale, u određenim situacijama društvenih nemira, odlučni politički angažman. Ovo je većinom bilo ograničeno na određene prilike i okolnosti (u Pakistanu, Indiji, Turskoj, i nekim regionima u Africi). Slučaj afganskih *talibana* je značajan po tome što, po mišljenju svih stručnjaka, ništa nije predodredilo ove učenike da se umiješaju, kao što su to uradili, u politički domen: oni su bili ohrabreni i pozvani da to učine od strane Pakistana (uz saglasnost i podršku Sjedinjenih Država i Saudijske Arabije).
3. Vidi Prvi dio, poglavlje 1.
4. U islamskom svijetu, ova struja uključuje među svoju ulemu učenjake koji uživaju visoki ugled u islamskim naukama (posebno u naukama *hadisa*), autoritete kao što su Al-Albani, Ibn Uthaymin i Ibn Baz, priznate i poštovane širom svijeta zbog svoje učenosti i naučne strogosti. Oni pokazuju, na političkom planu isti konzervativni stav kao i ostali tradicionalisti: prihvataju bez protivljenja autoritet vlade, bez obzira kakva je, pošto je "islamska", i odbijaju da koriste termine kao što su "izbori", "parlament" ili "demokratija", pošto ovi termini nisu spomenuti niti u Kur'anu niti u Hadisu. Odbijajući angažman u političkom domenu, oni često služe, svjesno ili ne, legitimiziranju postojeće vlade, pošto njihova doslovnost i navodi, ne sadrže nikakav konkurentni politički sadržaj.
5. Vidi našu diskusiju u Prvom dijelu ove knjige.
6. U islamskom svijetu, legalistički reformistički "salafi" pokreti su angažirani u političkom domenu i vrlo često predstavljaju opoziciju. Većina ih brani ideju primjernog islamskog društva koje poštuje islamske izvore - naime na društvenom, političkom planu, državu utemeljenu na zakonu, političkom pluralizmu, parlamentarizmu i izborima sa općim pravom glasa - s tim da ovo ne znači nikakvo podvrgavanje zapadnom modelu. Proglasili za stvar principa da "igraju igru" institucionalnog legaliteta. Oni su, više ili manje svuda, iako u različitim stepenima, podvrgnuti zatvaranju, mučenju i progonima. Pozicija različitih grupa varira u skladu sa historijom društava u kojima djeluju.
7. Radikalni politički pokreti postoje u islamskom svijetu i oni su, gotovo svuda, manje grupe. Oni privlače medijsku pažnju putem nasilnih i senzacionalnih akcija. U Alžiru, jedna frakcija FIS-a pribjegli je ovom tipu reagiranja nakon zaustavljanja izbornog procesa i represije koja je uslijedila.
8. Mi smo ovdje izabrali ime kojim se sljedbenici ovog pokreta sami definiraju na Zapadu. U islamskom svijetu, najčešće korišteni termini su *almaniyyun* (čiji korijen ukazuje na ideju suštinske privrženosti upravljanju ovosvjetskim stvarima, na način

koji ga odvaja od bilo kakve inspiracije iz Tekstova ili iz religije), ili *ilmaniyyun* (čiji korijen referira na naučnu dimenziju pokreta, u značenju vrste *scientizma* koji se oslanja isključivo na racionalistički pristup u upravljanju kolektivnim poslovima). Ova dva koncepta se koriste u arapskom jeziku za prijevod ideje sekularizma. Protivnici ove tendencije nazivaju je brojnim terminima koji izražavaju, u različitom stepenu, da je ova vrsta "racionalističkog reformizma" ustvari produkt pozapadnjačenja misli.

9. Liberalni reformisti su manjina u islamskom svijetu, nekada na vlasti, a nekada u ljevičarskoj opoziciji. Oni imaju brojne "ispostave" u Evropi, gdje su često predstavljani kao jedine istinske demokrate u islamskim zemljama. Tome je razlog u do broj meri činjenica da je artikulacija njihovog diskursa neposredno razumljiva i prihvatljiva za zapadne uši pošto oni podržavaju stavove i koriste način argumentacije poznat na Zapadu. Stvarni stepen njihovih demokratskih stavova treba da se dokaže pošto se određeni reformisti, označeni kao "liberalni", nisu ustezali da podrže diktatorske režime, npr. u Siriji, Tunisu, ili "istrebitelje" (krilo vladajuće vojne hunte) u Alžiru. Međutim, pozivanje na borbu protiv "fundamentalista" (što se u njihovom načinu mišljenja odnosi na sve tendencije osim njihove vlastite) ne može opravdati njihov savez sa despotizmom.
10. Sufijski krugovi su praktično nepolitički u Evropi i to je jednako njihova distinktivna karakteristika u islamskom svijetu. Međutim, ova posljednja opaska treba da se modificira s obzirom na činjenicu da su sufijski tarikati bili često, u bivšem Sovjetskom savezu i u Turskoj, uporišta žestokog političkog otpora kolonijalnoj okupaciji i opresiji. Sufije su često bili pristalice takozvanog "paralelnog islama", odbijajući lojalnost vladinim autoritetima da bi odbranili istinsku vjeru odvojenu od kompromisa koje su prihvatili religijski uglednici koje je plaćala vlada i koji su predstavljali "službeni islam".
11. Vidi Prvi dio.

Dodatak II.

