Islam i ljudska prava: problem kompatibilnosti i teorija otvorene razmjene

Čustović, Ajla

Doctoral thesis / Disertacija

2020

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:114:764287

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**

fpzg
Fakultet političkih znanosti | Sveučilište u Zagrebu

Repository / Repozitorij:

FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / disertations

dabar
DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

Sveučilište u Zagrebu

Fakultet političkih znanosti

Ajla Čustović

ISLAM I LJUDSKA PRAVA: PROBLEM KOMPATIBILNOSTI I TEORIJA OTVORENE RAZMJENE

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2020.

Sveučilište u Zagrebu

Fakultet političkih znanosti

Ajla Čustović

ISLAM I LJUDSKA PRAVA: PROBLEM KOMPATIBILNOSTI I TEORIJA OTVORENE RAZMJENE

DOKTORSKI RAD

Mentor:

dr.sc.Enes Kulenović

Zagreb, 2020.

Sveučilište u Zagrebu

Faculty of political science

Ajla Čustović

ISLAM AND HUMAN RIGHTS: THE PROBLEM OF COMPATIBILITY AND THE THEORY OF OPEN EXCHANGE

DOCTORAL THESIS

Supervisor:

dr.sc. Enes Kulenović

Zagreb, 2020.

Informacije o mentoru

Enes Kulenović izvanredni je profesor na Odsjeku za političku i socijalnu teoriju na Fakultetu političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu. Uz školovanje na Sveučilištu u Zagrebu, školovao se, te znanstveno usavršavao na Sveučilištu Duke u SAD-u, Sveučilištu Bern u Švicarskoj, Sveučilištu Otto-von-Guerick, Magdeburg u Njemačkoj, te Sveučilištu York u Velikoj Britaniji. U svom znanstvenom radu surađivao je na više znanstvenih projekata, a od 2015. godine voditelj je znanstveno-istraživačkog projekta Govor mržnje u Hrvatskoj. Autor je značajnog broja izvornih znanstvenih članaka objavljenih u prestižnim znanstvenim časopisima (Journal of Politics, Ethica and Politica, Croatian Political Science Review, Philosophy and Public Issues), urednik i koautor zbornika Govor mržnje u Hrvatskoj (Biblioteka političke analize, 2016.), urednik i koautor sveučilišnog udžbenika Moderna politička teorija (Biblioteka politička misao, 2013.), te autor dvije znanstvene knjige: Ljudska prava nakon Babela (Biblioteka političke analize, 2019.) i Sloboda, pluralizam i nacionalizam: politička teorija Isaiaha Berlina (Biblioteka politička misao, Zagreb, 2006.) za koju je dobio Državnu nagradu za znanost 2007. godine. U razdoblju od 2013. do 2017. bio je glavni urednik znanstvenog časopisa Anali Hrvatskog politološkog društva i član Savjeta za ljudska prava Pučke pravobraniteljice RH.

Sažetak

Doktorska disertacija pod naslovom *Islam i ljudska prava: Problem kompatibilnosti i teorija otvorene razmjene* kritički preispituje tri dominantna diskursa, u kojima se danas raspravlja o islamu i ideji univerzalnih ljudskih prava: nekompatibilistički, kompatibilistički i revivalistički diskurs. Problematika disertacije sagledava se kroz tri točke napetosti između islamskoga i liberalnoga razumijevanja ljudskih prava: slobodu vjerovanja (uključujući i pravo da se od vjere otpadne), slobodu izražavanja (na primjeru prikaza karikature proroka Muhameda) i (ne)ravnopravnosti žena. U disertaciji se univerzalnost ljudskih prava definira na način da ta prava počivaju na ideji jednakosti svih, pa se kroz prizmu takva poimanja univerzalnosti i primjenjujući metodologiju Bohmova razlikovanja dijaloga i rasprave kao svojevrsnog uvoda u Feyerabendovu teoriju *otvorene razmjene* diskursi odbacuju kao nekonstruktivni i neproduktivni za dijalog. Kritički preispitujući diskurse kroz metodološke okvire rada, ustanovljuje se kako se takvi apsolutistički diskursi, namećući normativni standard drugima, sami isključuju iz dijaloga, a *otvorenu razmjenu* svode na *vođenu*. U disertaciji se kroz kritiku triju navedenih diskursa postupno uvode progresivni islamski akteri, koji se nalaze u fokusu rada kao produktivniji i konstruktivniji dio islamske moralne tradicije. Disertacija se većim dijelom fokusira na progresivnu islamsku misao i interpretacijski proces kontekstualnog čitanja Kur'ana i *hadisa* te metodu *idžtihada* kojom se ukazuje na važnu ulogu ljudskoga posredništva. Krećući od pretpostavke da šerijat nije Bogom dan, nego nastaje ljudskim interpretacijskim procesom, u disertaciji se odbacuje nepromjenjivost šerijata, njegovo provođenje kao zakona države i ukazuje se na problematičnost pozivanja islamskih deklaracija ljudskih prava na šerijat kao na glavni izvor tih istih prava. Kako je progresivna islamska misao u fokusu disertacije, oslanjajući se na An-Na'imov pristup, u radu se ustraje na unutarnjem diskursu među muslimanima i kritički se odbacuju interpretacije Kur'ana kojima se zagovara prednost jednih ljudi nad drugima: muškaraca nad ženama, muslimana nad nemuslimanima. S obzirom na to da islamski teoretičari drže kako ljudska prava u islamu počivaju na ideji jednakosti svih, pa su ona stoga univerzalna, kritički se sagledavaju pristupi u islamskoj moralnoj tradiciji kojima se takva univerzalnost poništava.

Abstract

In 1948, the United Nations General Assembly proclaimed the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), which affirms individual, equal and inalienable rights to all human beings. Although UDHR guarantees equal rights to all human beings regardless of sex, nation, race, and religion, Saudi Arabia abstained while forty-eight counties voted in favor of the Declaration. Saudi Arabia's abstention was primarily because of UDHR's Article 18 that refers to freedom of religion, and that states how has all have the right to change one's religion or belief (including the right to abandon the religion). It must be noted, that although most of the Islamic countries voted in favor of the Declaration leaving Saudi Arabia's claim that the Declaration opposes Islamic Shariah as a lonesome complaint – most of the Islamic signatory countries have Shariah as the **only** or **main** source of their constitutions. Also, it is important to bear in mind that all Islamic drafts and declarations on human rights in Islam, have Shariah as the **only** source of all human rights and that Shariah law is regarded as transnational law by which the rights claimed by the Shariah surpass the rights claimed by any declaration, law or international treaty.

There is no consent within Islamic moral tradition on the unique concept of human rights, nor is there the central religious authority that would acknowledge one interpretation as valid for Muslims as a whole. Despite the lack of central religious authority, several attempts were made to provide, "Islamic" answer to the UDHR, from which the Cairo Declaration on Human Rights in Islam (1990) is agreed on and accepted by most Islamic countries as an alternative to UDHR. Therefore, in this dissertation the Cairo Declaration of Human Rights in Islam (CDHRI) is regarded as a representation of Islamic perspective on human rights, and it is being compared to the UDHR on three tension points that are the focus of this dissertation: the freedom of religion (in opposition to death penalty for apostasy in Shariah), the freedom of speech (in opposition to Shariah penalties for blasphemy and prohibition of portraying Prophet Mohammed) and the (in)equality of women. The stated liberties represent liberal legal values, which are perceived as an international standard one should strive for. In most cases, because of its different views on those values, Islamic moral tradition is asked to change, reform and become compatible, only to get dismissed as an anomaly in case it fails to succeed in doing so or due to its inability to change. Today, the question of Islam and the liberal concept of human rights is often simplified and shaped into counterproductive question of whether Islam is

(in)compatible with the idea of universal human rights or not. However, shaping this issue into the question of (in)compatibility suggests the moral superiority of the normative system of one tradition, which needs to be reached through the changes and reforms of other traditions.

The (in)compatibility question is discussed within three dominant public and academic discourses: the incompatibility, the compatibility, and the revivalistic discourse. In the first three chapters of this dissertation, the discourses are critically approached, examined, and dismissed as unproductive and unfruitful for the dialogue. A critical examination of the three discourses is conducted through the above-stated focus points and it is guided by the definition of universal human rights, which are defined as rights based on the postulate that all people are equal. It is shown that the actors of all thee discourses expect form the adherends of other traditions to change and achieve compatibility with what they perceive as universal human rights.

The adherends of incompatibility discourse observe Islam and the idea of universal human rights as two opposed, incompatible terms. Within this discourse, as the main premise, the discourse on human rights is intertwined with Samuel Huntington's Clash of civilization hypothesis. The actors of this discourse perceive Islam as a monolithic entity, which in numerous ways differs from the liberal understanding of human rights as rights based on the idea of all people being equal. In the incompatibility discourse, liberal human rights theorists, such as Jack Donnelly, dismiss human rights in Islam as *obligations* and not rights, and it is believed that with human rights in Islam the majority of world's population (women, non-Muslims, homosexuals) are left "outside of the pale of humanity"(Donnelly, 2013: 80). The incompatibility discourse is critically examined and dismissed because of the following reasons: 1. It treats Islam as a monolithic entity; 2. It claims that Islam is unable to reform and in case it does reform it is only to become more *Islamic* and, therefore, more hostile towards what are considered to be liberal values (especially human rights); 3. It demonizes Islam by characterizing it as a religion of violence, intolerance and Holy war, which is equally dangerous for both Muslims and non-Muslims.

The adherends of the compatibility discourse observe the UDHR as a) universal in a way that it is based on the idea that all people are equal and b) universal in a way that it is culturally neutral, which makes it universally applicable in all societies and cultures. For compatibility actors, human rights stated in the UDHR have a normative character and Islamic complaints to the UDHR and efforts to give an Islamic response are perceived as an attempt to justify a

violation of human rights by referring to religious regulations and cultural differences. It is important to stress that, although there are similarities between the incompatibility and the compatibility discourse, differences are that the compatibility discourse recognizes the plurality of Islam and perceives Islam's ability to change and reform, even though it is only to become compatible with a normative standard set out by the UDHR.

These two premises of the compatibility discourse hold the reasons for its critical examination and dismissal: the first reason is that the claims of the UDHR being culturally neutral and thus having normative character, set liberal understanding of human rights as standard, which needs to be achieved by Islamic moral tradition. So, according to the compatibility discourse, the Islamic moral tradition could possibly go through changes and reform, but it is undergone only to become compatible. The second reason is that, in that kind of relationship, the compatibility adherends perceive their tradition as more advanced, more modern and superior to other traditions, which are then expected to change, and adjust themselves to a standard set by one tradition. In the context of this dissertation, the compatibility discourse disables a dialogue, because a dialogue signifies all participants being equal, what cannot be achieved when only one tradition sets the "rules" or assumes the role of a teacher or a guide. While dealing with the compatibility discourse, the dissertation mostly relies on the works of liberal human rights theorists Ann E. Mayer and Michael Ignatieff.

When the two discourses within the liberal moral tradition get critically examined and subsequently dismissed as unproductive for the dialogue (as for the *open exchange*), the dissertation engages in the critical examination of the revivalistic discourse within the Islamic moral tradition. Since the focus of this dissertation is on the Islamic moral tradition and on what Abdullahi an-Na'im describes as the "internal discourse among Muslims", it is important to distinguish and highlight premises of this discourse. Distinguishing premises of the revivalistic discourse by leaning on the arguments of the Islamic progressive thought, presents the reader with a pluralistic tradition in which Muslims only agree on Qur'an being the word of God and disagree on everything else – as Reza Aslan puts it: "God may be One, but Islam most definitely is not" (Aslan, 2011: 272). The advocates of this position hold that God's word hands them the Truth, and as the holders of the Truth they expect from other participants to convert to Islam or they get dismissed as lost or strayed. Revivalists see Islam as a perfect and complete system that contains everything necessary (including human rights) for the life of an individual, a society and a (theocratic) state, claiming that it applies to all people in the world, and not just Muslims. Revivalists try to monopolize the Islamic moral tradition, and by minimizing the role

of human agency in the interpretation of God's world, they impose their interpretation of the true essence of Islam and dismiss all others as incorrect, untruthful and un-Islamic. They perceive Shariah as a fixed, God-given law, which unlike human-made laws cannot be changed or complemented, and unlike man-made laws cannot be exposed to unpredictable wishes, desires and changeable nature of human will.

The revivalistic discourse is characterized by four main premises: 1. Universal human rights are given to humans in the Qur'an long before it was done with declarations and conventions in the West. 2. The only just and morally right society is the society of the Prophet Mohammed – *Medina ideal.* The Medina ideal is glorified, and revivalists are calling for its revival. Hence, the name of this discourse. 3. The Islamic moral tradition is superior to morally degraded liberal moral tradition (which is equated with the West), 4. Shariah is a God-given transnational law, and its advantage relies on the fact that it is the law of God, while other laws are man-made laws and, therefore, deficient and imperfect. All three focus points are discussed within this discourse and it is shown that universality claims are valid only for Muslims (men) who think and practice the version of Islam accepted by the dominant stream in the Islamic jurisprudence. The revivalistic discourse is critically examined and dismissed for all the reasons stated above as well as are its main premises, including revivalistic insistence on installing Shariah as the state law and the only source of human rights. Furthermore, it is necessary to highlight that revivalists, same as advocates of the incompatibility and the compatibility discourses, view their tradition as superior to other traditions by setting a standard that other participants in the dialogue need to reach through the changes and reform. While dealing with the revivalistic discourse, the dissertation mostly relies on the works of Islamic theorists Sayyid Abul Al'a Mawdudi, Ayatollah Khomeini, Sayyid Qutb, and Yusuf al-Qaradawi.

The arguments for the progressive Islamic discourse are gradually presented in the dissertation as a critique of the main premises of the incompatibility, the compatibility, and the revivalistic discourse. The reason for it was to introduce the reader from the beginning with a current in the Islamic moral tradition, which is an intermediary discourse. It means that both the progressive Islamic thinkers and the Islamic theorists of human rights, do not impose Islam on other participants in the dialogue, nor do they expect from others to change to become compatible with their standard. Unlike revivalists, they do not perceive liberal societies as morally degraded and dangerous for Muslims. They do not fully reject the UDHR, but they call for its complementation. They also insist on the need for a reform of Islam, the new interpretations of the Qur'an and the reassessment of Shariah as a part of the internal discourse among Muslims.

The main premises of the progressive Islamic discourse are 1. The UDHR is not culturally neutral. It is based on the values of certain societies that colonized others when the Declaration was drafted. Since it has a specific historical and social context, it does not have a normative character and is not universal. For the progressive Islamic thinkers, the imposition of the UDHR is cultural imperialism. 2. Shariah is not a result of God's providence, but human interpretation. That makes Shariah flexible, open to new interpretations, changes and complements. 3. Shariah was never intended to be, and it cannot be, the law of the state. Shariah is a moral instruction that Muslims if they want to, can adhere to in a religiously neutral state. Progressive arguments against Shariah as the state law are important within both the internal discourse among Muslims and in the dialogue between two understandings of universal human rights.

The key element of the progressive approach is the legal term of *ijtihad* (independent reasoning - as one of the sources of Shariah) and contextual reading of the Qur'an. Unlike revivalists, progressive Islamic thinkers emphasize important and inevitable human mediation in interpreting the word of God. According to the progressive Islamic discourse, Shariah was developed within a certain historical and social context of the 9th century. When approaching the Qur'an in the interpreting process, Islamic jurists were/are not a *tabula rasa*, but they were/are influenced by different economic, social and political factors. *Ijtihad*, as one of the sources of the Shariah, needs to be used again today as it was used in the 9th century, and jurists from the present time and the context need to re-approach the Qur'an and the Prophet's tradition, in order to find solutions and answers on the needs of Muslims in modern times. One of the examples shown in the dissertation by Mohammed al-Jabiri is the punishment for theft, as the punishment for theft in the Shariah is to cut off the hand of the thief. In the social and historical context of the revelation of the Qur'an, al-Jabiri explains that what we mean by "prison" today, did not exist in that time and that nomadic life of tribes would have made it hard and unpractical to have prisons. But today, when prisons do exist, and nomadic life is mostly replaced with a sedentary lifestyle, punishment for theft in Shariah needs to be reassessed and changed. By doing so, progressive Islamic thinkers by no means have an easy task. On the one hand, because of the secularist views of religion and the fact that they do not reject the liberal concept of human rights, they are often seen as apostates. On the other, because of their adherence to what is prescribed by the Qur'an, they are often seen as incapable of breaking off with the religious ties and as being unable to fully participate in the human rights dialogue. Consequently, the progressive Islamic thought is rarely taken seriously and every

attempt made to find a solution is either characterized as anti-Islamic or as apologetic in the name of Islam.

Using Paul Fayerabend's term of *open exchange* as a methodological framework, the incompatibility, the compatibility and the revivalistic discourses are being critically examined and dismissed along with their rhetoric of better, more advanced or more morally prosperous tradition. Relying on David Bohm's definition of *dialogue* as a kind of precondition of *open exchange*, it is stated in the dissertation that every attempt to establish a dialogue between Islam and the liberal concept of human rights, has been a *discussion* with limited reach. This dissertation advocates a dialogue, and it dismisses absolutist discourses as unproductive and unfruitful. Absolutist discourses as the incompatibility, the compatibility, and the revivalistic discourse tend to set rules and standards that other participants need to follow and adjust to, which abolishes dialogue and *open exchange*.

The concept of Shariah as being the only source of universal human rights is questioned because of the following reasons: 1. Shariah is a product of human interpretations and reasoning in the 9th century and it cannot be compared to the modern idea of freedom. Comparing Shariah (which remained unchanged since the 9th century) with rights and freedoms set forward in the UDHR displays how Shariah violates human rights: it prescribes the death penalty for apostasy, it requires imprisonment and deprivation of civil rights for blasphemy and it does not treat men and women equally. 2. Shariah has two main sources: the Qur'an, which is regarded by Muslims as a direct word of God, and the Prophet's tradition, which contains verbally transmitted and later collected sayings and doings of the Prophet Mohammed. The Prophet's tradition is mostly used to clarify ambiguous parts of the Qur'an and it has religious authority, although it was collected hundreds of years after the death of the Prophet Mohammed. In some cases, the two main sources of Shariah give contrary answers to the same question. In the framework of this dissertation, the Qur'an does not prescribe the death penalty or any other penalty for apostasy, while the death penalty can be found in the Prophet's tradition. While the Qur'an prescribes "hellfire" for apostates, it does not require Muslims to punish apostates on God's behalf in this life, but it directs them to leave apostates to God on Hereafter. Leaning on the arguments of the Islamic progressive thought, it is insisted in the dissertation that the Prophet's tradition cannot override the authority of God's word. 3. Acknowledging Shariah as the only source of universal human rights, gives religious justification for their violation as it is best displayed by the mistreatment of women and the patriarchal interpretation of the Quranic verse 4:34, which is elaborated in the last chapter of this dissertation. The CDHRI invokes Shariah as the only source

of the rights in question, but Shariah is also invoked as the restriction of those rights too. In the concluding 25th Article of the CDHRI, it is unequivocally stated that Shariah is the "only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration".

For instance, while 22nd Article[1] of the CDHRI guarantees the freedom of expression, it also ambiguously states that the practice of that right should not oppose the principles of Shariah. And since there is no unique version of Shariah accepted by all Muslims, human rights guaranteed by the Declaration are left to ideological and religious preferences of those in power in Islamic countries.

The dissertation is divided into seven main chapters. In the first chapter, titled *Introduction*, methodological frame and thesis are defined, three focus points between two understandings of universal human rights are pointed out. In the second chapter, titled *Incompatibility discourse*, the main premises of the incompatibility discourse are critically examined. In the third chapter, titled *Compatibility discourse*, the main premises of the compatibility discourse are critically examined and the compatibility discourse is differentiated from the incompatibility discourse. Also, within this chapter, the dissertation shows a position that uses both the incompatibility and the compatibility rhetoric. The fourth chapter, titled *Critique of incompatibility and compatibility discourse*, has a goal to dismiss the premises of both discourses by leaning on arguments from the progressive Islamic thinkers. The fifth chapter, titled *Revivalistic discourse*, deals with the main premises of this discourse through five subsections. The goal of this chapter is to critically examine the revivalistic premises while questioning universality claims of revivalistic concept of universal human rights. The sixth chapter, titled *Progressive Islamic thought*, is a pivotal chapter of this dissertation and it aims to show the advantage of its premises over premises of the revivalistic discourse. Since this dissertation stresses the importance of the internal discourse among Muslims, this chapter shows why the progressive Islamic discourse is productive and fruitful for the dialogue and *open exchange*. The seventh chapter, titled *Conclusion*, summarizes what has been stated through previous chapters, especially within the internal discourse among Muslims, which is essential if Muslims want to establish a dialogue with others.

[1](a) Everyone shall have the right to express his opinion freely in such manner as would not be contrary to the principles of the Shari'ah.

Ključne riječi

islam, ljudska prava, šerijat, otvorena razmjena, dijalog

Sadržaj

Transliteracija i transkripcija

1. Uvod: definiranje problema i istraživačka zadaća

2. Nekompatibilistički diskurs
    2.1 Sukob civilizacija

3. Kompatibilistički diskurs
    3.1 Kulturološki neutralni temelji Opće deklaracije o pravima čovjeka?
    3.2 Islamske rezerve pri usvajanju konvencija o ljudskim pravima
    3.3 Pozicija koja se koristi nekompatibilističkom i kompatibilističkom retorikom

4. Kritika nekompatibilističkog i kompatibilističkog diskursa

5. Revivalistički diskurs
    5.1 Revivalističko razumijevanje univerzalnih ljudskih prava zagarantiranih Kur'anom
    5.2 Univerzalna ljudska prava i d*žihad*
    5.3 Univerzalna ljudska prava i smrtna kazna za otpadništvo
    5.4 Moralna superiornost islamske moralne tradicije
    5.5 Medinski ideal i *idžtihad*

6. Progresivna islamska misao
    6.1 Progresivna islamska misao i Opća deklaracija o pravima čovjeka
    6.2 Šerijat – dan Božjom providnošću ili ljudskom interpretacijom?
    6.3 Progresivni pristup smrtnoj kazni za otpadništvo
    6.4 Progresivni pristup prikazivanju lika proroka Muhameda
    6.5 Rasprava o prikazu lika proroka Muhameda s bombom u turbanu u metodološkim okvirima dijaloga i otvorene razmjene
    6.6 Ravnopravnost žena i patrijarhalne interpretacije stiha 4: 34

7. Zaključak

Bibliografija

Životopis

Transliteracija i transkripcija

Zbog jasnoće i jednostavnosti, odlučila sam sve arapske riječi pisati na najjednostavniji mogući način. Pri pisanju arapskih riječi, nisam preuzimala englesku transliteraciju, jer engleski, primjerice, nema slovo š, a arapski i hrvatski ga imaju; stoga sam (شُورَىٰ) pisala kao *šura*, a ne kao *shura*. Arapske riječi koje sadržavaju slova kojih nema u hrvatskom jeziku, poput slova *kaf* (ق), pisala sam kao hrvatsko slovo k (iako u arapskom postoji slovo koje tome više odgovara); ili slova *dad* (ض) koje sam pisala kao obično slovo d. Dijakritički znakovi su izostavljeni, kao i član -al koji se koristi za definiranje, osim ako je dio cjeline, kao npr. nečijeg imena poput Said Ramadan al-Buti i Azizah al-Hibri. Zbog nemogućnosti da budem u potpunosti fonetski precizna, odlučila sam se pokraj svake transliterirane riječi napisati izvornu arapsku riječ, koja možda neće biti od posebnog značenja onima koji se ne koriste arapskim jezikom, ali će uvelike pomoći onima koji se njime koriste. Osobna imena autora pisala sam prema engleskoj transliteraciji, posebice zato jer čitatelji neke manje poznate autore poput Muhammada Shahrura neće moći pronaći ako ih traže pod Muhamed Šehrur, što ne čudi, jer se o ovoj temi uistinu malo piše na hrvatskom jeziku.

Svi prijevodi s arapskoga, osim kuranskih, su moji.

1. UVOD: definiranje problema i istraživačka zadaća

Kada se danas raspravlja o teškoćama pred kojima se našao proces demokratizacije islamskih društava, jedno od gorućih pitanja unutar same problematike svakako je sve prisutnije pitanje odnosa islama i liberalnog razumijevanja univerzalnih ljudskih prava. Iako se proglašenjem Opće deklaracije[2] OUN-a o ljudskim pravima (1948.) svim ljudima jamče jednaka i neotuđiva prava bez obzira na spol, naciju, rasu i vjeroispovijest, univerzalna priroda Deklaracije uskoro se našla pred izazovima drugačije moralne tradicije od one na čijim je vrijednostima utemeljena. Primjerice, dok su ostale islamske zemlje[3] 1948. potpisale Deklaraciju, Saudijska Arabija to je odbila, smatrajući da se članak 18[4] protivi islamskim propisima. Kako navodi Human Rights Watch[5], Saudijska Arabija odbila je potpisati Opću deklaraciju smatrajući kako „ljudska prava zajamčena islamskim zakonom Saudijske Arabije nadmašuju ljudska prava koja osigurava Deklaracija".

No, kako je moguće govoriti o drugačijim vrijednostima dviju moralnih tradicija kada je većina islamskih zemalja, za razliku od Saudijske Arabije, potpisala Deklaraciju? Pozivanje Saudijske Arabije na šerijat[6] nije jedinstven slučaj, jer većina islamskih zemalja potpisnica Opće deklaracije šerijat uzima kao glavni ili kao jedan od glavnih izvora Ustava.[7] Značajno je za ovu raspravu i to da se islamski nacrti i deklaracije ljudskih prava u islamu također oslanjaju na šerijat kao glavni izvor. To je problematično iz nekoliko razloga koji se razrađuju i preispituju

---

[2] Dostupno na http://www.mvep.hr/custompages/static/hrv/files/081210_deklaracija_ljudska_prava.pdf.

[3] Zbog raznolikosti primjene ovog pojma u literaturi, oslanjam se na definiciju sudanskoga islamskog mislioca Abdullahija An-Na'ima: „Pojam islamska država može služiti kao sinonim za referiranje na zemlje u kojima muslimani čine većinu stanovništva, pridjev 'islamska' odnosi se na ljude, a ne na državu kao političku instituciju" (An-Na'im, 2013: 1236). U radu, dakle, pridjev „islamska" ne upotrebljavam kako bih se pozivala na države koje za jedini izvor prava uzimaju šerijat, ni zemlje koje u ustavu sebe nazivaju islamskim poput Irana i Saudijske Arabije. (U radu su svi prijevodi, ukoliko to nije drugačije navedeno, autoričini).

[4] „Svatko ima pravo na slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijesti; to pravo uključuje slobodu promjene vjeroispovijesti ili uvjerenja i slobodu da pojedinačno ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, iskazuje svoju vjeroispovijest ili uvjerenje bogoslužjem, poučavanjem, praktičnim vršenjem i obredima."

[5] Dostupno na https://www.hrw.org/reports/1992/WR92/MEW2-02.htm#P421_152266.

[6] Šerijat predstavlja normativni aspekt islama, a njegovi „primarni izvori su Kur'an (za koji muslimani vjeruju da je konačna božanska objava) i suna (tradicija proroka Muhameda). Drugi općenito prihvaćeni izvori šerijata uključuju konsenzus (*idžma*), zaključivanje po analogiji (*kijas*) i pravno rasuđivanje (*idžtihad*) ondje gdje nema primjenjivog teksta iz Kur'ana ili sune" (An-Na'im, 2010: 314).

[7] Primjer je i Iran kao jedna od islamskih zemalja potpisnica Opće deklaracije. U iranskom Ustavu, članak 4 navodi kako se „svi društveni, financijski, ekonomski, administrativni, kulturalni, vojni, politički i ostali zakoni i regulacije moraju temeljiti na islamskom kriteriju. Ovaj princip primjenjuje se apsolutno i općenito na sve članke Ustava kao i na druge zakone i regulacije." Također, u uvodu pakistanskog ustava stoji kako će se „muslimanima omogućiti da žive svoje živote u individualnim i kolektivnim sferama u skladu s učenjima i zahtjevima islama postavljenim u Svetom Kur'anu i suni".

u disertaciji, a koje ovdje valja navesti. Za početak treba definirati nastanak, temelje i svrhu šerijata kako bi se moglo ukazati na probleme koje uza se nosi pozivanje deklaracija ljudskih prava i ustava na šerijat.

Hashim Kamali pojašnjava kako je šerijat[8] (arap. شريعة) „ispravan put koji se treba slijediti i put kojim vjernik mora gaziti kako bi dobio smjernice u ovom svijetu i oslobođenje u sljedećem. U svojoj uobičajenoj upotrebi, šerijat se odnosi na zapovijedi, zabrane, smjernice i načela koja je Bog uputio ljudima“ (Kamali, 1989: 215). No, Kur'an kao glavni izvor šerijata nije „pravni ni ustavni dokument, u tom smislu samo mali dio glavnine teksta zaokuplja pravna materija“ (ibid.: 219). Kamali argumentira kako je veći dio svih stihova Kur'ana posvećen moralnim i vjerskim temama i kako se od „ukupno 6235 stihova samo njih 350 bavi pravnim stvarima“ (usp., ibid.). Primjerice, Kur'an propisuje kaznu za preljub za obje uključene strane,[9] kuranskim stihom propisuje se i kazna za krađu,[10] ali u oba slučaja moraju se ispuniti uvjeti kojima će se optužbe pokazati točnima, jer ako se pokaže da su optužbe lažne, tužitelj riskira da i sam bude kažnjen. No, ovosvjetovne kazne za blasfemiju i otpadništvo, iako se ne spominju u Kur'anu,

[8] U radu na nekoliko mjesta tvrdim da je šerijat nastao u devetom stoljeću, što treba obrazložiti imajući u vidu kako su neke odredbe šerijata ustanovljene davno prije toga. Razlog zašto navodim deveto stoljeće kao stoljeće u kojem se formirao šerijat kakav poznajemo danas leži u tome što većina islamskih pravnika drži da su vrata idžtihada zatvorena od kraja devetog/početka desetog stoljeća, tj. šerijat koji je tada nastao nije se mijenjao do danas. U godinama u kojima se oblikovao šerijat, islamska imperija rasla je i odredbe koje su do tada pokrivale slučajeve relativno male islamske zajednice, tada više nisu bile dovoljne, pa su se pravnici morali okretati drugim izvorima. Philip K. Hitti objašnjava da se od „otprilike šest tisuća stihova u Kur'anu, u strogo legislativne mogu uvrstiti samo oko dvije stotine, od kojih većina dolazi u medinskom dijelu. Uskoro je postalo jasno da ove zakonske odredbe nisu dovoljne kako bi pokrile sve slučajeve – građanske, krivične, političke i financijske – koji bi se mogli pojaviti i koji su se stvarno pojavljivali (…) u Siriji, Iraku i drugim pokorenim teritorijima. Zato se pojavila potreba za spekulacijom“ (Hitti, 1973: 280). No, kako su neke odredbe šerijata preuzete izravno iz Kur'ana, logično je ustvrditi da šerijat ima ranije korijene, ali šerijat kroz islamsku jurisprudenciju (*fikh*) nastaje tek nakon Prorokove smrti, zbog čega je bilo nužno da se pravnici oslanjaju i na druge izvore kako bi odgovorili na potrebe sve veće zajednice. Unatoč tome, valja istaknuti kako su neke kanonske odredbe u šerijatu preuzete iz raznih sporazuma ranijeg doba, primjerice Medinskog ustava: „Ovaj dokument može se uzeti kao pokazatelj da su se žitelji Medine sada smatrali narodom koji tvori jednu političku zajednicu nove vrste, 'umu' ili 'zajednicu' nalik na federaciju nomadskih rodova ili plemena. Jedne s drugima vezao je svečani dogovor“ (Watt, 1989: 94) ili Omerov pakt – sporazum koji su potpisali muslimani s *narodima Knjige*, tj. Židovima, kršćanima i zoroastrijancima: „Uglavnom, oni nisu bili prisiljeni preobratiti se, ali su morali nositi određene boje, nisu se mogli ženiti muslimankama, njihov dokaz nije se prihvaćao na sudu protiv dokaza muslimana, njihove kuće i mjesta bogoslužja nisu mogli biti razmetljivi, bili su isključeni s pozicija moći (iako su na različitim mjestima Židovi i kršćani radili kao tajnici ili financijski dužnosnici za islamske vladare“ (Hourani, 1991: 47). Studije na ovu temu su mnogobrojne i raznovrsne, ali u tome svakako ističem dvije: Schacht, Joseph. 1967. *The origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford University Press. London i Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Text Society. Cambridge

[9] „Bludnicu i bludnika izbičujte sa stotinu udaraca biča, svakog od njih, i neka vas pri vršenju Allahovih propisa ne obuzima prema njima nikakvo sažaljenje, ako u Allaha i u onaj svijet vjerujete, i neka kažnjavanju njihovu jedna skupina vjernika prisustvuje“ (24:2).

[10] „Kradljivcu i kradljivici odsijecite ruke njihove, neka im to bude kazna za ono što su učinili i opomena od Allaha!“ (5:38).

svoje su mjesto pronašle u šerijatu kroz interpretaciju drugog izvora šerijata – Prorokove tradicije.

Kako je jedan od glavnih argumenata u disertaciji da je šerijat kao proizvod ljudske interpretacije fleksibilan i otvoren za dorade i izmjene kroz nove interpretacije, nužno je razlikovati dva pojma koja se često poistovjećuju: šerijat i *fikh* (arap. فقه). Prema Kamaliju, šerijat je poistovjećen s Božjom Objavom, tj. Bog je u Kur'anu postavio „pravi put“ (šerijat), dok je *fikh* pravna znanost „koju su većim dijelom razvili pravnici i sastoji se od pravila koja su uglavnom utemeljena na ljudskom rasuđivanju i *idžtihadu* (arap. اجتهاد) (ibid.: 216). Šerijat nastaje interpretacijskim procesom pravnika (fukaha, arap. فقهاء) u prvim stoljećima islama i do danas se, unatoč bogatoj i pluralističkoj islamskoj jurisprudenciji, nije mijenjao ni nadopunjavao. Razlikovanje šerijata i *fikha* pokazat će se korisnim u odbacivanju fundamentalističkih argumenata o „zatvorenim vratima *idžtihada*“ i nepromjenjivosti šerijata. Naglasak na interpretacijskom procesu nastanka šerijata i činjenica da je čovjek tu imao posredničku ulogu interpretiranja Božje riječi jedna je od glavnih pretpostavki ove disertacije.

Pozivanje islamskih nacrta i deklaracija na šerijat problematično je iz ovih razloga: 1. šerijat kao proizvod ljudske interpretacije devetoga stoljeća ne može se usporediti s modernom idejom univerzalnih ljudskih prava jer se takvom usporedbom lako može zaključiti kako šerijat krši temeljna ljudska prava – šerijat propisuje smrtnu kaznu za otpadništvo, kriminalizira blasfemiju i ne tretira jednako muškarce i žene, muslimane i nemuslimane; 2. kršenju ljudskih prava time se daje vjersko opravdanje, što je prikazano na nekoliko mjesta u disertaciji – posebice na primjeru tumačenja kuranskoga stiha 4: 34; 3. u islamu nema središnjega vjerskog autoriteta, ne postoji konsenzus oko jedinstvene verzije šerijata koju onda primjenjuju sve islamske zemlje podjednako. U kontekstu diskursa o ljudskim pravima, pozivanjem na šerijat kao na izvor univerzalnih ljudskih prava, šerijat postaje višestruki nadnacionalni zakon na koji se ne odnose norme međunarodnih ugovora, konvencija i deklaracija bez obzira na to što su islamske zemlje potpisnice tih istih dokumenata. Dodatni problem stvara i činjenica da muslimane među ostalim dijeli rasprava je li šerijat Bogom dan ili je proizvod ljudske interpretacije. Ta rasprava jedna je od tema u središtu ove disertacije, a oslanjajući se na progresivnu islamsku misao ukazujem na to kako šerijat nikada nije bio namijenjen da bude zakonik ili zakon na koji se oslanjaju deklaracije ljudskih prava. Reza Aslan objašnjava: „Argument da šerijat crpi svoju božansku prirodu iz svojega prvog i primarnog izvora Kur'ana pada u vodu kada se spozna to da Kur'an, za razliku od Tore, nije knjiga zakona. Zasigurno, sadržava moralne okvire (…) ali nikada nije bio namijenjen da funkcionira kao zakonik, upravo zbog toga su se učenjaci morali uvelike

oslanjati na druge izvore“ (Aslan, 2011: 172). Šerijat je, prema takvom stajalištu, isključivo moralni kodeks, kojeg se musliman može pridržavati slobodnom voljom, a ne državnom, političkom ili društvenom prisilom. Kao produkt ljudske interpretacije, šerijat je bio i ostaje otvoren novim tumačenjima, izmjenama i doradama. Valja naznačiti, kako je ovakvo razumijevanje šerijata karakteristično za progresivnu islamsku misao, ali ne i za dominantni islam i većinu pravnih škola u islamskoj jurisprudenciji, koje drže da je šerijat „stvorio“ Bog, a ne proizveo čovjek. Majid Khadduri pojašnjava: „U islamskoj pravnoj teoriji, samo Bog, kao izvor ultimativnog autoriteta, ima znanje o savršenom zakonu. Ovaj zakon koji se u kršćanstvu i židovstvu predstavlja kao izraz Božje volje, ili Božje izravno stvaranje – islamski pravnici-teolozi izdigli su na višu razinu – da je na istoj razini kao i sam Bog: božanski zakon, izvorno utjelovljen u Kur'anu, koegzistirao je sa samim Bogom u božanskoj knjizi, koji se prema ortodoksnom muslimanskom gledištu može nazvati zakonom prirode“ (Khadduri, 1955: 23). Savršen primjer takva pristupa svakako je Abul A'la Mawdudi, o kojem se kritički raspravlja u poglavlju o revivalistima. Mawdudi drži kako božanski zakon (kojeg naziva i zakonom prirode) upravlja cijelom prirodom, čovjekom, životinjama, pa čak i nebeskim tijelima. „Ovaj moćni, sveprožimajući zakon, koji upravlja svime što sačinjava svemir, od najmanjih mrlja prašine do veličanstvenih galaksija u visokim nebesima, zakon je Boga, Stvoritelja i Vladara svemira. Cjelokupno stvaranje pokorava se zakonu Boga, stoga cio svemir doslovno slijedi islam jer islam ne označava ništa osim poslušnosti i pokornosti Allahu, Vladaru svemira. Sunce, mjesec, zemlja i sva druga nebeska tijela stoga su 'islamski'.“ Čovjek se ne može pomaknuti ni centimetar ni maknuti se od njega (zakona Boga). Ne može ga izbjeći ni na jedan način ili oblik. Zapravo, kao i sva druga stvorenja, on je u potpunosti uhvaćen u stisak zakona prirode i dužan je slijediti ga“ (Mawdudi, 1995: 11-12)

Iako unutar islamske moralne tradicije nema konsenzusa oko jedinstvenoga koncepta ljudskih prava niti postoji središnji vjerski autoritet koji bi jednu interpretaciju učinio važećom za sve muslimane – u nekoliko navrata uloženi su napori kako bi se pružio valjan islamski odgovor na Opću deklaraciju: „(1) Deklaracija o pravima i obavezama čovjeka u islamu; (2) Univerzalna islamska deklaracija; (3) Univerzalna deklaracija ljudskih prava u islamu; (4) Nacrt ljudskih prava u islamu; (5) Nacrt Deklaracije ljudskih prava u islamu“ (al-Jabri, 2009: 176). Od liberala poput Ann E. Mayer, ti se pokušaji percipiraju kao vješt potez islamskih država potpisnica da izbjegnu kritike za kršenje ljudskih prava zajamčenih Općom deklaracijom i kao „nametanje islamskih mjera kako bi se oslabilo, pa čak i ukinulo građanska i politička prava“ (Mayer, 2013: 2). Dok ne postoji dogovor oko jedinstvenoga koncepta ljudskih prava u islamu, Humanist

International bilježi kako je 1993. na Svjetskoj konferenciji o ljudskim pravima u Beču „Iran uz potporu nekoliko islamskih zemalja tražio prihvaćanje Deklaracije iz Kaira kao alternative Općoj deklaraciji“. Stoga se u radu Deklaracija ljudskih prava u islamu iz Kaira[11] (1990.) uzima kao islamska alternativa Općoj deklaraciji. Kairska Deklaracija ljudskih prava u islamu, dalje u tekstu CDHRI, kao i drugi spomenuti nacrti, predstavlja ljudska prava iz islamske perspektive, koja su, za razliku od sekularnog pristupa u Općoj deklaraciji, utemeljena u Božjoj riječi.