Useljavanje, integracija i politika saradnje - Evropski muslimani nalaze mjesto za sebe¹

Sažetak

Useljenici su dobro došli kada je njihov rad potreban, ali bivaju odbačeni kada se počnu osjećati posljedice ekonomske krize. Bilo u Evropi (kao što pokazuje rast Nacionalnog fronta u Francuskoj) ili u jugoistočnoj Aziji (vidi članak Solomona Kane i Laurent Passicouset), oni brzo postaju žrtveni janjci. Međutim, ima znakova da smo na putu prema stvarnoj integraciji muslimana koji žive u Evropi. Da bi se u tome uspjelo, potrebno je da vlade svjesno odbace parole krajnje desnice, a da narod napusti pojednostavljena shvatanja o islamu.

U srednjevjekovnoj Evropi, islam je dao veliki doprinos racionalizmu, sekularizmu i modernosti zapadne misli. Međutim, sadašnje islamsko prisustvo u Evropi je odnedavni fenomen, koji ide unazad samo 60 ili 70 godina. Historijski govoreći, to prisustvo je, prema tome, skorašnje. Drugim nacionalnim i religijskim manjinama (kao što su jevreji ili pravoslavni kršćani, da spomenemo samo dvije grupe) bila su potrebna stoljeća debata i sukoba prije nego što su našli mjesto za sebe i izvojevali prava u novoodabranim zemljama. Je li je razumno očekivati da će se taj problem za muslimane riješiti tokom perioda jedne ili dvije generacije? Osim toga, prvi talasi muslimanskih useljenika bili su radnici iz sjeverne Afrike, Turske, Indije i Pakistana, i oni su općenito bili siromašni, prisiljeni na migraciju ekonomskom nuždom. Njihov nivo obrazovanja i nesigurnost statusa nisu mogli doprinijeti da misle u obliku jednog evropskog islama. Tek dolazak druge i treće generacije promijenio je način na koji su ovi migranti vidjeli svoje prisustvo u zemljama koje su ih prihvatili. To je očigledno u Francuskoj, mada su u Britaniji useljenici imali tendenciju da ostanu unutar svojih vlastitih zajednica, reproducirajući društvenu strukturu svojih zemalja i regiona porijekla. Treći faktor bio je uticaj međunarodnih događaja. Počevši sa Iranskom revolucijom 1979., ovi događaji su imali veoma važan uticaj na način na koji je narod u Evropi vidio islam, što je dovelo do negativnih predstava koje su se toliko raširile. Od Ruždijeve afere do pretjerivanja *talibana*, od nasilja i ubijanja na Srednjem istoku do svakodnevnih užasa u Alžiru, sve je to proizvelo jednu atmosferu straha. Ona je postala još više izražena u kontekstu društvene krize koja se raširila Evropom kao posljedica nezaposlenosti, marginalizacije i urbanog nasilja. To je ono što čini razgovor o islamskom prisustvu toliko teškim - neki kažu čak nemogućim. Posebno onda, kada se pod pritiskom krize, to miješa sa problemom imigracije. Može se stvarno govoriti o jednoj vrsti "islamofobije", kao što se to kaže u naslovu jedne veoma važne studije koju je naručila Fondacija Runnvmede u Britaniji 1997.² Lik muslimana je demoniziran, i to sprječava ozbiljnu ocjenu dinamike koja utiče na njihove zajednice u Evropi. Međutim, druga i treća generacija su igrale odlučujuću ulogu u evoluciji narodnog mišljenja unutar različitih muslimanskih zajednica u Evropi, zbog razloga koji nam na prvi pogled izgledaju kontradiktorni.

Uticaj Druge generacije

Stepen religioznosti među mladim muslimanima je relativno nizak, što znači da je za

mnoge integracija u zemlje prijema ustvari značila asimilaciju.³ Ovaj pad u iskazivanju religioznosti prisilio je prvu generaciju imama i voda islamskih asocijacija da preispitaju svoj način rada. Religijske vođe koji su bili ili službenici vlada ili islamski militanti u izbjeglištvu, bili su primorani da se prilagode prilikama svoje omladine, da govore njihov jezik, preoblikuju forme religijskog obrazovanja i iznova definiraju strukture svoje društvene i kulturne aktivnosti. S druge strane, obnovljena tendencija poštivanja religije koja je zahvatila manji dio omladine dovela je do formiranja velikog broja islamskih udruženja. Tokom petnaest godina broj ovih udruženja se udvostručio a možda i utrostručio. Snaga koja je stajala iza ovog procesa jeste muslimanska omladina, koja je postala rastuće aktivna, i oni u svojim tridesetim godinama, rođeni u Evropi i vrlo često studenti ili svršenki evropskih univerziteta. Njihov angažman doveo je do znatnih promjena u načinu mišljenja brojnih ljudi pošto oni smatraju da imaju pravo biti u Evropi i očekuju da njihova građanska prava budu priznata. Ovo je dovelo do generacijskog jaza, zato što, za razliku od prve generacije useljenika, ovi mladi ljudi nastoje kreirati svoje uloge na intelektualnom i društvenom nivou. Njihov dinamizam i evropska kultura prisilili su stariju generaciju (često bivše članove islamskih pokreta u sjevernoj Africi, Srednjem istoku i Aziji), na temeljno preispitivanje načina rada i intelektualnog stanovišta koje su imali prema Evropi. Po vrh svega, ovo je dovelo do važnih rasprava unutar islamskih zajednica, posebno među islamskim starješinama (*ulema*). Konsultirana o pitanjima islamske pravne nauke (*fiqh*), ulema je također bila obavezna da preispita svoje pozicije i izda nova pravna mišljenja (*fatwa*) koja su više u skladu sa stvarnošću života na Zapadu. Pojačano prisustvo udruženja kao što su Mladi muslimani (YM), Islamsko društvo Britanije (ISB), Jeunes Musulmans de France (JMF), Association des Etudiants Islamiques en France (AEIF), i mnogih drugih u Evropi, otvorilo je brojna pitanja, uključujući neophodnost da ulema dođe do teoloških i pravnih referentnih okvira koji su jasniji i bolje prilagođeni evropskom kontekstu. Tako je tokom 1980-ih i 1990-ih došlo do porasta svijesti o potrebi obnove islamskog mišljenja u Evropi. Mladi muslimani su sada Evropljani i, direktno ili indirektno, oni postavljaju pitanja koja zahtijevaju izričite odgovore. Treba li Evropa i dalje biti smatrana, u terminologiji uleme XIX vijeka, kao *dar al-harb* (teritorija rata), nasuprot *dar al-islam* (teritorija u kojoj muslimani žive kao većina, u sigurnosti i po svojim vlastitim zakonima)? Drugim riječima, je li moguće muslimanima da žive u Evropi? Ako jest, onda kako muslimani treba da se odnose prema državnim pravnim sistemima zemalja u kojima žive? Je li dozvoljeno jednom mladom muslimanu da stekne evropsko državljanstvo i u punom smislu igra ulogu građana svoje zemlje? Bar do sada, islamski pravni stručnjaci nisu dali ni na jedno od ovih pitanja detaljan, globalan i suštinski odgovor.

Tokom 1990-ih, održan je veliki broj sastanaka na kojima su diskutirana teološka i pravna pitanja - ulema iz islamskog svijeta udružila se zajedno sa imamima i intelektualcima koji žive u Evropi, te su temeljna pitanja raspravljana.⁴ Što se tiče islamske pravne nauke, postignuti su veliki rezultati. Formulirano je pet temeljnih principa koji sada predstavljaju osnov stvarnog konsenzusa između islamskih stručnjaka i muslimanskih zajednica Evrope:⁵

1. Musliman, bilo rezident bilo građanin, treba da sebe vidi kao stranu koja je uključena u ugovor, društveni i moralni, zaključen sa zemljom u kojoj živi, te treba poštovati zakone te zemlje.
2. Evropsko zakonodavstvo (koje je sekularno po prirodi) dozvoljava muslimanima da praktikuju u najmanju ruku osnove svoje religije.

3. Stari koncept *dar al-harb* - koji nije izveden iz Kur'ana niti je dio Poslaničke tradicije - smatra se zastarjelim; sugerirani su drugi koncepti kao način pozitivnijeg gledanja na muslimansko prisustvo u Evropi.

4. Muslimani treba da sebe vide kao građane u punom smislu riječi, te treba da učestvuju (tražeći u isto vrijeme poštovanje svojih vlastitih vrijednosti) u društvenom, organizacionom, ekonomskom i političkom životu zemalja u kojima žive.

5. U evropskom zakonodavstvu uzetom kao cjelina nema ništa što sprječava muslimane, ili bilo koje druge građane, da donose odluke u skladu sa svojom religijom.⁶

Pucanje starih formi

Uporedo sa razvojem ovoga teorijskog okvira, tekla je evidentna obnova muslimanskog identiteta. Uprkos pritiscima kojima su podvrgnuti, mladi ljudi čine mnogo da osiguraju poštovanje svoga identiteta od strane nacionalnih pravnih sistema. Vrlo često diskriminacija izvire iz uskog i pristrasnog tumačenja zakona koje je ksenofobično po prirodi, kao što je to dokazao izvještaj Runnymede Fondacije. Nenadano, počela se iskazivati rastuća energija i privrženost među muslimanskim udruženjima. Ona, također, naglašavaju građansko obrazovanje i participaciju, koji se smatraju za neophodne faze u zadobijanju legitimnih prava. Na lokalnom nivou, organizuju se sastanci na kojima se raspravljaju osjetljiva pitanja, često u saradnji sa stručnim organizacijama. Jedan drugi znak odlučnosti da se prekine izolacija jeste da se jezik zemlje u kojoj se živi pojačano koristi na konferencijama i tokom džuma namaza. U Britaniji, suočena sa uticajnim tradicionalističkim pokretima (npr. *Barelwi* i *Deobandi*), omladinska udruženja kao što su Federacija studentskih islamskih društava (FOSIS) i Mladi muslimani (YM), bore se protiv geto tendencija. Priznajući da je multikulturni anglosaksonski sistem omogućio u velikoj mjeri zaštitu kulturnog identiteta britanskog indopakistanskog stanovništva, ova udruženja produžavaju sa borbom protiv diskriminacije koja je posljedica geto faktora. Evropski islam također izgleda da nalazi načine da ostane politički i finansijski nezavistan. Neke veće džamije i institucije i dalje su vezane za vlade, ali sve više islamskih udruženja postaju potpuno samostalni, tako da se brojne džamije danas grade novcem koji je prikupljen unutar lokalnih zajednica. Aktivnosti muslimanske omladine zasnivaju se bilo na samofinansiranju, bilo na dotacijama evropskih vlada,⁷ a to znači da one uživaju određeni stepen samostalnosti. U Evropi, islamske zajednice izlaze iz situacije u kojoj su se uglednici borili oko toga ko ima pravo da govori kao zvanični predstavnik različitih nacionalnih zajednica. Ovo je pozitivan razvoj koji otvara mogućnost stvarnom predstavljanju, što izvire iz širokog članstva zajednica, gdje članovi biraju svoje predstavnike, gdje postoji politička i finansijska samostalnost, posebno s obzirom na činjenicu današnjeg snažnog usmjerenja prema prularizmu unutar ovih zajednica. Iako se otpor ovoj tendenciji ne treba podcjenjivati, značajan napredak ostvaren je u sastavu Islamskog savjeta za Španiju, Visokog savjeta u Belgiji i nedavno formiranog Muslimanskoga savjeta Britanije, ustanovljenog novembra 1997. godine. Krajnji pokazatelj temeljnih promjena koje su u toku jest broj umjetničkih i kulturnih projekata koji uključuju muslimane u Evropi. U Britaniji, Španiji i Francuskoj, različite grupe rade na oblikovanju jedne stvarne evropske islamske kulture. Dok se neke od ovih grupa ograničavaju na slijeđenje poznatih formi i žanrova (varijete, narodno pozorište i tako dalje), druge se opredjeljuju za iznenađujuće sinteze. Ovi umjetnički izrazi se postepeno udaljavaju od svojih specifično arapskih, turskih ili indopakistanskih prethodnika, i pokušavaju da