Opća deklaracija drugim člankom[12] i CDHRI prvim člankom[13] jamče prava (odgovornosti) bez obzira na spol, naciju, rasu i vjeroispovijest. No, ovdje je jasno kako je fokus jedne deklaracije na pojedincu, a fokus druge deklaracije na društvu, jer Opća deklaracija naglašava „prava“, a CDHRI naglašava „odgovornosti“. Ipak, Opća deklaracija 29. člankom[14] prava veže za odgovornost i poštovanje prava drugih u društvu, a CDHRI prava pojedinaca definira kao vjerske obaveze i odgovornosti čijim ispunjavanjem pojedinac stječe prava. Razlika u potpunosti dolazi do izražaja pri usporedbi deklaracija u trima točkama napetosti: pravo na slobodu vjere (nasuprot smrtnoj kazni za otpadništvo), pravo na slobodu mišljenja i izražavanja (nasuprot zabrani prikazivanja proroka Muhameda i kazni za blasfemiju) te (ne)jednakost žena. Navedene slobode temeljne su liberalne pravne vrijednosti i percipira ih se kao međunarodni standard kojem treba težiti, a islamska moralna tradicija se zbog drugačijih pogleda na te slobode doživljava kao anomalija. U sva tri slučaja prema CDHRI-u prava pojedinaca nisu „neovisna“ o zajednici u cijelosti. Zbog ovakve definicije u CDHRI-u čini se kako je opravdan prigovor liberala poput Jacka Donnellyja da ljudska prava u islamu nisu prava, nego obaveze. No, u poglavlju o nekompatibilistima, u odjeljku 1.1 naslovljenom *Sukob civilizacija*, ukazujem na razloge zašto bi tu kritiku trebalo preispitati.

---

[11] Dostupno na http://hrlibrary.umn.edu/instree/cairodeclaration.html

[12] „Svakome pripadaju ista prava i slobode utvrđene u ovoj Deklaraciji bez razlike bilo koje vrste, kao što su rasa, boja kože, spol, jezik, vjeroispovijest, političko ili drugo mišljenje, nacionalno ili društveno podrijetlo, imovina, rođenje ili drugi status. Nadalje, ne smije se praviti nikakva razlika na osnovu političkog, pravnog ili međunarodnog statusa zemlje ili područja kojemu neka osoba pripada, bilo da je to područje neovisno, pod starateljstvom, nesamoupravno ili mu je na neki drugi način ograničen suverenitet.

[13] „Sva ljudska bića čine jednu obitelj koja je ujedinjena u njihovoj pokornosti Allahu i potječu od Adama. Svi ljudi su jednaki u temeljnom ljudskom dostojanstvu i temeljnim obvezama i odgovornostima, bez diskriminacije na temelju rase, boje kože, jezika, vjeroispovijesti, spola, vjere, političke pripadnosti, društvenog statusa i drugih razlika.“

[14] 1. Svatko ima obaveze prema zajednici u kojoj je moguć slobodan i cjelovit razvoj njegove osobnosti. 2. U korištenju svojih prava i sloboda svatko može biti podvrgnut samo onim ograničenjima koja su utvrđena zakonom, isključivo radi osiguranja potrebnog priznanja i poštovanja prava i sloboda drugih te radi ispunjenja pravednih zahtjeva morala, javnog reda i općeg blagostanja u demokratskom društvu. 3. Ta se prava i slobode ni u kojem slučaju ne smiju upotrebljavati protivno ciljevima i načelima Ujedinjenih naroda.

1. Sloboda vjerovanja

U UN-ovoj Deklaraciji, 18. člankom, na koji je i Saudijska Arabija uložila prigovor, jamči se pravo na slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijesti, što podrazumijeva i pravo da se otpadne od vjere. S druge strane, u CDHRI-u 10. se člankom[15] pravo na slobodu vjerovanja – tako što se brane bilo kakvi postupci kojima bi se muslimana navelo da promjeni svoju vjeru ili postane nevjernik – ograničava na pravo muslimana da „ostanu“ muslimani. Člankom 24.[16] i 25.[17] CDHRI upotpunjuje poprilično „nejasan“ stav prema pravu na slobodu vjerovanja tako što se obama člancima jednostavno poziva na šerijat. To je problematično iz nekoliko razloga koji se razrađuju kroz poglavlja disertacije: 1. nema jedinstvene verzije šerijata, 2. pravne škole u islamskoj jurisprudenciji, unatoč razilaženjima u vezi s nekim pitanjima, suglasne su kako se otpadništvo od vjere kažnjava smrću – ali Kur'an ni jednom riječju ne spominje kaznu za otpadništvo na ovome svijetu, 3. provođenje šerijata kao zakona države i/ili nadnacionalnog prava poništava vjerski autoritet šerijata, jer muslimani šerijatu mogu biti privrženi samo kroz slobodu vjerovanja – jednostavno rečeno, vjerovanje ne može biti prisilno jer onda nije vjerovanje.

U kontekstu ljudskih prava, pozivanjem CDHRI-a na šerijat, u pitanje se dovodi sama univerzalnost tih prava, jer jednakost svih podrazumijeva samo jednakost onih koji vjeruju u Boga. No, tu se također nailazi na još jedan problem: u islamu nema središnjega vjerskog autoriteta, iako je Bog jedan – postoji bezbroj verzija islama koje su jednako autoritativne. U poglavlju o revivalističkoj islamskoj misli pruža se mogućnost uvida kako prema revivalističkoj interpretaciji univerzalnih ljudskih prava, pravo na slobodu vjerovanja imaju samo oni koji vjeruju u ono što zagovara, vjeruje i prakticira dominantna struja u islamskoj jurisprudenciji. To je posebice moguće uočiti na tome kako CDHRI tretira pravo na slobodu izražavanja, koje je usko povezano sa slobodom vjerovanja. Razlog je u tome što prema dominantnoj interpretaciji u islamskoj jurisprudenciji šerijat prvenstveno štiti dobrobit i prava zajednice, a ne dobrobit i prava pojedinaca. Dok prema Općoj deklaraciji prakticiranje prava pojedinaca ima prioritet nad potrebama društva, prema šerijatu potrebe društva imaju prioritet nad pravima pojedinaca. To se pojašnjava u revivalističkom pristupu prilikom proučavanju Mawdudijeva i al-Qaradawijeva interpretiranja otpadništva kao „zločina“ koji prijeti opstanku cijele zajednice.

[15] „Islam je vjera istinske, neiskvarene prirode. Zabranjeno je prakticiranje bilo kakvog oblika pritiska na čovjeka ili iskorištavanje njegova siromaštva ili neznanja kako bi ga se prisililo da zamjeni svoju vjeru drugom vjerom ili da postane ateist.“

[16] „Sva prava i slobode propisane u ovoj Deklaraciji predmet su islamskoga šerijata.“

[17] „Islamski šerijat je jedini izvor referencije za pojašnjenje bilo kojeg članka ove Deklaracije.“

Musliman time ima pravo vjerovanja (pa čak i pravo da od vjere otpadne), ali to pravo mu je neotuđivo samo do trenutka kada prakticirajući svoje pravo na slobodu izražavanja javno objavi otpadništvo i tako šireći otpadništvo ugrozi ostale muslimane.

2. Sloboda izražavanja

U Općoj deklaraciji, 19. člankom[18] jamči se sloboda izražavanja, koja nije apsolutna, nego ima određena ograničenja koja su također definirana drugim međunarodnim dokumentima poput članka 19. [19] Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima[20] (1966.) i 4. članka[21] Međunarodne konvencije o ukidanju svih oblika rasne diskriminacije[22] (1966.). U disertaciji se u posljednjem poglavlju, na primjeru skandala s karikaturom proroka Muhameda u Danskoj, preispituje jesu li upravo ta ograničenja prekršena kada se objavom crteža proroka Muhameda s bombom u turbanu sve muslimane stigmatiziralo kao potencijalne teroriste. CDHRI također jamči slobodu izražavanja, ali ona je u članku 22.[23] uvjetovana šerijatom. Osim toga, člankom

---

[18] „Svatko ima pravo na slobodu mišljenja i izražavanja; to pravo uključuje slobodu zadržavanja mišljenja bez upletanja i slobodu traženja, primanja i širenja informacija i ideja putem bilo kojeg medija i bez obzira na granice."

[19] „1. Svatko ima pravo zadržati svoja uvjerenja bez miješanja sa strane. 2. Svatko ima pravo na slobodu izražavanja. To pravo obuhvaća slobodu traženja, primanja i širenja informacija i ideja svake vrste, usmeno, pismeno, tiskom ili umjetničkim oblikom, ili kojim drugim sredstvom prema svom osobnom izboru i bez obzira na granice. 3. Ostvarenje prava predviđenih stavkom 2. ovog članka nosi sa sobom posebne dužnosti i odgovornosti. Stoga se ono može podvrgnuti određenim ograničenjima, ali samo takvim koja su predviđena zakonom i koja su prijeko potrebna radi: a) poštivanja prava i ugleda drugih; b) zaštite državne sigurnosti, javnoga reda (*ordre public*), zdravlja ili morala."

[20] Dostupno na https://pravosudje.gov.hr/UserDocsImages/dokumenti/Pravo%20na%20pristup%20informacijama/Zakoni%20i%20ostali%20propisi/UN%20konvencije/Medjunarodni_pakt_o_gradjanskim_i_politickim_pravima_HR.pdf.

[21] Države stranke osuđuju svaku propagandu i sve organizacije koje su rukovode idejama ili teorijama zasnovanim na nadmoći neke rase ili skupine osoba određene boje ili određenoga etničkog podrijetla ili koje žele opravdati ili poticati ma koji oblik rasne mržnje ili diskriminacije. One se obvezuju usvojiti neposredne i pozitivne mjere koje imaju svrhu iskorijeniti svako poticanje na takvu diskriminaciju ili svako djelo diskriminacije, i u tu svrhu, vodeći računa o načelima navedenim u Općoj deklaraciji o pravima čovjeka i o pravima koja su izričito navedena u članku 5. ove Konvencije, one se posebno obvezuju: a) proglasiti kao krivično djelo svako širenje ideja zasnovanih na rasnoj superiornosti ili mržnji, svako poticanje na rasnu diskriminaciju, sva djela nasilja, ili izazivanja na takva nasilja, uperena protiv ma koje rase ili skupine osoba druge boje ili drugog etničkog podrijetla, kao i pružanje pomoći rasističkim aktivnostima, uključujući tu i njihovo financiranje; b) proglasiti nezakonitima i zabraniti organizacije, kao i organizirane i sve druge propagandne djelatnosti koje potiču na rasnu diskriminaciju i ohrabruju je, kao i proglasiti sudjelovanje u tim organizacijama ili u tim djelatnostima kao zakonom kažnjivo djelo; c) ne dopustiti javnim vlastima ni javnim državnim ili lokalnim ustanovama poticanje na rasnu diskriminaciju.

[22] Dostupno na https://pravamanjina.gov.hr/UserDocsImages/arhiva/pdf/medjunarodni/medjunarodna_konvencija_o_ukidanju_svih_oblika_rasne_diskriminacije.pdf.

[23] „(a) Svatko ima pravo slobodno izraziti svoje mišljenje na takav način da ono nije suprotno od načela šerijata. (b) Svatko ima pravo podržavati ono što je dobro i upozoravati protiv onoga što je loše i zlo prema normama islamskoga šerijata. (c) Informacija je vitalna potreba društva. Ne smije se iskoristiti ili zloupotrijebiti na takav način da povrjeđuje svetosti i dostojanstvo Proroka, potkopava moralne i etičke vrijednosti ili da rastače, kvari ili šteti društvu ili oslabljuje njegovu vjeru."

16.[24] svaka vrsta izražavanja poput književnog i znanstvenog lišena je bilo kakve slobode pozivanjem na šerijat. Na ovome mjestu nužno je naglasiti kako je ovaj članak važan upravo zbog optužbi za blasfemiju, jer prema ovakvoj definiciji prava na slobodu izražavanja svatko ima pravo reći što želi dok god je to sukladno onome što dominantna struja u islamskoj jurisprudenciji drži ispravnim. U disertaciji će se tako ukazati na primjere kada su muslimani zbog znanstvenog pristupa drugačijim iščitavanjima Kur'ana bili optuženi za blasfemiju, lišeni građanskih prava i prisiljeni napustiti zemlju.

Time pravo na slobodu izražavanja kao i pravo na slobodu vjerovanja pripada samo muslimanima koji su privrženi verziji šerijata što ga provodi zemlja u kojoj žive. Da bi se shvatila šerijatska ograničenja slobode izražavanja, valja zaći i u islamsku jurisprudenciju i vidjeti kako dominantna islamska pravna misao pojašnjava slobodu izražavanja u okvirima šerijata. Primjerice, Mawdudi obrazlaže kako je pravo na slobodu govora zajamčeno svakome od Boga samog, ali jednako tako strogo je ograničeno. Pozivajući se na kuranski stih,[25] Mawdudi pojašnjava: „Islam daje slobodu misli i izražavanja svim građanima islamske države pod uvjetom da se to pravo koristi za propagiranje vrline i istine, a ne za širenje zla i poročnosti. Ovaj islamski koncept slobode izražavanja daleko je nadmoćniji od prevladavajućeg koncepta na Zapadu. Ni u kojem slučaju, islam ne bi dopustio da se propagira zlo i poročnost. Također, nikome ne daje pravo da u ime kriticizma nekoga verbalno napada i vrijeđa“ (Mawdudi, 1977: 13).

3. (Ne)ravnopravnost žena

Obje deklaracije ljudska bića smatraju jednakima po rođenju i jednakima u dostojanstvu, iz čega proizlazi da su prava koja deklaracija zagovara jednaka za sve samo na temelju toga jer su ljudska bića. Ipak, ono što je u fokusu ove disertacije kad je riječ o (ne)ravnopravnosti žena i muškaraca jesu prava koja spadaju pod obiteljsko pravo (koje je na islamskoj strani u nadležnosti šerijata, kao i sama Deklaracija) u kojem su neravnopravnosti najočiglednije. (Ne)ravnopravnost žena i muškaraca u islamu pitanje je koje zaokuplja jednako liberalne i islamske teoretičare, a unutar te točke napetosti teme su mnogobrojne: prisilno pokrivanje žena, obrezivanje žena, pravo glasa i sudjelovanje žena u politici, sputavanje žena na privatnu sferu

[24] „Svatko ima pravo uživati u plodovima svojega znanstvenog, književnog, umjetničkog i tehnološkog rada; i ima pravo zaštititi svoje moralne i materijalne interese koji iz toga proizlaze, pod pretpostavkom da nije oprečno principima šerijata.“

[25] „I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način“ (29: 46).

i ograničavanje njezina slobodna kretanja u javnoj sferi te obiteljsko nasilje kojem se daje vjersko opravdanje. Razlog fokusiranja na obiteljsko pravo leži u tome što šerijat nastaje interpretacijskim procesom Kur'ana kao glavnog izvora, a Kur'an najdetaljnije uređuje upravo odnose koje se tiču obiteljskog prava (poput braka, života u zajednici, obaveza i prava supružnika, razvoda i nasljeđivanja). Kur'an je riječ Božja i to je jedna od rijetkih stvari oko koje su muslimani suglasni, ali unatoč tom konsenzusu, u disertaciji se ukazuje na to kako islamskom jurisprudencijom dominiraju muškarci i njihove interpretacije Kur'ana, što je rezultiralo učitavanjem predrasuda njihova vremena i društva u sam Tekst. Suvremeni islamski teoretičari i teoretičarke i sami se upuštaju u interpretacijski proces kojim dolaze do drugačijih zaključaka i njima podupiru ideju jednakosti svih i ravnopravnosti muškaraca i žena u islamu.

Primjerice, prema prvom stavku članka 16.[26] Opće deklaracije stoji kako muškarci i žene imaju jednaka prava prije i za trajanja braka, kao i tijekom razvoda. S druge strane, čini se kako CDHRI jednaka prava jamči stavkom (a) 5. članka[27], no stavkom (b) 6. članka[28] odgovornost za uzdržavanje obitelji stavlja se u ruke muškarca. Nemoguće je u potpunosti pojasniti propis kojim je „muškarac odgovoran za uzdržavanje obitelji“ bez osvrta na šerijat i islamsku jurisprudenciju te dominantne interpretacije islamskih pravnika poput Mawdudija i al-Qaradawija. To se u disertaciji čini kroz revivalističku misao i njihovo poimanje žene, čija je uloga definirana i ograničena njezinom biološkom funkcijom reprodukcije. Tek se kroz Mawdudijevo karakteriziranje žene kao bića koje nije istih mentalnih i fizičkih sposobnosti kao muškarac u radu dobiva šira slika što se podrazumijeva pod odgovornošću muškarca da se brinu za žene i što to znači za prava i položaj žena u islamskom društvu pod šerijatom. No, kako disertacija, oslanjajući se na An-Na'imov rad, ustraje na unutarnjem diskursu među muslimanima – ukazuje se na progresivnu islamsku misao i interpretacije Kur'ana kojima suvremene islamske teoretičarke izazivaju Mawdudijevu degradaciju žene u potkategoriju ljudskoga bića.

No, ovdje svakako valja naglasiti: CDHRI uzima se kao referencija za islamsko razumijevanje ljudskih prava, ali šerijat na koji se CDHRI poziva ne predstavlja Božji zakon, nego ljudsko razumijevanje Božjega zakona. Upravo zbog toga, ova disertacija zagovara interpretaciju,

[26] „1. Punoljetni muškarci i žene imaju pravo stupiti u brak i osnovati obitelj bez ikakvih ograničenja glede rase, državljanstva ili vjeroispovijesti. Oni su ovlašteni na ista prava prilikom sklapanja braka, u braku i tijekom razvoda.“

[27] „(a) Obitelj je temelj društva, a brak je temelj obitelji. Muškarci i žene imaju pravo na brak i nikakva ograničenja glede rase, boje kože ili nacionalnosti neće ih spriječiti da prakticiraju to pravo.“

[28] „(b) Muškarac je odgovoran za uzdržavanje i dobrobit obitelji.“

kontekstualno čitanje Kur'ana i *idžtihad* kako bi se ustvrdilo da Kur'an ni islam nisu oprečni ideji univerzalnih ljudskih prava, nego su neke ljudske interpretacije Kur'ana oprečne ideji univerzalnih ljudskih prava. Nepostojanje središnjega vjerskog autoriteta svaku interpretaciju čini jednako važećom, što će se pokazati kao kamen spoticanja unutar same tradicije, ali kroz metodološke okvire rada želi se ukazati na to kako određene interpretacije same sebe isključuju iz dijaloga o ljudskim pravima koja počivaju na ideji jednakosti svih. U radu se islamska moralna tradicija grubo dijeli na dva diskursa:[29] revivaliste i progresivnu islamsku misao, koji unatoč svim razlikama dijele jednu zajedničku karakteristiku važnu za ovu problematiku, a to je da ideju univerzalnih ljudskih prava temelje na Kur'anu. U radu se pri distinkciji ovih diskursa ukazuje na neproduktivnost revivalističkog i konstruktivnost progresivnog diskursa za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava. Jednako tako, liberalna moralna tradicija dijeli se na dva diskursa: nekompatibiliste i kompatibiliste koji unatoč razlikama dijele istu premisu o normativnom karakteru Opće deklaracije.

Također, treba razjasniti i poistovjećivanje liberalnog razumijevanja ljudskih prava i pojma Zapada. Razlog je tome što unutar islamske moralne tradicije takvo poistovjećivanje pojmova proizlazi iz činjenice da akteri koje pratim povezuju diskurs ljudskih prava sa širim diskursom kolonijalizma. Za njih je rasprava o ideji univerzalnih ljudskih prava samo dio šire problematike tenzija između islama i Zapada. Neovisno o tomu radi li se o ekstremnom ili progresivnom dijelu islamske moralne tradicije, akteri drže kako liberali upotrebljavaju jezik ljudskih prava kako bi kolonizirali islamske zemlje – ovaj put umjesto vojne sile koristeći se idejama. Tako fokus s koncepta univerzalnih ljudskih prava često pada na povijest i kulturno naslijeđe, pri čemu se sama ljudska prava gube u natjecanju i svojatanju ideje. Tretiranje pojma Zapada kao monolitne cjeline metodološki predstavlja problem, ali ne i operativno unutar političke teorije, gdje govorim o misaonim tradicijama. Stoga sam, kada upotrebljavam pojam Zapada, svjesna da Zapad obiluje mnoštvom različitih tradicija unutar kojih je samo jedna od njih liberalna.

[29] Kako bi se izbjeglo simplificiranje cijele jedne moralne tradicije, naglašavam kako je stvarnost islamske moralne tradicije daleko raznovrsnija i kompleksnija. Nemoguće je cijelu moralnu tradiciju podijeliti na dvije skupine kao što je to učinjeno za potrebe ovoga rada, kako bi se lakše istaknula glavna razlika između jedinih i drugih i kako bi se ukazalo na dvije krajnosti unutar jedne te iste moralne tradicije. U literaturi koja se bavi ovim područjem, diskurs koji se u ovom članku naziva revivalističkim različito će se nazivati ekstremnim ili puritanskim. No, revivalisti koji su taj naziv dobili zbog želje oživljavanja vremena proroka Muhameda, u svojim naporima da to postignu jesu i ekstremni i puritanci. Stoga, kada se rad poziva na Khaleda Aboua El Fadla koji ih naziva puritancima ili Bassama Tibija koji ih naziva ekstremistima, ističem da se unatoč razlikama radi o istom diskursu unutar islamske moralne tradicije. Riječ je o diskursu u kojem je naglasak stavljen na *medinski ideal*, tj. na vrijeme proroka Muhameda koje se smatra savršenim primjerom kojemu mora težiti svaki musliman.

Također, svjesna sam da je liberalizam kompleksna povijesna tradicija i da liberalna moralna tradicija kao ni islamska moralna tradicija nije homogena.

U kontekstu ovog rada, prema liberalnom razumijevanju univerzalnih ljudskih prava, podrazumijeva se to da ljudska prava počivaju na ideji jednakosti svih i ona su univerzalna, tj. ne podliježu kulturnom relativizmu različitih tradicija i njihovih vrijednosti. Prema tom shvaćanju, ideja univerzalnih ljudskih prava, iako je zemljopisno nastala na Zapadu, ne znači da je odraz vrijednosti isključivo zapadnih društava ni neke određene skupine. Prema Jacku Donnellyju, podrazumijeva se da su ta prava zajamčena ljudima *samo* zato jer su ljudska bića: „Netko je ili nije ljudsko biće i stoga ima ista ljudska prava kao i svi ostali (ili nikakva uopće). Ljudska su prava također neotuđiva prava: netko ne može prestati biti ljudsko biće, bez obzira na to koliko se loše taj netko ponaša ili kako je barbarski netko tretiran. I ona su univerzalna prava, u tom smislu da danas smatramo sve članove vrste *Homo sapiens* 'ljudskim bićima' i stoga nositeljima ljudskih prava“ (Donnelly, 2013: 10). Takvo shvaćanje univerzalnih ljudskih prava podrazumijeva i to da svako ljudsko biće ima pravo na ta prava bez obzira na rasu, spol, jezik, vjeru, nacionalnost, društveni ili politički status. Usto, važno je naglasiti kako ostvarenje tih prava ima prioritet nad potrebama ostalih pojedinaca u društvu ili društva u cijelosti.

S druge strane, islamsko razumijevanje ljudskih prava također se temelji na ideji jednakosti svih, a njih jamči sam Bog koji je stvoritelj svih ljudi. Islamsko razumijevanje univerzalnosti ljudskih prava počiva na činjenici da je Bog sve ljude stvorio na jednak način i da svi ljudi neovisno o razlikama koje ih dijele imaju jednako dostojanstvo. „Fundamentalna ljudska prava koja trebaju posjedovati sva ljudska bića duboko su ukorijenjena u našoj ljudskosti, njihovo uskraćivanje ili kršenje jednako je negaciji ili degradaciji onoga što ljude čini ljudskim bićima. Iz perspektive Kur'ana, ta su prava nastala kad i ljudi, ona su stvorena kao što su stvoreni i ljudi, od Boga kako bi se mogao ostvariti ljudski potencijal. Prava koja su stvorena ili dana od Boga ne mogu biti ukinuta od bilo kojeg privremenog vladara ili ljudske agencije. Vječna i nepromjenjiva, trebaju se prakticirati, jer sve što Bog čini u pravednu je svrhu“ [30] (Hassan, 1996: 371). Abdullahi An-Na'im jednako tvrdi kako „čovjek ima ta prava zato što je čovjek, bez bilo kakvih drugih zahtjeva ili kvalifikacija“ (An-Na'im, 2011: 58). Zagovaratelji liberalnog i zagovaratelji islamskog razumijevanja univerzalnih ljudskih prava tako na jednak način definiraju univerzalnost. Stoga je pojam univerzalnosti koji će se koristiti u disertaciji

[30] Hassan među ostalim navodi: pravo na život, pravo na poštovanje, pravo na privatnost, pravo na slobodu, pravo na zaštitu od ogovaranja i ismijavanja, pravo na obrazovanje i pravo na rad.

univerzalnost koja se prema obama razumijevanjima ljudskih prava temelji na načelu jednakosti svih, a ako će se u radu negdje koristiti drugačije poimanje univerzalnosti, to će biti naglašeno.

U uvodnom dijelu disertacije, nužno je istaknuti nekoliko stvari koje će već na početku pojasniti stav koji zauzimam, smjer u kojem se krećem i ukratko pojasniti zašto se određenih pitanja malo ili nikako ne dotičem. Zbog ograničenog obujma rada, neki su dijelovi izostavljeni jer nisu nužno relevantni za samu problematiku koju obrađujem, ali svakako su važni da ih se prepozna i istakne, umjesto da ih se u potpunosti zanemari. Ipak, izazov je u kratkim crtama osvrnuti se na tako važna pitanja u islamskoj moralnoj tradiciji a da pri tome čitatelju ne pružim samo djelomičnu sliku kojom ću otvoriti više pitanje nego što sam ih odgovorila. No, kako je fokus rada na ljudskim pravima, a ne na teološkim raspravama, intelektualnoj povijesti ili povijesti religije, u sljedećih nekoliko paragrafa osvrnut ću se na neka pitanja koja u stvarnosti zaslužuju više mjesta nego što im ovdje mogu pružiti. Stoga čitatelja usmjeravam da sljedeće paragrafe ne uzima kao simplifikaciju jedne kompleksne teme, nego kao nužan sažetak nekih pitanja koji je primjereniji nego njihovo potpuno ignoriranje.

U radu na nekoliko mjesta ukazujem na razlike između dviju najmnogobrojnijih sekta u islamu: sunita i šijita.[31] Ta najveća podjela među muslimanima nastaje nakon smrti Proroka, koji za života nije imenovao svojega nasljednika. Suniti (*ahl al-suna*, arap. أهل السنة, ljudi sune) predstavljaju 85 – 90 % ukupnog broja muslimana danas, dok šijiti (*šiat Ali, arap.* شيعة علي, Alijeve pristaše) čine oko 10 – 15 %. Suniti su smatrali kako Proroka treba naslijediti njegov blizak prijatelj Abu Bakr, dok su šijiti vjerovali kako to treba biti Prorokov rođak i zet Ali. Kako ukazuje Seyyed Hossein Nasr: „Problem nisu bile samo različite osobnosti. On se ticao i funkcije osobe koja treba naslijediti Proroka. Suniti su vjerovali kako funkcija takve osobe treba biti da štiti božanski zakon, djeluje kao sudac, vlada nad zajednicom, očuva javni red i granice islamskoga svijeta. Šijiti su vjerovali kako bi takva osoba također trebala biti u mogućnosti interpretirati Kur'an i zakon te da zapravo posjeduje unutarnje znanje. Stoga, je morao biti

[31] Čitatelj može detaljnije pročitati o ovoj temi: za opću povijest arapskoga naroda – Hourani, Albert. 1991. *The History of the Arab Peoples*. Grand Central Publishing. New York. (Posebice obratiti pozornost na poglavlje: *The Formation of an Empire: The Succession to Muhammad: The Conquest of an Empire*, str. 22-38.) Za fokus na razdoru između sunita i šijita pogledati: Louer, Laurence. *Sunnis and Shi'a: A Political History od Discord*. 2020. Princeton University Press. Oxfordshire; Hazleton, Lesley. 2009. *After the Prophet: The Epic Story of Shia-Sunni Split in Islam*. Doubleday. London. Ovom temom bavili su se i autori koji su razdor između dviju sekta promatrali unutar određene geografskog područja: Haddad, Fanar. *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*. 2011. Hurst & Company. London; Nasr, Vali. 2006. *The Shia Revival: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future*. W. W. Norton. London.

izabran od Boga i Proroka, a ne od zajednice. Takva osoba zove se *imam* (arap. إمام) " (Hossein Nasr, 2003: 12).

Osim njihovih nesuglasica oko Prorokovih nasljednika, dijele ih i teološke te jurisprudencijske razlike, ali i razlike u samom poimanju određenih funkcija poput one imama i kalife (arap. خليفة). Aslan pojašnjava kako je prema šijitima imam „božanski nadahnut vođa zajednice" (Aslan, 2011: 295), dok je u sunitskom islamu imam „samo osoba koja stoji na čelu džamije i zajednicu vodi u molitvi" (ibid.: 184). Slično kao Hossein Nasr, Aslan pojašnjava kako je, za razliku od kalife, koji je politički vođa izabran od islamske zajednice, imam „duhovni autoritet proroka Muhameda imenovan od Boga svojim rođenjem. Dok sunitski kalifa može jedino tvrditi da je Muhamedov zamjenik na zemlji, šijitski imam, iako mu nedostaje bilo kakve zbiljske političke moći, nadahnut je prorokovom dušom i kao takav, smatra se da posjeduje duhovni autoritet koji ga postavlja nad bilo kojim zemaljskim vladarom" (ibid.). Prema tome, šijiti drže kako je samo imam osoba koja može voditi islamsku zajednicu, a Khaddouri obrazlaže kako takav stav podrazumijeva da samo Alijevi muški potomci mogu biti izabrani za tu poziciju jer je znanje kojim je Ali nadahnut „prenio na svoje muške potomke iz generacije u generaciju" (Khaddouri, 1955: 38). No, iako su imam i kalifa različite figure koje suniti i šijiti drugačije doživljavaju, pogrešno je pretpostaviti da funkcija kalife nije imala i dozu vjerskog autoriteta: „Kalifa nije prorok. On je vođa zajednice, ali ni u kojem slučaju nije Božji glasnik i ne može tvrditi da je glasnogovornik daljnjih objava, ali aura svetosti i božanskog izbora i dalje se zadržala oko osobe i službe prvih kalifa, a i oni su tvrdili da imaju jednu vrstu vjerskog autoriteta" (Hourani, 1991: 22).

Osim figure koja predvodi islamsku zajednicu, suniti i šijiti nisu suglasni ni oko vjersko-pravnih pojedinosti. Suglasni su u tome da je Kur'an prvi, glavni i nedvojbeni izvor prava: „Kur'an je dokaz Muhamedova proročanstva, to je najautoritativniji vodič za muslimane i prvi izvor šerijata" (Kamali, 2003: 22), ali manje su (ili gotovo nikako) suglasni kada je riječ o drugom izvoru šerijata – *hadisima* (arap. حديث), jer suniti i šijiti različite *hadise* smatraju autentičnima.[32] *Hadisi* su sami po sebi tema koja zahtijeva još jednu disertaciju, ali ovdje ću se ograničiti na ono najnužnije za raspravu. Hourani tumači *hadise* kao „prenesena sjećanja zajednice: kako se Prorok ponašao (njegovo uobičajeno ponašanje ili *suna* (arap. سُنَّة), zabilježeno u tradiciji ili *hadisima*)" (Hourani, 1991: 66), a nerijetko će se u literaturi upotrebljavati izraz (kao i u ovom

[32] Različite islamske škole unutar sektaške podjele na sunite i šijite uzimaju različite zbirke *hadisa* kao vjerodostojne. Tako je za sunite najvažniji autor-sakupljač *hadisa* Muhammed al-Bukhari, dok je prema mišljenju šijita to kolekcija *hadisa* koju je skupio Muhammed al-Kulayni.

radu) Prorokova tradicija. *Hadisi* su, kao drugi izvor šerijata, autentičnost dobivali kroz „kritičku procjenu zabilježenog lanca svjedoka (*isnad,* arap. إِسْنَاد)“. „Djela i riječi Proroka ukazala su na implikacije općih odredaba Kur'ana i također dala smjernice o pitanjima o kojima je Kur'an bio tih“ (Hourani, 1991: 67). Kamali objašnjava kako se *suna* „sastoji od Prorokova uzornog ponašanja, bilo da je riječ o nečemu što je rekao ili prešutno odobrio“ (Kamali, 2003: 54) te navodi kako se *suna* dijeli na tri tipa: *suna* Muhameda kao Božjeg glasnika, Muhameda kao vođe države i Muhameda kao suca. Sama podjela na tri tipa nije nužno relevantna za ovaj rad, ali ono što je relevantno jest to da je u *suni* Muhameda kao Božjeg poslanika, Muhamed „postavio pravila koja su u cijelosti dopuna Kur'anu, ali je također postavio pravila o kojima je Kur'an tih. U tom svojstvu, *suna* se može sastojati od objašnjenja dvosmislenih dijelova Kur'ana ili od određivanja i kvalificiranja općeg i apsolutnog sadržaja Kur'ana“ (ibid.). Unatoč nesuglasicama sunita i šijita oko autentičnosti *hadisa,* Prorokova tradicija jednako je važna za obje sekte.

Hourani ukazuje na to da su neki islamski sunitski pravnici (Šafijski mazhab, arap. مذهب) držali kako su Kur'an i *suna* „podjednako nepogrešivi. *Suna* ne može abrogirati Kur'an, ali jednako tako Kur'an ne može abrogirati *sunu*. Oni nisu mogli biti proturječni jedno drugom; očigledne proturječnosti mogu se pomiriti ili će se smatrati da kasniji dio Kur'ana ili Prorokove izreke abrogiraju prethodne“ (Hourani, 1991: 68). To u fokus rasprave dovodi pojam abrogacije ili *naskha* (arap. نسخ) – tj. ukidanju pravnog propisa izričitom odredbom drugog propisa. „Kuranski učenjaci tvrde kako (*naskh*) pokazuje da je Bog izabrao da Muhamed bitne društvene promjene uvede u fazama, dopuštajući tako *Umi* (arap. أمة) da se postupno prilagodi novome moralnom etosu. No, ako *naskh* išta demonstrira, onda je to da dok se Bog ne mijenja, Objava se svakako promijenila“ (Aslan, 2011: 170). Kamali slično objašnjava da se abrogacija događala „većinom zbog promjene okolnosti u životu zajednice i činjenice da je objava Kur'ana trajala dvadeset tri godine“ (Kamali, 2003: 139). U islamskoj pravnoj praksi, prilikom interpretacije Svetoga teksta, to se najčešće primjenjivalo tako da kasnije objavljen propis poništava ranije objavljen propis, kao na primjeru zabrane alkohola. Prvi propis odnosio se samo na zabranu obavljanja molitve pod utjecajem alkohola, dok propis koji je objavljen nakon toga u potpunosti zabranjuje alkohol. Jednak pristup abrogacije primijenjen je i na *hadise*. „Još od najranijih dana učenjaka poput Hasana Basrija bilo je jasno da je Kur'an abrogiran Kur'anom, neki dijelovi zamijenili su druge dijelove, da je *suna* abrogirana *sunom,* da su neki *hadisi* odbili druge. Hanafi škola prava (...) potvrdila je princip da nešto što je samo epistemološki vjerojatno ne može nadglasati nešto što je epistemološki sigurno. Samo vjerojatni *hadisi* ne mogu

abrogirati kuranske dijelove“ (Brown, 2011: 100), iako Brown navodi kako su se takvi slučajevi pojavljivali. Ono što ovdje valja neumorno isticati u raspravi o blasfemiji upravo je argument koji se temelji na ovom abrogacijskom principu – Kur'an ne propisuje kaznu za blasfemiju, stoga *hadis* koji je propisuje ne može i ne smije nadglasati Kur'an.

No, dok Kamali ističe kako je ulema (arap. علماء) jednoglasna u tome da se abrogacija događa u suni, pojašnjava kako postoje nesuglasice oko „principa i samog broja abrogacija u Kur'anu“ (ibid.). Valja dodati da, kao što se obrazlaže kasnije u radu na primjeru kuranista, postoje i oni koji abrogaciju smatraju gotovo blasfemičnom jer drže da Kur'an kao riječ Božja ne može sadržavati proturječja. Ipak, kako je metoda *naskha* prihvaćena od većine pravnih škola i tako je dijelom normativnog islama (normativne islamske jurisprudencije), ovdje valja obrazložiti zašto se njome pobliže ne bavim u radu. Iako je islam progresivnih islamskih mislilaca samo inačica islama, u potpunosti sam se oslanjala na njihova dostignuća. Istina, ne odbacuju svi abrogaciju, pa umjesto da njome opterećujem rad iz političke teorije, odlučila sam metodu *naskha* ostaviti za možda neki teološki rad u budućnosti. Vodeći se An-Na'imovim ustrajanjem na unutarnjem dijalogu među muslimanima samim i na njegovoj kritici toga da islamski pravnici još uvijek nisu pronašli/osmislili cjelokupnu, funkcionalnu metodologiju za interpretaciju Kur'ana – metodu abrogacije odlučila sam izostaviti.