ponovno oblikuju islamske vrijednosti u okvirima nacionalnih običaja i kulturološkog ukusa. Uskoro možemo očekivati pojavu mnogo originalnijih sinteza, izranjanje evropskog muslimanskog identiteta koji je u stanju da bude prihvaćen na nivou masa. Međutim, stvarnost svakodnevne diskriminacije, sumnjičenja i odbacivanja nije nestala, te brojni muslimani prolaze kroz teške trenutke u Evropi. Put prema koegzistenciji liči na vrstu minskog polja, ne toliko zbog pravnih sistema koji bi diskriminirali, nego zbog rastućih i široko raširenih predrasuda da su islam i muslimani, po svojoj definiciji, "nesposobni za integraciju".

Ovo pokazuje da postoji neodložna potreba za obrazovanjem i informiranjem. Popularne uprošćene predstave o islamu sprječavaju široku publiku da postane svjesna velikog napretka koji je učinjen na području integracije. Brojne inicijative su već otvorile vrata u tom smislu: organiziranje otvorenih dijaloga, naponi muslimana da predstave sami sebe (međukonfesionalni religijski skupovi, otvoreni dani, univerzitetske rasprave itd.), te odbacivanje stereotipa od strane nekih intelektualaca i novinara.

Ova vrata mogu izgledati samo otškrinuta, ali ona otvara ju put prema budućnosti obostranog poštovanja. Umjesto da o pasivnoj integraciji muslimana mislimo na hladan i formalan način, treba sa entuzijazmom očekivati pozitivan doprinos muslimana izgradnji jedne nove Evrope. Njihovo prisustvo je izvor obogaćenja: ono doprinosi razmišljanju o mjestu duhovnosti u sekularizovanim društvima i o egalitarnom podsticanju religijskog i kulturnog pluralizma. U širem smislu, muslimani su prirodni saveznici svih onih koji predstavljaju izazov društvu u pitanjima značenja, etike i društvene pravde.

Bilješke

1. Ovo je članak koji je autor izvorno napisao na francuskom i objavio u mjesečniku *Le Monde Diplomatique*, aprila 1998.
2. Komisija o Britanskim muslimanima, pod predsjedništvom profesora Gordon Conway, *Islamophobia: A Challenge for us All*, Runnymede Trust, oktobar 1997.
3. Između 60 i 70% ispitanika kažu da poste ramazan, ali samo 12% do 18% klanja svaki dan; 75% do 80% ili ne govori jezik svoga porijekla ili ga govori veoma loše.
4. Deset alima iz islamskog svijeta sreli su se jula 1992., a zatim ponovo jula 1994., u Evropskom institutu za društvene nauke u Chateau-Chinon, s ciljem da izrade islamski pravni okvir za muslimansko prisustvo u Evropi. U Britaniji, Islamska fondacija je od 1990. pa nadalje organizirala brojne inicijative u ovom pravcu. U Londonu je, također, marta 1997., formiran Evropski savjet za pravna mišljenja i istraživanja. Vidi bilten *Sawt uruba* (Glas Evrope) koji izdaje na arapskom jeziku Federacija islamskih udruženja Evrope, Milano, maj 1997.
5. Grupe kao što su Hizb at-Tahrir, al-Muwahhidun i al-Muhadjirun agresivno pozivaju na reduciranu primjenu šeriatskog prava u Evropi. Uprkos pretjeranog publiciteta koji im daju mediji, ove grupe su ustvari veoma izolirane.
6. U pogledu mogućnosti da obaveze koje propisuje zakon budu u suprotnosti sa islamskim principima (situacija koja je prilično rijetka), potrebno je da se izvrši istraživanje da bi se identificirali prioritetni principi ili/mogućnosti prilagođavanja.
7. Godine 1997. islamska udruženja Britanije i Francuske uspješno su se kandidirala za program "Duša za Evropu", koji je organizirala Evropska komisija. Vidi Godišnji izvještaj Evropske komisije 1997., Generalni sekretarijat Evropske komisije, Bruxelles.

Rječnik manje poznatih pojmova

1. Neki koncepti koji se koriste u islamskim naukama

Aqida: Vjera i sve ono što se odnosi na šest stupova *imuna* (Bog, Njegova imena, Njegova svojstva, meleki, Knjige, poslanici, Sudnji dan i Određenje). Općenito, ova disciplina izučava sve što je izvan mogućnosti čulnog opažanja. Ona u potpunosti ne odgovara području teologije, niti kršćanske dogmatike, kao što to neki orijentalisti nastoje sugerirati, niti odgovara području filozofije, onako kao što se to shvata u zapadnoj tradiciji.