Imajući na umu sve navedeno, svakako je važno dometnuti da se moj rad temelji na sunitskom islamu kao na većinskom islamu, ali pri tome sam imala na umu kako svi muslimani nisu suniti i kako je šijitski dio islama neizostavan dio cjeline. U poglavlju o revivalistima, kada se navodi primjer šijitskog vođe Homeinija, referencija na sunite i šijite namjerno je izostavljena. U želji da naglasim ideju islamske nacije koja u jednom svojem dijelu spaja ove dvije sekte, pazila sam da ne „skliznem“ u zamršene teološke rasprave. Tematici sam prilazila iz političke teorije i trudila sam se što više je zadržati u tim okvirima, a teoloških rasprava sam se dotaknula samo kako bi se ukazalo na homogenost islamske moralne tradicije, mnogobrojnost različitih interpretacija i ono što je u fokusu ovog rada: na humanističko čitanje Kur'ana (kao primjerice kada se u zadnjem poglavlju bavim interpretacijom stiha 4:34). U skladu s tim, dužna sam čitatelja usmjeriti na to kako je islam koji zagovaram u radu samo jedna od njegovih inačica. Normativni islam su prakse i pretpostavke oko kojih se slažu glavne pravne škole, kao primjerice smrtna kazna za otpadništvo. Koliko god se osobno ne slagala s time, činjenica je da smrtnu kaznu za otpadništvo propisuju sve glavne sunitske pravne škole i time tu odluku čine sastavnim dijelom normativnog islama. Upravo su takve pretpostavke one koje u radu izlažem kritici kroz progresivnu islamsku misao. Vođena Aslanovom misli „kako je Bog jedan, ali islam

definitivno to nije“ (Aslan, 2011: 272) te ohrabrena činjenicom da u islamu nema središnjeg vjerskog autoriteta, dopustila sam sebi slobodu da islam progresivnih islamskih autora tretiram kao normativni, dominantni islam, iako on to nije. Naglašavam kako su ljudske interpretacije upravo samo to – interpretacije, a pristupam im jednako kroz prizmu ideje jednakosti svih. Prema Aslanu „vjera je, po definiciji, interpretacija i po definiciji, sve su interpretacije važeće. Ali, neke interpretacije su razumnije od drugih“ (ibid.: xxiv-xxv), pri čemu držim da je islam progresivnih islamskih mislilaca primjereniji i razumniji za dijalog o ljudskim pravima. Dominantni islam počiva na određenim praksama i idejama koje se u radu izlažu kritici te u konačnici kroz progresivnu islamsku misao odbacuju kao oprečne ideji jednakosti svih i ideji univerzalnih ljudskih prava. Osim smrtne kazne za otpadništvo, kritički se preispituje i shvaćanje džihada (arap. جهاد)[33] kao svetog rata kojim se cijeli svijet želi dovesti pod okrilje islama, nejednakost spolova i patrijarhalno čitanje Kur'ana, shvaćanje šerijata kao fiksnog i nepromjenjivog zakona države i revivalističko ustrajanje na oživljavanju *Medinskog ideala*.[34]

[33] U poglavlju o revivalističkom diskursu o džihadu se detaljnije raspravlja, no ovdje ga navodim kao jednu od odlika normativnog islama. Khadduri objašnjava da se „džihad koristio kao instrument ujedno za univerzalizaciju vjere i uspostavljanje imperijalističke svjetske države“ (Khadduri, 1955: 52). Diferencijacijom pojmova kuće islama i kuće rata (str. 50 u ovom radu), Khadduri ukazuje na to da se džihad koristio da se sve ono što se smatralo izvan teritorija islama (dar al-harb) prinese islamu (dar al-islam). S druge strane, jedna jednako važna studija drugačije interpretira džihad. W. Montgomery Watt objašnjava kako džihad u početku nije imao vjersko značenje: ,,Islamska je zajednica preuzela praksu prepada. Ta se praksa, u samom postupku preuzimanja, ipak, transformirala. Ona je postala aktivnost vjernika protiv nevjernika, pa se, stoga, odigrala unutar religijskog konteksta… Ovaj preobraćaj nomadskih prepada imao je šire implikacije nego što je to očigledno iz prijevoda koje smo ovdje koristili. Riječ je prevedena kao 'boriti se' (džahada), a odgovarajuća glagolska imenica je džihad ili 'borba' koja je tijekom vremena poprimila tehničko značenje 'svetog rata'. Transformacija iz prepada u džihad može izgledati samo kao puka promjena termina, odnosno pridavanje vjerske aure nečemu što u biti predstavlja istu aktivnost. Međutim, to nije tako. U tijeku je bila izvjesna promjena aktivnosti, koja je, kako je vrijeme odmicalo, postala iznimno važna. Prepad je bio čin jednog plemena protiv drugoga… Džihad je, međutim, bio čin jedne religijske zajednice protiv nepripadnika te zajednice, a zajednica je bivala sve veća“ (Watt, 1989: 108-109).

[34] Ne čudi kako mnogim muslimanima Muhamedovo razdoblje u Medini predstavlja posebno razdoblje, jer je ono značilo preokret kako za Muhamedovu ulogu proroka, tako i za samo širenje islama: ,,Hidžra (arap. هِجْرَة), kojom završava mekansko razdoblje, a započinje medinsko, pokazala se prekretnicom u Muhamedovu životu. Napuštajući kao prezren prorok svoje rodno mjesto, on je ušao u novo obitavalište kao visokocijenjen i ugledan poglavica. Vidovnjak i poslanik u njemu sada ustupaju mjesto praktičnom političaru. Poslanika postupno zasjenjuje državnik“ (Hitti, 1973: 94). Bassam Tibi slično objašnjava kako je prorok Muhamed „nakon migracije (*hidžre*) iz Meke u Medinu kao rezultat političkog progona 622. godine u Medini osnovao prvu islamsku vladavinu“ (Tibi, 2005: 56). Aslan pojašnjava paradigmu *Medinskog ideala*: „U Medini je rođena islamska zajednica i gdje se Muhamedov pokret arapske društvene reforme transformirao u univerzalnu vjersku ideologiju. 'Muhamed u Medini' postala je paradigma za arapsko carstvo koje se proširilo kroz Bliski istok nakon Prorokove smrti i to je standard kojeg se svako islamsko kraljevstvo i sultanat borilo postići tijekom srednjega vijeka. Medinski je ideal nadahnuo različite revivalističke pokrete 18. i 19. stoljeća i svi su težili povratku izvornim vrijednostima Muhamedove nepokvarene zajednice kao sredstvu da se preuzme kontrola nad islamskim zemljama od kolonijalnih vlasti“ (Aslan, 2011: 52). Aslan također ukazuje na to kako su različiti revivalistički pokreti različito definirali Medinski ideal i kako bi on u konačnici trebao izgledati, jer dok su jedni držali da je Muhamedova zajednica u Medini savršen dokaz toga da „islam zagovara odvajanje vjerske i zemaljske moći“ (ibid.: 53), druge su skupine Muhamedovu zajednicu iz Medine koristile kako bi „oblikovale različite modele islamske teokracije“ (ibid.).

Unutar tih odlika normativnog islama, ukazuje se i na pojam džahilije (arap. جَاهِلِيَّة)[35] koji se pojavljuje u revivalističkom diskursu i neizostavan je pojam za razumijevanje normativnog islama.

Disertacija je podijeljena na pet većih poglavlja. Nakon *Uvoda*, drugo poglavlje bavi se nekompatibilističkim diskursom, unutar kojeg se preispituju akteri koji islam i ideju univerzalnih ljudskih prava tretiraju kao dva nepomirljiva, nekompatibilna pojma. Poglavlje sadržava odjeljak 2.1 naslovljen *Sukob civilizacija*, u kojem se kritički sagledava retorika sukobljenih tradicija. Odjeljak daje uvid u Huntingtonovu hipotezu o sukobu civilizacija kao jednu od glavnih premisa u pozadini nekompatibilističkog pristupa.

U kontekstu ljudskih prava, ovaj odjeljak omogućuje uvid u nekompatibilistički stav prema kojem se islam, u nemogućnosti da se reformira, odbacuje kao nekompatibilan s liberalnim razumijevanjem ideje univerzalnih ljudskih prava. Zadnji dio odjeljka sadržava kritičko sagledavanje Donnellyjeve kritike ljudskih prava u islamu, ukazujući na to da interpretacije na koje se Donnelly poziva podupiru njegovu već unaprijed stvorenu predrasudu o islamu. Osim kritike Donnellyjeva pristupa, kritika nekompatibilističkog diskursa ostavljena je za 4. odjeljak pod naslovom *Kritika nekompatibilističkog i kompatibilističkog diskursa*. Razlog tomu leži u činjenici kako oba diskursa dijele zajedničke premise o normativnom karakteru njihova razumijevanja ljudskih prava, što podrazumijeva kako je njihovo razumijevanje nadmoćno islamskom razumijevanju ljudskih prava.

[35] *Džahilija* je izraz koji označava razdoblje Arapskoga poluotoka prije dolaska islama. Najčešće se prevodi kao ,,doba neznanja". U revivalističkom diskursu taj se izraz često upotrebljava kako bi se odbacili svi oblici vladavine osim vladavine Boga. Aslan objašnjava kako ,,tradicionalno, muslimani *džahiliju* definiraju kao razdoblje moralne izopačenosti i vjerskog razdora" (Aslan, 2011: 5). Riječ *džahilija* u literaturi često se i ne prevodi s arapskoga, jer za muslimane predstavlja pojam koji označava određeno razdoblje, razdoblje prije pojave islama. Ali, kada se prevodi, kao što je ovdje slučaj (bilo u vjerskim tekstovima, stručnoj ili popularnoj literaturi), prevodi se kao „vrijeme neznanja". Ipak, Karen Armstrong navodi kako su nova istraživanja o Muhamedu pokazala da je „Muhammed upotrebljavao pojam *džahilija* ne kako bi se referirao na povijesno razdoblje, nego na stanje uma koje je prouzročilo nasilje i teror u Arabiji sedmog stoljeća" (Armstrong, 2006: lok. 97). Pri tome želi ukazati na to kako Muhamed nije pokušao nametnuti vjersku ortodoksiju, nego da je želio promijeniti srca i umove ljudi. Ovdje svakako valja napomenuti i to da određeni autori poput Karen Armstrong i Johna Esposita nemaju jednaku znanstvenu snagu i težinu kao neki drugi autori u ovom radu, stoga ih treba čitati i koristiti se njihovim radovima s oprezom. No, kako držim da imaju određeni utjecaj na to kako se formulira diskurs, pronašli su svoje mjesto u nekim dijelovima ovoga rada.

U trećem poglavlju, disertacija se bavi kompatibilističkim diskursom, unutar kojeg liberalno razumijevanje ideje univerzalnih ljudskih prava postavlja kao normativni standard koji islamska moralna tradicija kroz reformu tek mora dosegnuti. Dakle, islam je moguće reformirati, ali samo kako bi postigao kompatibilnost s liberalnim razumijevanjem ljudskih prva. U odjeljku 3.1 naslovljenom *Kulturološki neutralni temelji Opće deklaracije ljudskih prava?* nalazi se uvid u kompatibilističku premisu o neutralnim temeljima Opće deklaracije, pri čemu su liberalni akteri suglasni da je Opća deklaracija *zapadna* samo po zemljopisnom mjestu nastanka. Iako je glavni dio kritike ovog diskursa ostavljen za 4. odjeljak, kako je fokus disertacije na progresivnom islamskom diskursu, poglavlje se na nekim mjestima referira na progresivne islamske „prigovore“ neutralnim temeljima Deklaracije. To je učinjeno kako bi se kroz disertaciju postupno gradili argumenti koji dolaze do izražaja u zadnjem poglavlju rada, što je ujedno poglavlje o progresivnoj islamskoj misli. U odjeljku 3.2 naslova *Islamske rezerve pri usvajanju konvencija o ljudskim pravima* sagledavaju se islamske rezerve koje liberali poput A. E. Mayer karakteriziraju kao kršenje ljudskih prava pod krinkom relativizma. Posebna pozornost obraća se na islamske rezerve pri usvajanju i ratifikaciji konvencije CEDAW kao međunarodnog ugovora koji je bio predmet najviše rezervi. U sklopu toga ukazuje se na dvostruke standarde u tretmanu islamskih rezervi i rezervi europskih zemalja konvenciji CEDAW. U odjeljku 3.3 naslovljenom *Pozicija koja se koristi nekompatibilističkom i kompatibilističkom retorikom* riječ je o akterima čija se retorika premješta iz jednog diskursa u drugi, tj. iz diskursa kako je islam nekompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava u diskurs kako islam reformom može postići kompatibilnost. Ovaj odjeljak pokazuje kako promjenom diskursa ili usvajanjem obiju retorika akteri poput Ayaan Hirsi Ali i Sama Harrisa ipak ne mijenjaju glavne pretpostavke svoje pozicije koje su zajedničke obama diskursima. U odjeljku se skreće pozornost na Hirsino i Harissovo odbacivanje mogućnosti različitih interpretacija Kur'ana, pri čemu akteri drže da muslimani moraju izvoditi umne akrobacije kako bi postigli prividnu kompatibilnost islama s idejom univerzalnih ljudskih prava.

U 4. poglavlju naslovljenom *Kritika nekompatibilističkog i kompatibilističkog diskursa* izlaže se cjelokupna kritika obaju diskursa i njihovih glavnih premisa. Kritika se prvenstveno oslanja na progresivnu islamsku misao, kojom se kroz metodologiju rada pojašnjavaju razlozi zašto su takvi diskursi neproduktivni za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava.

Peto je poglavlje o revivalističkom diskursu, a podijeljeno je na pet cjelina. U cjelini 5.1 pod naslovom *Revivalističko razumijevanje univerzalnih ljudskih prava zajamčenih Kur'anom* pruža se uvid u revivalističko shvaćanje ljudskih prava kao prava zajamčenih Kur'anom od

Boga ljudima. Preispituje se njihovo poimanje univerzalnosti tih prava kao prava koja počivaju na jednakosti svih, samo zato jer su ljudska bića neovisno o spolu, vjeri, rasi, političkom ili društvenom statusu. U odjeljku 5.2 pod naslovom *Univerzalna ljudska prava i džihad* ukazuje se na to kako revivalističko poimanje ljudskih prava pada na testu jednakosti svih jer kroz zagovaranje borbe protiv nevjernika i pozivanje svih muslimana na pokoravanje svijeta islamom, jednakost se odnosi samo na muslimane (muškarce). Preispitivanje načela jednakosti u revivalističkom pristupu ljudskim pravima nastavlja se i u odjeljku 5.3 naslovljenim *Univerzalna ljudska prava i smrtna kazna za otpadništvo.* Prikazom revivalističkih stavova pojašnjava se kako se otpadništvo ne tretira kao grijeh, nego kao zločin kojim pojedinac prijeti opstanku cijele islamske zajednice. U sljedećem odjeljku 5.4 naslova *Moralna superiornost islamske moralne tradicije* nastavlja se ukazivati na to kako revivalističko shvaćanje univerzalnih ljudskih prava pada na testu jednakosti svih, u ovom slučaju na (ne)ravnopravnosti žena i muškaraca. Ta točka napetosti sagledava se kroz revivalističko ustrajanje na tome da je islamska moralna tradicija superiorna liberalnoj moralnoj tradiciji, što se ogleda upravo na položaju žena u tim društvima. Revivalistički pristup ovdje se kritizira zbog pristupa prema kojem žene imaju jednake obveze kao i muškarci, ali nemaju jednaka prava. Jednakost je time rezervirana samo za muslimane (muškarce), kao što se tvrdi u odjeljku 5.2.

U sljedećem odjeljku *Medinski ideal i idžtihad* (5.5) preispituje se jedna od ključnih karakteristika revialističkog pristupa: oživljavanje vremena proroka Muhameda (*medinski ideal*). Pri tome, isključuje se bilo kakva mogućnost ljudskog posredništva i interpretacije. Prema takvu pristupu, ono što je vrijedilo za islamsko društvo u vrijeme proroka Muhameda, mora vrijediti i danas i u budućnosti. Kritika ove karakteristike revivalističke misli u fokusu ima i odbacivanje šerijata kao zakona države, naglašavajući progresivni argument da je šerijat moralni kodeks kojeg se musliman može pridržavati jedino i isključivo slobodnom voljom u vjerski neutralnoj državi. Primjenjujući metodološke okvire rada, kroz odjeljke ovog poglavlja pojašnjavaju se razlozi zašto je revivalistički diskurs neproduktivan za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava.

Šesto poglavlje, koje govori o progresivnoj islamskoj misli, središnje je poglavlje disertacije. Podijeljeno je na šest cjelina, u kojima se raspravlja o točkama napetosti, ali to se ujedno čini kroz glavne karakteristike progresivnoga islamskog diskursa. Stoga je u prvom planu tehnika *idžtihada*, interpretacijski proces i kontekstualno čitanje Kur'ana kao glavno oruđe progresivnih islamskih mislilaca. U disertaciji čitatelj postupno upoznaje progresivnu islamsku misao, ali produktivnost ovog diskursa za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava

dolazi do izražaja tek kroz njihov pristup trima točkama napetosti. U prvoj cjelini (6.1) naslova *Progresivna islamska misao i Opća deklaracija ljudskih prava* čitatelja se upoznaje s progresivnom kritikom Opće deklaracije za koju drže da nije kulturno neutralna. Prateći An-Na'imov argument o nužnosti „unutarnjeg diskursa među muslimanima“ u odjeljku *Šerijat – dan Božjom providnošću ili ljudskom interpretacijom* (6.2) tvrdi se kako je šerijat, iako za izvor ima Božju riječ, produkt ljudske interpretacije. Time se šerijat otvara za nove interpretacije, koje bi u unutarnjem diskursu među muslimanima u okvirima islamske jurisprudencije uskladile šerijatske propise s načelom jednakosti svih za koje progresivni islamski mislioci drže da je jedna od naglašenih vrijednosti Kur'ana. Kako je već u uvodu definirano da šerijat počiva na dvama glavnim izvorima: Kur'anu i Prorokovoj tradiciji, u ovom odjeljku preispituju se oba izvora i tvrdi se kako Kur'an ne propisuje ovozemaljsku kaznu za blasfemiju, što ujedno otvara raspravu o jednoj od točaka napetosti: pravo na slobodu govora i izražavanja na primjeru danskoga skandala s karikaturom proroka Muhameda s bombom u turbanu.

Rasprava o prikazivanju lika proroka Muhameda razrađuje se kroz progresivnu islamsku misao u sljedećem poglavlju 6.3 naslovljenom *Progresivni pristup prikazivanju lika proroka Muhameda.* Odjeljak potvrđuje da Kur'an ne zabranjuje prikaz lika proroka Muhameda i kako sekte u islamu nisu suglasne oko toga je li (ili nije) zabranjeno prikazati Prorokov lik. Također, argumentira se kako kroz povijest postoje dokumentirani prikazi lika proroka Muhameda, a kroz promjene prikaza Prorokova lika prati se kako je prorok Muhamed u islamskoj moralnoj tradiciji od „običnog“ čovjeka dobio status božanstva.

To se potvrđuje kroz vjerski autoritet, koji nosi njegova tradicija kao jedan od dvaju glavnih izvora šerijata. Pozivajući se na suvremene islamske teoretičare pojašnjava se kako se šerijatskim kaznama za blasfemiju krši Božja riječ, a pri tome Prorokova tradicija nadglasava Božji autoritet. Odjeljak *Rasprava o prikazu lika proroka Muhameda s bombom u turbanu u metodološkim okvirima dijaloga i otvorene razmjene* (6.4) nastavlja se na odjeljak 6.3. No, u ovom dijelu u raspravu se uvode liberalni glasovi koji za razliku od A. E. Mayer i Donnellyja drže da se u slučaju objave crteža u Danskoj pravo na slobodu govora zloupotrijebilo kako bi se stigmatiziralo i marginaliziralo muslimane sugerirajući da su svi muslimani potencijalni teroristi. Smještajući takve liberalne glasove i suvremene islamske teoretičare progresivne islamske misli u metodološke okvire rada otvara se prostor za dijalog. Dijalog koji prema Bohmovoj definiciji podrazumijeva da se razumije i prihvati sugovornike kao ravnopravne.

Kroz dosege progresivne islamske misli proučavaju se izvori smrtne kazne za otpadništvo, što je predmet cjeline 6.5 naslovljene *Progresivni pristup smrtnoj kazni za otpadništvo*. Na početku poglavlja uspostavlja se razlika između dvaju pojmova: pojma otpadništva (kao čina u kojemu musliman sam slobodnom voljom otpada od islama) i pojma *takfir* (arap. تكفير) (kao čina kojim jedan musliman drugog optuži za nevjerništvo i otpadništvo). Preispituju se oba izvora za smrtnu kaznu za otpadništvo, pri čemu se zaključuje kako Kur'an ne spominje ovozemaljsku kaznu za takav čin. U traženju izvora smrtne kazne u *hadisima*, u fokusu je Kamalijeva interpretacija *hadisa* „Tko promjeni svoju vjeru, ubijte ga". U ovom odjeljku naglašava se važnost kontekstualne interpretacije Kur'ana i *hadisa* kao važnog elementa progresivnog islamskog pristupa, pri čemu se na jasnim primjerima pojašnjava kako se interpretacijom unutar iste tradicije iščitavaju različiti odgovori na ista pitanja. Razlikovanjem revivalističke i progresivne islamske misli u vezi sa smrtnom kaznom za otpadništvo, cjelina ukazuje na prednost i konstruktivnost progresivne islamske misli za dijalog i otvorenu razmjenu. U odjeljku 6.6 naslovljenom *Ravnopravnost žena i patrijarhalne interpretacije kuranskoga stiha 4:34* otvara se treća točka napetosti: (ne)ravnopravnost žena u islamu. Točki se pristupilo kroz interpretacije suvremenih islamskih teoretičarki koje odbacuju patrijarhalne interpretacije Kur'ana, posebice stiha 4:34, kojim se prema dominantnim interpretacijama u islamskoj jurisprudenciji muškarcima daje ovlast nad ženama. Prema istoj interpretaciji, u slučaju ženina neposluha, muškarcu se daje vjersko opravdanje da ženu udari i „disciplinira".

Pošto se u disertaciji na više mjesta naglašava važnost unutarnjeg diskursa među muslimanima kako bi se iz islamske paradigme dao odgovor na ideju univerzalnih ljudskih prava – u ovom odjeljku se kroz glasove islamskih teoretičarki želi pružiti uvid u to kako muslimanke drže da im Kur'an jamči jednaka prava kao i muškarcima. Suvremene islamske teoretičarke uključuju se u interpretacijski proces, kojim kuranski stih 4:34 oslobađaju tereta tradicije i patrijarhalnih ideologija učitanih u tekst kroz interpretacije islamskih pravnika devetoga stoljeća.

Kritičko preispitivanje temeljnih pretpostavki nekompatibilističkog, kompatibilističkog i revivalističkog diskursa u metodološkom smislu izvodi se kroz razlikovanje *otvorene* i *vođene razmjene* Paula Feyerabenda. U *otvorenoj razmjeni*, za razliku od *vođene*, nema tradicije koja se nameće niti će se druge tradicije uvjeravati i „školovati" dok ne prihvate stajališta jedne tradicije. Prema Feyerabendu, *otvorena razmjena* je razmjena u kojoj je „tradicija koju su usvojili sudionici na početku neodređena i razvija se uz razmjenu. Sudionici uranjaju jedni u druge u načinu razmišljanja, osjećanja, percipiranja do te mjere da su njihove ideje, percepcije, pogledi na svijet u potpunosti promijenjeni. Otvorena razmjena poštuje sudionika bez obzira na

to je li on pojedinac ili cjelokupna kultura“ (Feyerabend, 1978: 29). Prema Feyerabendovu mišljenju, da bi se tradicijama zajamčila jednaka prava „temeljna struktura društva mora biti objektivna“ (ibid.: 106), a ne pod utjecajem ili pritiskom neke od tradicija. U takvom društvu „svi koji sudjeluju koristit će se idejama, a različite skupine pokušat će učiti jedne od drugih i prilagoditi svoja stajališta zajedničkom cilju“ (ibid.: 10). Usto, Feyerabend naglašava važnost fleksibilnosti i poštivanja svih tradicija, čime bi se zaobišla uskogrudna *vođena razmjena* prema unaprijed postavljenim pravilima jedne tradicije.[36] Otvoreno kritizira liberalne pokušaje nametanja vlastitih vrijednosti drugima pod tvrdnjom da „postoji samo jedna istina i ona mora prevladati“ (ibid.: 80) i osporavajući takve pokušaje zagovara otvorenu debatu u kojoj će svi sudjelovati ravnopravno.

Kako pojašnjava Zoran Kurelić, ta je interakcija između različitih tradicija u *otvorenoj razmjeni* spontana i slobodna, a rezultira nečim novim i ponekad genijalnim. „U toj otvorenoj razmjeni (*open exchange*), interakcija je slobodna, a sudionici u tom tipu razmjene uranjaju u isprepleće prakse spontano stvarajući standarde interakcije tijekom samog odnosa“ (Kurelić, 2003: 164). Kurelić objašnjava kako je za Feyerabenda raznovrsnost kultura, tradicija i običaja korisna jer nas obogaćuje i od interakcije među različitim tradicijama profitira i sam čovjek: „U susretu s najrazličitijim svjetovima i rješenjima profitira i znanost, ali i svi drugi tipovi ljudske djelatnosti, a što je najvažnije, obogaćuje se i usavršava i sam čovjek (Kurelić, 1991: 56). Valja naglasiti da su, prema Feyerabendu, u *otvorenoj razmjeni* sve tradicije ravnopravne i nijedna ne nameće standard koji ostale tradicije moraju dosegnuti, ali je izglednije to da je „pri takvim susretima vođena razmjena puno uobičajenija i da jača tradicija uglavnom tlači slabiju“ (Kurelić, 2003: 164).

Feyerabendovo razlikovanje *otvorene* i *vođene razmjene* primjenjujem na diskurse kako bih ukazala na to da se time što vlastito razumijevanje ljudskih prava tretiraju kao jedinu i univerzalnu istinu, diskursi isključuju iz dijaloga. Tu istinu žele prenijeti drugima, pa je u odnosu učeni-neuki predaju fanaticima (u slučaju muslimana) i moralno degradiranim (u slučaju liberala) i tako univerzalna ljudska prava koja počivaju na ideji jednakosti svih ograničavaju samo na one koje smatraju sebi jednakima. Da bih ukazala kako ti zapravo monološki diskursi apsolutiziraju diskurs o ljudskim pravima, svode *otvorenu razmjenu* na

[36] Unutar otvorene razmjene, nasuprot vođenoj, imamo mogućnost stvaranja nečega novog. „Imamo praksu, ili tradiciju, imamo određene utjecaje na njoj, proizašle iz druge prakse ili tradicije, i promatramo promjenu. Promjena može voditi jedva primjetnoj modifikaciji originalne prakse, može je eliminirati, a može rezultirati tradicijom koja jedva nalikuje ijednom od elemenata u interakciji“ (ibid.: 17).

vođenu, primjenjujem diferencijaciju rasprave i dijaloga Davida Bohma kao svojevrsni „ulaz“ u *otvorenu razmjenu*.

Dijalog, pojašnjava Bohm, dolazi od grčke riječi *dialogos*. *Logos* znači „riječ“ ili, u našem slučaju, pomislili bismo na „značenje riječi“. *Dia* znači „kroz“ – ne znači „dva“. Dijalog može voditi mnoštvo ljudi, ne samo dvoje. Čak i jedna osoba može imati dijalog unutar same sebe, ako je duh dijaloga prisutan. Slika koju ovo izvođenje sugerira jest tok značenja koji teče između nas, kroz nas i među nama. To će omogućiti tok značenja u cijeloj skupini, iz koje se može pojaviti neko novo značenje. To je nešto novo, kreativno, što možda nije ni postojalo u početku. To novo, podijeljeno značenje jest „ljepilo“ ili „cement“ koji drži ljude i društva zajedno (Bohm, 2003: 6). Dok dijalog karakterizira kao zajedničko sudjelovanje, Bohm raspravu definira kao natjecanje u kojem je sudionicima cilj pobijediti. „Rasprava je gotovo kao ping-pong igra, gdje ljudi udaraju idejama naprijed i natrag i cilj je igre pobijediti i dobiti bodove za sebe“ (ibid.). Dok je moguće da se u raspravi prihvate tuđe ideje, to se čini samo u svrhu toga da se podrže vlastite. U raspravi, sudionici žele pobijediti, što ukazuje na ograničen karakter rasprave, dok dijalog, objašnjava Bohm, ima drugačiji karakter: „U dijalogu nitko ne pokušava pobijediti. Svi pobjeđuju ako netko pobijedi. U dijalogu nema pokušaja da se ostvare bodovi ili da naše vlastito stajalište prevlada... Dijalog je nešto više kao zajedničko sudjelovanje, u kojem ne igramo igru jedni protiv drugih, nego jedni s drugima, u dijalogu svi pobjeđuju“ (ibid.: 7). Dok u raspravi pobjeda jednog ujedno podrazumijeva to da drugi gube, u dijalogu pobjeda jednog podrazumijeva pobjedu i svih ostalih. Prateći Bohmovo razlikovanje rasprave i dijaloga, u disertaciji se zaključuje kako pripadnici monoloških diskursa nikada ne sudjeluju u dijalogu, nego se radi o raspravi ograničenih dosega, u kojoj se žele nametnuti, pobijediti i „obrazovati“ druge. U takvim raspravama, monološki diskursi pretendiraju na to da njihova stajališta prevladaju nad ostalim stajalištima kao jedina istina.

Kroz poglavlja o nekompatibilističkom, kompatibilističkom i revivalističkom diskursu, prateći Feyerabendovu ideju otvorene razmjene i Bohmovo definiranje dijaloga, želim ustanoviti da akteri tih diskursa svoje stajalište zagovaraju kao jedinu istinu, čineći time druga stajališta „neistinitima“. *Otvorena razmjena* ne može postojati bez dijaloga, a dijalog se može ostvariti samo ako stav jedne tradicije nije nametnut drugima kao pravilo koje ostale tradicije moraju slijediti. Bohm ustvrđuje da dok „svoja mišljenja doživljavamo kao jedine istine, ona kao takva mogu biti samo naše vlastite pretpostavke i naša vlastita 'pozadina'“ (Bohm, 2003: 8). U kontekstu ove disertacije, to kako diskursi razumiju univerzalna ljudska prava utemeljeno je na

njihovim iskustvima i pretpostavkama te se kao standard ne može nametnuti drugima. Univerzalno kao „ljepilo“ za društvo, može proizaći samo iz dijaloga kroz *otvorenu razmjenu*.

Nakon definiranja problema, strukture i metodologije disertacije valja navesti i ključnu hipotezu koja glasi: Univerzalnost se iskušava tek pri stupanju u dijalog s drugom tradicijom, tj. u mogućnosti tradicije da u takvom susretu s drugom tradicijom stvori nešto novo. Drugim riječima, očekujem da će istraživanje pokazati kako univerzalnost postižemo fleksibilnošću, kao na banalnom primjeru kape univerzalne veličine – koja uvijek mora biti toliko elastična i fleksibilna da bi se prilagodila svakoj glavi.

Dijalog koji se kreće prema unaprijed postavljenim pravilima/standardima jedne strane više ne možemo okarakterizirati kao dijalog, nego kao monolog koji srlja u kulturni imperijalizam. Glavna teza rada je: Ono što bi nastalo u dijalogu između tradicija, dovoljno fleksibilnih da se promijene u susretu sa drugom tradicijom, u konačnici samo kao takvo može biti univerzalno. Tome pristupam iz dvaju smjerova: prvi je smjer kritičko preispitivanje pretpostavki nekompatibilističkog, kompatibilističkog i revivalističkog diskursa kroz metodološke okvire *otvorene razmjene* i dijaloga, a drugi je smjer unutarnji diskurs među muslimanima kroz koji postupno uvodim progresivnu islamsku misao kroz raspravu o trima točkama napetosti.

Zaključno, cilj ove disertacije nije ponuditi rješenje i odgovore. Držati kako imam rješenje bilo bi oprečno samoj ideji *otvorene razmjene,* jer bih time pretpostavljala ispravnost i istinitost vlastitih stavova i tako ih nametnula kao „pravilo“ koje ostali sugovornici moraju slijediti da bi postigli kompatibilnost. Nemam odgovore niti mi logika *otvorene razmjene* dopušta navoditi rješenje. Stoga je smisao moje disertacije proceduralno, a ne sadržajno rješenje, ona je pokušaj da se iz političke teorije otvori zajednički prostor za dijalog tako što se kritički preispituju diskursi koji monološki apsolutiziraju diskurs o ljudskim pravima. Progresivni islamski teoretičari pomoću kojih želim otvoriti novi prostor za dijalog imaju nimalo laganu zadaću: s jedne strane, zbog svojih sekularnih pogleda na vjeru smatraju se pozapadnjenim i nekompetentnim govoriti o islamu, a s druge strane, zbog pridržavanja islamskih vrijednosti i onoga što propisuje Sveta knjiga, liberali ih često opisuju kao one koji izvodeći umne akrobacije u interpretaciji Kur'ana žele postići prividnu kompatibilnost te se tako ispričavaju u ime islama. Progresivni islamski teoretičari navedeni u ovom radu akteri su novog i teorijski plodnog diskursa, čije metodološke okvire postavljam s Feyerabendovim pojmom *otvorene razmjene,* kroz dijalog kako ga definira Bohm.

2. NEKOMPATIBILISTIČKI DISKURS

Kako bih kroz metodološki dio ovog rada pokušala otvoriti prostor za konstruktivan dijalog između islamske moralne tradicije i liberalne moralne tradicije na području ljudskih prava, cilj je ovoga poglavlja kritički preispitati jedan od dvaju dominantnih diskursa unutar liberalne moralne tradicije. Diskurs koji će se kritički preispitati, a potom i odbaciti, jest nekompatibilistički diskurs, unutar kojeg se islam tretira kao monolitna cjelina, u suštini toliko nepomirljiva s idejom univerzalnih ljudskih prava da zapravo nema uvjete za reformu koja bi to promijenila. Za nekompatibilistički diskurs, islam i ideja univerzalnih ljudskih prava su nekompatibilni pojmovi koje pripadnici nekompatibilističkog diskursa osuđuju na neizbježan sukob vrijednosti i interesa. Po njihovu mišljenju, islamska moralna tradicija, osim što nema mogućnost reforme, promjene i prilagodbe, nema što ponuditi liberalnoj moralnoj tradiciji. Dvije različite moralne tradicije promatraju se kao dvije suprotstavljene cjeline definirane drugačijim vrijednostima koje, zbog povijesnog konteksta obilježenog natjecanjem i netrpeljivošću, ne mogu pronaći zajednički jezik koji bi zajamčio miran suživot uz poštivanje, primjenu i prakticiranje univerzalnih ljudskih prava.

U poglavlju ću istaknuti i obrazložiti tri glavna razloga odbacivanja nekompatibilističkog diskursa. Prvi je razlog nekompatibilistički argument o monolitnosti islama; drugi je razlog tvrdnja kako islam nema mogućnost reforme, pa tako ni mogućnost prilagodbe standardu koji postavlja liberalna moralna tradicija, i da zbog toga predstavlja opasnost za liberalna društva, a u konačnici i za liberalno razumijevanje ljudskih prava; treći je razlog ono što ću opisati kao demoniziranje islama, tako što se islam karakterizira kao vjeru nasilja, netolerancije i svetoga rata, podjednako opasnu za muslimane i nemuslimane. Najveća je mana nekompatibilističkog diskursa ta što islamsku moralnu tradiciju i liberalnu moralnu tradiciju svode na sukob različitih, nepomirljivih vrijednosti, pri čemu njihov pristup odbacujem kao nekonstruktivan i neproduktivan za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava. U prikazu nekompatibilističkog diskursa najviše ću se oslanjati na radove autora Samuela P. Huntingtona, Bernarda Lewisa i Jacka Donnellya.

2.1 Sukob civilizacija

Akteri nekompatibilističkog diskursa islam definiraju kao monolitan, nesposoban za promjene, neprijateljski nastrojen i neuskladiv s vrijednostima koje se smatraju glavnim karakteristikama zapadne, liberalne moralne tradicije – među kojima je i glavni fokus ovoga rada: ideja univerzalnih ljudskih prava. Kada se u nekompatibilističkom diskursu raspravlja o islamu i liberalnom razumijevanju ljudskih prava, ta rasprava nerijetko vodi k zaključku kako se radi o drugačijim i nepomirljivim vrijednostima dviju različitih moralnih tradicija. U nekompatibilističkom diskursu, nekompatibilnost islama s liberalnim razumijevanjem ljudskih prava, samo je jedan fragment cijeloga sklopa nekompatibilnosti islama s liberalnim vrijednostima. Islam se tako smatra nekompatibilnim s demokracijom, sekularizmom i modernizacijom,[37] a u temeljima nekompatibilističkog diskursa krije se premisa kako islam, osim što je nekompatibilan s liberalnim vrijednostima, tim vrijednostima ujedno predstavlja opasnost. Unutar nekompatibilističkog diskursa, temeljna ljudska prava zajamčena UN-ovom Deklaracijom uzimaju se kao normativni standard. Pri tome se islamski prigovor univerzalnosti tih prava uzima kao dokaz nekompatibilnosti islama i pokušaj da se kršenja temeljnih ljudskih prava opravdaju u ime vjere i vjerskih propisa.

Primjer koji nam za početak može pomoći u sagledavanju nekompatibilističkog diskursa i njegove intelektualne pozadine koja se temelji na premisi oprečnih vrijednosti je skandal koji je u Danskoj izazvala objava karikature proroka Muhameda. U rujnu 2005. godine, u danskim novinama Jyllands-Posten objavljeno je dvanaest karikatura proroka Muhameda, među kojima je i ona na kojoj je Prorok prikazan s bombom u turbanu.

[37] Kada se u radu koristim pojmom modernizacije, oslanjam se na definiciju koju u svojemu članku *Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta* (2007.) izlaže prof. dr. sc. Rade Kalanj. „Modernizacija se, u konceptualno-teorijskom smislu, najjednostavnije definira kao opći proces prijelaza iz *tradicionalnog* u *moderno* društvo ili *modernost* koja, između ostalog, implicira vjerovanje u razum i racionalnu akciju, industrijsku, kapitalističku ekonomiju, priznavanje prava pojedinca, demokratsku političku organizaciju i socijalnu strukturu zasnovanu na klasnoj društvenoj podjeli. Pritom se obično precizira da taj opći proces obuhvaća četiri međusobno povezane dimenzije: *političku modernizaciju*, odnosno razvoj ključnih institucija (političkih stranaka, parlamenata, slobodnog i tajnog glasovanja), koje omogućuju sudjelovanje u donošenju odluka; *ekonomsku modernizaciju* koja uključuje rastuću podjelu rada, upotrebu upravljačkih tehnika, usavršavanje tehnologije i povećavanje trgovačkih olakšica; *društvenu modernizaciju,* koja dovodi do sve veće pismenosti, urbanizacije, opadanja tradicionalnog autoriteta i rastuće socijalne i strukturalne diferencijaciju; *kulturnu modernizaciju*, bitno obilježenu procesom sekularizacije u kojemu religijsko mišljenje, praksa i institucije gube svoje presudno društveno značenje“ (Kalanj, 2007: 113).