Fiqh: Islamsko pravo i pravna nauka. Obuhvata dva opća područja koja se temelje na različitim i suprotstavljenim metodološkim pristupima: *ibadat*, obredi, gdje je dozvoljeno samo ono što je propisano; i *muamalat*, društveni poslovi, gdje je sve dozvoljeno osim onoga što je izričito zabranjeno.

Šehadet: Očitovanje vjere i njeno svedočenje srcem i umom putem izjave: "Svjedočim da nema drugog boga osim Allaha (dž. š.) i da je Muhammed (a. s.) Njegov poslanik". Ovo je temelj, osovina i određenje stanja "*biti musliman*".

Šeriat: Nema jedinstvene definicije koncepta *Šeriat*. Učenjaci, generalno, definiraju njegovo značenje sa stanovišta svoje vlastite specijalizacije. Idući od najšire pa do najuže upotrebe ovog koncepta, možemo dati slijedeće definicije:

1. *Šeriat*, kada se uzme u obzir korijen ove riječi, znači "put", "staza koja vodi izvoru" i označava sveobuhvatno razumijevanje stvaranja, postojanja i smrti te način života koji iz toga proizlazi, što se sve izvodi iz normativnog čitanja i razumijevanja objavljenih izvora. To određuje "*kako biti musliman*".
2. *Šeriat*, za *usuliyyune* i pravnike, jest cjelina općih principa islamskog prava izvedena iz dva temeljna izvora, Kur'ana i Sunneta, te uz upotrebu ostalih glavnih (*idjma i qiyas*) i sporednih izvora (*istihsan, istislah, istishab, urf*).

Tasawwuf. Sufizam. Nauka misticizma, koja ima specifični okvir, pravila, tehničku i specijalizovanu terminologiju. Zahtijeva uvođenje. Uključuje izučavanje faza i stepeni koje vode do bliskosti Bogu. To je dimenzija *haqiqata*, odnosno istine, krajnje duhovne Stvarnosti, koju samo najbliži mogu znati.

Usul al-fiqh: Temeljni principi islamskog prava: formulira principe i metodologiju putem kojih se pravna pravila izvode iz njihovih izvora. Uključuje izučavanje i formuliranje pravila tumačenja, obaveza i zabrana, univerzalne principe, *idjtihad (idjma, qiyas)*, itd.

2. Neki tehnički termini

Asl, mn. usul: korijen, izvor, porijeklo, temelj.

Aya, mn. ayat: znak, pokazatelj, također i stavak.

Dalala, mn. dalalat: značenje, implikacija.

Dalil, mn. addila: dokaz, pokazatelj, argument, tekstualna podrška i izvor.

Far', mn. furu': grana, podpodjela, drugorazredni element nasuprot izvorima, temeljima (*usul*). Također i novi slučaj u primjeni *qiyasa*.

Fard 'ayn: lična, pojedinačna obaveza ili dužnost.

Fard kafa'i (kifaya): kolektivna obaveza. Ako dio kolektiva izvrši ovu obavezu, obaveza spada i sa ostalih članova.

Fatwa, mn. **fatawa**: specifično pravno tumačenje: to može biti jednostavno podsjećanje na normu izričito navedenu u izvorima, ili elaboracija na osnovu neizričitog teksta, ili u specifičnoj situaciji kada nema objavljenog tekstualnog izvora.

Hadith, mn. **ahadith**: prenijete i verificirane predaje o onome šta je Božiji Poslanik rekao, uradio ili odobrio.

Hukm, mn. **ahkam**: pravila, vrijednosti, nalozi, naredbe, odluke, norme koje čine islamsko pravo.

Hukm taklifi: restriktivne norme koje definiraju prava i obaveze. Temelje se na ljudskoj odgovornosti.

Idjma': konsenzus mišljenja, jednoglasno ili većinsko mišljenje.

Idžtihad: doslovno, znači "napor", kao tehnički termin označava napor koji preuzima pravnik da izvede pravilo iz neizričitih objavljenih tekstualnih izvora ili da formuliра specifično pravno mišljenje u odsustvu referentnog teksta.

Illa, mn. **ilal**: razlog specifičnog pravila. Omogućava razumijevanje pravila putem razmatranja njegovog razloga te na taj način otvara put za formuliranje ostalih pravila putem analogije ili proširene primjene.

Istihsan: ocijeniti nešto kao dobro, to je ustvari primjena "zakonske preferencije".

Istishab: pretpostavka kontinuiranog postojanja onoga što je prethodno naloženo.

Istislah: uvažavanje općeg interesa.

Istinbat: induktivno i deduktivno izvođenje implicitnog ili skrivenog značenja datog teksta. U širem smislu, označava izvođenje normi sadržanih u određenom objavljenom izvoru.

Jumhur (djumhur): većinska tendencija, referiranje na većinsko mišljenje u situaciji kada postoje suprotstavljena mišljenja učenjaka; ne utiče na valjanost manjinskog mišljenja ako je ono opravdano.

Kalam: doslovno "govor". U *Ilm al kalam*, vezuje se za islamsku filozofiju, ali se bavi i područjima koja, prema zapadnoj podjeli domena, pripadaju teologiji ili dogmatici. Ova nauka je, u nekoliko aspekata, situirana na raskršću tri gore spomenute sfere.

Madhhab, mn. **madhahib**: pravna škola.

Makruh: pokuđeno.

Mandub (ili mustahab): preporučeno.

Maqasid, jedn. **maqsud**: ciljevi.

Maslaha, mn. **masalih**: uvažavanje javnog interesa.

Mubah: dopušteno.

Mukallaf: osoba koja je napunila doba punoljetstva i u potpunosti posjeduje mentalne sposobnosti.

Muqayyad: ograničen, definiran, određen, označen. Također označava mudžtehida koji daje pravna mišljenja u okviru određene pravne škole.