Kako je u islamskoj moralnoj tradiciji prikazivanje proroka Muhammeda zabranjeno[38] i smatra se blasfemijom, karikature su izazvale burne reakcije i proteste diljem islamskoga svijeta. Crteži su podijelili javnost i akademski svijet: dok su se s jedne strane proglašavali uvredom najdubljih osjećaja muslimana i karakterizirali kao očigledan dokaz sve jače islamofobije na Zapadu, s druge strane pobornici objave crteža držali su kako se radi o prakticiranju jednog od temeljnih ljudskih prava – prava na slobodu govora i izražavanja. „U ovom slučaju europski komentatori opisali su to dvoje drugačije; jedno kao izraz slobode, a drugo kao pokušaj da se ona ograniči, i tako kao još jedan znak sukoba dviju civilizacija koje imaju suprotstavljene političke orijentacije“ (Asad, 2009: 38-9). U konačnici, skandal koji je rezultirao podjelom vodio je k sukobu, u kojem su se suprotstavile naizgled drugačije vrijednosti dviju različitih moralnih tradicija. Sukob se nerijetko karakterizirao kao manifestacija povijesno dubokog neprijateljstva, u kojem je jedna civilizacija njegovala vrijednosti koje su drugoj civilizaciji strane i nepoznate: „Konflikt koji su mnogi Europljani i Amerikanci vidjeli u skandalu s danskim crtežima je između Zapada i islama, u kojem se svaka strana bori za suprotne vrijednosti: za demokraciju, sekularizam, slobodu i razum na jednoj strani, i za tiraniju, religiju, autoritet i nasilje na drugoj strani“ (ibid.: 21).

Ipak, dok su mnogi podupirali ideju dijaloga između tradicija, sve je snažnije odjekivala hipoteza *sukoba civilizacija* Sammuel P. Huntingtona iz istoimenog članka objavljenog 1993. godine u časopisu Foreign Affairs. U članku Huntington iznosi hipotezu koja je podijelila akademski svijet, kako „temeljni izvor sukoba u novom svijetu neće biti primarno ideološki ili primarno ekonomski. Velike podjele među ljudima i dominantan izvor sukoba bit će kultura... Sukob između civilizacija bit će posljednja faza u evoluciji sukoba u modernom svijetu“ (Huntington, 1993: 22). Dok su tijekom hladnoga rata podjele među zemljama bile na račun ideologije i politike, zemlje će se u novom svijetu udruživati ili razdvajati prema sličnosti kultura. Huntington drži da je korijen takvih odnosa u samoj ljudskoj prirodi, koja je takva da navodi ljude na isticanje i naglašavanje razlika između sebe i na grupiranje prema njima. Razlike prema kojima se određujemo, smatra Huntington, poslije vode k natjecanju. „To je način na koji definiramo sami sebe... Procesom razlikovanja, a proces razlikovanja vodi k natjecanju. Ako sam drugačiji od tebe, također želim biti bolji od tebe, a ti želiš biti bolji od

[38] U islamskoj moralnoj tradiciji ne postoji konsenzus oko toga je li zabranjeno prikazivanje lika proroka Muhameda, ali većina islamskih pravnih škola složna je da je to zabranjeno. Prikazivanje lika proroka Muhameda tako se smatra blasfemijom, za koju je u šerijatu propisana zatvorska kazna, a u nekim slučajevima i smrtna kazna. Pitanju prikazivanja lika proroka Muhameda detaljnije se prilazi u posljednjem poglavlju (6.4), gdje se preispituju izvori takve zabrane i što to znači za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava.

mene. To vodi k natjecanju na osobnoj razini, između poslovnih korporacija, između političkih stranaka i tako dalje, i čini mi se na razini međunarodnih odnosa i civilizacija... Stupanj natjecanja inherentan je u toj situaciji i problem je osigurati da to natjecanje ne postane nasilno“ (Huntington u Mehrotra, 2015, 19:40).

Huntington naglašava kako je grupiranje ljudi na osnovi pripadnosti civilizaciji jedan od primarnih načina kako se ljudi grupiraju i samoodređuju te kako će „civilizacijski identitet biti sve važniji u budućnosti, a svijet će se u velikoj mjeri oblikovati interakcijama između sedam ili osam velikih civilizacija“ (Huntington, 1993: 25). Među civilizacijama koje Huntington nabraja nalaze se zapadna i islamska civilizacija i napominje kako se radi o razlikama koje su povijesne, kulturne, tradicijske, jezične i ponajviše vjerske. Radi se o razlikama i neprijateljstvima za koje se smatra da sežu daleko u povijest. „Ljudi različitih civilizacija imaju različite poglede na odnos između Boga i čovjeka, pojedinca i skupine, građana i države, roditelja i djece, muža i žene, kao i različite poglede na relativnu važnost prava i odgovornosti, slobode i autoriteta, jednakosti i hijerarhije“ (ibid.). Nadalje, Huntington objašnjava kako ljudi samoodređuju svoj identitet kroz etničku i vjersku pripadnost, pa će odnos između sebe i onih koji su druge etničke i vjerske pripadnosti gledati kroz okvire pojmova „mi“ i „oni“. Sve jača svijest o vlastitoj civilizaciji jačat će višestoljetno neprijateljstvo izgrađeno na temeljnim razlikama, a „razlike u kulturi i vjeri stvaraju razlike u političkim pitanjima, koja idu od ljudskih prava pa sve do imigracije, trgovine i okoliša“ (ibid.: 29).

Za Huntingtona, Zapad će u budućnosti zadržati svoju dominaciju kao najnaprednija i najutjecajnija civilizacija, pa će zbog toga biti na meti mnogih izazova, među ostalim i onog najopasnijeg – oživljenog islama. Prema Huntingtonovu mišljenju, islam nema mogućnosti reforme u zapadnom, liberalnom smislu te riječi, i ako islam i prolazi kroz promjene, to je samo kako bi se vratio i oživio vrijeme proroka Muhameda. Huntington upozorava da „islamska društva postaju sve više islamska... To islamsko oživljavanje ima i element ekstremizma koji se pretvara u nasilje: muslimani protiv muslimana i muslimani protiv nemuslimana“ (Huntington u Mehrotra, 2015, 8:54). U ponovnom oživljavanju islama, Huntington vidi primarni izvor budućega svjetskog konflikta i drži kako se „na objema stranama interakcija između islama i Zapada gleda kao sukob civilizacija“ (Huntington, 1993: 32). Kao rezultat toga što je Zapad na vrhuncu svoje moći, među nezapadnim civilizacijama događa se „fenomen povratka korijenima“, poput reislamizacije Bliskog istoka, pa se tako Zapad „suočava s nezapadnjacima koji povećano imaju želju, moć i sredstva oblikovati svijet na nezapadne načine“ (ibid.: 26).

Huntington ističe kako nezapadnjaci svijet vide na način da njime upravlja Zapad, među ostalim koristeći se i međunarodnim institucijama kako bi promovirali zapadne vrijednosti. Promoviranje zapadnih vrijednosti kao univerzalnih (pa čak i kada se radi o ljudskim pravima) dovest će Zapad u sukob s ostalim, nezapadnim civilizacijama. „Zapadni napori da propagiraju takve ideje proizvode reakciju protiv 'imperijalizma ljudskih prava' i reafirmaciju autohtonih vrijednosti, kao što se može vidjeti u potpori vjerskom fundamentalizmu kod mlađih generacija nezapadnih kultura“ (ibid.: 41).

Huntington drži da će većina islamskih zemalja nastaviti konzumirati zapadnu globalnu kulturu (kroz glazbu, filmove ili raznorazne proizvode), ali u želji da zadrže ono svojstveno svojim kulturama i društvima, odbit će zapadne institucije kao pozapadnjavanje islamskoga društva. Pri tome, Huntington razlikuje pozapadnjavanje od modernizacije: „Mislim da je važno jasno razlikovati pozapadnjavanje i modernizaciju (društva), jer sva se društva žele modernizirati, ljudi žele postati bogatiji i žele biti u mogućnosti imati korist od naprednih tehnologija, ali ne žele nužno postati i pozapadnjačeni“ (Huntington u Mehrotra, 2015, 4:57). Zanimljivo je da Huntington smatra kako neka zemlja, čak i ako prođe proces pozapadnjavanja, ispod „zapadnjačke“ površine kulturno ostaje ista i zadržava svoj kulturni identitet. Ipak, valja napomenuti kako u islamskoj moralnoj tradiciji uistinu postoji diskurs koji odgovara tome što Huntington opisuje. Retorika islamističke organizacije poput Muslimanskoga bratstva[39] ili sekti poput salafista[40] i vehabista[41] upravo su odraz onoga o čemu Huntington govori, ali Huntington propušta definirati kako se radi o fundamentalističkom shvaćanju islama, a ne o muslimanima u cijelosti. O ovakvom shvaćanju islama pišem u poglavlju o revivalističkom diskursu u islamskoj moralnoj tradiciji, no ovdje je bilo nužno ukazati na Huntingtonovo shvaćanje islama kao monlitne cjeline.

Prema mišljenju nekompatibilista poput Huntingtona, neizbježna sudbina islamske i zapadne civilizacije jest njihov sukob. Taj povijesno dugački i napeti odnos karakterizira se kao natjecanje u kojem obje strane žele dominaciju i ulogu svjetskog vođe. U takvom sukobu

[39] Islamska socijalistička organizacija koju je osnovao Hasan al-Banna u Egiptu 1928. godine. S parolama poput ,,Islam je rješenje“ i ,,Kur'an je naš Ustav“, bratstvo za cilj ima uspostavljanje društva koje će biti uređeno po kuranskim načelima i uređenje države kojoj će jedini i glavni izvor prava biti šerijatsko pravo.

[40] Konzervativna sekta u islamu koja ima u potpunosti puritanski pristup vjeri i njezinu tumačenju i prakticiranju. Smatraju kako je pravi islam onaj kakav su prakticirali sam prorok Muhamed i prve generacije muslimana. Odupiru se svim promjenama u vjeri.

[41] Konzervativna, fundamentalistička sekta u islamu koju je osnovao Muhamed ibn Abd al Wahhab. Radi se o revivalističkom pokretu koji za cilj ima prakticiranje vjere na način kako je to činio prorok Muhamed. Protive se kontekstualnom čitanju Kur'ana, tvrdeći da ono što je vrijedilo u doba proroka Muhameda vrijedi danas i vrijedit će u budućnosti.

civilizacija u kojem je uvijek naglasak na nepomirljivim vrijednostima, jezik ljudskih prava postaje samo jedan od oruđa natjecanja. Razlike između kultura, kako je uvjeren Huntington, rezultiraju i razlikama na polju ljudskih prava, koje ponovno znače sukob. U takvom pristupu negira se mogućnost reforme islamske moralne tradicije, tj. islam se ne može promijeniti na način da postane kompatibilan s onim što se smatra zapadnim, liberalnim vrijednostima. Ako nezapadna društva čak i dosegnu civilizacijsko-razvojni standard modernog i naprednog Zapada, ona ipak u srži ostaju toliko kulturno različita da im ne preostaje ništa drugo nego te razlike pretvoriti u natjecanje, a na kraju to natjecanje preraste u sukob. Drugim riječima, ako se i pozapadnjače, nezapadna društva ipak ostaju nezapadna po svojim najistaknutijim karakteristikama.

Sukob civilizacija kao glavna nekompatibilistička premisa sugerira kako postoji nerješiv problem između islama (kao monolitne, nepromjenjive cjeline sklone ekstremizmu i nasilju) i Zapada (kao monolitne cjeline koju karakteriziraju pluralizam, demokracija i ljudska prava). Tretiranje islama kao monolitne cjeline jedan je od triju razloga za odbacivanje nekompatibilističog diskursa, a očigledan je element i Huntingtonove hipoteze o sukobu civilizacija. Huntington tako upozorava kako je „islamsko oživljavanje“ promjena koja nosi nasilje od kojeg nisu pošteđeni čak ni muslimani. Najveći izazov za miran dijalog s islamom za Huntingtona predstavlja činjenica da u islamu nema središnjeg izvora moći, tj. nema jedinstvenog glasnogovornika kojeg prihvaća većina muslimana. Nemogućnost da se muslimani dogovore sami između sebe što je to islam i tko to određuje, za nekompatibiliste znači i nemogućnost dogovora muslimana s ostatkom svijeta.

Sagledavajući danski skandal s crtežima, švedski skandal s crtežima Larsa Vilksa na kojima je Prorokova glava nacrtana na psećem tijelu, aferu s objavom knjige *Sotonski stihovi* Salmana Rushdieja[42] i brojne napade na uredništvo francuskih novina Charlie Hebdo zbog objava crteža proroka Muhameda,[43] moguće je uvidjeti kako postoji mogućnost ostvarenja Huntingtonove hipoteze. Dok su se islamski vođe i brojne islamske udruge izjašnjavali kako se radi o kršenju

[42] Godine 1988. Rushdie je objavio knjigu koju je zabranilo 13 islamskih zemalja proglasivši je blasfemičnom. Već je sam naslov knjige problematičan, jer se referira na legendu prema kojoj je proroka Muhameda prevario vrag, tj. Muhamed je prenio muslimanima neke dijelove Kur'ana za koje je mislio da dolaze od Boga, a nakon što je shvatio da ga je vrag prevario, povukao ih je. Knjiga je izazvala snažne reakcije diljem islamskoga svijeta, a 1989. godine tadašnji vjerski vođa Irana ajatolah Homeini izdao je fetvu pozivajući sve muslimane na Rushdiejevo ubojstvo.

[43] U veljači 2006. godine crtež na naslovnoj stranici prikazuje proroka Muhameda koji plače, uz riječi: ,,Teško je kada te vole budale.“ U rujnu 2006. godine novine su objavile nekoliko crteža proroka Muhameda na kojima je, na nekima od njih, prikazan gol.

jednog od temeljnih ljudskih prava i kako se sloboda govora ne bi smjela zlorabiti, s druge strane zagovornici prava na slobodu govora bili su jasni kako u liberalnom i demokratskom svijetu sve mora biti otvoreno za kritiku, preispitivanja i komentare, pa čak i vjera sama.

Nekompatibilisti u takvim primjerima vide jasan sukob dviju različitih civilizacija i sudar njihovih drugačijih vrijednosti. Huntingtonova teza pronašla je plodno tlo i u radovima Bernarda Lewisa. Lewis kao i Huntington uviđa različite stupnjeve razvoja između civilizacija kao glavni dio problematike dijaloga dviju različitih moralnih tradicija. Za Lewisa postoji nezanemariva razlika između islama i ostatka svijeta. „To je u području politike – unutarnje, regionalne, pa tako i međunarodne, gdje možemo vidjeti najupadljivije razlike između islama i ostatka svijeta“ (Lewis, 2004: 11). U svojim drugim radovima, Lewis nastavlja u istom tonu, pa u tome što su muslimani postali „slabi i siromašni nakon što su stoljećima bili bogati i snažni, izgubivši vodstvo koje su smatrali svojim pravom, i što su spali na ulogu sljedbenika Zapada“ (Lewis, 2002: 169) vidi korijene onoga što naziva islamskim bijesom. Islamu pripisuje nasilje, bijes, neprijateljstvo i ratobornost, svodeći ga tako na monolitnu cjelinu u kojoj su svi muslimani, izlođeni nepravdom kolonijalističkih dana Zapada i danas vođeni radikalnim vjerskim uvjerenjima, prijetnja zapadnim, liberalnim vrijednostima.

Lewis korijene muslimanskoga bijesa pronalazi u trenutku kada su se muslimani prvi put suočili sa zapadnom dominacijom i svjedočili njezinoj moći na svojemu teritoriju, što je neosporivo dokazalo njihovu inferiornost i nemoć. „To datira od 1798., kada je Francuska revolucija u obliku Napoleona Bonapartea stigla u Egipat... Da mala zapadna sila zauzme jedno od uporišta islama, bio je dubok šok... Odlazak Francuza je, u jednom smislu, bio još veći šok. Bili su prisiljeni napustiti Egipat ne zbog Egipćana (...) nego zbog male divizije Britanske kraljevske mornarice... To je bila gorka lekcija za muslimane koju su morali naučiti da je zapadna sila mogla doći, zauzeti i vladati kako želi, ali i da ju je samo druga zapadna sila mogla skinuti s vlasti“ (Lewis 2001). Lewis navodi kako se već dugo među muslimanima „diže pobuna protiv zapadne premoći i želja da se ponovno afirmiraju islamske vrijednosti i vrati islamska veličina“[44] (Lewis, 1990: 49).

[44] Prema Lewisovu mišljenju, musliman se morao nositi s uzastopnim porazima koji su se dogodili u nekoliko faza, što je rezultiralo bijesom usmjerenim prema Zapadu. „Prva (faza) bila je gubitak svjetske dominacije i uznapredovala moć Rusije i Amerike. Druga je bila potkopavanje njegova autoriteta u vlastitoj zemlji, invazijom stranih ideja, zakona i načina života, a ponekad s pomoću stranih vladara i naseljenika... Treća je izazov njegovoj vladavini u vlastitoj kući, od emancipacije žena do buntovničke djece“ (ibid.: 49).

U tom ponovnom islamskom oživljavanju, Lewis kao i Huntington vidi nasilje koje je usmjereno prvenstveno prema Zapadu. Islam se i ovdje svodi na monolitnu cjelinu, unutar koje ključa stoljetna mržnja naspram vrijednosti za koje se smatra da nisu islamske. U takvoj retorici ponavlja se i element muslimanskoga nezadovoljstva koje je, iako seže daleko u povijest, prisutno i danas. Daniel Pipes slično zaključuje kako u velikom povijesnom obratu leži nezadovoljstvo muslimana danas: „Ali problemi koje mi moramo sagledati počinju prije 200 godina. Islam je suštinski vjera uspjeha, to je vjera pobjednika... muslimani su započeli kao nepoznata skupina u Arabiji i unutar stoljeća vladali su teritorijem od Španjolske do Indije. Godine 1000., recimo, islam je bio na vrhuncu, bez obzira na to koji svjetovni indeks uspjeha gledate – zdravlje, bogatstvo, literaturu, kulturu, moć. Asocijacija je postala uobičajena i pretpostavljena: biti musliman značilo je biti omiljen kod Boga, pobjednik. Trauma moderne povijesti koja je počela prije 200 godina uključuje i pad. Pad je počeo kada je Napoleon stigao u Aleksandriju i nastavio se nakon toga u gotovo svakom aspektu života – zdravlju, bogatstvu, literaturi, kulturi, moći. Muslimani više nisu na vrhu. Kako je muftija u Jeruzalemu rekao prije nekoliko mjeseci: 'Prije smo bili vlasnici svijeta, a sada nismo vlasnici čak ni svojih džamija.' Ovdje leži velika trauma“ (Pipes 1998).

Dok Lewis priznaje kako je islam neke muslimane nadahnuo da žive kreativnim i unosnim životima, time obogaćujući svijet, također bilježi da je „islam imao razdoblja u kojima je u nekim od svojih sljedbenika nadahnuo osjećaj mržnje i nasilja. Naša je nesreća ta da veći dio islamskoga svijeta sada prolazi kroz to razdoblje i da je puno te mržnje usmjereno prema nama“ (Lewis, 1990: 48). Lewis pokušava „smekšati“ priču tvrdeći kako islamski svijet nije ujedinjen u svojem odbacivanju Zapada, ali unatoč njegovu priznanju raznolikosti islamske moralne tradicije, poruka je jasna: „Ponekad ova mržnja ide dalje od neprijateljstva prema određenim interesima, akcijama, politikama ili čak zemljama i postaje odbacivanje zapadne civilizacije kao takve, ne samo onoga što ona čini nego onoga što ona i jest, načela i vrijednosti koje prakticira i propovijeda. Na to se gleda kao na urođeno zlo, a oni koji ih promoviraju ili prihvaćaju su 'Božji neprijatelji'“ (ibid.: 48). Prema Lewisovu mišljenju, nezadovoljstvo koje prožima islamsku moralnu tradiciju ima korijene u svojevrsnoj ljubomori naspram napretka zapadne civilizacije, a iz te ljubomore nastala je islamska imitacija Zapada. „Isprva, islamski odgovor na zapadnu civilizaciju bio je divljenje i imitacija – neizmjerno poštovanje za postignuća zapadne civilizacije i želja da ih se imitira i usvoji. Ta je želja nastala iz snažne i rastuće svijesti o nemoći, siromaštvu i nazadnosti islamskoga svijeta u usporedbi s naprednim Zapadom“ (ibid.: 56-7).

Kao i Huntington, Lewis povlači jasnu crtu između modernizacije i pozapadnjavanja. „Emancipacija žene, više nego bilo koji drugi problem, mjerilo je za razliku između modernizacije i pozapadnjavanja. Čak i najekstremniji fundamentalisti i oni koji su najviše protiv Zapada žele prihvatiti potrebu za moderniziranjem i da se u potpunosti iskoristi upotreba moderne tehnologije, pogotovo tehnologije u ratovanju i propagandi. To se smatra modernizacijom, iako su metode i predmeti koji se koriste zapadnjački, to je prihvaćeno kao potreba, čak se smatra korisnim. Emancipacija žene je pozapadnjavanje – podjednako za tradicionalne konzervativce i radikalne fundamentaliste, niti je potrebno niti je korisno, nego je škodljivo i znači izdaju pravih islamskih vrijednosti“ (Lewis, 2002: 81-2). To je bitan argument Lewisova pristupa islamskoj moralnoj tradiciji: drži da muslimani nemaju problem s modernizacijom u smislu usvajanja tehnologije, ali misli kako usvajanje zapadnih ideja, poput ideje univerzalnih ljudskih prava, smatraju potkopavanjem islamskih vrijednosti.

Lewis potvrđuje kako je svjestan raznolikosti islama, ističući kako fundamentalizam „nije jedina islamska tradicija. Postoje druge, tolerantnije, otvorenije, koje su pomogle u velikim dostignućima islamske civilizacije, i možemo se nadati kako će te ostale tradicije s vremenom nadjačati“ (Lewis, 1990: 60). Ali, Lewis kao i Huntington upravo tu raznoliku islamsku tradiciju svodi na jedan pojam – islam, i kao jednoličnu cjelinu stavlja je nasuprot raznolikoj cjelini – Zapadu. „Zapad i islam, ponekad islam i Zapad, ovisno o vašoj perspektivi. Naravno, mi se koristimo Zapadom na više različitih načina, ali primarno, oni su politički, strateški, kulturni, čak i civilizacijski, ali ne i vjerski. Islam je, s druge strane, ime religije i dio je ljudskoga društva koje se samoodredilo, pa su ga tako odredili i drugi (a ne obrnuto) u pogledu vjere“ (Lewis 2006). Osim što islam tretira monolitno, Lewis odnos islam-Zapad vidi kao sukob civilizacija pri kojem je sve ono što drži zapadnim vrijednostima ugroženo islamskim oživljavanjem: „Do sada bi već trebalo biti jasno da se suočavamo s raspoloženjem i pokretom koji nadilazi razinu problema i politike i vlada koje ih vrše. Ovo nije ništa manje od sukoba civilizacija – možda iracionalna, ali svakako povijesna reakcija drevnoga neprijatelja protiv našega judeokršćanskoga naslijeđa, naše sekularne sadašnjosti“ (Lewis, 1990: 60).

Lewis zaključuje kako je islam u kršćanskom Zapadu oduvijek vidio svojega najvećeg protivnika i kako to suparništvo traje sve do danas. „Kršćane su muslimani prepoznali kao jedine koji imaju jednaku vrstu vjere kao i oni sami i zbog toga kao njihovog primarnog suparnika u borbi za svjetskom dominacijom ili, kako bi se oni sami izrazili, svjetskim prosvjećenjem. Za prve muslimane, vođa kršćanstva, kršćanski ekvivalent islamskoga kalifa,

bio je bizantski car. Njegovo mjesto preuzeo je sveti rimski car u Beču i nakon toga to mjesto preuzeli su novi vođe Zapada“ (Lewis 2001).

Za nekompatibiliste poput Lewisa, ono što dijeli dvije moralne tradicije utkano je u samu njihovu srž i predstavlja sukob koji je započeo davno[45], a koji je prisutan danas i predstoji u budućnosti kao neizbježan ishod nepomirljivih razlika. Ideja univerzalnih ljudskih prava kao jedna od sastavnih dijelova „zapadne sekularne sadašnjosti“ za nekompatibiliste predstavlja neupitnu vrijednost liberalne moralne tradicije, a vrijednosti koje njeguje islamska moralna tradicija s tim nisu kompatibilne. Među ostalim, Lewis želi ukazati na razlike u razvoju između dviju tradicija, pa tako, kada govori o razlozima zašto se sekularizam nije dogodio i u islamskom svijetu, Lewis zaključuje kako „islam nikada nije bio spreman, ni u teoriji ni u praksi, prihvatiti punu ravnopravnost onih koji imaju drugačija uvjerenja ili prakticiraju drugačije oblike bogoslužja“ (Lewis, 1990: 56). Islam je prema nekompatibilističkom diskursu nekompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava, jer promovira neravnopravnost, prvenstveno između muškaraca i žena, a potom između muslimana i nemuslimana, pogotovo kad se radi o nevjernicima i otpadnicima od vjere. Lewis smatra da je u islamu ravnopravnost svih ljudi nemoguća, jer islam sam po sebi zagovara „osnovnu podjelu ljudi“ (ibid.: 49), tj. podjelu koja sve ljude dijeli na muslimane i na one koji to nisu.

Dok je taj argument podjele ljudi u islamu čest prigovor liberala islamu, kod Lewisa se treba obratiti pozornost na još jedan blisko povezan argument. Za Lewisa, nekompatibilnost islama s idejom univerzalnih ljudskih prava skriva još dublju podjelu svijeta na islamski i neislamski dio, a ta podjela predstavlja prijetnju svakom nemuslimanu. Radi se o tome, kako Lewis tumači, da je džihad vjerska obaveza svakog muslimana da krene u rat protiv svih nevjernika i kako će se „ta obaveza nastaviti (…) sve dok cijeli svijet ne prihvati islamsku vjeroispovijest ili se podčini islamskoj vladavini“ (Lewis, 2004: 27). Zanimljivo je da Lewis daje do znanja kako postoje različite interpretacije džihada, ali nakon što se sam angažirao u tumačenje Kur'ana i Prorokove tradicije, zaključuje: „Iako se džihad koristi u različitim značenjima, zadržao je svoje izvorno, primarno značenje“ (ibid.: 32), ono vojno. Dakle, prema Lewisovu mišljenju, osim što islam svojom nekompatibilnošću s idejom univerzalnih ljudskih prava podrazumijeva nejednakost muslimana i nemuslimana –muslimanima je propisana vjerska obaveza da se bore

[45] Držeći se okvira političke teorije nisam ,,dublje“ zalazila u povijest prvih većih susreta islama i kršćanstva. Knjige su na tu temu uistinu mnogobrojne , ali ovdje mogu preporučiti: Akbar, M.J. 2002. *The Shade od Swords: Jihad and the Conflict between Islam and Christianity*. Routledge. London; Karsh, Efraim.2013. *Islamic Imperialism – A History*.Yale University Press. New York; Maalouf, Amin. 2002. *Kršćanski Barbari u Svetoj Zemlji: Križarski ratovi u očima Arapa*. Izvori. Zagreb; Pirrene, Henri. 2006. *Karlo Veliki i Muhamed*. Izvori. Zagreb.

protiv svakog nemuslimana dok se ovaj ne preda ili postane i sam muslimanom. Khadduri pojašnjava da je „svijet u islamskom pravu bio oštro podijeljen na dar al-Islam (boravište ili teritorij islama, arap. دار الإسلام) i dar al-harb (boravište ili teritorij rata, arap. دار الحرب). Ovi pojmovi mogu se izraziti u manje poetičnim riječima 'svijet islama' i 'svijet rata'. Prvi izraz odgovara teritoriju koji je pod islamskom vladavinom. Njezini stanovnici su muslimani, rođenjem ili preobraćenjem, a zajednice toleriranih vjera (*dhimmi*, arap. ذمي) koji su željeli da se drže svojega kulta bili su pod uvjetom plaćanja *džizje* (poreza, arap. جِزْيَة). Muslimani su uživali puna prava državljanstva, pripadnici toleriranih vjera uživali su samo djelomična prava i podvrgavali se islamskoj vladavini u skladu s posebnim poveljama koje su regulirale njihove odnose s muslimanima. Dar al-harb sastojala se od svih država i zajednica koje su izvan svijeta islama. Njihovi stanovnici često su se nazivali nevjernicima“ (Khadduri, 1955: 53). Tko god je čitao relevantna imena u islamskoj jurisprudenciji, koja predstavljaju normativnu tradiciju, morat će se složiti s Khaddurijem. U poglavlju o revivalističkoj islamskoj misli, ovaj aspekt normativnog islama izlaže se kritici iz perspektive ideje jednakosti svih kao ideje na kojoj počivaju i moraju počivati univerzalna ljudska prava. No, za sada ću se zadržati na Khaddurijevu objašnjenju kako imajući na umu pretpostavku da je krajnji cilj islama pokoriti cijeli svijet u „teoriji znači da je dar al-Islam uvijek u ratu s dar al-harb“ (ibid.). Stoga ne čudi da Khadduri, za razliku od progresivne islamske misli, džihad doživljava kao sveti rat, koji je obavezan za svakoga muslimana u jednom od svojih oblika jer, kako objašnjava i sam Khadduri, „islamski pravnici su razlikovali između džihada protiv nevjernika i džihada protiv vjernika koji su otpali od vjere, onih koji su iznijeli disidentska stajališta ili odbili autoritet imama ili njegovih namjesnika“ (ibid.: 74). Iako se o džihadu kao jednom od odlika normativnog islama raspravlja u poglavlju o revivalističkoj misli, ovdje želim skrenuti pozornost na Khaddurijevo pojašnjenje džihada protiv mnogobožaca. Razlog zašto to želim učiniti leži u tome što ću u drugoj referenciji ukazati na to koliko znači kontekst u čitanju Kur'ana – što je značajna stavka za ovaj rad i stajalište na koje se oslanjam.

Dakle, pozivajući se na kuranske retke[46], Khadduri s punim pravom tvrdi da „kompromis nije dopušten s onima koji ne vjeruju u Boga, oni moraju ili prihvatiti islam ili boriti se… Svi pravnici, vjerojatno bez iznimke, tvrde kako mnogoboštvo i islam ne mogu postojati zajedno;

[46] „Kada prođu sveti mjeseci, onda ubijajte mnogobošce gdje god ih nađete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakom prolazu dočekujte! Pa ako se pokaju i budu molitvu obavljali i zekat davali, ostavite ih na miru, jer Allah zaista prašta i samilostan je“ (9: 5).

mnogobošci, koji udružuju druge bogove s Allahom, moraju birati između rata i islama“ (ibid.: 75).

Ahmet Kurucan i Mustafa Erol, preispitujući upravo takve dijelove Kur'ana, naglašavaju važnost kontekstualnog čitanja usmjeravajući čitatelja da pogledaju i retke ispred navedenog,[47] objašnjavajući da se takav proglas odnosi samo na mnogobošce koji su prekršili ugovore. „Bio je lokalni običaj da se suzdržava od borbe tokom svetih mjeseci u predislamskoj arapskoj kulturi. Kur'an traži od muslimana da poštuju taj običaj i da izbjegavaju borbu tijekom tih mjeseci. „… a onda ih ubijajte gdje god ih nađete“ odnosi se na stanje rata. Ako se rat nastavi nakon svetih mjeseci, muslimanima je dopušteno boriti se protiv neprijatelja. Njima je dopušteno ubiti one koji pokušaju ubiti njih. No, ako 'neprijatelj' spusti svoje oružje i traži mir, čak i tijekom same borbe, Kur'an zahtijeva od muslimana da traže mir“ (Kurucan i Erol, 2012: 50). Nadalje, autori upućuju da se pogledaju i reci nakon navedenog[48] i tvrde da se u tom slučaju radi o „ljudima kojima se ne može vjerovati kada je riječ o ugovorima; uistinu, oni 'prekrše zakletve svoje, poslije zaključenja ugovora s njima'. Oni su stoga konstantna prijetnja životima muslimana koji su pokušali uspostaviti mir s njima kroz takve ugovore“ (ibid.). Iako su islamski pravnici-teolozi suglasni kako je jedan od najvećih grijeha Allahu pridruživati druge bogove, Kurucan i Erol smatraju da su tri mjesta u Kur'anu u kojima se zapovijeda ubijanje vezana za političku odluku borbe protiv neprijatelja. Stoga, zaključuju Kurucan i Erol, „zapovijed da se ubije odnosi se na određenu političku situaciju i nisu univerzalne vjerske vrijednosti“ (ibid.: 51).

Prigovor nejednakosti,[49] za koju smatraju da je karakteristična za islam, glavni je prigovor liberala i provlačit će se kroz cijeli nekompatibilistički i kompatibilistički diskurs. No, ovdje

---

[47] „Obznana od Allaha i Njegova Poslanika onim mnogobošcima s kojima ste zaključili ugovore: 'Putujte po svijetu još četiri mjeseca, ali znajte da Allahu nećete umaći i da će Allah nevjernike osramotiti': i proglas od Allaha i Njegova Poslanika ljudima na dan velikog hadža: 'Allah i Njegov Prorok ne priznaju mnogobošce. Pa ako se pokajete, to je za vas bolje: a ako se okrenete, znajte da Allahu nećete umaći! A nevjernike obraduj kaznom nesnosnom! Mnogobošcima s kojima imate zaključene ugovore koje oni nisu ni u čemu povrijedili, niti su ikoga protiv vas pomagali, ispunite ugovore do ugovorenog roka. Allah zaista prašta i samilostan je'“ (9:1-4).

[48] ,,Kako, kada oni, ako bi vas pobijedili, ne bi, kad ste vi u pitanju, ni srodstvo ni sporazum poštivali?! Oni vam se ustima svojim umiljavaju, ali im se srca protive, većina njih su nevjernici. Oni Allahove ajete za ono što malo vrijedi zamjenjuju, pa od puta Njegova odvraćaju; zaista je ružno kako postupaju. Ni rodbinstvo ni sporazum, kada je vjernik u pitanju, ne poštuju, i sve granice zla prekoračuju. Ali ako se oni budu pokajali i molitvu obavljali i zekat davali, braća su vam po vjeri. – A Mi dokaze objašnjavamo ljudima koji razumiju. A ako prekrše zakletve svoje, poslije zaključenja ugovora s njima, i ako vjeru vašu budu vrijeđali, onda se borite protiv kolovođa bezvjerstva – za njih, doista, ne postoje zakletve – da bi se okanili“ (9: 8-12).

[49] Naravno, zamjerke nekompatibilističkih i kompatibilističkih zagovornika liberalnog koncepta ljudskih prava islamu puno su kompleksniji sklop od jednostavnog svođenja cijele priče na argument nejednakosti. Dok je njihov fokus primarno vezan za to da se u islamu ne može govoriti o univerzalnim ljudskim pravima u liberalnom shvaćanju ljudskih prava, tj. da su kao takva jednako primjenjiva na sve, u radu ćemo se susresti s još jednim

leži najveći prigovor nekompatibilista i zagovornika liberalnog razumijevanja ljudskih prava islamskom učenju. Dok nekompatibilisti smatraju kako je glavna karakteristika liberalnog koncepta ljudskih prava univerzalnost, tj. da prava zajamčena Općom deklaracijom počivaju na ideji prava jednakih za sve, jednako tako drže da islamsko učenje ne uči ravnopravnosti, nego suprotno tome – zagovara neravnopravnost muškaraca i žena, nejednak status muslimana i onih koji to nisu, suzbija slobodu govora i izražavanja misli, potiče na nasilno širenje svojih uvjerenja i zagovara smrtnu kaznu za otpadnike. Ta „osnovna" podjela (na muslimane i one koji to nisu) za Lewisa je u samoj srži islama i obvezuje svakog muslimana na sveti rat – da ono što je izvan islama „prinese islamu" (Lewis, 1990: 49).

Lewis tvrdi da ne možemo govoriti o univerzalnosti islama jer se u islamu Kur'anom propisuju tri društvene nejednakosti: između gospodara i roba, muškarca i žene te vjernika i nevjernika. Dok drži kako je u vrijeme klasične islamske civilizacije situacija s nejednakostima bila nešto bolja nego drugdje, misli kako su se unatoč promjenama te tri nejednakosti zadržale u islamskom svijetu. „Tijekom stoljeća, u islamskom svijetu dogodio se niz radikalnih pokreta uz društvene i vjerske proteste, kako bi se uklonile prepreke koje su s vremena na vrijeme bile prisutne između visokog i niskog roda, bogatih i siromašnih, Arapa i nearapa, bijelaca i crnaca – a za sve te prepreke vjerovalo se da su oprečne pravom duhu islamskoga zajedništva.[50] Nijedan od tih pokreta nikada nije preispitivao tri neprikosnovena razlikovanja koja uspostavljaju podređeni status roba, žene i nevjernika" (Lewis, 2002: 92).

Za nekompatibiliste, univerzalna ljudska prava u islamu nisu univerzalna – ona su isključiva i nejednaka za žene i nevjernike. „Utemeljena na konceptu koji većinu svjetske populacije vidi kao da su izvan 'prostora čovječanstva'" (Donnelly, 2013: 80), ljudska prava u islamu univerzalna su samo kada se primijene na slobodnog muškaraca koji je musliman, time ostavljajući sve koji ne posjeduju te karakteristike izvan te univerzalnosti. Dok je islamska moralna tradicija s svim svojim diskursima suglasna u tome kako Kur'an jamči temeljna ljudska prava koja su univerzalna za sve ljude, za nekompatibilistički diskurs takve tvrdnje nemaju osnove. Nekompatibilisti smatraju da koncept univerzalnih ljudskih prava u islamu „žene i nevjernike izlaže strogim pravnim i društvenim ograničenjima, koja na njih utječu na svakom

čestim prigovorom liberala – kao u slučaju Jacka Donnellyja – da se u islamu ne radi o pravima, nego o obvezama koja Bog propisuje muslimanima.

[50] Lewis ovdje upotrebljava izraz ,,Islamic brotherhood", ali odlučila sam se za prijevod ,,islamsko zajedništvo" kako se ,,islamsko bratstvo" u smislu zajedništva svih muslimana i prakticiranja islamskog učenja ne bi pomiješalo s ,,Muslimanskim bratstvom", islamističkom organizacijom u Egiptu.

polju njihova života. Ova ograničenja viđena su kao inherentan sastavni dio strukture islama, poduprt Prorokovom objavom, propisima i praksom“ (Lewis, 2002: 93).