Mutlaq: apsolutan, neograničen. Također označava mudžtehida koji je sposoban formulirati pravna mišljenja izvan okvira pravnih škola upućujući direktno na zvore.

Qat'i: odsječan, izričit, definitivn, koji ne ostavlja nikakvog prostora za teoretiziranje niti tumačenje.

Rukhsa, mn. **rukhas**: olakšanje ili ustupci u praksi primjene propisa zbog, naprimjer, životnog doba, bolesti, putovanja, siromaštva, društvenih uslova, itd.

Rukn, mn. **arkan**: stup, temeljni princip.

Sahih: vjerodostojan, koji ispunjava određene uslove vjerodostojnosti.

Šart, mn. **šurut**: uslov, nekada kriterij.

Šura: savjetovanje.

Takhsis: sužavanje općeg značenja na specifično.

Taklif: odgovornost, obaveza.

Taqlid: imitiranje. U pravnim stvarima označava slijepo slijeđenje ranijih učenjaka bez dovođenja u pitanje, ocjenjivanja, provjere ili kritikovanja njihovih pravnih mišljenja.

Ta'wil: tumačenje, posebno u naukama vjere: alegorijsko ili metaforičko tumačenje.

Tazkiya (an-nafs); napor usmjeren ka duhovnom pročišćenju, uvođenje u duhovno uzdizanje.

Ummet: zajednica vjere, duhovna zajednica koja ujedinjuje sve muslimane, ljude i žene, širom svijeta u njihovoj privrženosti islamu.

Wajib: obaveza, često sinonim za *fard* izuzev kod hanefijskih pravnik.

Zahir: manifestan, očigledan. Doslovno značenje teksta.

Zanni: neizričit, koji ostavlja prostor za nagađanje u pogledu porijekla i/ili ostavlja prostor za tumačenje u pogledu svog značenja.

3. Termini koji se koriste za određivanje statusa učenjaka

Alim, mn. **ulama'**: doslovno, "znalac". Učenjak u širokom smislu riječi, koji može biti specijaliziran u jednoj posebnoj grani islamskih nauka. Danas označava svršeničke univerziteta sa diplomom u jednom od područja islamskih nauka (termin *mawlana* se također koristi da izrazi ideju "učenjaka" ili *šaykha*).

Faqih, mn. **fukaha'**: doslovno, "onaj koji temeljito razumijeva". Općenito označava učenjaka koji vlada pravom i pravnim naukama. Ova titula se nekada koristi za učenjake vrlo različitih sposobnosti. Oslanjajući se na etimologiju, ovaj termin se može koristiti za pojedinca koji posjeduje veliko religijsko znanje, bez uzimanja u obzir jednog određenog područja specijalizacije. U stručnoj upotrebi, ovaj termin se pretežno koristi za nekoga ko poznaje pravnu materiju te ko nije neophodno mjerodavan da razvije i formulira specifična ili nova pravna pravila. Njegovo znanje može se odnositi na jednu određenu pravnu školu ili na više takvih škola, te on može znati stavove koji su izraženi o pojedinom pravnom predmetu. On može, naprimjer, znati pitanja o kojima se učenjaci razilaze, može izražavati jedno ili više ranije formuliranih pravnih mišljenja, ali se općenito njegova kompetencija tu završava. *Mudjtahid* ili *mufti* su općenito priznati *fuqaha*, ali respektirani faqih; nije neophodno *mudjtahid* ili *mufti*.

Imam, mn. **a'imma**: doslovno "onaj koji se nalazi ispred". Odnosi se na svaku osobu, posebno obrazovanu ili ne, koja predvodi namaz ili drži govor petkom za vrijeme džume namaza. Posebno, ovaj termin se koristi da označi učenjaka koji je ostavio historijski trag u razvoju islamskih nauka i znanja, naročito na području prava i pravne nauke. Tako se govori o "velikim imamima" (*a'imma*) misleći na Abu Hanifu, Malika, Safiija, Ibn Hanbala i Djafar as-Sadiqa, naprimjer. Ovom titulom može biti izraženo priznanje zajednice kao cjeline, a nekada, konkretnije, škole mišljenja ili organizacije u koju je spomenuti učenjak bio uključen.

Mufti: Neki učenjaci koriste simultano termine "*mudjtahid*" i "*mufti*", aš-Šatibi naprimjer (kojega smo spomenuli u drugoj sekciji Prvog dijela knjige). Ova veza izgleda prirodna pošto je praksa *idjtihada* neophodna za formuliranje *fatwe* (isti korijen kao *mufti*). *Mufti* je, prema tome, osoba koja formulira specifična pravna mišljenja na osnovu neizričitih tekstova ili u odsustvu specifičnih tekstova. Učenjaci ističu tri tačke kada objašnjavaju razlike u statusu i funkcijama *muftije* i *mudjtahida*. *Muftija* je očigledno na raspolaganju zajednici ili pojedincima, njegova funkcija je da *odgovara* na pitanja i usmjerava; to nije slučaj sa *mudjtahidom* kojemu nije neophodno postavljati pitanje i koji može da radi samostalno. Pošto *muftija* ima više neposrednih veza sa

svojom okolinom i bavi se svakodnevnim pitanjima, on mora dobro poznavati narod i društvo u kojemu živi; ovo se također traži i od *mudjtahida*, ali ne tako izričito. Konačno, neki autori su uočili jednu čisto institucionalnu razliku: *muftija* je *mudjtahid* koji je zaposlen od strane države ili koji radi u jednoj specifičnoj instituciji sa zadatkom da formuliра pravna mišljenja i upravlja poslovima. U tom smislu, može se reći da je *muftija* onaj *mudjtahid* koji je postao državni službenik. Istu razliku učenjaci prave u pogledu *mufti mutlaq* i *mufti, muqayyad*.

Mudjtahid, mn. **mudjtahidun**: Učenjak koji se bavi objavljenim tekstualnim izvorima s ciljem da iz njih izvede sudove i pravna pravila. On je priznat kao kompetentan da primjeni *idjtihad* (isti arapski korijen, *dja-ha-da*) na neizričite tekstove ili u odsustvu specifičnih tekstova. Za postizanje ovog nivoa kompetentnosti potrebno je ispuniti brojne uslove: 1. Znanje arapskog jezika; 2. znanje kur'anskih i hadiskih nauka; 3. duboko znanje ciljeva (*maqasid*) *Šeriata*; 4. znanje pitanja o kojima je postignuta saglasnost učenjaka: ovo podrazumijeva suštinsko poznavanje radova o drugorazrednim pitanjima (*furu'*); 5. Znanje principa analoškog rasuđivanja (*qiyas*) i njegove metodologije; 6. Znanje historijskog, društvenog i političkog konteksta; to znači situacije naroda gdje živi (*ahwal an-nas*); 7. Priznanje njegove kompetencije, poštenja, pouzdanosti i vrlina (vidi detaljnu analizu u drugoj sekciji Prvog dijela ove knjige). Učenjaci razlikuju dvije vrste *mudjtahida* za koje se postavljaju različiti kriteriji kompetentnosti:

1. *Al-mudjtahid al-mutlaq* (apsolutni): izvodi pravna pravila i mišljenja neposredno iz izvora i izvan kriterija pojedinačnih škola. Njegovo priznato znanje tekstova i metodoloških principa omogućava mu da formuliра stavove koji se neophodno ne oslanjaju na pravne škole i njihova pravila.
2. *Al-mudjtahid al-muqayyad* (ograničeni): jednostavno izvodi pravila u okviru specifične pravne škole. Zahtjevi za ovu vrstu *mudjtahida* su manje strogi; oni, pored ostalog, uključuju poznavanje pravila izvođenja normi koje slijedi škola kojoj ovaj *mudjtahid* pripada ili na koju se poziva.

Šaykh, mn. **šuyukh**. Doslovno "star": općenito odnosi se na osobe koje imaju diplomu u jednom od područja islamskih nauka. U širem smislu koristi se da izrazi poštovanje koje student ima prema svom nastavniku ili priznanje nastavnikovih sposobnosti čak i kada ovaj ne posjeduje službenu diplomu. U tom smislu mogu se uočiti neki očigledni primjeri pretjerivanja. U mističkim redovima i krugovima, *šaykh* je učitelj koji vodi i prati *murida* (polaznika u traženju znanja) na putu znanja i uzdizanja.

Usuli, mn. **usuliyun**: Učenjak koji posjeduje znanje temeljnih principa islamskog prava. Izučava Kur'an i Sunnet; mora vladati pravnim instrumentarijem i znati principe i metodologiju putem koje se pravo i pravna nauka izvode iz izvora. Izučava pravila tumačenja, područja koja se tiču naredaba i zabrana, kao i opća pravila. Principi primjene *idjtihada*, *idjma* ili *qiyasa* također spadaju u njegovo područje, ali to ne znači da je on kvalificiran da ih sam primijeni. Njegovo znanje je prvenstveno teorijsko. *Mudjtahid* ili *muftija* neophodno vlada područjem znanja i kompetencije učenjaka *usula*, ali *usuli* nije neposredno i nužno *mudjtahid* ili *mufti*, pošto je njegovo znanje uglavnom teorijskog karaktera, te mu omogućava da identificira instrumente izvođenja pravnih normi bez praktične sposobnosti da ih primijeni.

Indeks ličnih imena

A

Abd Allah ibn Zayd
 al- Mahmud 141
 Abduhu, Muhammad 122,
 123, 141, 182, 294,
 Abdul Fattah, Abu Ghudda 180
 Abdullah ibn Urayqat 211
 Abd al-Wahhab Khallaf 134,
 140
 Abd al-Wahid ibn Zayd 58
 Abu Bakr 51, 75, 109, 197,
 211, 250
 Abu Dawud 55, 74, 75, 137,
 257, 258, 259
 Abu Hanifa 53, 55, 56, 76,
 126, 208, 215, 294, 318
 Abu Talib 210
 Abu al-Yusr al-Bazdawi 113
 AbuYusuf99
 Abu Zahra, Muhammad 112,
 123
 Abu az-Zarqa 162
 Adem (a. s.) 35, 36, 37, 57,
 82, 88, 89
 Ahmad 137, 257, 259,
 Al-Afghani 122, 182, 294
 A'iša 73, 250, 260
 Al-Albani 294
 Al-Qasim, ibn Muhammad
 252
 Ali Abd al-Halim Mahmud 77
 Ali ibn Abi Talib 48, 52, 54
 Ali Hassab-Allah 75, 138
 Ali, Muhammad (Cassius
 Clay) 219
 Al-Adawiyya, Rabi'a 58
 Al-Awza'i 53, 55, 56, 135
 Amr ibn al-As 94
 Amr al-Ghassani 160
 Anas 74
 Aristotel 72
 Asad, Muhammad 73, 74,
 75, 135, 258
 Ataturk, Mustafa Kemal 296

B

Al-Bahi al-Khuli 77
 Al-Banna, Hasan 122, 182,
 294
 Al-Basri, Abu al-Husayn 103,
 115
 Al-Bukhari 57, 74, 75, 136,
 250, 256, 257, 258, 259,
 260,