Donnelly odbacuje tvrdnje da Kur'an može biti izvor univerzalnih ljudskih prava u smislu da su ta prava zajamčena svim ljudima samo zato što su ljudska bića. Osim što smatra da za to u Kur'anu nema nikakve osnove, drži da je, kada se u islamu i govori o ljudskim pravima, zapravo riječ o obvezama koje čovjek ima prema Bogu i društvu, a kroz koje može zaslužiti svoja prava. „Muslimane se redovito i snažno poziva – svetim spisima, tradicijom, pozivima vjerskih vođa i običnih vjernika – da druge tretiraju s poštovanjem i dostojanstvom. Naloženo im je, u najjačim mogućim odredbama, da idu za vlastitom dobrobiti i društvenom pravdom. Ovi nalozi jasno u misli dovode vrijednosti Univerzalne deklaracije ljudskih prava. Ali ona se odnose na božanske zapovijedi koje uspostavljaju obaveze, a ne ljudska prava. Tradicionalno uspostavljene *prakse* da realiziraju ove vrijednosti jednostavno ne uključuju jednaka i neotuđiva ljudska prava, koja imaju sva ljudska bića“ (Donnelly, 2013: 80). Zbog nedostatka središnjega vjerskog autoriteta i zbog nemogućnosti konsenzusa unutar islamske moralne tradicije, broj interpretacija ljudskih prava gotovo je jednak broju samih muslimana. Dok to s jedne strane podrazumijeva pluralizam ideja i interpretacija, s druge strane podrazumijeva i interpretacije na koje se oslanja i sam Donnelly, a koje ne idu u prilog univerzalnom konceptu ljudskih prava u islamu. Činjenica da u islamu ne postoji vjerska institucija poput sinode Crkve, koja bi predstavljala Božje interese na zemlji, rezultirala je nastankom bezbroj različitih interpretacija, pa i onih koje odstupaju od univerzalnosti na koju se pozivaju.

Među takvim interpretacijama je i interpretacija na koju se poziva Donnelly, a koja počiva na podjeli čovječanstva na muslimane i one koji to nisu, pri tome jamčeći ljudska prava samo muslimanima (u manjoj mjeri i muslimankama). Upravo je to problem i pozivanja Kairske deklaracije na šerijat, pa sudeći prema tome, „razlog zbog kojega bi muslimani trebali provoditi ljudska prava u svojim društvima jest to što su muslimani, a ne zato što su prije svega ljudska bića“ (Sachedina, 2009: 27). Stoga, pozivajući se na Saidovu interpretaciju ljudskih prava u islamu, Donnelly u jednu ruku ima pravo, ali samo zato jer se poziva na takvu interpretaciju, a ne zato jer takva interpretacija predstavlja konsenzus unutar islamske moralne tradicije.

Za Saida, svi oni koji ne ispunjavaju obaveze koje propisuje šerijat nemaju nikakva prava: „Ljude je stvorio Bog i ljudi nemaju moć stvaranja. Oni ovise o Bogu i mogu primati samo ono što je njima dano od izvora njihova nastanka – Boga. Ljudska prava postoje samo u odnosu s ljudskim obvezama. Pojedinci imaju određene obveze prema Bogu, drugim ljudima, prirodi i

one su propisane šerijatom. Kada pojedinci izvršavaju te obveze, stječu određena prava i slobode koji su također propisani šerijatom. Oni pojedinci koji ne prihvaćaju te obveze nemaju prava“ (Said, 1979: 73-74). S druge strane takve isključive interpretacije, islamska moralna tradicija bogata je interpretacijama koje tvrde suprotno i zagovaraju univerzalnost ljudskih prava u islamu koja su zajamčena svim ljudima samo zato jer su ljudska bića.

Kako cjelokupnu kritiku nekompatibilističkog diskursa izlažem u sljedećem poglavlju, ovdje se želim kratko zadržati na nekolicini stvari za koje mi se čini da promiču Donnellyju. Na njegovu kritiku ljudskih prava u islamu važno je osvrnuti se, jer dok u kasnijim radovima mijenja svoju poziciju i ljudska prava otvara različitim kulturama i njihovim interpretacijama, zadržava stav kako je islamsko razumijevanje ljudskih prava nekompatibilno s univerzalnim ljudskim pravima. Razlog zašto kritiziram Donnellyjevu kritiku ljudskih prava u islamu je taj što je Donnelly referiranjem na fundamentalističke interpretacije islama (prema kojima je svijet podijeljen na vjernike i nevjernike) zanemario dio tradicije koji je sve brojniji – progresivnu islamsku misao. Upravo dio tradicije koji je zanemario sadržava sve potrebne karakteristike za univerzalni koncept ljudskih prava u islamu. Zbog promjene koja je vidljiva u njegovim kasnijim tekstovima, držim kako bi Donnelly uz uvid u drugačije i zdravije dijelove islamske moralne tradicije omekšao pristup prema islamu, kako je to učinio i prema nekim drugim tradicijama.

Jedan od razloga za kritiku nekompatibilističkog diskursa jest nešto što je vidljivo i u Donnellyjevu pristupu. Radi se o shvaćanju i tretiranju cijele islamske moralne tradicije kao monolitne cjeline. Donnelly na tvrdnje progresivnih islamskih mislilaca kako je islam u skladu s ljudskim pravima, demokracijom i pluralizmom odgovara da je to tako samo ako se islam čita na „takav“ način, ali pritom ne primjećuje da sam čini istu stvar. On islam proglašava nekompatibilnim s idejom univerzalnih ljudskih prava, jer referirajući se na određene mislioce, islam čita na „takav“ način. Uostalom, zar to što postoji više različitih „takvih“ čitanja islama ne bi trebalo značiti da islam nije monolitan? Nedostatak vjerskog autoriteta pobrinuo se za to da se ni jednu interpretaciju ne može smatrati autoritativnom. „Za razliku od judaizma i kršćanstva, islam nikada nije imao jedinstveni vjerski autoritet. Nikada nije postojao islamski hram ili islamski papa – tj. centralizirani vjerski autoritet koji ima pravo govoriti u ime cijele islamske zajednice“ (Aslan, 2011: 283), što znači da je svaka interpretacija ili „takvo“ čitanje, kako ga naziva Donnelly, jednako autoritativno. Mnogi su islamski mislioci suglasni u tome kako nedostatak središnjega vjerskog autoriteta ukazuje na pluralističku prirodu islama: „Vjeran svojem unutarnjem pluralizmu, islam se bavi očuvanjem slobode protiv autoritativne

teologije, pogotovo u tom pogledu da odbija priuštiti bilo kakvoj ljudskoj instituciji poput crkve pravo da predstavlja božanski interes na zemlji među ljudima različitih vjera i kultura“ (Sachedina, 2009: 63). Vjerski autoritet u islamu, kako objašnjava Aslan, „nije smješten unutar jedne osobe ili institucije. Umjesto toga, raspršen je među mnoštvom natjecateljskih vjerskih institucija i škola prava koje su zadržale potpunu kontrolu nad interpretacijom islama još od smrti proroka Muhameda“ (ibid.).

Iako ne predstavljaju središnji vjerski autoritet niti su njihove odluke obvezujuće za sve muslimane, glavnu ulogu u ovom kaosu interpretacija imaju pravnici različitih pravnih škola. „U islamu nema institucije poput crkve. Jednako tako, nema klera u zapadnom smislu; u islamu nema ničega što je približno papinstvu u Rimu ili instituciji svećenstva. Ali, postoji klasa ljudi koji pohađaju nešto poput sjemeništa, gdje uče vjerske znanosti i islamski zakon. U islamu su im dana razna imena – arapski *alim* (mn. *ulema, arap.* عَالِم, عُلَمَاء), *fakih* (mn. *fukaha*), *mula* (arap. ملا), *šejh* (arap. شيخ) ili *imam*. Mišljenja ovih pravnika nose uvjerljiv autoritet, ali nisu obvezujuća“ (El Fadl, 2005: 28). Mišljenja pravnika o bilo kojem Božjem propisu nisu ništa više od toga – njihova mišljenja, koja ne mogu predstavljati stav svih muslimana u cijelosti. Njihovo mišljenje ne predstavlja islam ni božansku volju na zemlji. „Kakvu god odluku pravnik donese, ostaje stvar ljudske procjene i ne može tvoriti transcendentalni ili božanski autoritet. Pravnici ili učenjaci, koliko god visokocijenjeni bili, pa čak i ako njihova mišljenja muslimani posvuda jednoznačno i nedvojbeno prihvaćaju (što se, naravno, nikada nije dogodilo ni jednom od njih), mogu samo predstavljati vlastito mišljenje o onome što je Bog odredio o bilo čemu“ (an-Na'im, 2013: 1243).

U poglavlju o progresivnom islamskom diskursu detaljnije ću se baviti progresivnim pristupom šerijatu, ali za sada samo želim ukazati na ovo: šerijat nije bogomdan, šerijat nastaje ljudskim promišljanjem i ljudskom interpretacijom Kur'ana i sune. Za razliku od Kur'ana, šerijat nije nepromjenjiv i fiksan. Sve tri točke napetosti između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava za progresivnu islamsku misao su napetosti između šerijata kao proizvoda islamske pravne jurisprudencije i liberalnog razumijevanja ljudskih prava. „U srži poruke islama je briga za razvoj pravednih i poštenih odnosa među ljudima, suživot i suradnja među ljudskim skupinama različitih uvjerenja. Ipak, ti izvori zloupotrijebljeni su kako bi se nametnula diskriminacija i loše postupanje prema onima koji su vjerski i kulturno drugačiji. Islamska je prava tradicija samo primjer kako jedna univerzalna tradicija može iz nekog razloga završiti tako da postane izvor institucionalizirane diskriminacije protiv nekih koji su vjerski svedeni na građane drugoga reda“ (Sachedina, 2009: 51).

Bezbroj je primjera na kojima je vidljiv taj raskorak među interpretacijama u islamskoj moralnoj tradiciji, ali sve te interpretacije predstavljaju mnoga lica islama jednako kao što i liberalna moralna tradicija ima više lica. No, dok su sve interpretacije jednako važeće jer ne postoji središnji vjerski autoritet koji bi jednu interpretaciju odobrio i tako poništio ostale, nameće se pitanje onima koji zagovaraju isključivu interpretaciju. Ako su ljudska prava u islamu univerzalna, dana od Boga svim ljudima bez obzira na razlike među njima, kako neka interpretacija može dijeliti cijelo čovječanstvo na muslimane i nemuslimane, tretirajući pri tome jedne kao ljude, a druge kao bića drugoga reda? Proturječnost takve interpretacije odrazila se na šerijat kojim se krše temeljna ljudska prava u više točaka. „Problem je u islamskom pravnom korpusu koji je proturječan glavnim člancima UN-ove Deklaracije kada se radi o protezanju ljudskih prava na sve, prije svega kao ljude“ (ibid.). Istina, Donnelly uviđa ne-univerzalnost takve interpretacije, ali mu promiču tri gore navedene komponente: 1. nedostatak središnjega vjerskog autoriteta, 2. šerijat kao proizvod ljudskoga truda, a ne Božje providnosti, 3. šerijatom se krše temeljna ljudska prava, ali šerijat ne predstavlja islam, pa se islam kao raznovrsnu, pluralističku cjelinu ne može svesti na jednu karakteristiku – nekompatibilnost. Donnelly donekle ima pravo, ali samo do te mjere dok se poziva na autore poput Mawdudija koji je poznat po svojim ekstremističkim i isključivim stavovima (smrtna kazna za otpadništvo, žene su stvorene samo za reprodukciju). Kada bi se Donnelly pozivao na autore poput Sachedine, an-Na'ima, El Fadla i Hassana, pronašao bi humaniju, topliju, pravedniju stranu islama, prema kojoj ljudska prava u islamu uistinu jesu univerzalna, ne ostavljajući nikoga izvan „prostora čovječanstva“.

3. KOMPATIBILISTIČKI DISKURS

Cilj je ovoga poglavlja kritički preispitati kompatibilistički diskurs unutar liberalne moralne tradicije. U kompatibilističkom diskursu, Opća deklaracija ljudskih prava smatra se univerzalnom u tom smislu da počiva na ideji jednakosti svih ljudi i univerzalnom u tom smislu da je vrijednosno neutralna i neovisna o mjestu nastanka, iz čega proizlazi da su ta prava univerzalno primjenjiva na sva društva i kulture. Za kompatibiliste, ljudska prava navedena u Deklaraciji normativnog su karaktera, a islamski prigovori Deklaraciji smatraju se pokušajem da se kršenje temeljnih ljudskih prava opravda vjerskim propisima i kulturnim razlikama.

Dvije su važne razlike između nekompatibilističkog i kompatibilističkog diskursa. Prva je razlika u tome da se u kompatibilističkom diskursu islamska moralna tradicija ne tretira kao monolitna cjelina, nego se poštuje raznolikost pristupa i interpretacija. Druga je razlika u tome što se u kompatibilističkom diskursu vjeruje u mogućnost islamske reforme, kojom bi se postigla kompatibilnost islama i ideje univerzalnih ljudskih prava. Pri tome, ne odbacuju progresivnu islamsku misao, nego je ističu kao diskurs koji prakticira humanističko interpretiranje islama u kojem se mogu pronaći čvrsti temelji za potporu ideje univerzalnih ljudskih prava. Prema mišljenju kompatibilista, da bi realizirao svoju kompatibilnost s idejom univerzalnih ljudskih prava, islam mora proći kroz određene promjene, odbaciti neke od svojih suštinskih vrijednosti i marginalizirati ekstremističke glasove islamske moralne tradicije, koji zagovaraju islam iz vremena njegove Objave. Važna je karakteristika kompatibilističkog pristupa ta da razlog za napetost između islama i ideje univerzalnih ljudskih prava vide u šerijatu, a ne u islamu kao monolitnoj cjelini.

U poglavlju ću istaknuti i obrazložiti dva glavna razloga za odbacivanje kompatibilističkog diskursa. Prvi je razlog njihovo poimanje univerzalnosti ljudskih prava u tom smislu da su vrijednosno neutralna i normativnog karaktera. U takvom pristupu, kompatibilistički diskurs postavlja liberalno razumijevanje ljudskih prava kao standard prema kojem se islamska moralna tradicija reformom mora prilagoditi. Drugi je razlog da u takvu odnosu kompatibilisti svoju tradiciju doživljavaju kao napredniju, moderniju i superiorniju, čime se onemogućuje ravnopravan dijalog. U ovom poglavlju najviše ću se oslanjati na radove Ann Elizabeth Mayer.

Također, ono na što ću skrenuti pozornost u jednom dijelu ovog poglavlja jest prikaz pozicije koja se koristi nekompatibilističkom i kompatibilističkom retorikom. Glavna je pretpostavka ove pozicije da je islam nekompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava, ali ako želi postići

kompatibilnost, može i mora proći kroz ozbiljne promjene. Ova pozicija može se svrstati u oba diskursa, ali se u radu ipak definira kao posebna pozicija jer se autori na koje se oslanjam koriste različitom retorikom, tako izmjenjujući diskurse. Glavni je razlog za kritičko preispitivanje i odbacivanje ove pozicije taj da unatoč tomu što drže da se islam može reformirati, zadržavaju retoriku o neprijateljskoj prirodi islama i opasnosti koje nosi sa sobom. Kako bih prikazala tu poziciju, oslanjat ću se na radove Sama Harrisa i Ayaan Hirsi Ali, čiji stavovi jasno pokazuju prijelaz iz jedne retorike u drugu, tj. iz jednog diskursa u drugi.

3.1 Kulturološki neutralni temelji Opće deklaracije o pravima čovjeka?

Jedan od ključnih islamskih prigovora Općoj deklaraciji jest da ona nije kulturno neutralna i neovisna o tradiciji na čijim je temeljima nastala. Prema tom prigovoru, ljudska su prava (liberalno razumijevanje, a ne kao ljudska prava *per se*) nastala na Zapadu, iz čega proizlazi da su ona povezana s kulturnim i filozofskim konceptima zapadne tradicije. Islamska strana u pitanje dovodi univerzalnu primjenjivost tih prava, držeći da njihov normativni karakter vrijedi samo za ona društva na čijim su vrijednostima nastala. Kompatibilisti odbijaju islamski prigovor kulturnoj neutralnosti ljudskih prava, jer su, prema njihovu mišljenju, ljudska prava zapadna samo po geografskom mjestu nastanka, ali upozoravaju kako pretpostavka da su ljudska prava time ograničena na primjenu samo u zapadnim društvima maskiranje kulturnog esencijalizma. „Ljudska prava zasigurno se nisu razvila u kulturnom vakuumu. Uzevši u obzir da je njihovo povijesno pojavljivanje bilo u Sjevernoj Americi i zapadnoj Europi, postoje dobri razlozi pretpostaviti kako se nastanak ideje ljudskih prava, na jedan ili drugi način, može povezati s vjerskim, filozofskim i kulturnim izvorima zapadne tradicije. Ova tradicija pruža brojne humanističke, emancipacijske, egalitarne i univerzalističke motive koji su pomogli u oblikovanju modernih načela ljudskih prava. Činjenica da se može prepoznati mnoštvo takvih motiva u isto bi nas vrijeme trebala podsjetiti kako je zapadna tradicija samo apstraktan koncept koji pokriva različite, često i protivničke struje i pokrete“ (Bielefeldt, 2000: 92). Bielefeldt drži opasnim to mnoštvo različitih motiva definirati kao „izvor“ ili „korijene“ ljudskih prava, jer bi to podrazumijevalo da su ljudska prava „ukorijenjena u kulturnim genima jedne određene kulture ili vjere, koja onda, čini se, ima pravo prisvajati to postignuće ljudskih prava kao isključivo naslijeđe“ (ibid.: 94).

Ann Elizabeth Mayer slično zaključuje kako se „načela ljudskih prava često pogrešno poistovjećuju sa zapadnim vrijednostima“ (Mayer, 2013: xi) i naglašava kako se takva retorika često zlorabi za kršenje ljudskih prava pod maskom vjerske i kulturne različitosti. Za Mayer, „tretiranje ljudskih prava kao da su univerzalna implicira da ljudi na Zapadu i Istoku dijele zajedničku ljudskost i jednako zaslužuju prava i slobode“ (ibid.: 7-8), pri čemu vjeruje u „normativni karakter načela ljudskih prava navedenih u međunarodnom pravu i u njihovu univerzalnost“ (ibid.: xxi). Mayer smatra kako se oni koji kritiziraju islam ili islamske vrijednosti uspoređuju s vrijednostima neke druge tradicije moraju nositi s optužbama za islamofobiju i kako su mnogi zbog političke korektnosti spriječeni ozbiljno se kritički uključiti u raspravu. Ipak, dok je moguće da neki zbog političke korektnosti neće kritizirati islam ili neke

njegove prakse, Mayer ovdje ne navodi dobar primjer, ističući kako znanstvenici koji se bave usporedbom njemačkoga i kineskoga prava ne moraju strahovati od etiketiranja da je njihov rad politički nekorektan. Ono što je ključno za ovu raspravu jest to da se, kada se uspoređuju njemačko i kinesko pravo, ni jedno ne uzima kao univerzalno primjenjivo i normativnog karaktera, što je slučaj u raspravi islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava.

Thomas M. Franck objašnjava kako Opća deklaracija „postavlja građanska, politička, kulturna i ekonomska prava žena, djece, etničkih skupina i vjera“ i da je kao takva „primjenjiva na sve ljude, bilo gdje“ (Franck, 2001: 193). Odbacuje tvrdnje da je riječ o deklaraciji koja je nastala na zapadnim vrijednostima, jer su ljudska prava zajamčena Općom deklaracijom „daleko od toga da su duboko ukorijenjena u zapadnoj kulturi, ona su zapravo produkt nedavnih razvoja, industrijalizacije, urbanizacije, komunikacijskih i informacijskih revolucija – koji se mogu replicirati bilo gdje, iako se nisu pojavili svugdje u isto vrijeme“ (ibid.: 198). Franck ne misli da je riječ o različitim vrijednostima, nego o različitom stupnju razvijenosti društva, što želi pokazati na primjeru kazni za blasfemiju. „Ništa nije zapadno oko vjerske slobode i tolerancije. Islamski fundamentalisti ustraju na tome da tolerancija nije za njih, da nemuslimanima ne bi trebalo biti dopušteno propovijedati u njihovim društvima, da islamski sljedbenici ne bi trebali napuštati 'pravu' vjeru i da se blasfemija treba strogo kažnjavati. Ali, kršćanska civilizacija ustrajala je na istoj stvari većim dijelom svoja prva dva tisućljeća“ (ibid.: 199).[51]

Iako kritiku kompatibilističkog diskursa ostavljam za sljedeće poglavlje, ovdje se ipak želim osvrnuti na Franckov argument, koji ukazuje na to da Franck ne tretira islamsku moralnu tradiciju kao monolitnu cjelinu netolerantnih muslimana koji kolektivno osuđuju blasfemiju. Umjesto toga, osvrće se samo na fundamentaliste jer upravo iz fundamentalističkog shvaćanja islama proizlazi i smrtna kazna za otpadništvo, zatvorska kazna za blasfemiju i zabrana propovijedanja drugih uvjerenja koja nisu islamska (pri čemu je dopušteno propovijedati samo onu interpretaciju islama koju fundamentalisti drže ispravnom, jer se sve druge interpretacije odbacuju kao nevjerničke). Uzevši u obzir da je islam mlađa religija od kršćanstva, kršćanstvo je u tom pogledu imalo nekoliko stotina godina prednosti za promjene koje se danas očekuju od islama. Važno je ustvrditi kako islam za svoje sljedbenike ne predstavlja samo vjeru kao takvu, nego cjelokupan način života koji uređuje kako privatni, tako i javni život. „Islam nije samo vjera u modernom smislu tog pojma, kako je redefinirano u sekulariziranom svijetu u

[51] Franck također navodi kako posljednji slučaj kazne za blasfemiju i nije tako daleko u našoj prošlosti, kada se 1979. godine u Engleskoj pjesniku Jamesu Kirkupu sudilo za blasfemiju jer je Isusa Krista prikazao kao homoseksualca (usp., ibid.: 199).

kojem vjerski život, u najboljem slučaju, okupira mali dio svakodnevnih aktivnosti većine ljudi. Islam je religija kao potpun način života. Vjera mora obuhvatiti cijeli život. Svaka ljudska misao i radnja naposljetku mora biti povezana s božanskim principom, koji je izvor svega što postoji" (Nasr, 2003: 27-28).

U islamu je istaknuta povezanost privatnog i javnog života, a vjerski propisi uređuju svaki aspekt života muslimana, od osobne higijene do međusobnih odnosa. Razlog zašto to navodim upravo je ta isprepletenost privatnog i javnog, pri čemu fokus nije na pojedincu samom, nego na zajednici i dobrobiti i opstanku te zajednice. „Prema islamu, vjera nije samo stvar privatne savjesti, iako svakako sadržava i tu dimenziju, nego se bavi i javnom sferom, društvenim, ekonomskim i političkim životom ljudskih bića. Prema islamskoj perspektivi nema podjele između Božjega carstva i Cezarova carstva. Sve pripada Bogu i stoga se mora regulirati Božjim zakonom" (ibid.: 32). Promjene koje kompatibilisti žele vidjeti u islamu podrazumijevaju sekularizaciju, pri čemu bi vjera bila potisnuta u privatnu sferu, a privatna bi sfera bila jasno odvojena od javne. „Proces i progres sekularizacije je važan jer većina zapadnih ideja o univerzalnim ljudskim pravima u velikoj mjeri počiva na sekularnom viđenju pojedinca i veza među takvim pojedincima u sekulariziranoj javnoj sferi" (Sachedina, 2009: 149).

Akteri progresivne islamske misli poput An-Na'ima i Sachedine podržavaju sekularizaciju, ali dok to teorijski zvuči dobro, praksa pokazuje drugačiju sliku. U *Komparativnom pregledu pravnih sustava dvanaest islamskih zemalja u prošlosti i sadašnjosti* (2010.) navodi se: „… iako ni jedna od istraživanih zemalja, osim Saudijske Arabije, izravno i eksplicitno ne ograničava slobodu vjere na temelju šerijata, većina islamskih nacija nije vjerski neutralna. Mnoge nacije imaju islam kao vjeru države" (Otto, 2010: 658). Ako se za primjer uzme čak i novi tuniški Ustav iz 2014. godine, jasno je kako nije vjerski neutralan. Dok se člankom 6 jamči sloboda vjerovanja i zabranjuju optužbe za nevjerništvo, Ustav započinje riječima: „U ime Boga, Milostivog, Samilosnog." Sekularizam[52] u islamskoj moralnoj tradiciji nije prihvaćen

[52] Zanimljivo je osvrnuti se ukratko na nastanak riječi „sekularizam" u arapskom jeziku. Među arapskim teoretičarima još uvijek je prisutna rasprava oko korijena i značenja te riječi. Dok jedni vjeruju da se radi o riječi *ilmanijah* (u tom slučaju ona dolazi od riječi *ilm* – znanost, arap. علم), drugi su uvjereni da se radi o riječi *almanijah* (u tom slučaju korijen riječi je *alam* – svijet, arap. عالم). Primjerice, Larbi Sadiki u pojmovniku na početku knjige sekularizam prevodi kao *almanijah*, što znači da dolazi od riječi svijet. Poslije u knjizi objašnjava: „Nije postojao ni jedan pojam u arapskom koji bi objasnio fenomen odvajanja vjerskog i sekularnog. Pojam *almanijah* je novotvorenica osmišljena u kasnom 19. stoljeću (…) prvi put se pojavila u rječniku *Muhit Muhit* koji je napisao kršćanski libanonski učitelj Boutrous al-Bustani. *Almanijah* nedostaje precizna opisna nomenklatura jer je novotvorenica za posuđenu europsku ideju. Etimološki, u arapskom ne postoji glagolski korijen za *almanijah* – „almana", riječ za sekularizirati ne postoji u arapskom (ona je izvedena iz *alam* (svijet)" (Sadiki, 2004: 45-46). Na ovu temu mogu se pronaći izvrsne studije, ali dvije preporuke svakako su: Asad. Talal. 2003. *Formations of the*

kao neutralan i neovisan o vrijednostima određene tradicije. Nerijetko se, kao i ideja univerzalnih ljudskih prava, izravno povezuje sa zapadnim naporima da se ponovno ovlada islamskim svijetom. „Na Srednjem istoku se sekularizam, kao politička doktrina koja je nastala iz kršćanske Europe, neraskidivo povezuje s poviješću strane kolonijalističke invazije i okupacije. Za mnoge muslimane, napori kolonijalnih režima da nametnu sekularne političke doktrine samo su prvi korak u podmuklom trendu u kojem će sekularizam kao sveobuhvatan svjetonazor dominirati svim područjima života“ (Esposito, 2011: 3-4).

U progresivnom islamskom diskursu postoje akteri koji drže kako je sekularna država neophodna za „promociju tolerancije, pluralizma i pravednosti u društvu u kojem vladom ne dominira nijedna vjerska ideologija“ (ibid.: 4), ali valja naglasiti kako i u takvom pristupu vjera ostaje ključan element ideje univerzalnih ljudskih prava. Dok postoje islamski mislioci poput An-Na'ima koji sekularizaciju drže mogućom i poželjnom u tom smislu da država mora biti vjerski neutralna, sekularni temelji ljudskih prava odbacuju se kao temelji koji reflektiraju vrijednosti drugačije tradicije.

„Glavni problem s kojim se suočava muslimansko vodstvo u prihvaćanju normi ljudskih prava jest sekularni ton diskursa ljudskih prava koji zahtijeva da cjelokupni javni diskurs i izbor bude vođen praktičnim agnosticizmom, tj. ponašanjem kao da Bog ne postoji. Drugim riječima, čini se kako takav diskurs implicira da bi se islam trebao ograničiti na privatnu sferu odvojenu od javne“ (Sachedina, 2009: 151). An-Na'im u svojemu pristupu želi pokazati kako je sekularna država „kontekstualna i povijesna, a svako društvo ima vlastito iskustvo, jedinstveno za sebe“ (An-Na'im, 2010: 91-92). Pri tome odbacuje mogućnost postojanja jedinstvenog oblika sekularne države, koji se kao takav može primijeniti na sva društva. „Moguće je i potrebno razviti odgovarajuće razumijevanje sekularne države kao produkta komparativnog ljudskog iskustva, s tim da ne namećemo određenu definiciju ili ustrajemo na njezinoj implementaciji s apstraktne teorijske perspektive“ (ibid.).

Ono što želim reći ovim osvrtom na Franckov argument jest to da iskustvo kršćanske moralne tradicije ne možemo primijeniti na islamsku moralnu tradiciju očekujući jednake rezultate. Više je razloga tomu: islam za razliku od kršćanstva nema središnjeg vjerskog autoriteta, kršćanstvo za razliku od islama nije imalo natjecateljski odnos sa Zapadom, i dok cio taj kontekst ne bi trebao imati veze s ljudskim pravima, on ih zapravo ima. Za progresivne islamske mislioce

---

Secular: Christianity, Islam, modernity. Stanford University Press. Stanford; al-'Azm, Sadik Jalal. 2013. Secularism, Fundamentalism and Struggle for Meaning of Islam (Collected essays in 3 volumes). Gerlach Press. Berlin.

vjerska tolerancija doista nije ni po čemu zapadna. Oni je iščitavaju iz Kur'ana i Prorokove tradicije, jednako odbacujući fundamentalističko shvaćanje islama kao i Franck. Ali, za islamsku moralnu tradiciju (neovisno o kojem je diskursu riječ) sve je zapadno u vezi s temeljima liberalnog koncepta ljudskih prava, za koji kompatibilisti drže da je normativnog karaktera. Za islamsku moralnu tradiciju, temelji Opće deklaracije nisu kulturološki neutralni i univerzalno primjenjivi. „Ono što smo dobili u Općoj deklaraciji ljudskih prava 1948., iako veličanstven dokument i vrlo lijepa vizija, zapravo je vizija nekolicine proglašene za sve… Pogotovo kada se uzme u obzir stvarnost iz vremena kolonijalizma i činjenica da su Afriku u Ujedinjenim narodima predstavljale samo četiri afričke zemlje. Ostale zemlje nisu bile u UN-u jer su ih kolonizirale iste sile koje su proglasile Opću deklaraciju ljudskih prava… Ono što smo povijesno imali jest univerzalizacija kulturološki specifičnog projekta, koji se proglašava univerzalnim, ali je zapravo europski, sjevernoameričko centrični sustav, koji je postao globalan zahvaljujući kolonijalizmu“ (An-Na'im, 2000: 2-3).

An-Na'im objašnjava kako ne možemo govoriti o kulturnoj neutralnosti, jer naše ponašanje i razmišljanje ima svoje korijene u određenoj kulturi. „Normativni sustavi ne mogu biti kulturno neutralni. Po definiciji, normativni sustavi su inherentno i trajno kulturološki ukorijenjeni. Ne postoji ništa što je kulturološki neutralno. Način na koji razmišljamo, hodamo, oblačimo se, način na koji vidimo svijet, na koji vidimo jedni druge, način na koji se odnosimo prema okolini, sve što radimo je kulturološki ukorijenjeno. Ali, mi to ne možemo vidjeti takvim, jer je naša kultura oko kojim gledamo svijet, srce kojim osjećamo stvari i mozak kojim razmišljamo. To je sastavni dio našeg bića“ (ibid.: 3). Zaključno, problematično je pozivati se na kršćansku moralnu tradiciju kao referenciju za promjene koje se očekuju od islama. Akteri kompatibilističkog diskursa žele problematiku islama i liberalnog koncepta ljudskih prava ogoliti od njezina povijesnog konteksta, što je za islamsku moralnu tradiciju nemoguće. Čak ako u obzir uzmemo samo progresivnu islamsku misao marginalizirajući fundamentalističko shvaćanje islama, Opća deklaracija ne smatra se kulturno neutralnom. Tome se detaljnije vraćam u poglavlju o progresivnoj islamskoj misli.

Unatoč tome što nositelji islamske moralne tradicije odbijaju prihvatiti temelje Opće deklaracije kao kulturno neutralne, akteri kompatibilističkog diskursa ne sumnjaju u univerzalnu primjenjivost Deklaracije, poričući kulturnu pristranost njezinih temelja. Michael Ignatieff drži da ljudska prava Deklaracije „definiraju univerzalne interese nemoćnih“ (Ignatieff, 2015: 109), neovisno o kojoj se kulturi ili tradiciji radi. Ne slaže se s islamskim kritičarima Deklaracije koji tvrde da „ljudska prava prisiljavaju njihova društva na zapadni način života“ (ibid.: 111). Ali,

u isto vrijeme dok vjeruje u njihovu univerzalnu primjenjivost, Ignatieff ističe kako su se ljudska prava zbog svojih „imperijalističkih tvrdnji o univerzalnosti izložila ozbiljnim intelektualnim napadima“ (Ignatieff, 2003: 58). Izazov univerzalnosti ljudskih prava za Ignatieffa dolazi iz triju različitih izvora: iz ponovno oživljenog islama, istočne Azije i sa Zapada samog. Za izazov koji predstavlja islam, Ignatieff drži kako je prisutan od samoga početka, a uočava kako se taj odnos intenzivirao od vjerske revolucije u Iranu jer su „islamske figure osporavale univerzalnost zapadnih normi ljudskih prava. Istaknuli su kako je zapadno odvajanje crkve od države, sekularnog i vjerskog autoriteta, strano jurisprudenciji i političkoj misli islamske tradicije“ (ibid.: 60).

Ignatieff je mišljenja kako je Zapad u odgovoru na islamski izazov pogriješio u tome što je pretpostavio „da su fundamentalizam i islam sinonimi“ (Igantieff, 2015: 104). Za Ignatieffa islam nije monolitan, što potvrđuje riječima da „islam govori u više glasova“ (Ignatieff, 2003: 60). Ipak, dok za razliku od nekompatibilista ne tretira islam monolitno, Ignatieff s nekompatibilistima dijeli pretpostavku o naprednijem Zapadu. Temeljnu razliku vidi upravo u modernizaciji društava, naglašavajući to kako su tu modernizaciju uspješno prošla samo neka od islamskih društava i da upravo za ta društva svjedočimo kako su plodno tlo za nastanak ljudskih prava. „Gdje su se islamska društva uspjela modernizirati, stvoriti srednji sloj i ući u globalnu ekonomiju – Egipat i Tunis su primjeri – mogu se pojaviti birači u korist temeljnih ljudskih prava“ (ibid.: 60). Ignatieff odbacuje kulturni relativizam i smatra da je on loše osmišljen odgovor na islamski izazov ljudskim pravima. „Posljednjih 20 godina održala se utjecajna struja u zapadnoj političkoj misli, a to je da su ljudska prava zapadni konstrukt ograničene primjene – fikcija 20. stoljeća ovisna o pravnim tradicijama Amerike, Britanije i Francuske te stoga neprimjenjiva na kulture koje ne dijele ovu povijesnu matricu liberalnog individualizma“ (ibid.: 61).

Prema Ignatieffovu mišljenju, islamski izazov ljudskim pravima jednim se dijelom može objasniti neuspjehom islamskih društava da aktivno sudjeluju u globalnoj ekonomiji, a i ukazuje naširoko prihvaćeno mišljenje u islamskim zemljama, prema kojem se ideja ljudskih prava percipira kao novi oblik zapadnog imperijalizma. „Ljudska prava doživljavaju se kao upotreba lukavstva zapadnog uma. Kako više nisu u mogućnosti dominirati svijetom izravnom imperijalističkom vladavinom, zapadna vlada maskira vlastitu želju za moći u nepristranom, univerzalnom jeziku ljudskih prava i traži da nametne svoju volju mnoštvu svjetskih civilizacija koje zapravo ne dijele zapadnu koncepciju individualnosti, samostalnosti i slobode“ (ibid.: 61-62). Međutim, zanimljivo je kako kompatibilisti poput Mayer i Ignatieffa raspravu o islamu i

ideji univerzalnih ljudskih prava žele ogoliti od povijesnog konteksta, odnosa od islama i Zapada, a u isto vrijeme služe se tim kontekstom kako bi ukazali na razlike između islamskih društava i ostatka svijeta. Ignatieff odbija islamski prigovor neutralnosti temelja Opće deklaracije, ali islamski izazov ljudskim pravima djelomično opravdava argumentima modernizacije, globalne ekonomije, retorikom naprednijeg Zapada i različitih stupnjeva napretka. Navodi pozitivan primjer Egipta kao islamskog društva koje se uspjelo modernizirati, ali Egipat je bez obzira na modernizaciju „često kriv za izvršavanje ili osudu kršenja temeljnih ljudskih prava iako tvrdi kako poštuje ljudska prava“ (Berger i Sonneveld, 2010: 81).

Iako smatra da islam nije monolitan i da govori u „više glasova“, Ignatieff ipak zaključuje da „u islamskim očima diskurs univerzalnih ljudskih prava implicira suverenost i izdvajanje pojedinca, što je blasfemija iz perspektive svetog Kur'ana“ (ibid.: 60). Unatoč tomu što Ignatieff ističe kako je pogrešno poistovjetiti fundamentalističko shvaćanje islama s cijelom moralnom tradicijom, čini se da je ovdje i sam kriv za takvo poistovjećivanje. Fundamentalističko shvaćanje islama podrazumijeva da suverenost, autoritet i moć pripadaju samo Bogu, pri čemu se uloga čovjeka svodi na provođenje onoga što je propisano Božjim zakonom. Dok je Ignatieff u pravu kada tvrdi da je u islamu izjednačavanje čovjeka s Bogom blasfemija, postoji važan element progresivnog islamskog pristupa koji se temelji na kuranskom pojmu *šura* (arap. شُورَىٰ) *Šura*[53] je „kuranski princip zajedničke konzultacije“ (Akyol, 2013: 25), prema tom principu Kur'an propisuje da se „o pitanjima koja se tiču zajednice odlučuje zajedničkom konzultacijom“ (ibid.: 154). Za progresivnu islamsku misao, to je važan pojam, jer pokazuje da Bogu pripadaju suverenost, sav autoritet i apsolutna moć, ali i da je Bog postavio čovjeka za svojega namjesnika na zemlji. Dok je čovjek na zemlji, dani su mu autoritet i moć da se s drugim ljudima konzultira i donosi odluke za dobrobit cijeloga čovječanstva. „Bog je stvorio muškarca i ženu kao svoje namjesnike na zemlji. Ovaj koncept, zvan *istihlaf, hilafa* (arap. خِلَافَة) ili namjesništvo, implicira da su ljudi stvoreni s dostojanstvom, slobodom i moći uz odgovornost“ (al-Jarhi, 2016: 11). Unutar koncepta namjesništva, *šura* je nezaobilazan pojam za progresivnu islamsku misao, a preko tog pojma postavljaju i temelje za demokraciju, sekularizam i univerzalnu ideju ljudskih prava u islamu. Prema progresivnom tumačenju islama, čovjek kao Božji namjesnik na zemlji kroz *šuru* ima za zadaću ostvariti pravedno društvo, koje jamči slobodu i jednakost svih. „Božja odluka da čovječanstvu povjeri vladavinu na svijetu povezana je sa sposobnošću čovječanstva

[53] Iako se o ,,zajedničkoj konzultaciji“ govori na nekoliko mjesta u Kur'anu (2:233, 3:159) i jedna cijela sura u Kur'anu nazvana je *šura* (42), progresivni islamski mislioci najčešće se referiraju na ovaj kuranski navod: ,,za one koji se Gospodaru svome odazivaju, i koji molitvu obavljaju, i koji se o poslovima svojim dogovaraju, a dio onoga čime smo ih opskrbili udjeljuju“(42: 38).

da ispuni dva preduvjeta za izvršavanje Božjeg autoriteta, pravdu i znanje“ (Sachedina, 2009: 47).

Svakako valja naglasiti kako nedostatak središnjega vjerskog autoriteta znači da oko pojma i primjene *šure* nema konsenzusa među islamskim pravnicima i teolozima.[54] Budući da se rad oslanja na progresivnu islamsku misao i takav pristup ljudskim pravima, važno je ukazati na primjenu tog pojma. Držim da je njihovo interpretiranje *šure* važno za problematiku odnosa islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava, jer kada već u kompatibilističkom diskursu akteri ne poistovjećuju fundamentalističko shvaćanje islama s islamom u cijelosti, važno je istaknuti prednosti progresivne islamske misli, kao i ono što ih čini konstruktivnijim diskursom ljudskih prava u islamskoj moralnoj tradiciji. Koncept *istihlafa*, prema kojem je čovjek Božji namjesnik na zemlji, podrazumijeva autoritet ljudskih bića, da se o ovozemaljskim pitanjima međusobno konzultiraju za dobrobit cijeloga čovječanstva, a ne samo muslimana.

Poput Mayer, Ignatieff smatra da su oni koji brane ideju ljudskih prava na Zapadu previše popustljivi ne bi li pronašli zajednički jezik s islamskim stajalištem i kako se pod maskom kulturnog relativizma krije kršenje ljudskih prava. Mayer upozorava na to da postoje određene posljedice ako „podredimo ljudska prava islamskim kriterijima“ (Mayer, 2013: xvi), a Ignatieff slično zaključuje kako „u želji da pronađu zajedničko tlo s islamskim i azijskim stajalištima i očiste vlastiti diskurs od imperijalnih ostavština (…) zapadni branitelji normi ljudskih prava riskiraju kompromitiranje same univerzalnosti koju bi trebali braniti (Ignatieff, 2003: 63-64). Mayer i Ignatieff podjednako smatraju kako ljudska prava zajamčena Deklaracijom ne nameću zapadni način života i zapadne vrijednosti drugim društvima. „Usvajanje pojedinih vrijednosti ne znači nužno zahtjev za usvajanjem zapadnoga načina života. Vjerovati u svoje pravo da ne budeš mučen ili zlostavljan ne mora značiti usvajanje zapadnog načina odijevanja, govorenje zapadnog jezika ili odobravanje zapadnog načina života. Tražiti zaštitu ljudskih prava ne znači promijeniti svoju civilizaciju“ (ibid.: 69). Složni su i kada je riječ o nastanku Deklaracije, držeći da iako je nastala na temeljima nadahnutim zapadnim vrijednostima, svakako nije nastala samo na njima. „Sekularni temelj dokumenta nije znak europske kulturne dominacije koliko je pragmatični zajednički nazivnik oblikovan da omogući sporazum za raspon različitih kulturnih

[54] Mohammed al-Jabri objašnjava da „u Kur'anu postoji jasan tekst koji *šuru* čini jednom od temeljnih kvaliteta vjernika poput izbjegavanja velikih grijeha i izvršavanje vjerskih obveza“ (al-Jabri, 2009: 226). Bez obzira na jasan kuranski tekst, među islamskim pravnicima ne postoji konsenzus oko toga „je li *šura* obvezujuća za vladara ili se čisto radi o informiranju i je li vladar slobodan slijediti to mišljenje ili nije. Oni koji *šuru* ne smatraju obvezujućom referiraju se na stih: 'I konzultiraj se s njima, a kada odlučuješ, pouzdaj se u Boga“ (ibid.: 229).

i političkih gledišta. Naravno, ostaje istina da su zapadno nadahnuće i zapadni odvjetnici odigrali glavnu ulogu u nacrtu dokumenta“ (ibid.: 64).

Mayer obrazlaže kako su temelji međunarodnih ljudskih prava zajamčeni UN-ovom Deklaracijom čak i onda kada usvajaju zapadne formulacije „zajednička vizija boljeg svijeta, slobode, pravde i mira“, pa zaključuje: „… ako netko prihvaća ovo gledište, činjenicu da znatne odredbe Deklaracije imaju svoje prethodnice koju su u početku bile jasno artikulirane u zapadnom kontekstu, ne znači da novi sustav inauguriran UN-ovom Deklaracijom izražava principe koji pripadaju jedino Zapadu“ (Mayer, 2013: 20). Jednako kao što Mayer smatra da se upotrebom kulturnog relativizma sprječava stavljanje kršenja ljudskih prava pod povećalo kritike i kritičkog razmišljanja, Ignatieff ističe kako je „relativizam nepromjenjiv alibi za tiraniju“ (Ignatieff, 2003: 74). Da ne vjeruje u vjerske temelje ljudskih prava, Ignatieff izražava riječima kako je „religija, poslije svega, fundamentalna doktrina“ (ibid.: 86), pa se pita: „Ako ideja svetog znači da ljudski život treba biti dragocjen i zaštićen, zašto takva ideja treba teološke temelje? Zašto nam treba ideja Boga kako bismo vjerovali da ljudska bića nisu slobodna raditi ono što žele s drugim ljudskim bićima, da ljudska bića ne bi trebala biti pretučena i mučena, primorana, indoktrinirana ili na bilo koji način žrtvovana protiv svoje volje?“ (ibid.: 88).

Ignatieff unutar ideje univerzalnih ljudskih prava ipak ostavlja prostor za prilagodbu različitim društvima i civilizacijama. „Zajedničko vjerovanje u ljudska prava treba biti kompatibilno s različitim stavovima o tome što čini dobar život. Drugim riječima, univerzalni režim zaštite ljudskih prava treba biti kompatibilan s moralnim pluralizmom. To jest, treba biti moguće održati režim zaštite ljudskih prava u širokoj raznovrsnosti civilizacija, kultura i religija... Ljudi iz različitih kultura ne moraju se slagati u vezi s tim što je dobro, ali se ipak mogu složiti oko toga što je nepodnošljivo, neosporivo krivo“ (ibid.: 55-56). Ipak, ta mogućnost prilagodbe, kako bi se postigla kompatibilnost različitih tradicija s liberalnim konceptom ljudskih prava, odvija se na strani tradicije, a ne na strani samih prava, jer ona su sama po sebi neupitno univerzalno primjenjiva. Također, dok kompatibilisti drže da različite kulture (ako već nisu) mogu postati kompatibilne s idejom univerzalnih ljudskih prava, odbacuju islamske nacrte univerzalnih ljudskih prava kao suvišne. Osim što ih smatraju nepotrebnim, ukazuju na mjesta gdje se takvi nacrti kose s Općom deklaracijom kršeći temeljna ljudska prava. Usporedivši Deklaraciju iz Kaira i Opću deklaraciju, Mayer tvrdi da nacrt na nekoliko mjesta krši prava propisana Deklaracijom. Osim ravnopravnosti spolova, „sloboda vjeroispovijesti tema je gdje se nacrti islamskih ljudskih prava izravno sukobljavaju s međunarodnim ljudskim pravima. Zbog toga što su zemlje poput Irana i Saudijske Arabije, koje su poznate po kršenju prava na slobodu

vjeroispovijesti, preuzele glavnu ulogu u izradi takvih nacrta, ne čudi da ovi nacrti ne pružaju nikakvu zaštitu slobode vjeroispovijesti. Napisani su kako bi zabranili preobraćenje s islama i ugodili pravu države da može proglasiti otpadnicima sve ljude za koje tako sama odredi“ (Mayer, 2013: 169).

Na kraju krajeva, zaključuje Mayer, „što netko treba misliti o tim islamskim nacrtima ljudskih prava? Koja bi bila njihova važnost? Je li moguće da unatoč svojim očitim manjkavostima i manama mogu poslužiti nekoj konstruktivnoj funkciji?“ (ibid.: 206). No, dok s razlogom odbacuje islamske nacrte ljudskih prava, jer pozivanjem na šerijat krše temeljna ljudska prava koja se žele zaštititi Općom deklaracijom, Mayer umanjuje važnost progresivne strane islamskoga diskursa o ljudskim pravima. „Čak i dok promoviraju islamsku verziju ljudskih prava, čini se kako gledaju na međunarodna ljudska prava kao krajnji model naspram kojega se mjere ostali nacrti, model od kojeg naoko ne žele odstupiti. To vrijedi za obrambeni ili opravdavajući ton koji prožima veći dio literature što zagovara islamske nacrte“ (ibid.: 64).

U jednu ruku, lako je teorijski marginalizirati fundamentalističke glasove i odbaciti ih zbog očiglednih razloga poput neravnopravnosti spolova i nejednakog tretmana muslimana i nemuslimana. Problem nastaje kada se shvati kako čak i progresivni islamski mislioci imaju zamjerke Općoj deklaraciji i konvencijama o ljudskim pravima. Dakle, ne radi se samo o jednoj struji u islamskoj moralnoj tradiciji, jer dok se njihovi pristupi uvelike razlikuju, ono što povezuje diskurse u islamskoj moralnoj tradiciji jest to da Opću deklaraciju i konvencije o ljudskim pravima ne smatraju kulturno neutralnom – a pritisak međunarodne zajednice da se Deklaracija i konvencije usvoje drže jednim oblikom kulturnog imperijalizma. Ipak, za kompatibilistički diskurs potrebno je istaknuti kako Mayer, za razliku od aktera nekompatibilističkog diskursa, uviđa da „unutar ogromne baštine islamske civilizacije možemo pronaći filozofske koncepte, humanističke vrijednosti i moralne principe koji su dobro prilagođeni za upotrebu pri konstruiranju načela ljudskih prava“ (ibid.: 44). Dok nekompatibilisti na islamske fundamentaliste gledaju kao na one muslimane koji ispravno tumače islam, Mayer pojašnjava kako „oni koji se islamom koriste kao obrambenim zidom protiv demokratizacije i ljudskih prava rabe samo jedno stajalište raznolike islamske baštine“ (ibid.: 46). Nazivajući fundamentalističko tumačenje ispravnom interpretacijom islama, nekompatibilisti uzimaju za pravo sami određivati što je to „pravi“ islam – a to je nešto oko čega se ni sami muslimani još nisu uspjeli usuglasiti.

S druge strane, Mayer ne ulazi u raspravu oko ispravnog i neispravnog tumačenja islama. Svjesna je kako islamska moralna tradicija ima aktere čiji se pristupi razlikuju, ali naglašava kako je na muslimanima samim da to riješe među sobom, bez toga da ih usmjerava ona ili netko drugi izvan njihove moralne tradicije. No, treba obratiti pozornost na nešto u njezinu pristupu što je zajednička karakteristika nekompatibilističkom i kompatibilističkom diskursu. Kada se raspravlja o skandalu s karikaturama proroka Muhameda, nekompatibilisti su odlučni: u liberalnom društvu ne smije biti tabu-tema, sve mora biti otvoreno za kritiku, dostupno za preispitivanje, pri čemu nije pošteđena ni vjera. Sloboda govora i izražavanja, prema nekompatibilističkom i kompatibilističkom diskursa, smatra se jednom od najuzvišenijih vrijednosti takva društva, ali ujedno predstavlja i jednu od točaka napetosti između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava.

Kako ističe Mayer, problematika islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava otežana je time što mnogi i danas usvajaju pojednostavnjenu sliku svijeta. Prema toj slici svijeta, Zapad i islamska društva dvije su suprotstavljene strane, pri čemu se na Zapad gleda kao na stranu koja njeguje i podržava ljudska prava, dok se islamska društva percipiraju kao ona koja ta prava krše i odbacuju. Međutim, Mayer napominje kako Opća deklaracija „zagovara potpunu rasnu jednakost, a 1948. to nikako nije bio američki stav, jer kao što znamo, imali smo rasnu segregaciju. Stoga ova ideja da je Amerika oblikovala Deklaraciju, da je to zapadna institucija koju treba kritički procijeniti i da je previše nekompatibilna da bi se primijenila na azijske i afričke zemlje nova je tvorevina i na to moramo gledati kao na proizvod raznih sila tijekom 90-ih godina prošloga stoljeća“ (Mayer, 2015, 21:55). Mayer odbacuje nekompatibilistički argument o monolitnosti islama i drži kako je takav pogled na islamski svijet odraz Huntingtonove hipoteze o sukobu civilizacija. „Islamsko neprijateljstvo prema ljudskim pravima često se prikazuje na način koji održava kulturno stereotipiziranje što ga je izveo Samuel P. Huntington u svojemu zloglasnom članku o sukobu civilizacija. Iako je ovaj članak bio otvoreno kritiziran, mnogi na Zapadu prihvaćaju Huntingtonov prikaz monolitne islamske kulture opkoljene zahtjevima antipatične zapadne kulture koja vrijeđa islamske vrijednosti“ (Mayer, 2007: 4).

Ali, nisu samo akteri na Zapadu zaslužni za takav prikaz svijeta, jer Mayer pokazuje kako Huntington ima istomišljenike u islamskome svijetu, pritom misleći na to da oni kao i Huntington vjeruju kako je svijet podijeljen na dvije sukobljene i natjecateljske strane. Zanimljivo je zamijetiti kako Mayer povezuje argument nekompatibilista o monolitnosti islama s retorikom Huntingtonovih istomišljenika islamske moralne tradicije. Kada govori o akterima

poput profesora islamskoga prava Mashooda Baderina, ukazuje na to kako Baderin „piše kao da svi drugi muslimani dijele njegov poziv na podržavanje tradicionalnih islamskih pravila“ (ibid.). Zapravo, Mayer dobro argumentira, jer ekstremistički dio islama pretendira na dominaciju nad cijelom moralnom tradicijom namećući svoju interpretaciju islama kao jedinu ispravnu. U takvoj interpretaciji odbačeni su i oni muslimani koji ne dijele njihovo razumijevanje islama. Može se reći da ekstremistička struja pokušava pluralističku prirodu islama svesti na monolitnu cjelinu.

Ipak, dok Mayer vjeruje u kompatibilnost islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava, njezina pozicija nije neutralna u tom smislu da oba razumijevanja ljudskih prava smatra ravnopravnim. Njezino je stajalište nedvojbeno liberalno: nakon što objašnjava da shvaća kako su crteži povrijedili duboke osjećaje muslimana, ustvrđuje kako će bez obzira na to uvijek izabrati stati na stranu prava slobode govora i izražavanja misli. Od islamske moralne tradicije očekuje se promjena u svrhu prilagođavanja normativnom standardu, koji postavlja tradicija s koje Mayer prosuđuje islamsku moralnu tradiciju.

3.2 Islamske rezerve pri usvajanju konvencija o ljudskim pravima

Prema članku 2 (1)d Bečke konvencije o pravu međunarodnih ugovora (1969.), rezerva u međunarodnom pravu znači „jednostranu izjavu, bez obzira na to kako je sastavljena ili nazvana, koju država daje prilikom potpisivanja, ratifikacije, prihvaćanja ili odobrenja ugovora ili prilikom pristupa ugovoru, a kojom se želi isključiti ili izmijeniti pravni učinak nekih odredbi tog ugovora u njihovoj primjeni na tu državu“.[55] Također, člankom 19 iste konvencije definira se i kada su rezerve dopuštene.[56] Rezerve pri potpisivanju i ratifikaciji međunarodnih ugovora potaknule su raspravu o stvarnoj prirodi takvog postupka: „Za neke, rezerve su apsolutno zlo zato što uzrokuju povredu integriteta ugovora; za druge, rezerve olakšavaju širu primjenu, stoga – univerzalnost“ (Pellet i Müller, 2011: 522). Eva Brems slično objašnjava: „U određenoj mjeri, rezerve mogu imati pozitivan učinak na univerzalnost ljudskih prava, tako što omogućuju pristup zemalja koje bi inače ostale izvan konvencije. No, ako su rezerve previše opsežne i mnogobrojne, riskiraju potkopati univerzalne standarde“ (Brems, 2001: 267). Za kompatibilistički diskurs, islamske rezerve[57] pri potpisivanju Opće deklaracije i pri potpisivanju i ratifikaciji konvencija o ljudskim pravima lukavo su prikrivanje kršenja ljudskih prava pod izlikom kulturnog relativizma i optužbi Zapada za kulturni imperijalizam.

Saudijska Arabija jedina je islamska zemlja koja je službeno odbila potpisati Opću deklaraciju, ali Abdulkadir Mubarak navodi kako je „nekoliko velikih, većinom islamskih zemalja, kritiziralo Opću deklaraciju zbog nemogućnosti da u obzir uzmu kulturni i vjerski kontekst nezapadnih zemalja. Iran je tvrdio kako je Opća deklaracija sekularno razumijevanje judeokršćanske tradicije, koju muslimani ne mogu implementirati a da ne krše šerijat“ (Mubarak, 2013: 21-22). Neke islamske zemlje, iako su formalno potpisnice Opće deklaracije, u stvarnosti su nastavile kršiti temeljena ljudska prava zajamčena Deklaracijom koju su potpisale. Jednako se može zaključiti i kada se radi o potpisivanju i ratifikaciji konvencija o ljudskim pravima: „S mnogobrojnim ratifikacijama ugovora i konvencija, egipatska formalna

[55] Dostupno na https://narodne-novine.nn.hr/clanci/medunarodni/1993_12_16_37.html

[56] Prilikom potpisivanja, ratifikacije, prihvaćanja ili odobrenja ugovora ili pristupa ugovoru država može staviti rezervu, osim: (a) ako je ta rezerva ugovorom zabranjena; (b) ako ugovor predviđa stavljanje samo određenih rezervi, među kojima se dotična rezerva ne nalazi; ili (c) u drugim slučajevima, osim navedenih u točkama (a) i (b), ako je rezerva inkompatibilna s predmetom i svrhom ugovora.

[57] Definiciju islamske rezerve posuđujem od Brems, koja takve rezerve opisuje kao ,,one koje se isključivo referiraju na islam ili islamske koncepte ili kada je drugačije jasno da se temelje na islamskoj motivaciji“ (Brems, 2001: 271).

privrženost međunarodnim ljudskim pravima je pohvalna. Ali, s druge strane, stvarnost ljudskih prava u Egiptu je loša. Egipat ostaje zemlja kojom vlada autoritativni režim u kojem su temeljna prava poput zabrane mučenja i zlostavljanja te sloboda izražavanja redovito uskraćena“ (Berger i Sonneveld, 2010: 80). Afganistan je također ratificirao mnoge međunarodne ugovore, među ostalim i Konvenciju o uklanjanju svih oblika diskriminacije žena (CEDAW), Konvenciju o pravima djeteta (CRC), Konvenciju protiv torture (CAT), ali istraživanje pokazuje kako „stvarnost zaštite ljudskih prava u Afganistanu otkriva depresivnu sliku gotovo potpune pravne nekažnjivosti. Ne samo da teška kršenja ljudskih prava u prošlosti ostaju nekažnjena nego se nastavljaju bez neposrednih izgleda da se počinitelja privede pravdi“ (Yassari i Saboory, 2010: 311).

Pellet i Müller tvrde kako „sloboda država da formuliraju rezerve ne može biti neograničena jer se to sukobljava s drugim, jednako važnim preduvjetom: da se sačuva ono što tvori samu srž ugovora“ (Pellet i Müller, 2011: 523), ali islamske rezerve spram Opće deklaracije tvrdile su kako neke odredbe same Deklaracije krše ono što je propisano šerijatom. Naime, dok zagovaratelji Opće deklaracije i konvencija o ljudskim pravima smatraju kako se šerijatom krše temeljna ljudska prava, zagovaratelji ljudskih prava u islamu drže kako se Deklaracijom krši šerijat, a Deklaracija i konvencije o ljudskim pravima odraz su zapadnih vrijednosti koje se žele nametnuti islamskim društvima. Tanya Monforte u pregledu islamskih rezervi pri ratifikaciji CEDAW-a zaključuje kako se „sukob pojavio kada su zapadne zemlje optužene da promoviraju neislamsku poziciju“ (Monforte, 2017: 15). Primjerice, Saudijska Arabija je pri ratifikaciji Konvencije protiv torture imala dvije rezerve,[58] dok se rezervama pri ratifikaciji CEDAW-a pozivala na šerijat: „Prvom rezervom ustvrdilo se kako Saudijska Arabija nema nikakvu obvezu pridržavati se konvencije ako se bilo koji pojam konvencije smatra proturječnim normama šerijata. Druga rezerva ustvrdila je kako kraljevina nije vezana člancima 9(1)[59] i 29(1)[60]“ (Van Eijk, 2010: 169).

[58] ,,Prva rezerva je ustvrdila da po pitanju istrage navodnih praksi sustavnog mučenja, Saudijska Arabija ne priznaje jurisdikciju Odbora Konvencije protiv torture. Drugo, ukoliko dođe do sporova zbog različitih interpretacija konvencije i ako se navedeni sporovi ne mogu riješiti kroz pregovore i arbitražu, Saudijska Arabija odbija slučajeve uputiti Međunarodnom sudu pravde“ (van Eijk, 2010: 169).

[59] Članak 9: 1. Države stranke priznaju ženama jednaka prava kao i muškarcima da steknu, promijene ili zadrže državljanstvo. One posebice osiguravaju da sklapanje braka sa stranim državljaninom, kao ni promjena državljanstva muža za trajanja braka, ne mijenja automatski državljanstvo žene, ostavlja je bez državljanstva ili prisiljava na državljanstvo muža.

[60] Članak 29: 1. Svaki spor između dviju ili više država stranaka u vezi s tumačenjem ili primjenom ove Konvencije koji se ne riješi pregovorima podnosi se na zahtjev jedne od njih na arbitražu. Ako se u roku šest mjeseci od datuma zahtjeva za arbitražu države stranke ne uspiju složiti o organizaciji arbitraže, svaka od tih stranaka može

Problem je prve rezerve, kako navodi van Eijk, „što *de facto* svaku ugovornu obvezu čini podređenom saudijskoj interpretaciji šerijata“ (ibid.). U slučaju Sudana, ističu se slične rezerve. „Kada je riječ o Konvenciji protiv torture i CEDAW-u, vlada tvrdi kako neki članci tih dviju konvencija nisu u skladu s načelima šerijata“ (Kondgen, 2010: 218).

U raspravi koju mnogi vide kao jasan sukob između ideje univerzalnih ljudskih prava i islama, akteri kompatibilističkog diskursa prepoznaju da sukob „ne proizlazi iz islama *per se*, nego ima veze s šerijatom, točnije s tradicionalnim ili fundamentalističkim interpretacijama prema kojima se šerijat smatra sveobuhvatnim sustavom politički provedivih normativnih propisa“ (Bielefeldt, 2000: 102-103). To je bitna značajka kompatibilističkog diskursa jer, za razliku od nekompatibilističkog diskursa, ovdje nije riječ o (ne)kompatibilnosti islama s idejom univerzalnih ljudskih prava, nego fundamentalističkog shvaćanja islama kao jedne od mnogih interpretacija unutar raznolike islamske moralne tradicije.

Bielefeldt fundamentalističke pokušaje da se deklaracijom ljudskih prava u islamu odgovori na diskurs univerzalnih ljudskih prava na Zapadu karakterizira kao „površnu i nekritičku islamizaciju ljudskih prava, što je ideološki koncept koji nije ništa manje esencijalistički od esencijalističkih 'zapadnih' ili 'kršćanskih' razumijevanja ljudskih prava. Stalno isticanje kako ta prava imaju svoje 'korijene' u zapadnoj tradiciji zamjetno u zapadnim konceptima ljudskih prava može se pronaći u esencijalističkoj islamskoj interpretaciji koja ljudska prava prati sve do Kur'ana i Prorokove tradicije“ (ibid.: 104). Mayer jednako tako odbacuje ideju da je Kur'an temeljna ljudska prava dao ljudima stoljećima prije nego što je to Općom deklaracijom učinjeno na Zapadu. „U njihovim pokušajima da podrže tvrdnju kako su ljudska prava nastala u islamskoj tradiciji, autori se oslanjaju na nategnuta čitanja Kur'ana… kako bi utvrdili drevna islamska podrijetla ljudskih prava. Citiraju dijelove koji navodno dokazuju kako islam posjeduje ekvivalent modernih ljudskih prava, bez odgovarajućeg istraživanja značenja tih istih dijelova“ (Mayer, 2013: 60). Mayer u dodatak tome zaključuje kako je „arapski izraz za ljudska prava, *hukuk al-insan* (arap. حقوق الإنسان), nedavna formulacija koja se nikada ne pojavljuje u sporazumima. Načela islamskih ljudskih prava su novoskovana, znatno mlađa nego načela prava na Zapadu“ (ibid.). Dok mnogi poput Mayer i Bielefeldta problem vide u šerijatu, Alain Pellet, kad se referira na islamske rezerve utemeljene na šerijatu, tvrdi kako „problem nije šerijat sam, nego neprihvatljivost određenih rezervi utemeljenih na šerijatu, koje se mogu pronaći u drugim rezervama što nemaju veze sa šerijatom ili islamom“ (Pellet 2013). Pellet

---

se obratiti Međunarodnom sudu pravde radi rješavanja spora zahtjevom koji se podnosi u skladu sa Statutom Suda.

obrazlaže kako islamske rezerve nisu problematične zbog toga što imaju vjerske korijene, nego zato što su nejasne, općenite i nedefinirana karaktera, „a zbog te nejasnoće nemoguće je procijeniti njihovu kompatibilnost s predmetom i svrhom ugovora, pa to druge strane lišava njihova prava da reagiraju“ (ibid.).

Brems drži kako općenita i nejasna rezerva ide u prilog državi jer je „vrlo pogodna iz vladine perspektive: izbjegava detaljnu analizu kompatibilnosti konvencije sa šerijatom i različitih interpretacija šerijata“ (Brems, 2001: 271). Sukladno tome, nerijetko se zaključuje kako islamske rezerve skrivaju političke motive i kako velik broj kršenja ljudskih prava u islamskim zemljama nema veze sa šerijatom. Kondgen do tog zaključka dolazi u pregledu odnosa šerijata i nacionalnog prava u Sudanu: „Mnoga kršenja ljudskih prava u Sudanu nemaju nikakve poveznice sa šerijatom. Umjesto toga, ona se trebaju pripisati režimskim naporima da ostanu na vlasti pod bilo koju cijenu. U tom kontekstu, islam služi kao jedan instrument među mnogim drugim, kako bi se postigao taj cilj“ (Kondgen, 2010: 222). Jednako tako Buskens uočava da „iako je islamski zakon marginaliziran u Maroku, njegova važnost kao političkog oruđa značajno se povećala u posljednja tri desetljeća. Činjenica je da je šerijat ovih dana postao primarno politički simbol“ (Buskens, 2010: 134). Zapravo, iako se referiram na definiciju islamske rezerve kako je iznose Pellet i Brems, sam taj naziv općenit je i varljiv jer sugerira da postoji nešto u islamu što je suštinski oprečno ljudskim pravima koje zagovaraju ti međunarodni dokumenti. U stvarnosti se više radi o oprekama između razumijevanja ljudskih prava s razumijevanjem islama i šerijata – uz, nažalost, sve češći slučaj zloporabe islama u političke svrhe. Shaheen Sardar Ali pri tome upozorava kako „moramo imati na umu da je na razini vlade, opozicija međunarodnim normama ljudskih prava u velikoj mjeri određena ideološkim sklonostima islamskih zemalja, artikuliranim od vlada na vlasti, što može i ne mora biti reprezentativan pogled ljudi na islam“ (Sardar Ali, 2006: 81).

Još jedna činjenica ide u prilog tom argumentu da islamske rezerve nerijetko kriju političke motive. Većina islamskih pokušaja da se odgovori na Opću deklaraciju svodi se na pokušaj da se obrane islam i njegova tradicija pred onim što se smatra zapadnim kulturnim imperijalizmom kroz jezik ljudskih prava. Pri tome se islamski pravnici i teolozi nisu ozbiljno uključili u raspravu razumijevanja samih prava, nego je to učinjeno samo kako bi se dao islamski odgovor, u smislu kako su temeljna ljudska prava u islamu ostvarena stoljećima prije nego na Zapadu. Progresivna islamska misao primjećuje kako nedostaje ozbiljnih islamskih intelektualnih angažmana u odgovoru na Opću deklaraciju.

El Fadl islamske pokušaje da se odgovori na diskurs univerzalnih ljudskih prava na Zapadu grubo dijeli na dva smjera: branitelje islama u onome što naziva ispričavajući smjer, i puritanski smjer koji još naziva prkosnim. „Ispričavajući smjer sastoji se od pokušaja velikog broja islamista da brane i spase islamski sustav vjerovanja i tradiciju od napada pozapadnjavanja i modernosti tako što su istodobno ukazivali na kompatibilnost i nadmoć islama. Oni su na intelektualne izazove univerzalističkih zapadnih paradigmi odgovarali usvajajući pijetističke fikcije o savršenosti islama, izbjegavajući pritom bilo kakvu kritičku evaluaciju islamskih doktrina. Zajednički heuristički izum branitelja islama jest taj da su tvrdili kako su sve vrijedne moderne institucije muslimani prvi izmislili i ostvarili. Prema tvrdnjama branitelja islama, islam je oslobodio žene, stvorio demokraciju, potaknuo pluralizam i zaštitio ljudska prava davno prije nego što je to uopće postojalo na Zapadu“ (El Fadl, 2009: 118).

El Fadl objašnjava kako se puritanci većinom nisu pozivali na kulturni relativizam kao branitelji islama, ali karakteristično za njihov pristup ljudskim pravima jest to da smatraju kako ljudska prava ne postoje osim ako ona kao takva nisu zajamčena od Boga. „Puritanizam je razumio i konstruirao islam jedino kroz prizmu zahtjeva da budu kulturno neovisni o Zapadu. Njihov je način rada taj da reagiraju na zapadnu nadmoć u modernom svijetu tako da islam konstruiraju kao antitezu Zapadu. Ova je reakcija važna jer je oblikovala puritanski diskurs o ideji univerzalnih ljudskih prava. Međunarodna ljudska prava osporavala su se isključivo zato jer su se smatrala zapadnim tvorevinama“ (ibid.: 123). Iako radi podjelu na dva smjera i tvrdi kako je „islamski diskurs o ljudskim pravima u velikoj mjeri ostao nerazvijen“ (ibid.), El Fadl s drugim progresivnim islamskim misliocima čini treći smjer, unutar kojeg se akteri ozbiljno intelektualno angažiraju u raspravu o islamu i ideji univerzalnih ljudskih prava. Ali, dok to ukazuje na problem unutar islamske moralne tradicije, valja se osvrnuti i na Pelletov argument, koji je možda najbolje sagledati kroz islamske rezerve pri ratifikaciji Konvencije o uklanjanju svih oblika diskriminacije nad ženama (CEDAW).

Važnost CEDAW-a je da ističe „definiciju diskriminacije žena koja nadilazi tradicionalnu dihotomiju između javnog i privatnog, pozivajući na međunarodno priznanje ljudskih prava žena, podjednako unutar i izvan obiteljske sfere“ (Sardar Ali, 2006: 72). Iako je samo po sebi proturječno uložiti rezervu na dokument koji poziva na ravnopravnost spolova u svim područjima privatnog i javnog života, CEDAW je „predmet rezervi više nego bilo koji drugi međunarodni ugovor ljudskim pravima. Sedamdeset sedam zemalja navelo je rezerve pri ratifikaciji ugovora“ (Keller, 2014: 311).

Iako se u radu bavim samo rezervama koje su definirane kao islamske, Monforte objašnjava kako se islamskim rezervama pristupalo drugačije nego rezervama europskih zemalja koje se nisu ni razmatrale, iako su bile diskriminirajuće. „Nakon što država formulira rezervu na međunarodni ugovor, druge države članice mogu priložiti prigovor toj rezerve“ (Brems, 2001: 267), što je u slučaju rezervi na CEDAW i prigovora istima rezultiralo novim optužbama za kulturni imperijalizam od islamskih zemalja. Brems objašnjava kako su zajednički pokušaji neislamskih zemalja članica CEDAW-a da se uključe u međunarodnu akciju protiv rezervi vodili k „polarizaciji između Zapada i islamskoga svijeta koji je to protumačio kao napad… To je vodilo optužbama za kulturni imperijalizam, kao i optužbama za nepoštivanje vjerske slobode“ (ibid.: 269). Iako je Odbor za uklanjanje diskriminacija žena ustvrdio kako „rezerve članku 16, bilo da su iz nacionalnih, tradicionalnih, vjerskih ili kulturalnih razloga, nisu kompatibilne s Konvencijom i stoga su nedopustive“ (Keller, 2014: 315), Monforte drži kako se pri tome radilo o dvostrukim standardima, što ukazuje i primjer Španjolske: „Španjolska je prigovarala islamskim rezervama, dok zadržava deklaraciju koja za cilj ima pravno osigurati muškog nasljednika monarhije – što predstavlja važan i simbolički odmak od ravnopravnosti spolova“ (Monforte, 2017: 16). Usto, Brems ukazuje na to kako prigovori neislamskih zemalja islamskim rezervama često nisu bili dosljedni,[61] zaključujući kako politika igra značajnu ulogu pri formulaciji prigovora rezervama. Za Monforte, činjenica da su zemlje koje su prigovorile islamskim rezervama zatvorile oči pred rezervama europskih zemalja pri ratifikaciji CEDAW-a ukazuje na „dvostruke standarde i stoga nepravednu ili nepoželjnu praksu koja sama po sebi promašuje smisao“ (ibid.).

U svojemu radu *Islamic Reservations to Human Rights Conventions* (1998.), Mayer preispituje islamske rezerve pri usvajanju konvencija o ljudskim pravima, CEDAW-a i UN Konvencije o pravima djeteta (CRC). Ratificiranje CEDAW-a od islamskih zemalja pokazalo se daleko problematičnijim za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava od CRC-a, na što ukazuje i to da su zemlje koje su odbile ratificirati CEDAW odlučile ratificirati CRC bez rezerve koje su imale u vezi s CEDAW-om. Mayer ističe da je „većina islamskih zemalja ratificirala CRC bez rezervi ili bar islamskih rezervi. Nisu se sve islamske rezerve odnosile na iste članke, što je pokazalo da postoji neslaganje u vezi s tim koje se odredbe smatraju problematičnim u smislu islamskoga prava (1998: 37).

[61] Brems daje primjer Konvencije o pravima djeteta kojoj su ,,Katar i Saudijska Arabija imale gotovo identične rezerve. Finska, Austrija, Danska, Njemačka, Norveška, Portugal i Švedska prigovorile su objema rezervama. No, Irska je prigovorila samo rezervi Saudijske Arabije, a Belgija, Italija, Nizozemska i Slovačka prigovorile su samo rezervi Katara“ (Brems, 2001: 271).

Unatoč tome, dvanaest islamskih zemalja priložilo je rezervu na članak 14[62] CRC-a, što, kako naglašava Brems, nimalo ne čudi jer je sloboda vjere „jedno od glavnih područja napetosti između islama i ljudskih prava“ (Brems, 2001: 279). S druge strane, rezerve CEDAW-u ukazuju kako između islama i ljudskih prava postoji još jedno područje napetosti: prava žena. Islamske rezerve i rasprave koje su pokrenute tim rezervama „istaknule su omjer normativnog konflikta između prava na jednakost sadržanog u CEDAW-u i ideje vjerske slobode kao i izraza običaja, kulture i tradicije“ (Sardar Ali, 2006: 80). Islamske rezerve su, kako objašnjava Pellet, nejasne i općenite, one se pozivaju na drugačije vrijednosti, drugačiju kulturu, svodeći prava žena (a i prava nevjernika) na kulturni relativizam. Dok neki smatraju kako takve rezerve mogu imati pozitivan učinak na univerzalnost ljudskih prava, Mayer to odbija držeći da CEDAW „poziva na jednakost žena i muškaraca i također propisuje mnogo određenih područja gdje se diskriminacija protiv žena mora ukloniti. CEDAW ne dopušta nikakve iznimke utemeljene na kulturalnom relativizmu. Iako CEDAW ne govori u smislu da vjerske ovlasti treba ignorirati kada pozivaju na spolnu diskriminaciju, ona ne dopušta vjerske osnove za podržavanje muške nadmoći i stereotipnih uloga za žene“ (Mayer, 1998: 28).

Mayer za prvi primjer uzima Libiju koja je članicom CEDAW-a postala 1989. uz rezervu da njezino članstvo u CEDAW-u „ne smije biti u sukobu sa zakonima o osobnom statusu izvedenom iz islamskog zakona“ (ibid.: 25). Nakon toga daje primjer Bangladeša, koji je rezervom tvrdio da su neki članci u sukobu s islamskim zakonom i navodi primjer Alžira, koji Mayer naziva „iščezavajućom islamskom zadrškom“. „Alžirske rezerve bile su pomno izrađene da izbjegnu spominjanje islama i islamskog zakona. Čak i ondje gdje su bile usmjerene da podrže alžirski ekstremno konzervativni obiteljski zakon iz 1984., koji uključuje pravila preuzeta iz srednjovjekovne islamske jurisprudencije“ (ibid.: 33).

Mayer misli kako podatak da su islamske zemlje u većem broju ratificirale CRC od CEDAW-a „sugerira da je jedna od najvećih prepreka, ako ne i najveća, u pomirbi s međunarodnim zakonom ljudskih prava zahtjev da ženama i muškarcima treba pružiti potpunu jednakost u pravima“ (ibid.: 36). Berger i Sonneveld uočavaju da je Egipat imao rezerve pri ratificiranju nekoliko konvencija, a rezerve pri ratificiranju CEDAW-a ukazuju na to kako se rezerve

[62] 1. Države stranke priznat će djetetu pravo na slobodu misli, savjesti i vjere. 2. Države stranke poštivat će prava i dužnosti roditelja i, u određenim slučajevima, zakonskih skrbnika, u svezi s pružanjem pomoći djetetu u korištenju svojih prava na način koji je u skladu s njegovim razvojnim sposobnostima. 3. Sloboda izražavanja vjere ili uvjerenja može biti podvrgnuta samo onim ograničenjima koja su zakonom određena i koja su prijeko potrebna radi zaštite javne sigurnosti, zdravlja ili morala ili temeljnih prava i sloboda drugih. Dostupno na https://www.unicef.hr/wp-content/uploads/2017/05/Konvencija_20o_20pravima_20djeteta_full.pdf

utemeljene na šerijatu odnose na problem jednakosti muškaraca i žena te muslimana i nemuslimana: „Prilikom ratificiranja Međunarodnog ugovora o građanskim i političkim pravima, Egipat je naveo ovo: 'Uzevši u obzir odredbe islamskog šerijata i činjenice da se ne sukobljavaju s priloženim tekstom, mi prihvaćamo i ratificiramo ga.' Slične su rezerve bile i kod CEDAW-a. S druge strane, ratifikacija Konvencije protiv torture prošla je bez ikakvih rezervi. To se može objasniti činjenicom da se rezerve utemeljene na šerijatu uglavnom referiraju na probleme jednakosti, posebice jednakosti utemeljene na spolu i vjeri“ (Berger i Sonneveld, 2010: 81). Islamske rezerve pri ratifikaciji CEDAW-a mogu se svesti na dva argumenta: Konvencija reflektira zapadne vrijednosti koje se žele nametnuti islamskim društvima i nekim odredbama Konvencije krše se šerijatski propisi, a većina rezervi pri ratifikaciji CEDAW-a odnosila se na članak 2[63] i članak 16[64] Konvencije.