Bayhaqi 74, 190, 259
 Bazankshi, Muhammad Sa'id
 142
 Bennabi 122, 294
 Bilal34
 Bilal Philips (Abu Amina) 135

C

Conway, Gordon 310

D

Ad-Darsh, Mutawalli 191
 Ad-Dusuqi 161, 190
 Daraqutni 135, 137
 David (Dawud, a. s.) 121

DŽ

Al-Džunayd 58 Džebrail (melek) 44, 83

Đ

Al-Džilani, Abd al-Qadir 58
 Al-Djuwayni 103

F

Al-Fasi 294

G

Al-Ghazali (Abu Hamid) 76, 103, 104, 106, 107, 112,
 137, 134, 138, 250
 Al-Ghazali (Muhammad) 123,

H

Al-Hakim 73, 135, 137
 Al-Hubab ibn al-Mundhir 72
 Hava (hazreti) 88
 Hammidullah, Muhammad 112, 139
 Hanzala 256
 Harith ibn Umayr 160
 Harun al-Rašid 55
 Heidegger 72
 Hisham ibn Umar 250
 Husayn 54 Husserl 72

I

Ibn Abbas 73, 250
 Ibn Al-Arabi 140
 Ibn Badis 122, 294
 Ibn Baz 294
 Ibn Djafar 250
 Ibn Hanbal 55, 57, 76, 99,
 126, 135, 140, 318
 Ibn Hazm 102, 137, 138,
 249, 250, 258, 259,
 Ibn Hišam 72, 160
 Ibn Kathir 75
 Ibn Madja 135, 137, 259
 Ibn Masud, Abdullah 54, 75
 Ibn al-Qayyim (al-Djawziyya)
 107, 108, 112, 115, 122,
 139, 248
 Ibn Taymiyya 63, 76, 99,
 122, 161, 258
 Ibn Ubayriq 42
 Ibn Umar 54, 249,
 Ibn Uthaymin 294
 Ibrahim (a. s.) 36, 82, 209,

252

Imara, Muhammad 7, 141

Iqbal, Muhamed 102, 122,
137, 140, 182, 294

Iqbal, Afzal 139

Ishak (a. s.) 209

Islam, Yusuf 255

Isa (a. s.) 36, 82

J

Jakub (a. s.) 209, 210

Jusuf(a. s.) (Josif) 208, 209, 219, 283,

K

Al-Kawakibi 122

Al-Khallaf (Hasan Ahmed) 112, 123, 134, 138

Al-Khudari 75

Kane, Solomon 303

Kamali, Mohammad Hashim 76, 110, 112, 138

Khuran, Murad 9

L

Al-Latif 139 Al-Layth 53, 55

Latouche, Serge 24, 228

M

Al-Mansur (vladao 754-75)

55

Al-Makki, Abu Talib 58

Al-Mawdudi 122, 294,

Al-Misri, Dhu'l Nun 58

Al-Muhasibi 58

Mahmassani, Subhi Rajab

106,138

Malik (Imam) 53, 55, 56, 57,

76, 102, 126, 135, 138,

294,318

Masud, Muhammad Khalid

139, 137

Mawlawi, Faysal 163, 180,

181, 183, 186, 190, 191,

192, 213, 258

Musa (a. s.) 36, 82, 210

Muadh ibn Djabal 48, 102,

110

Mu'awiya ibn Abi Sufyan 52

Muhammad (a. s.) 31, 35,

36, 39, 41, 42, 44, 45, 68,

118, 152, 183, 184, 194,

210

Musab ibn Umayr 47, 210,

211,

Muslim (Imam) 57, 73, 74,

74, 75, 136, 137, 256, 257,

258, 259, 260,

Mustafa az-Zarqa 180

N

Al-Nawawi 251

Al-Nursi 122, 294

An-Nadjaši (Negus) 210, 258

Nadjm ad-Din at-Tufi 106

Nafi 249

Nuh (a. s.) 36, 82

P

Papa Ivan Pavle II (John Paul II) 227, 259

Passicouset, Laurent 303 Platon, 72

Q

Al-Qardawi, Yusuf 77, 89,

107, 109, 123, 124, 125,

126, 127, 128, 135, 137,

138, 139, 141, 142, 162,

180

Al-Qattan, Manna 162, 164,

180, 190, 191, 258

Al-Qurayši 58

Qurtubi, Abud Abd Allah

49,75

Qutb (Sayyid) 294

R

Ran ibn Khadij 74

Ramadan, Said 135 Rida,

Rašid 122, 123, 294

Rušdi, Salman 304

S

As-Sadiq, Djafar 318

As-Sarakhsi 161

As-Sirhindi (Ahmad al-

Faruqi) 76

As-Suyuti 139

Salman Abu Darda 136

Sokrat 72

Sulejman (a. s.) 121

Š

Aš-Safii (Safija) 55, 56, 76,

99, 103, 119, 121, 126, 135,

137, 163, 318,

Aš-Sarani, Abd al-Wahhab 76

Šariati 294

Aš-Šatibi63, 107, 112,115,

118, 119, 138, 140, 141,

318

Aš-Šawkani 122, 134, 140

T

At-Tabari 55, 57, 73, 75

At-Tahhan, Mahmud 139

Ath-Thawri 53, 55, 135

Al-Tirmidhi 74, 135, 137,

258, 260,

U

Al-Um 137

Umar 52, 75, 109

Umm Salama 210

Uthman 75

Y

YusufAli74

Z

Zayd 252

Zayd ibn Thabit 55

Zamakhšari 135