Upravo egipatska rezerva na članak 2 ukazuje na ono što je Pellet nazvao nejasnim rezervama nedefiniranog karaktera, jer iako se pozvao na šerijat, Egipat „nije dao nikakva objašnjenja za ovu općenitu rezervu“ (Jenefsky, 1991: 211). S obzirom na to da šerijat nije jedinstven i krši temeljna ljudska prava, posebice na područjima gdje se na njega i poziva (prava žena, sloboda govora i sloboda vjere), jasno je zašto prigovori islamskim rezervama pozivaju na uvjete

[63] Članak 2: Države stranke osuđuju diskriminaciju žena u svim njezinim oblicima te su suglasne da svim odgovarajućim sredstvima i bez odgađanja provode politiku uklanjanja diskriminacije žena i radi toga se obvezuju poduzeti: a) unijeti načelo jednakosti muškaraca i žena u svoje nacionalne ustave ili druge odgovarajuće zakone, ako to već nisu učinile, te osigurati, putem zakona ili drugim odgovarajućim mjerama, praktičnu primjenu tog načela; b) usvojiti odgovarajuće zakonske i druge mjere, uključujući sankcije kada je potrebno, kojima se zabranjuje svaka diskriminacija žena; c) uvesti pravnu zaštitu prava žena na jednakoj osnovi s muškarcima i preko nadležnih nacionalnih sudova i drugih javnih institucija osigurati uspješnu zaštitu žena od svakog postupka diskriminacije; d) uzdržati se od svakog postupka ili prakse diskriminacije žena i osigurati da javne vlasti i institucije postupaju u skladu s ovom obvezom; e) poduzeti sve odgovarajuće mjere radi uklanjanja diskriminacije žena od bilo koje osobe, organizacije ili poduzeća; f) poduzeti sve odgovarajuće mjere, uključujući i zakonodavne, radi izmjene ili ukidanja postojećih zakona, propisa, običaja i prakse, koji predstavljaju diskriminaciju žena; g) staviti izvan snage sve domaće kaznene odredbe kojima se diskriminiraju žene.

[64] Članak 16: 1. Države stranke poduzimaju sve odgovarajuće mjere radi uklanjanja diskriminacije žena u svim pitanjima koja se odnose na brak i obiteljske odnose, a posebice osiguravaju, na osnovi jednakosti muškaraca i žena: a) jednako pravo na sklapanje braka; b) jednako pravo na slobodan izbor supružnika i sklapanje braka samo po slobodnoj volji i uz slobodan i pun pristanak; c) jednaka prava i odgovornosti za vrijeme trajanja braka i pri njegovu razvodu; d) jednaka prava i obveze roditelja, neovisno o njihovu bračnom statusu, u pitanjima koja se odnose na njihovu djecu; u svim slučajevima interesi djece moraju biti na prvom mjestu; e) jednaka prava na slobodno i odgovorno odlučivanje o broju i razmaku između svoje djece, te pristup informacijama, obrazovanju i sredstvima koja im omogućuju korištenje ovim pravima; f) jednaka prava i odgovornosti u pogledu starateljstva, tutorstva, upravljanja imovinom i usvajanja djece ili sličnih instituta koji postoje u nacionalnom zakonodavstvu; u svim slučajevima interesi djece moraju biti na prvom mjestu; g) jednaka osobna prava supruga i supruge, uključujući pravo na izbor prezimena, zvanja i zanimanja; h) jednaka prava oba supružnika u pogledu vlasništva, stjecanja, upravljanja, uživanja i otuđivanja imovine, bez obzira na to obavlja li se ovo besplatno ili za materijalnu naknadu. 2. Zaruke i sklapanje braka djeteta nemaju nikakav pravni učinak te se poduzimaju sve potrebne mjere, uključujući zakonodavne, radi utvrđenja najnižih godina života za sklapanje braka te uvođenja obveze upisa braka u službeni registar. Dostupno na https://ravnopravnost.gov.hr/UserDocsImages/arhiva/preuzimanje/biblioteka-ona/UN%20Konvencija%20o%20uklanjanju%20svih%20oblika%20diskriminacije%20žena_%203%20izdanje.pdf

postavljene u Bečkoj konvenciji. Stoga Jenefsky smatra kako „egipatske rezerve članku 2 i članku 9 CEDAW-a nisu u skladu s temeljnim načelima međunarodnog zakona. Obje rezerve kompromitiraju integritet konvencije više nego što promoviraju njezino univerzalno usvajanje i stoga su nekompatibilne s predmetom i svrhom konvencije“ (ibid.). Brems ukazuje na to kako je Libija lukavo oblikovala rezervu[65] na članak 2 CEDAW-a čime bi se, uvjerene su Mayer i Brems, nekoga tko ne poznaje šerijat moglo čak i navesti da pomisli kako šerijat jednako tretira žene i muškarce. Brems objašnjava kako ovakva formulacija rezerve „skriva sukob između šerijata i CEDAW-a, a upotrebom izraza 'implementiran' i izbjegavanjem referencija na diskriminirajući sadržaj šerijatskih normi nasljeđivanja sugerira da je rezerva samo stvar praktičnih detalja“ (Brems, 2001: 282). Mayer i Brems ovdje se referiraju na šerijatsko nasljedno pravo kojim se nejednako tretira nasljednika i nasljednicu – tj. prema šerijatu žene nasljeđuju samo polovinu onoga što nasljeđuju muškarci. Pregled islamske rezerve Libije[66] članku 16 CEDAW-a ukazuje na jednako lukavo manipuliranje pojmovima. Takvom formulacijom rezerve, upozorava Brems, „stvari se okreću naopako, jer sugerira kako norme CEDAW-a u pogledu braka i razvoda nude manju zaštitu prava žena od šerijata“ (ibid.).

Mayer tvrdi da islamske rezerve pri ratifikaciji konvencija stvaraju „dojam da je islam inherentno nekompatibilan s ljudskim pravima. Te rezerve prizivaju navodno nepromjenjiva islamska pravila za koja se tvrdi da zabranjuju prihvaćanje bilo kakvih ljudskih prava koja ih krše“ (Mayer, 2007: 5). Mayer smatra kako je do promjene u dijalogu islama i liberalnog koncepta ljudskih prava došlo nakon Iranske revolucije, pri čemu je, kao nikada prije, u raspravu iznenada uključen i šerijat, na koji se islamske rezerve i pozivaju. Već u pregledu iranskog Ustava iz 1907. godine, Mayer zamjećuje kako se problematičan dio Ustava odnosio na vjerski dio koji je ograničavao ustavna prava,[67] zbog čega „su se mnogi iranski islamski učenjaci nasilno odupirali usvajaju iranskog Ustava iz 1906. – 1907., a jedna od osnova njihova prigovora je otpor ideji slobode, koju su smatrali opasnom i štetnom za islamska načela i vrijednosti“ (Mayer, 2013: 71). Isti problem Mayer uočava s iranskim Ustavom nakon

[65] „Članak 2 Konvencije implementirat će se s dužnim poštovanjem prema imperativnim normama šerijata koje se odnose na određivanje nasljednih udjela posjeda preminule osobe, bilo da se radi o muškarcu ili ženi“ (Brems, 2001: 282).

[66] „Implementacija članka 16 (c) i (d) konvencije bit će bez predrasuda bilo kojeg prava koje ženama jamči šerijat“ (Brems, 2001: 282).

[67] Mayer tako kao primjere navodi dva članka iz Ustava: članak 20 kojim se jamči sloboda objavljivanja i publikacije uz napomenu da se to ne odnosi na heretičke knjige i materijale koji su štetni za islam, i članak 21 koji dopušta stvaranje udruga i okupljanje ako se ne radi o udrugama i skupovima koji izazivaju vjerske nerede.

revolucije 1979. Godine: iako je donesen oslanjajući se na sekularne osnove, ograničavao je neke slobode pozivajući se na vjerska uvjerenja.

„Članak 25 predloženog Ustava o slobodi tiska isključivao je iz svoje zaštite publikacije koje su bile uvredljive za vjerska uvjerenja“ (ibid.: 72). S ajatolahom Homeinijem jačalo je i svećenstvo u Iranu, a „da bi se ljudska prava učinila prihvatljivima za konzervativne klerike, morala su biti podčinjena izričito islamskim kriterijima“ (ibid.: 72). Osim toga, člankom 4 Ustava navodi se kako „šerijat nadjačava bilo koji oblik običajnog prava i međunarodnog prava, uključujući i područje ljudskih prava“ (Mir-Hosseini, 2010: 361).

Mayer ovdje uviđa kako iz islamskih rezervi utemeljenih na šerijatu proizlazi da islamske zemlje šerijat tretiraju kao da je na razini međunarodnog zakona, tj. „islamske zemlje govore kako islamski zakon i međunarodni zakon stoje iznad njihovih domaćih zakona i da su, kad ova dva nadnacionalna zakona dolaze u sukob, islamske zemlje prisiljene živjeti po islamskom zakonu“ (Mayer, 2013: 5). Ali, Mayer ovdje ima zanimljiv argument i tvrdi da bi „ideja da islamske zemlje ne mogu pristati na zakon o ljudskim pravima, imala više smisla ako je islamski zakon na koji se oni referiraju uistinu nadnacionalni zakon kojem se priklanjaju sve islamske zemlje i koji bi vlade bile nemoćne jednostrano promijeniti. No, takva nadnacionalna verzija islamskog zakona ne postoji. Stoga, islamski zakon koji izaziva rezerve iznosi različite modele domaćeg zakonodavstva, koji tvrde da potječu iz islamskih izvora“ (ibid.: 28-29). Mayer je pravu, jer zbog nedostatka središnjega vjerskog autoriteta, u islamskoj moralnoj tradiciji ne postoji konsenzus oko jedinstvene verzije šerijata koji primjenjuju sve islamske zemlje. To znači da postoji nekoliko interpretacija šerijata, svaka od njih državama koje ih provode predstavlja zakon na nadnacionalnoj razini, tj. ostali zakoni, pa i oni međunarodni, moraju se podrediti šerijatu.

Ne samo da ne postoji konsenzus oko jedinstvene verzije šerijata nego ne postoji ni konsenzus oko toga na kojoj bi se razini šerijat trebao primjenjivati, koja je i kakva uloga čovjeka u njegovoj interpretaciji. Unatoč tome, islamske rezerve prema Općoj deklaraciji i konvencijama o ljudskim pravima temelje se na šerijatu, kao da se radi o jedinstvenom zakonu koji primjenjuju sve islamske zemlje i prihvaćaju svi muslimani svijeta. Kako zaključuje Sardar Ali u komparativnoj analizi primjene CEDAW-a u Bangladešu, Indiji i Pakistanu (2006.), islamske rezerve i „obrana osobnih zakona u ime vjere (…) čini to da islam djeluje kao da je monolitna cjelina“ (Sardar Ali, 2006: 81). Kao i Mayer u slučaju Irana, Sardar Ali naglašava da Bangladeš,

Indija i Pakistan svojim rezervama prema CEDAW-u pokazuju kako „međunarodne sporazume o ljudskim pravima podređuju nadmoći ustavnih, vjerskih i kulturnih normi“[68] (ibid.: 80).

Mayer tvrdi da je argument protiv tretiranja šerijata kao nadnacionalnog prava ujedno i pokazatelj pluralističke prirode islamske moralne tradicije. „Ograničavanje prava uporabom izraza kao 'šerijat' ili 'islamski propisi' kako bi se okarakteriziralo ljudska prava ne može se nedvosmisleno definirati konzultirajući se s radovima predmodernih pravnika, jer je taj rad previše raznolik. Predmoderni islamski zakon uključivao je doktrine nekolicine sekti i mnoštva pravnih škola. Razlika u mišljenjima između najvećih pravnih škola povijesno se tolerirala u islamu. Zapravo, čak i unutar jedne pravne škole, doktrine i mišljenja mogli su se značajno razlikovati u interpretaciji islamskih izvora. Nadalje, postojali su mnogi pravnici čija su se mišljenja razlikovala od mišljenja najvećih pravnih škola, ali čiji su radovi, ipak, dio predmoderne šerijatske ostavštine. Tako bogata nasljeđa, muslimani se suočavaju s mnoštvom sukobljenih mišljenja o islamskim zahtjevima“ (Mayer, 2013: 70).

No, dok to bogatstvo interpretacija znači da se šerijat može različito interpretirati i prakticirati, što otvara višestruke mogućnosti za postizanje kompatibilnosti šerijata i konvencija o ljudskim pravima, to nije bio slučaj s islamskim rezervama, iako je odbor CEDAW-a prihvatio nekoliko pozitivnih sugestija i savjeta za rješavanje problema vezanih za diskriminatorne obiteljske zakone i prakse, uključujući i taj da se istraže različite interpretacije šerijata. Brems objašnjava kako u nekim slučajevima općenite rezerve mogu biti praćene određenim rezervama, koje iako su „tehnički nepotrebne, predstavljaju mjeru opreza protiv upotrebe različitih interpretacija šerijata od onih kojih se vlade pridržavaju“ (Brems, 2001: 272). Islamske zemlje tako su se ogradile od ostalih interpretacija šerijata, držeći samo svoju interpretaciju važećom. S obzirom na to da općenite i nejasne rezerve ne pružaju detaljnu analizu same rezerve, a popraćene određenim rezervama isključuju ostale interpretacije šerijata – mnogi uviđaju kako je zapravo nemoguće započeti dijalog. „Postoji praktična teškoća u započinjanju razgovora jer se države članice većinom ne trude objasniti interpretaciju na koju su se oslonile kako bi opravdale svoje rezerve spram CEDAW-a i zašto su rezerve neophodne.

[68] Bangladeš je priložio islamsku rezervu da su neke odredbe CEDAW-a oprečne šerijatu. Pakistan nije imao islamsku rezervu u tom smislu da se poziva na islam i/ili šerijat, ali se pozvao na Ustav (kojem je glavni izvor šerijat). Indija nije islamska zemlja niti je imala islamsku rezervu, ali islam je druga najveća religija u Indiji, u kojoj se (poslije Indonezije) nalazi najveći broj muslimana na svijetu – 11 % ukupnog broja muslimana. Indija se u svojoj rezervi prema CEDAW-u izjasnila kako će se „pridržavati odredbi u skladu sa svojom politikom neuplitanja u osobne odnose bilo koje zajednice bez njezine inicijative i pristanka“ (dostupno na https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&lang=en).

Kako bi se izgradila međunarodna suradnja i postigao konsenzus, neophodno je da se države članice izjasne tako što će pružiti objašnjenje pojedinosti o tome kako su i zašto odredbe CEDAW-a 'kulturno nelegitimne' ili oprečne islamskom zakonu“ (Ahmad, 2011: 316). Ovdje postoji još jedan problem. Na početku je islamska rezerva definirana kao ona koja se poziva na islam ili ima jasne islamske motive, ali neke islamske zemlje „izbjegavajući istaknuti napetost između islama i normi ljudskih prava, formulacijom izbjegavaju bilo kakvu referenciju na šerijat ili islam“ (Brems, 2001: 282). Uz navedeni primjer Alžira kao „iščezavajuće islamske zadrške“, tu pripadaju još i Pakistan i Bangladeš (rezerva spram CRC-a) – sve tri zemlje u svojim se rezervama ne pozivaju na islam ni na šerijat, nego na domaće zakonodavstvo, „izostavljajući napomenuti kako se ono temelji na šerijatu“ (Brems, 2001: 282). Dakle, osim što bi za međunarodnu suradnju i konsenzus države članice trebale pružiti detaljnu analizu općenitih rezervi, svakako bi trebale otkriti i njihov stvarni karakter.

Valja napomenuti da je među zemljama koje su prigovorile islamskim rezervama bila i Norveška, čija je vlada objavila kako je „nepouzdanost (rezervi) pojačana prirodom šerijata koji je predmet interpretacija, izmjena i selektivne primjene u različitim državama koje slijede islamska načela“ (ibid.: 273). Ali, identičan prigovor Općoj deklaraciji i konvencijama ljudskih prava dolazi iz islamske moralne tradicije. Revivalističko shvaćanje islama drži kako je razlika između šerijata i Opće deklaracije (a usto i konvencija o ljudskim pravima) to što je šerijat bogomdan, pa je kao takav stalan i nije žrtva ljudske promjenjive volje koja podrazumijeva promjene, izmjene i nadopune. Primjerice, Mawdudi tvrdi da „prava koja jamči kralj ili zakonodavna skupština mogu biti povučena jednako kako su i dodijeljena. Isti je slučaj i s pravima koja prihvaćaju i priznaju diktatori. Oni ih mogu dodijeliti kada im se prohtije, mogu ih povući, a mogu ih i kršiti kada god to žele. No, s obzirom na to da su ljudska prava u islamu dana od Boga, nijedno zakonodavno tijelo na svijetu, nijedna vlada na zemlji nema pravo ni autoritet nadopunjavati ih ili mijenjati“ (Mawdudi, 1977: 12). Mawdudi, kao i ostali pripadnici revivalističkog diskursa, zanemaruje činjenicu da šerijat nastaje ljudskim naporima kroz interpretaciju Kur'ana i Prorokove tradicije, čemu ću se vratiti u poglavlju o revivalističkom diskursu i poglavlju o progresivnoj islamskoj misli kojom se služim kao svojevrsnom kritikom fundamentalističkog, revivalističkog pristupa ljudskim pravima u islamu. Ovdje je važno istaknuti kako obje strane usvajaju slične prigovore, dok istodobno ljudska prava u islamu i Općoj deklaraciji i konvencijama pretendiraju na to da vrijede univerzalno.

Valja napomenuti da je prednost kompatibilističkog diskursa nad nekompatibilističkim to što njegovi akteri prepoznaju različita razumijevanja islama i različite interpretacije šerijata. Svjesni su raznolikosti unutar islamske moralne tradicije, a ujedno i toga da je islam nerijetko žrtva političkih ciljeva, pri čemu, nažalost, pate i ljudska prava. Mayer je uvjerena da islam i liberalno razumijevanje ljudskih prava nude slične poglede na ljudsko dostojanstvo i jednakost, pa bi to mogli biti temelji za stvaranje ljudskih prava unutar islamskih okvira. Razlog da se to još uvijek nije ostvarilo, tvrdi Mayer, ima korijene u islamizaciji društava koje provode islamski vođe i problemima u kojima su se našle mnoge države nakon rušenja brutalnih diktatura. Karakteristično za kompatibilistički diskurs, Mayer ne poriče civilizacijske razlike između zapadnih i islamskih društava i navodi kako je jedna od osnovnih karakteristika zapadne civilizacije – individualizam – bio jedan od temeljnih sastojaka u razvitku društvenih i političkih prava na Zapadu, dok u islamskoj kulturi nije naišao na plodno tlo. Autorica optimistično prati tragove postojanja nekog oblika individualizma sve do mistične strane islama – sufizma, kao mogućnosti postavljanja temelja za jednu od najvažnijih odlika liberalnog koncepta ljudskih, građanskih i političkih prava. Iako bi priznanje postojanja individualističke misli u islamskoj tradiciji bilo djelotvorno i plodonosno za cijeli dijalog, ne smije se zaboraviti kako je sufizam, kao svojevrstan spoj vjere i filozofije, od svoje pojave u 8. stoljeću bio odbačen kao neislamski. Sufizam je bio zabranjen veći dio svoje povijesti, sve do vladavine Bajazida II., koji je zbog ljubavi prema filozofiji i poeziji bio neobično naklonjen sufijima. Za razliku od „službenog“ islama, sufizam nije govorio o podčinjenosti čovjeka Bogu, nego o njegovu sjedinjenju s Bogom u neizmjernoj ljubavi koja se postiže odbacivanjem svega materijalnog, potpunom pobožnošću i odricanjem od svijeta.[69]

Čak i danas, sufizam i mistični islam zbog svojih tvrdnji o sjedinjenju s Bogom ne nailaze na odobravanje mnogih muslimana. Sljedbenici sufizma i sufistička misao nisu zaokupljeni životom na ovom svijetu, oni ga preziru i smatraju kako ga prezire i sam Bog. Život na ovome svijetu za njih je bezvrijedan i prolazan, i jedini mu je smisao da posluži kao priprema za život na drugome svijetu. Ako ideja individualizma, kao jednoga od ključnih temelja za stvaranje građanskih i političkih prava, postoji u islamskoj moralnoj tradiciji, i to na način istovjetan

[69] Osim što je sufistička misao – bez obzira na svoju ljepotu, poruku mira i ljubavi koju njeguje – od nekih muslimana, čak i danas, odbačena kao neislamska i heretička, primjer koji Mayer navodi nije dobar iz još jednog razloga. Nekompatibilisti kritiziraju cijelo islamsko učenje kao učenje koje je gotovo opsjednuto životom poslije smrti, naglašavajući kako fokus ljudi mora biti ovaj svijet. Sufistička misao u potpunosti je posvećena životu poslije smrti, do te mjere da ovaj život smatraju samo pripremom za njega. Sufisti odbacuju sve ovosvjetovno, a pri tome se ne radi samo o materijalnim stvarima nego u potrazi za postizanjem jedinstva s Bogom nerijetko odbacuju i sve svoje društvene odnose kako bi živjeli asketskim životom.

onomu na Zapadu, njezini izvori moraju se pronaći na drugim mjestima unutar same islamske moralne tradicije.

„Islam može igrati važnu pozitivnu ulogu u praktičnoj realizaciji ljudskih prava u islamskim društvima, jer ljudska prava u islamu započinju s idejom pravde (*adl*, arap. عدل). Glavni je cilj potrage za ljudskim pravima uspostavljanje pravde. Postavlja se pitanje je li načelo pravde kao obveze Bogu i drugim ljudskim bićima sinonim za ravnopravnost spolova ili postoji različit standard ravnopravnosti spolova u islamskim okvirima zbog drugačijih koncepata prava i povijesnih iskustava islamskih društava i muslimanki“ (Ahmad, 2011: 316).

3.3 Pozicija koja se koristi nekompatibilističkom i kompatibilističkom retorikom

Autore se ne može jasno razvrstati u kalupe određenih diskursa, što bjelodano dokazuje i prikaz sljedeće pozicije. Radi se o poziciji što je zauzimaju autori koji su imali oštar zaokret u retorici i time prešli iz nekompatibilističke pozicije u kompatibilističku, tj. od stava da islam nije kompatibilan s liberalnim razumijevanjem ljudskih prava do „mekše“ pozicije da islam možda ipak jest kompatibilan, ali samo ako prođe kroz ozbiljne promjene. Zanimljivo je, međutim, da ta promjena retorike nikako ne znači njihovu promjenu cijelog diskursa, jer stavovi tih autora i dalje zadržavaju pretpostavku o nadmoći liberalnog razumijevanja ljudskih prava, čije se vrijednosti uzimaju kao referencija.

Zagovarateljica ove pozicije Ayaan Hirsi Ali kritizira islam osuđujući ga da je neprijateljski nastrojen prema nemuslimanima, otpadnicima i ženama. Kao takav, nekompatibilan je s idejom ljudskih prava i nepodoban za život u zapadnim liberalnim društvima, koja njeguju drugačije vrijednosti. Huntingtonova teza o sukobu civilizacija reflektira se i u njezinim stavovima, pa tako i sama Hirsi Ali otvoreno priznaje: „Ono što je Samuel Huntington radio bilo je opisivanje svijeta kakav jest“ (Hirsi Ali u Weingarten, 2016., 5:50), obrazlažući da oni koji tvrde suprotno opisuju svijet kakav bi idealno trebao biti, ali nije. Hirsi Ali objašnjava kako je taj „sukob između zapadne i islamske civilizacije nešto što se vidi u našim susjedstvima, učionicama i na cestama, i svaki put kada promatramo od globalne razine prema nižim razinama suočavamo se sa slojevima i slojevima kompleksnosti za koje ne znam možemo li se nositi s njima“ (Hirsi Ali u Alan Howard Foundation, 2016., 4:45). Kao Huntington i Lewis, Hirsi Ali smatra da povijesne okolnosti i zajednička prošlost koju Zapad i islam dijele igraju veliku ulogu u onome čemu se svjedoči danas. Ona se koristi sličnom retorikom kao i Lewis, ali dok Lewis govori o divljenju i ljubomori koju je islamska civilizacija osjetila prema naprednom Zapadu, Hirsi Ali tvrdi da islam „igra na kartu žrtve, a to izigravanje usađeno je u islamu od samih početaka i njihova osnivača... Pa čak i ako se to primjenjuje danas na 'bjelačku krivnju' zbog kolonijalizma i imperijalizma u povijesti Zapada“ (Hirsi Ali u Weingarten, 2016., 14:01).

Autorica često nastavlja u neprijateljskom tonu, upozoravajući na opasnost koju islam predstavlja zapadnom liberalnom načinu života i njegovim vrijednostima, pa čak i onda kada se o muslimanima govori kao o manjinama. „Često govorimo o manjinama, da su muslimani u Velikoj Britaniji manjina, muslimani u Njemačkoj su manjina, muslimani u Americi su manjina, ali ako pogledate globalno, muslimani nisu manjina, oni su jedna petina čovječanstva,

to je vrlo agresivna vjera i civilizacija koja se želi proširiti. Ona je ekspanzionistička, ženomrziteljska, antisemitska“ (Hirsi Ali u Alan Howard Foundation, 2016., 17:19).

Hirsi Ali naglašava kako svi muslimani ne predstavljaju prijetnju Zapadu i drugima, ali dok želi vjerovati kako većina muslimana prakticira miroljubivo tumačenje islama, upozorava kako ekstremnih muslimana ima u tolikom broju da predstavljaju ozbiljnu prijetnju Zapadu: „Kada govorimo o muslimanima, govorimo o jednoj petini svjetske populacije, pa čak i da se radi o jedan posto toga. Mi govorimo o milijunima“ (Hirsi Ali u Weingarten, 2016., 17:45). Iako svjesna napora progresivne islamske misli i miroljubivog tumačenja islama, autorica ipak ne vjeruje u miroljubivu stranu islama ni u progresivne pokušaje interpretacije Kur'ana. Na takve pokušaje gleda kao na nemogućnost prilagodbe ni jednoj od strana u dijalogu između islama i ideje univerzalnih ljudskih prava. Po njezinu mišljenju, progresivni islamski mislioci ne mogu u potpunosti pripadati liberalnoj moralnoj tradiciji jer su vezani za svoju tradiciju neraskidivim vjerskim sponama, a s druge strane ne mogu u potpunosti pripadati islamskoj moralnoj tradiciji jer su se pozapadnjačili u svojoj želji za modernizacijom vjere koja se ne može reformirati. „Ono što upada u oči u ovoj mučnoj borbi za reinterpretaciju Svete knjige muslimana jest da nitko među tim inteligentnim i dobronamjernim muškarcima i ženama ne može živjeti s mišlju na potpuno odbacivanje problematičnih dijelova teksta. Po njihovu mišljenju, Muhamed je bio dobar. Ali, njegove su riječi promijenili i izokrenuli i sada ih oni moraju dodatno mijenjati i izokrenuti kako bi stvorili privid snošljivosti i jednakosti“ (Hirsi Ali, 2010: 224).

Kao što je istaknuto kod Lewisa i Donnellyja, Hirsi Ali ima isti liberalni prigovor nejednakosti u islamu. Osim što drži da islamsko učenje promiče potlačen položaj žena, prema kojem žene ne mogu same odlučivati ni djelovati po vlastitoj volji ako za to nemaju dopuštenje muškog člana obitelji, ujedno ukazuje i na neravnopravan status muslimana i nemuslimana. Autorica naglašava kako je priroda islama nasilna i neprijateljski nastrojena prema ženama i nemuslimanima sve od vremena proroka Muhameda, kojem pripisuje i zasluge propisivanja smrtne kazne za odstupanje od vjere. Učinivši odstupanje od vjere najvećim grijehom, nastavlja Hirsi Ali, prorok Muhamed onemogućio je promjene i inovacije u islamu. „Ali ono što je također učinio jest da je zamrznuo svoju inovaciju u mjestu. On je bio posljednji prorok. Nitko drugi neće doći nakon njega i uvesti nešto novo za ono što je on rekao. Zapravo, on proglašava inovaciju najvećim grijehom što ga vjernik može počiniti, odatle i dolazi sudbina heretika vjere“ (Hirsi Ali u Big Think, 2015., 2:30). Dok drži kako je sramotna činjenica da je Kur'an „star najmanje tisuću dvjesto godina a da pritom ni jednom u njega nisu unesene dopune ili izmjene“ (Hirsi Ali u The Richmond Forum, 2013., 8:51), to što je za Kur'an rečeno da je bezvremenski

za Hirsi Ali je Muhamedova najveća pogreška jer su time zatvorena vrata islamskom razumu i promišljanju.[70] „Islamske vođe koji su ozbiljni u tome da postignu istinski i trajan mir trebaju ponovno ispitati Kur'an i hadise, tako da postoji dosljednost između onoga što miroljubivi muslimani žele i onoga što njihova vjera kaže“ (Hirsi Ali u The Richmond Forum, 2013., 8:15).

Iako kritiku nekompatibilističkog i kompatibilističkog diskursa ostavljam za sljedeća poglavlja, ovdje se ipak nakratko želim osvrnuti na nekoliko točaka pozicije Hirsi Ali. Dakle, autorica drži da treba preispitati Kur'an i hadise kako bi se uskladilo ono što propisuje Kur'an i ono što miroljubivi muslimani misle. Istodobno, progresivnu islamsku misao koja predstavlja miroljubivo lice islama okrivljuje za izokretanje Muhamedovih riječi kako bi stvorili privid snošljivosti i jednakosti. Muslimani se razilaze u vezi s time što je Muhamed rekao, koji su skupljeni zapisi autentični i trebaju li uopće predstavljati izvor vjerskog autoriteta. Kao rezultat nemogućnosti da se pouzdano potvrdi što je Muhamed rekao u određenom trenutku prije nekoliko stotina godina, postoje proturječni zapisi koji se mnogu zlorabiti za opravdavanje unaprijed zamišljenih pretpostavki. „Knjige hadisa savršen su izvor za takvu zloporabu. One sadržavaju fragmentirane dijelove 'rekla-kazala' koji su nastali tijekom stoljećâ, mnogobrojne autore, nedosljedne jezike, terminologiju, nepouzdane i fragmentirane kontekste. Knjige hadisa oslikavaju Proroka kao fantazmagorijsku ličnost s više osobnosti. Ponekad je milosrdniji od Boga, a ponekad okrutan mučitelj. Možete pronaći brojne proturječne osobnosti predstavljene kao uzorne. Među tisućama različitih primjera, možete izabrati bilo koji složeni lik koji želite. Oni s unaprijed zamišljenim idejama izvlače hadise da podupru bilo koju osobnost ili uzor od kojeg žele oblikovati junaka zvanog Muhamed. Želite terorista? Možete pronaći hadise koji će to opravdati“ (Yuksel, 2008:53).

Interpretacije u ovom slučaju mogu se vrednovati jedino po tome jesu li produktivne, konstruktivne i humane. Zbog nepostojanja središnjega vjerskog autoriteta, sve interpretacije jednako su važeće i jednako neobvezujuće za muslimane, ali interpretacije koje nisu

[70] Hirsi Ali navodi primjer američkog Ustava, dokumenta starog dvjestotinjak godina u koji je uneseno već 27 izmjena, dok je Kur'an dokument star najmanje 1200 godina, a do danas nije unesena ni jedna jedina izmjena. Iako retorikom kako je reformacija moguća ulazi u kompatibilistički diskurs, autorica navodi neprikladan primjer. Argument je islamskih mislilaca – bez obzira na to radi li se o ekstremističkoj ili progresivnoj struji –kako je razlika između dokumenata poput Ustava ili univerzalne Deklaracije ljudskih prava u tome što su takvi dokumenti ljudska tvorevina. Da je Hirsi Ali usporedila Ustav sa šerijatom, tu bi se već moglo raspravljati o izmjenama – koje se mogu unositi posredstvom ljudi, jer je šerijat, kao i Ustav, ljudska tvorevina i kao takav podložan promjenama. Za muslimane, Kur'an je riječ Božja. Zato ga možemo interpretirati i reinterpretirati, ali ne možemo unositi izmjene kao što to činimo s ustavima i dokumentima koje su „stvorili“ ljudi.

produktivne, konstruktivne i humane ne mogu biti univerzalne i isključuju same sebe iz dijaloga o islamu i univerzalnim ljudskim pravima.

Hirsi Ali odbacuje progresivnu islamsku misao jer drži kako se ne mogu pomiriti s time da neke dijelove Kur'ana jednostavno treba izbaciti. Ovakav pristup problematičan je iz dvaju razloga. Prvi je razlog to što je u islamu Kur'an riječ Božja i kao takav, savršen, stalan i nepromjenjiv. To znači da se Kur'an ne može uređivati i dorađivati kao dokumente koje je stvorio čovjek. Drugi je razlog u tome što odbacujući progresivnu islamsku interpretaciju kao izvrtanje riječi, autorica aludira na to da je ratoborno tumačenje Kur'ana ispravno tumačenje kakvo je za nju prakticirao i sam prorok Muhamed. Isključujući progresivnu islamsku misao, zapravo nije jasno u kome vidi potencijalne aktere u reformaciji islama.

Hirsi Ali u svojoj retorici sukobljava slobodni, liberalni Zapad s ratobornim islamom. Nije optimistična kada je riječ o islamskom dostizanju zapadne modernizacije, smatrajući kako je Zapad previše popustljiv prema izazovima i opasnostima koje islam nosi sa sobom. „Islam je dugo ovdje, to je ono što mnogi ljudi na Zapadu ne razumiju. Muslimani su osvajali i manipulirali, navikli su se na dobitke i gubitke, navikli su se na to da budu na vrhu i na dnu, i to nas uspavljuje jer pomislimo: znaš što, oni samo trebaju uhvatiti korak sa suvremenošću“ (Hirsi Ali u Weingarten, 2016., 16:07). Da Zapad smatra previše popustljivim, Hirsi Ali naglašava kada govori o pojmu islamofobije, ističući kako se taj pojam upotrebljava kako bi se nasilna ideja islama da pokori svijet zaštitila od kritičkog razmišljanja. Ekstremni muslimani koje Hirsi Ali još naziva i Medina-muslimanima[71] imaju ideju društva koje bi bilo uređeno kao što je to bilo u doba proroka Muhameda. Po njezinu mišljenju, Medina-muslimani misle da ono što je vrijedilo u Prorokovo vrijeme vrijedi i danas i treba vrijediti i u budućnosti, pa su u tom smislu inovacije onemogućene. Njihova je ideja društva opasna, jer je dostupna na „tržištu ideja“, ali dok svaka ideja mora biti dostupna za kritičko promišljanje, ona je zaštićena pojmom islamofobije, ne dopuštajući nam da se suočimo s problemom u njegovoj srži. „Ti koji se ispričavaju u ime islama upotrebljavaju riječi kao 'radikalizam', 'nasilni ekstremizam' i 'terorizam' kako bi opisali različite napade u svijetu koji su počinjeni u ime islama. Ako se islam uopće spomene, onda je to samo kako bi se reklo da su ga izopačili i oteli“ (Hirsi Ali, 2015.).

[71] Ali muslimane dijeli na tri skupine. Prva skupina muslimana su Meka-muslimani, koji slijede primjer proroka Muhameda iz razdoblja njegovog života u Meki, kada je samo miroljubivo propovijedao novu vjeru i pokušavao pridobiti ljude da se ostave svojih uvjerenja i pređu na islam. Druga skupina muslimana su Medina-muslimani, koji slijede primjer proroka Muhameda iz razdoblja njegova života u Medini kada je Prorok vodio ratove u svrhu pokoravanja i islamizacije svijeta. Treća skupina muslimana su muslimani koji žele promjene i koji u Medina-muslimanima vide svoje neprijatelje (Ayaan Hirsi Ali with Maajid Nawaz, Alan Howard Foundation, 2016.).

Iako muslimane dijeli na tri skupine i ističe kako „ideju“ Medina-muslimana odbacuje većina miroljubivih štovatelja islama, Hirsi Ali islam nerijetko tretira kao monolitnu cjelinu, pa tako u intervjuu za *New York Post* odbacuje cijelu islamsku moralnu tradiciju riječima: „Pretpostavka je ta da u islamu ima samo nekoliko trulih jabuka u košari, da nije riječ o cijeloj košari... Ja tvrdim da je riječ o cijeloj košari“ (ibid.). Prema Hirsi Ali, Medina-muslimani „žele dominirati svijetom s onim što smatraju da je ispravno i u tom smislu imaju ideju. Vi i ja mislimo da je ta ideja loša, ali to nije važno jer ako želite osvojiti srca i umove ljudi, morate staviti svoju ideju na tržište ideja i o njoj se mora raspravljati i razmišljati“ (Hirsi Ali u Weingarten, 2016., 18:14).

Hirsi Ali vjeruje u univerzalnost liberalnog koncepta ljudskih prava i drži da ta prava moramo braniti pod svaku cijenu, jer je zapadna civilizacija „jedina civilizacija u povijesti koja je postavila platformu (ideja), na koju pojedinci mogu doći, složiti se ili ne složiti, a naša jedina obrana je obraniti pravo slobode govora i pravo slobode izražavanja“ (ibid., 20:15). Slobode, kojih su prema mišljenju Hirsi Ali muslimani lišeni pod teretom uvjerenja što ih promovira njihova vjera, jesu slobode koje će biti ugrožene ako islamu dopustimo život u zapadnim, liberalnim društvima. Njezino je mišljenje kako islamska kultura u dijalogu s drugim kulturama nema što ponuditi osim netrpeljivosti i nasilja, pa zaključuje da je „zapadna kultura prosvjetiteljstva bolja“ (Ali, 2010: 241). Osim što islam naziva „problematičnim“ (ibid.: 160), a nasilje u islamskoj kulturi „sastavnim dijelom sustava društva stege“ (ibid.: 218), nakon što islam odbacuje kao ružan i čudovišan, ide korak dalje optužujući multikulturaliste da njihovi pokušaji očuvanja različitih kultura nisu ništa drugo nego siguran put u društveni neuspjeh. Hirsi Ali misli kako multikulturalisti u pokušaju da priznaju vrijednosti različitih kultura ne uviđaju vjerska opravdanja koja Kur'an i hadisi pružaju za nasilje, nejednakost između muškaraca i žena te muslimana i nemuslimana.

Po njezinu mišljenju, kao i mišljenju što ga iznosi Ibn Warraq[72] (ovdje oboje uzimam za primjer jer dijele „jednako“ iskustvo otpadništva od vjere, tj. oboje su se javno odrekli islama), islam nije moguće reformirati, a za njegove sljedbenike najpametnije je da izaberu neku drugu moralnu tradiciju, kao npr. kršćansku, koju otvoreno hvali na nekoliko mjesta i ohrabruje na „duhovno natjecanje“ (Hirsi Ali, 2010: 268) u borbi protiv islama. Da se retorikom premješta

[72] Ibn Warraq u svojoj knjizi *Why I'm not a Muslim* smatra da su prve žrtve islama sami muslimani i zaključuje kako islam nije kompatibilan s demokracijom i ljudskim pravima. Dok neki autori poput A. E. Mayer priznaju razlike unutar islamske moralne tradicije, Ibn Warraq to odbacuje osporavajući važnu ulogu progresivne misli. „Većina kršćana odmaknula se od doslovne interpretacije Biblije i za većinu njih 'to nije nužno tako', pa možemo legitimno razlikovati fundamentaliste i nefundamentaliste kršćane. Ali muslimani se nisu odmakli od doslovne interpretacije Kur'ana. Svi muslimani – ne samo skupina koju zovemo fundamentalistima – vjeruju kako je Kur'an doslovno riječ Božja“ (Warraq, 1995: 11).

iz diskursa u diskurs, kod Hirsi Ali je vidljivo upravo iz te tvrdnje da je islam nemoguće reformirati, a nakon toga zaključuje kako ipak treba reformaciju (Hirsi Ali u The Richmond Forum, 2013., 8:11).

Iako u svojoj knjizi *Nomatkinja* (2010.) zaključuje kako islam jednostavno nije moguće reformirati, u svojoj idućoj knjizi *Heretkinja* (2016.) mijenja retoriku i daje pet sugestija muslimanima kako reformirati svoju religiju: prva je sugestija ta da Kur'an i Muhamed moraju biti dostupni za kritičko promišljanje, druga je sugestija da naglasak mora biti na ovom životu, a ne na životu poslije smrti, treća je sugestija ta da se šerijat mora ograničiti i ne može biti superioran nad sekularnim zakonima, četvrta je sugestija da bi se trebalo prekinuti sa zapovijedanjem dobrog i zabranjivanjem onog lošeg, i konačno, peta je sugestija ta da treba napustiti poziv na džihad. Hirsi Ali smatra kako je na svima, bez obzira na to kojoj od triju skupina muslimana pripadali – Meka-muslimanima, Medina-muslimani ili muslimanima koji žele promjene – pružiti podršku onima koji su spremni na promjene. Ovdje, za razliku od Lewisa, koji smatra kako muslimane treba pustiti da se međusobno sami dogovore, Hirsi Ali obrazlaže da potporu treba dati onima koji istupaju iz tradicije. Dok je njezina nekompatibilistička retorika odbacivala stav progresivnih mislilaca optužujući ih da traže izlike u ime islama, u kompatibilističkoj retorici potiče ih na razmišljanje, ponovno s jasnom porukom kako se islam može i treba reformirati. Hirsi Ali toliko je sigurna u reformaciju islama, da zaključuje kako je „pitanje vremena kada će se dogoditi reformacija ili kada će većina muslimana postati bivši muslimani“ (Hirsi Ali u The Richmond Forum, 2013., 1:21:40).

Poziciju uporabe retorike nekompatibilističkog i kompatibilističkog diskursa ima i Sam Harris, koji u svojim čestim kritikama islama ne izostavlja upozorenje na prijetnju što je, po njegovu mišljenju, islam nosi sa sobom. Pritom upozorava da je liberali ne uočavaju zbog svoje političke korektnosti. Smatra kako bi islam trebao biti izložen kritici bez straha od etikete islamofobije ili rasizma, i iako je kritičar svih religija, ipak vjeruje da islam u sebi nosi ideje daleko opasnije od ideja drugih religija. „Religija je gotovo beskoristan pojam. To je pojam kao sport. Postoje sportovi kao badminton i sportovi kao tajlandski boks koji nemaju ništa zajedničko osim disanja. Postoje sportovi koji su sinonimi za rizik od tjelesnih ozljeda, pa čak i od smrti, a i sportovi koji su sinonimi za nasilje“ (Harris u AllSamHarrisContent, 2012., 37:3). Za Harrisa tako jednako postoje vidljive i prepoznatljive razlike između religija koje često ne vidimo zaslijepljeni političkom korektnošću. On ne samo što smatra kako islam nije kompatibilan sa zapadnim, liberalnim vrijednostima nego ga opisuje kao izvor loših ideja ističući kako „ni jedna druga religija nije nasilna poput islama“ (ibid.).

Harris drži da je nemoguće stupiti u dijalog s pripadnicima islamske moralne tradicije, jer se u „dijalogu s islamskim svijetom suočavamo s ljudima koji imaju uvjerenja za koja ne postoji racionalno opravdanje i zbog toga se o tim uvjerenjima ne može raspravljati“ (Harris, 2006: 128). Za Harrisa „sigurnost u život nakon smrti nije kompatibilna s tolerancijom u ovom životu“ (ibid.: 13), pri čemu smatra da usvajanje određenih ideja i uvjerenja izravno vodi k netoleranciji prema svemu ostalom. Za umjerene vjernike smatra kako su „dužni labavo interpretirati (ili jednostavno ignorirati) veći dio svojih propisa u interesu življenja u modernom svijetu“ (ibid.: 17) te da je problem „umjerenosti u vjeri taj da ne jamči ništa osim nepriznatog zanemarivanja božanskog zakona“ (ibid.: 18). Harris je u vezi s umjerenim vjernicima otišao korak dalje od Hirsi Ali, koja tvrdi da je problem u tome što se i najumjereniji vjernici ne mogu otrgnuti od spona svoje vjerske moralne tradicije, pa tako upozorava da su „vjerski umjerenjaci danas, većim dijelom, odgovorni za vjerski sukob u našem svijetu, jer njihova uvjerenja pružaju kontekst u kojem se doslovnom tumačenju i vjerskom nasilju ne može primjereno suprotstaviti“ (ibid.: 45). Iako s jedne strane kritizira doslovno čitanje Kur'ana i drži ga jednosmjernim putem k terorizmu i nasilju, s druge strane ne dopušta mogućnost reinterpretacije teksta s obzirom na vremenski kontekst. Pokušaje umjerenih muslimana da reinterpretiraju Kur'an karakterizira kao (ne)spretno izvrtanje istine koja je za njega u Kur'anu očigledna i izložena svima na uvid.

Harris u We *Need to Talk About Islam's Jihadism Problem* ističe kako je za reformu potrebno da se muslimani pretvaraju da su mnoge doktrine u islamu nešto što nisu. Problem s ovakvim pristupom je u tome što on sugerira da Harris zna koja je ispravna interpretacija Kur'ana, odbacujući ostale kao iskrivljavanje istine. Koja je interpretacija islama ispravna pitanje je oko kojeg nema konsenzus ni među muslimanima samim. Uostalom, ako drži da ekstremističko tumačenje predstavlja opasnost za ostatak svijeta, a progresivno tumačenje odbacuje kao umnu akrobaciju izvrtanja istine, ostaje nejasno u kome to Harris vidi aktere islamske reformacije.
„Problem je u tome što islam nije vjera mira i takozvani ekstremisti traže da implementiraju ono što je nedvojbeno najispravnije čitanje prave vjerske doktrine. Stoga je, čini se, put reforme put pretvaranja: obavezan si pretvarati se da je doktrina nešto umjesto onoga što jest – na primjer, moraš se pretvarati da je džihad samo unutarnja, duhovna borba, dok je zapravo primarno doktrina svetoga rata“ (Harris, 2015.).

Harris, kao i Hirsi Ali, upozorava na iznimno opasnu ideju za koju smatraju da se nalazi u samoj srži islama, a radi se o ideji mučeništva i džihada. „To nije ludi dio islama za koji muslimani ne znaju ili ne mare za njega, to nije kult koji se može otpisati kao neutjecajan ili

nereprezentativan za glavnu tradiciju, to nije samo jedna grana islama – to je jedna od njegovih glavnih poruka. Ta je ideja smještena unutar većeg konteksta islamske želje za svjetskom dominacijom“ (Harris, 2015., 2:49). Za Harrisa, ako muslimani uistinu vjeruju da je Kur'an doslovna riječ Božja, nema mjesta za kontekstualnu interpretaciju i miroljubivo tumačenje. Po njegovu mišljenju, svaki musliman koji vjeruje da je Kur'an riječ Božja nema drugu opciju nego biti fundamentalist, pa tako ističe kako „iz perspektive onih koji traže da žive po tekstovima Svete knjige, vjerski umjerenjaci nisu ništa više od neuspjelih fundamentalista“ (Harris, 2006: 21). Harris je uvjeren kako će progresivni muslimani teško postići marginalizaciju fundamentalističke interpretacije Kur'ana, jer je interpretacija islama kao vjere nasilja i terora stvaran prikaz onoga što islam poučava svoje sljedbenike. Zapravo, uvjeren je da su tvrdnje progresivnih i umjerenih muslimana kako su fundamentalisti i ekstremisti poput Osame bin Ladena pogrešno interpretirali vjeru samo opasna laž, jer „ne možemo lagati o prirodi islama“ (Harris, 2015., 5:05).

U Harrisovoj retorici lako je prepoznati utjecaj Huntingtonove hipoteze sukoba civilizacija. Harris u tom tonu zapadno napredno društvo stavlja ispred ostalih, manje naprednih društava, držeći da je zapadna kultura „prerasla toleranciju za namjerno mučenje i ubijanje nevinih. Učinili bismo dobro shvativši kako veći dio svijeta to nije. Ne smijemo ignorirati činjenicu da se sada moramo suočiti s cijelim društvima čiji moralni i politički napredak zaostaje za našim“ (Harris, 2006: 144-145). Osim što ne vjeruje da je islam kompatibilan s civilnim društvom, Harris je duboko uvjeren kako musliman koji vjeruje u ono što Kur'an nalaže predstavlja ozbiljnu prijetnju drugima i ideji univerzalnih ljudskih prava. Za njega islam mora proći radikalnu transformaciju koja će doći od muslimana samih, ali napredni Zapad tu transformaciju neće mirno promatrati sa strane, nego je „Zapad možda u mogućnosti olakšati tu transformaciju islamskoga svijeta tako da primijene pritisak izvana“ (ibid.: 152). Ipak, kod Harrisa ostaje nejasno o kakvoj je točno transformaciji riječ? Ako transformacija mora doći od muslimana samih – u čemu se slažu čak i progresivni islamski mislioci – a pokušaji progresivnih muslimana su odbačeni, na kome točno ostaje ta transformacija?
Na revivalistima, koji žele oživjeti vrijeme proroka Muhameda? Harris propušta uvidjeti da je progresivna islamska misao i kontekstualna interpretacija Kur'ana jedina šansa za tu transformaciju. U svojim naporima da reinterpretiraju Kur'an i daju odgovore na probleme današnjice, progresivni islamski mislioci ne odbacuju Zapad niti ga smatraju izvorom zla kao što to čine ekstremni muslimani.

Za Harrisa je nezaobilazna kritika onoga za što smatra da je u srži islamskog učenja – nejednakosti spolova, vjerske netolerancije i smrtne kazne za one koji se usude „odustati“ od islama. Odbacujući kontekstualno čitanje Kur'ana i ne preispitujući vjerodostojnost hadisa, uvjeren je kako je jedino ispravno čitanje Kur'ana ono koje pokazuje da je islam nepravedan prema ženama, netrpeljiv prema nemuslimanima i okrutan prema onima koji više ne žele biti muslimani. Harris smatra da „ne postoji temelj u islamu koji može tvrditi kako postoji istinska ravnopravnost spolova. Možete uljepšavati taj problem, ali ono što ne možete dobiti jest jasna tvrdnja da su muškarci i žene ravnopravni i da imaju jednak moralni stupanj. To jednostavno nije istina. Morate uređivati vjeru da bi ste to dobili“ (Harris u AllSamHarrisContent, 2012., 44:31).

No, Harrisova retorika opet se premješta iz nekompatibilističkog u kompatibilistički diskurs. U zajedničkoj knjizi s Maajidom Nawazom *Islam and the Future of Tolerance,* Harris pristaje na mogućnost dijaloga islama i Zapada u širem kontekstu tog odnosa, a unutar toga i na dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava. Autor se i ovdje povremeno koristi nekompatibilističkom retorikom u smislu da, jednako kao i Hirsi Ali, smatra kako optužbe za islamofobiju odmažu, jer ako se zbilja želi suočiti s problemom, mora ga se definirati i prestati izbjegavati uporabu termina „islamski“. Najvažnije za istaknuti u Harrisovu korištenju retorike obaju diskursa svakako je to da ono što je i prije smatrao jednom od glavnih mana islama (nepostojanje središnjeg autoriteta) sada vidi kao otvorenu mogućnost za pluralizam, liberalizam i ljudska prava. „Nema pravog islama, nema pape, nema neke određene pozicije unutar islama gdje možeš reći da je tvoj pogled na vjeru zbilja jedan jedini kanonski. Postoji ta radikalna vrsta pluralizma, koju reformisti mogu iskoristiti i reći – gledajte, možete biti indoktrinirani koliko želite, ali ono što ne možete biti jest netko tko misli da to vrijedi za sve muslimane svih vremena. Način da idemo naprijed jest prepoznati kako ovaj pluralizam zahtijeva privrženost sekularizmu, jer kako nema jedne verzije islama, ti svoju verziju sa svim zbrojem ostalih verzija moraš zadržati izvan javne politike.

Ta privrženost sekularizmu, nadamo se, može otvoriti prostor za pravi liberalizam i pravu privrženost svim drugim vrijednostima koje želimo“ (Harris u Quilliam International, 2015., 23:30).

Hirsi Ali i Harris koriste se retorikom nekompatibilističkog i kompatibilističkog diskursa – od toga da islam kao monolitnu cjelinu smatraju nekompatibilnim s liberalnim vrijednostima koje njeguju zapadna društva do toga da će islam ako se reformira biti kompatibilan s liberalnim

vrijednostima i idejom univerzalnih ljudskih prava. Iako njihovo usvajanje kompatibilističke retorike treba shvatiti kao korak naprijed u dijalogu između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava, valja naglasiti kako ta retorika sa sobom ne nosi drugačije intelektualne pretpostavke. Hirsi Ali to jasno pokazuje na primjeru objavljivanja crteža proroka Muhameda, držeći kako u liberalnom društvu sve treba biti otvoreno za preispitivanje, kritiku i komentar te da ne smije biti tabu-tema, pa ni kada je riječ o religiji. To je problematično iz najmanje dvaju razloga. Unatoč tomu što ne postoji konsenzus u vezi s tim je li prikazivanje lika proroka Muhameda zabranjeno, muslimanima njegov uvredljiv i provokativan prikaz nije prihvatljiv. Ipak, u islamskoj moralnoj tradiciji postoje i raniji zapisi prikazivanja lika proroka Muhameda, stoga je važno istaknuti kako je ovdje problematično to što je prikazan kao terorist, nasilnik, pedofil i životinja – čime se ukazuje na to da se pravo na slobodu govora u ovom slučaju iskorištava kako bi se muslimane uvrijedilo i isprovociralo. Nadalje, u liberalnom društvu sve mora biti otvoreno za preispitivanje, kritiku i komentar, ali valja imati na umu da se radi o dokumentima (ustavi, deklaracije, konvencije...) koje je stvorio čovjek, dok s druge strane svi muslimani vjeruju kako je Kur'an doslovna riječ Božja. Iz toga proizlazi da se u Kur'an ne mogu unositi izmjene koji se unose u druge „ljudske“ dokumente. Dok god je Kur'an doslovna riječ Božja, ona je otvorena za različite interpretacije i pristupe, pri čemu nitko ne može svojatati interpretaciju „pravog islama“ jer nitko ne govori u Božje ime.

Iako zagovaraju mogućnost islamske reforme – čime bi se islam „osposobio“ za život u liberalnim društvima i napokon pronašao zajednički jezik s liberalnim konceptom ljudskih prava – Hirsi Ali i Harris u retorici zadržavaju bitne intelektualne pretpostavke koje su im zajedničke s kompatibilistima. Ako se reformira, islam to mora učiniti u takvom obliku da odgovara standardu koji je za sve ostale postavila liberalna moralna tradicija, koja je, prema mišljenju ovih autora, naprednija i bolja, a time i superiornija svemu onome što bi islam mogao ponuditi čak i nakon reforme. Usto, Hirsi Ali i Harris drže kako je ekstremna interpretacija islama ispravna, a da svaka druga moguća interpretacija, kao ona umjerena i progresivna, zahtijeva velike umne napore i domišljanja kako bi iz neprijateljskog teksta izvukla poruku mira i ravnopravnosti.

4. KRITIKA NEKOMPATIBILISTIČKOG I KOMPATIBILISTIČKOG DISKURSA

Nakon što je u prva dva poglavlja predstavljen uvid u dvije pozicije, nekompatibilističku i kompatibilističku, cilj je ovoga poglavlja predstaviti kritiku obaju pristupa. Iako pripadaju istoj moralnoj tradiciji, dijele ih neke razlike – monolitnost islama i (ne)mogućnost islamske reforme – ali iza njihovih stajališta nalazi se ista intelektualna premisa koja je osnovni razlog za odbacivanje obaju diskursa. U pozadini njihovih stajališta je intelektualna pretpostavka da liberalno razumijevanje ljudskih prava predstavlja dominantno razumijevanje temeljnih pravnih vrijednosti kojima se islamska moralna tradicija (zbog normativnog karaktera Opće deklaracije) treba prilagoditi. U tom pogledu, liberalna moralna tradicija smatra se superiornijom, jer predstavlja sve ono što islamska moralna tradicija tek mora postići. U kontekstu ljudskih prava, od islamske moralne tradicije očekuje se da se prilagoditi normama koje postavlja Opća deklaracija, jer se prema mišljenju nekompatibilista i kompatibilista ta prava smatraju univerzalnim (počivaju na ideji jednakosti) i univerzalno primjenjivim (normativnog karaktera). Za oba diskursa vrijede dvije odlike: 1. ideja univerzalnih ljudskih prava u islamu procjenjuje se i vrednuje sa stajališta Opće deklaracije, 2. temelji ideje univerzalnih ljudskih prava Opće deklaracije smatraju se kulturno neutralnim i stoga univerzalno primjenjivim.

Razlika ovih dvaju diskursa je u tome što se u nekompatibilističkom diskursu islam kao monolitna cjelina smatra nekompatibilnim s liberalnim razumijevanjem univerzalnih ljudskih prava. Pri tome islam nema mogućnost promjene, a vrijednosti koje njeguje islamska moralna tradicija suštinski su toliko oprečne vrijednostima liberalne moralne tradicije da je tradicijama i njihovim civilizacijama suđeno sukobiti se. U kompatibilističkom diskursu smatra se kako postoji mogućnost islamske reforme, pri čemu islam mora proći kroz ozbiljne promjene i odbaciti neke od svojih temeljnih vrijednosti. Kompatibilisti vjeruju da je islam moguće reformirati, ali ta reforma odvijala bi se u svrhu toga da se islam učini kompatibilnim s liberalnim razumijevanjem ljudskih prava.

Tri su razloga kritičkog sagledavanja i odbacivanja nekompatibilističkog diskursa kao nekonstruktivnog za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava: argument o monolitnosti islama, nemogućnost islamske reforme i demonizacija islama. Nekompatibilisti se koriste „islamom“ kao sveobuhvatnom oznakom, pri čemu se njome etiketira islam kao

monolitna i nepromjenjiva cjelina čije karakteristike stoje u oštroj suprotnosti naspram karakteristika liberalne moralne tradicije. U toj pojednostavnjenoj slici svijeta, islam se prikazuje kao nekompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava, pri čemu se šerijatom krše temeljna ljudska prava zajamčena Općom deklaracijom.

Kompatibilistički diskurs kritički se sagledava i odbacuje kao nekonstruktivan za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava iz dvaju razloga: prvi je razlog univerzalnost ljudskih prava u tom smislu da su vrijednosno neutralna i normativnog karaktera, čemu se islamska moralna tradicija reformom mora prilagoditi i postići kompatibilnost, a drugi je razlog to da kompatibilisti svoju tradiciju doživljavaju kao napredniju i nadmoćnu, čime se onemogućuje ravnopravan dijalog.

Huntingtonova hipoteza o sukoba civilizacija izazvala je različite reakcije, od kojih je za ovo poglavlje važno spomenuti dva odgovora: *Dijalog između civilizacija* Seyyeda Mohammada Khatamija i *Sukob neznanja* Edwarda Saida. Nekadašnji predsjednik Irana Khatami u svojem odgovoru na Huntingtonov članak zagovara dijalog između civilizacija za koji je potrebno „da svi odustanemo od želje za moći i umjesto toga pozovemo na želju za empatijom i suosjećanjem“ (Khatami, 2001: 26). Za Khatamija, cilj dijaloga nije dijalog sam, nego dijalog kojim se u konačnici postiže empatija i suosjećanje prema drugim kulturama i civilizacijama bez obzira na razlike između njih. Kako bi se postiglo zajedništvo civilizacija i spriječio sukob, sve strane u dijalogu trebale bi se uključiti u dijalog „u kojem mogu razmjenjivati znanje, iskustvo i razumijevanje u različitim područjima kulture i civilizacije“ (ibid.: 25). Khatami zaključuje kako će „humanost, kultura i civilizacija prevladati samo u slučaju ako prevlada duh dijaloga“ (usp., ibid.: 30). On drži da islam nije monolitan i argumentira kako je pluralizam u samim korijenima islamske civilizacije: „Suština jedinstva islamske civilizacije proizlazi iz jedinstvenog poziva koji je dopro do svih ljudi i nacija. Njegova pluralnost potječe iz raznovrsnosti probuđenih odgovora nakon što je islam dosegnuo različite nacije. Ovdje leži srž raznovrsnosti i pluralizma koji opažamo u dostignućima islamske civilizacije, jednu poruku koja je interpretirana i shvaćena na različite načine“ (ibid.: 24).

Za Saida se ne radi o sukobu civilizacija, nego o sukobu neznanja koje pripisuje objema stranama. Huntingtonovu tezu kritizira navodeći da „detaljno i puno neprijateljske pozornosti posvećuje islamu, više nego bilo kojoj drugoj civilizaciji uključujući Zapad“ (Said, 1998.). Said ne podržava ideju da nema razlika između civilizacija i kultura ni da bi te razlike trebalo zanemariti ujedinjujući dvije kulture u jednu pojednostavljenu, ali jednako je tako protiv ideje

da je sve u neizbježnom sukobu. Upravo to najviše zamjera Huntingtonovoj tezi i naziva je „receptom za rat“. „Svakako ne predlažem da je ono što trebamo ujedinjena, pojednostavnjena, sažeta kultura koja uključuje svakoga bez razlike. To nije ono o čemu govorim. Govorim o očuvanju razlika i suživotu“ (ibid.). Said upozorava na to da neznanje s obiju strana vodi ka generaliziranju velikih pojmova.

Takvo generaliziranje i simplificiranje oznaka poput „islam“ i „Zapad“ smatra problematičnim, ali i neizbježnim „zbog svoje jednostavne identifikacijske funkcije“ (Said, 2003: 7). „Trenutačno su oznake 'islam' i 'Zapad' preuzele hitnost svugdje u svijetu. Moramo primijetiti da se islamu uvijek suprotstavlja Zapad, a ne kršćanstvo. Zašto? Jer postoji pretpostavka da je 'Zapad' veći i da je nadišao fazu kršćanstva, svoje vodeće religije, dok je istodobno svijet islama (njegova različita društva, povijesti i jezici) zaglibio u vjeru, primitivnost i nazadnost. Prema tome, Zapad je suvremen, veći od zbroja svojih dijelova, pun korisnih proturječja, a opet još uvijek 'zapadnjački' u svom kulturnom identitetu. Islamski svijet, s druge strane, nije ništa više nego 'islam', sveden na mali broj osobina koje se ne mijenjaju usprkos pojavljivanju proturječja i iskustvima raznolikosti kojih, čini se, ima u istom tolikom izobilju kao i na Zapadu“ (ibid.). Said u knjizi koju je posvetio upravo problematici prikazivanja islama u zapadnim medijima pokazuje kako stvaranje takve slike o islamu vodi k tome da se islam kao monolitna oznaka rabi kao sinonim za fundamentalizam. „Namjerno stvorene asocijacije između islama i fundamentalizma osiguravaju da će prosječan čitatelj poistovjetiti islam i fundamentalizam kao jednu te istu stvar“ (ibid.: xiii).

Esposito slično zaključuje kada piše kako je u srcu problema „sklonost vjerovanju da je monolitni Zapad – koherentna jedinica određena demokracijom, ljudskim pravima, jednakošću spolova i podjelom Crkve i države (sekularizam) – suprotstavljen monolitnom islamskom svijetu koji ima oštro drugačije vrijednosti i težnje koje su nekompatibilne sa zapadnim vrijednostima“ (Esposito i Mogahed, 2007: 152). Esposito se, poput Saida, i sam često osvrće na zapadni prikaz islama u medijima, koji nerijetko rezultira time da se islam poistovjećuje s fundamentalizmom i terorizmom. „S malo iznimki, kada zapadni mediji govore o islamu i islamskoj kulturi, rasprava se uvijek temelji na vjerskom ekstremizmu i globalnom terorizmu: Koliko muslimana podupire islamski ekstremizam i teror? Što je to u islamu i muslimanima da stvaraju ekstremizam i teror?“ (ibid.: 1). Teroristički su napadi otežali poziciju kako progresivnim autorima tako i miroljubivim muslimanima, jer su islam i muslimani, ističe Esposito, postali „krivi dok se ne dokaže njihova nevinost. Na islam se gleda kao na uzrok, umjesto kao na kontekst, za radikalizam, ekstremizam i terorizam“ (ibid.: 136).

Ako je islam zbilja monolitan kako ga se doživljava u nekompatibilističkom diskursu, čini se da je zanemaren važan argument. Dok smatraju kako je jedan od većih problema unutar islamske moralne tradicije taj što ne postoji središnji autoritet koji govori u ime svih muslimana, zar to ujedno nije i proturječno njihovu argumentu monolitnosti? Ako je islam uistinu monolitan, zašto ne postoji jedinstveni središnji autoritet, jedan jedini glas islama koji slijede svi muslimani? Zar upravo nemogućnost dogovora među muslimanima oko središnjeg autoriteta i mnogobrojnost sekti, mišljenja i interpretacija ne ukazuje na pluralizam, koji nekompatibilisti i kompatibilisti smatraju jednom od glavnih odlika zapadnog, liberalnog svijeta?

Dok su mnogi poput Saida i Khatamija kritizirali Huntingtonovu tezu ili je podržali poput Lewisa, među tim reakcijama važno je istaknuti one koji su prvobitno bili protiv Huntingtonova prikaza svijeta, ali su taj stav promijenili. Za takve autore, teroristički napad 11. rujna 2001. godine predstavlja jasnu potvrdu Huntingtonovih crnih predviđanja. U svojemu prvobitnom odgovoru 1993. godine na *Sukob civilizacija*, Fouad Ajami zamjera Huntingtonu da povlači granicu „gdje jedna civilizacija završava, a počinje divljaštvo 'druge'“ (Ajami, 2010: 34)[73]. On ističe kako je Huntingtonovo simplificiranje u potrebi „određivanja granica civilizacija“ (ibid.: 36) i odbacuje njegovu procjenu koja se svodi na jednostavnu formulu „Zapad i ostali“, pri čemu Huntington najveći izazov Zapadu vidi u oživljenom islamu. Ali, 2008. godine u članku „The Clash“, Ajami mijenja mišljenje: „Skoro petnaest godina poslije, Huntingtonova teza o civilizacijskom sukobu čini mi se daleko privlačnijom nego kritika koju sam dao u to vrijeme“ (Ajami 2008). Za Ajamija, „devetnaest mladih Arapa koji su pogodili Ameriku 11. rujna dali su Huntingtonu povijesnu usklađenost, više nego što je on to ikada mogao zamisliti“ (ibid.). Čini se kako Ajami i sam neopravdano simplificira kada tvrdi da su „islamska društva postala uporište novog radikalizma, islam je postao asertivan i ratoboran, prvobitno pozapadnjavanje sada je zamijenio autohtonizam“(ibid.). Sve učestaliji teroristički napadi, osnivanje Islamske države Iraka i Levanta, prijetnje islamista Europi i Americi, mnogi su uzeli kao očigledan dokaz da su islam i Zapad civilizacijski sukobljeni.

Ipak, neopravdano je i netočno zaključiti kako su islamska društva postala uporište radikalizma. Ispravno je reći da su neki pojedinci, skupine i zajednice unutar islamskih društava postali uporište radikalizma i ekstremnog tumačenja islama. Islam nije postao asertivan, ratoboran i

[73] Kako čitatelja ne bi zbunila kronologija, treba pojasniti kako je Ajami svoj odgovor Huntingtonu napisao već na jesen 1993. godine, ali je zbornik u kojem je odgovor uvršten, a kojim sam se koristila za disertaciju, objavljen 2010.

neprijateljski, nego su pojedinci, skupine i neke zajednice takvi. Jednako tako muslimani nisu kolektivna osoba koja govori u jedan glas, ne predstavljaju jedno mišljenje ni jedno tumačenje islama niti ga svi jednako prakticiranju. Često se zaboravlja kako od radikalizacije islama i islamističkih terorističkih napada ne pate samo nemuslimani i Zapad, u jednakoj mjeri pate i muslimani i Bliski istok, bez obzira na granice koje Huntington povlači u svojoj tezi. Islamska moralna tradicija nije nekompatibilna sa zapadnom niti je islam nekompatibilan sa Zapadom i idejom univerzalnih ljudskih prava. Radikalno tumačenje islama nekompatibilno je sa svime navedenim, sa samom islamskom tradicijom i učenjem proroka Muhameda. Armstrong dokazuje da povećano neprijateljstvo koje pokazuju zapadni mediji naspram islama i njegova Proroka zapravo ide u korist islamskim ekstremistima. „Mi si više ne možemo priuštiti upuštanje u ovu vrstu netrpeljivosti, jer je to dar ekstremistima koji takve tvrdnje iskorištavaju kako bi 'dokazali' da je zapadni svijet uistinu uključen u novi križarski pohod na islamski svijet... Njegovati netočne predrasude šteti toleranciji, slobodi i suosjećanju, što bi trebalo karakterizirati zapadnu kulturu“ (Armstrong, 2006: lok. 75).

U obranu pluralizma u islamu stao je i Tibi koji smatra da „mnogi zapadni znanstvenici koji se bave ulogom civilizacija u svjetskoj politici, kao Huntington, civilizacije kao u slučaju islama obično smatraju monolitnim entitetima“ (Tibi, 2005: 218). Za Huntingtona drži kako „nije uspio razlikovati islam i islamizam“ (ibid.: 225). Osim što zahtijeva da se jasno razlikuje islam od islamizma, Tibi odbacuje pojam „islamske prijetnje“, koji se često upotrebljava kada se o islamu govori i piše na Zapadu. „Za mene kao muslimana, islam je tolerantna religija, pa nije i ne može biti prijetnja, ne čini se kao da se radi usluga svjetskom miru da se o islamu, jednoj od najvećih svjetskih religija, govori u smislu 'prijetnje' i 'konfrontacije'. Moja je religija vjera otvorenog uma, nije netolerantna politička ideologija (…) kako islamski fundamentalisti – i neki na Zapadu – tako žestoko tvrde“ (Tibi, 1998: x). Za Tibija je fundamentalizam „antiteza ljudskih prava“ (ibid.: 199), jer je „razdorna sila koja podređuje individualna ljudska prava, izaziva sukob i prijeti miru“ (ibid.).

Esposito podjednako upozorava na opasnost Huntingtonove retorike nekompatibilnosti, u kojoj se islam poistovjećuje s fundamentalizmom. Za nekompatibilista, muslimani opravdanje za svoje neprijateljstvo i militantne, terorističke postupke traže nekoliko stoljeća unatrag. „Islam i muslimani ovdje su oslikani kao poticatelji i protagonisti ratovanja iz 14. stoljeća. Islam je agresor, islam i djela muslimana drže se odgovornima za napade, džihade i osvajanja, dok se Zapad opisuje kao obrambeni, koji odgovara s protunapadima, križarskim ratovima i protuosvajanjima“ (Esposito, 1999: 221). No, ono što bi moglo biti najopasnije kod

nekompatibilističkog argumenta o monolitnosti islama jest to što nekompatibilistička retorika zanemarujući progresivnu islamsku misao indicira postojanje „pravog“ islama.

Za nekompatibiliste „pravi islam“ je fundamentalističko shvaćanje islama, dok su muslimani koji islam shvaćaju drugačije u zabludi. Progresivni islamski mislioci tako su stavljeni u nezavidan položaj. Fundamentalisti progresivne islamske mislioce, zbog njihovog humanističkog interpretiranja Kur'ana, odbacuju kao pozapadnjene (zbog čega su često proglašeni nevjernicima i izdajicama vlastitih tradicija). S druge strane, nekompatibilisti progresivne islamske mislioce odbacuju kao umne akrobate u nemogućnosti da se otrgnu vjeri tako što će jednostavno odbaciti neke dijelove Kur'ana. Mnogobrojnost sekti i raznolikost u shvaćanju i prakticiranju islama među muslimanima jasno ukazuju na nemogućnost definiranja islama kao nečega jednostavnog, monolitnog i statičnog. „Dok mi uobičajeno govorimo o 'islamu', zapravo postoji puno islama i interpretacija islama. Realnosti islama i muslimana su mnogobrojne i različite: vjerske, kulturološke, ekonomske i političke. Muslimani su većina u oko pedeset sedam zemalja i oni predstavljaju puno nacionalnosti, jezika, etničkih i plemenskih grupa i običaja“ (Esposito, 2010: 11). An-Na'im objašnjava kako, dok netko može imati samo svoju percepciju islama, nitko ne može „definitivno i iscrpno znati što je islam. Nijedno ljudsko biće, bio on samoodređen musliman ili ne, ne može definitivno i iscrpno 'poznavati' islam“ (An-Na'im, 2011: 56). Nemogućnost definiranja „pravog“ islama djelomično leži i u tome što u islamu nema jedinstvenoga, središnjega vjerskog autoriteta, što daje slobodan prostor i nekompatibilistima da sami odluče kako žele definirati islam. „Posebno u sunitskoj tradiciji, koja predstavlja 85 % današnjih 1,5 milijardi muslimana, vjerski autoritet nije lokaliziran unutar jednog pojedinca ili institucije (čak ni u moćnom al-Azharu). Umjesto toga, on je raspršen među mnoštvom natjecateljskih kleričkih institucija i škola prava koje su zadržale potpunu kontrolu nad interpretacijom islama od smrti proroka Muhameda“ (Aslan, 2011: 284). Kako zaključuje i sam Aslan, nemoguće je odgovoriti na pitanje koja je od svih dostupnih interpretacija islama ispravna jer „odbacivanje institucionalnog autoriteta znači da se sve interpretacije moraju smatrati jednako autoritativnima“ (ibid.: 286).

Autori su složni kako je, zbog nemogućnosti da se odredi vjerski autoritet u islamu, teško boriti se protiv islamskog ekstremizma i fundamentalizma. „Borba protiv islamskog ekstremizma i terorizma otežana je islamskim manjkom središnjega vjerskog autoriteta. Muftije (vjerski stručnjaci) mogu pružiti različita pravna mišljenja (*fetve,* arap. فتوى) uključujući presude o privatnom i javnom životu, u poslovnim ugovorima ili obvezama u braku i razvodu, kao i u borbi i ratovanju. Stoga izvor zdrave raznolikosti i fleksibilnosti u islamu može imati opasnu

stranu. Dvojba o fetvama koje opravdavaju nasilje i terorizam, uparene s manjkom središnjeg autoriteta, postala je važan muslimanski problem u borbi za dušu islama, borba s očiglednim implikacijama za svjetske odnose“ (Esposito, 2010: 73-74). Ali, fundamentalističko shvaćanje islama nazvati „pravim“ islamom, u smislu u kojem to čine Hirsi Ali i Harris, osim što je netočno, ujedno je i neproduktivno za problematiku islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava.

Otpisati cijelu moralnu tradiciju zbog određene skupine muslimana koji prakticiraju fundamentalističko razumijevanje islama znači prihvatiti pojednostavljenu, polariziranu sliku svijeta. Prema takvoj slici svijeta, na jednoj strani je Zapad koji predstavlja demokraciju, slobodu, pluralizam i ljudska prava, dok je na drugoj strani islam koji je oprečan svemu navedenom. Kada se uz takvu retoriku promovira univerzalnost i normativni karakter Opće deklaracije, ne čudi kako su islamski odgovori na ideju univerzalnih ljudskih prava većinom bili obrambene prirode.

Osim što se islam u nekompatibilističkom diskursu tretira kao monolitna cjelina, ta cjelina opisuje se kao nasilna, ekstremna, neprijateljska i spremna pokoriti svijet u ime islama. Pri tome se islam demonizira i oblikuje u ulogu neprijatelja zapadnog, liberalnog društva, njegovih vrijednosti i ideje univerzalnih ljudskih prava. Esposito kritizira takvu retoriku jer „pojačava stereotipe o muslimanima i islamskom fundamentalizmu i priprema čitatelja da sagleda vezu između islama i Zapada u smislu bijesa, nasilja, mržnje i iracionalnosti“ (Esposito, 1999: 219). Opasnost je takve retorike nekompatibilističkog diskursa u tome da se njome definira neprijateljski ton odnosa dviju različitih moralnih tradicija, pa se o njima raspravlja u kontekstu neizbježnog sukoba koji traje stoljećima i sukoba koji je neizbježan u budućnosti. „U svojoj srži, problem Zapada s islamom nije objektivna stvar onih koji su postigli prosvjećenje i ne odobravaju one koji to nisu, niti je riječ o modernom, sekularnom i liberalnom odbijanju tradicionalnog, fanatičnog i konzervativnog. To seže duboko u prošlost. Bez obzira na to je li u službi Bizanta, kršćanstva (latinskog Zapada) ili u svojemu modernom obliku, kršćanskog Mediterana – Zapad ima problem sa samim islamom“ (Brown, 2015: 10).

Sayyed Hossein Nasr poput Esposita i Saida, u povećanom medijskom zanimanju Zapada za islam, vidi opasnost jer je „bujica znanja koja je preplavila medije od knjiga do časopisa, radija i televizije, većim dijelom utemeljena na neznanju, na pogrešnim informacijama i čak dezinformacijama“ (Nasr, 2003: xi). Autori su suglasni u tome kako to nije pojava novijeg

datuma, iako se intenziviralo nakon terorističkog napada na Svjetski trgovački centar i sve brojnijih terorističkih prijetnji islamista Zapadu.

„Iskrivljenje pitanja islama na Zapadu nije novo, ima tisućljetnu povijest koja datira sve od monstruoznih biografija Proroka islama, napisanih većinom na latinskom u Francuskoj i Njemačkoj u 10. i 11. stoljeću“ (ibid.: xi-xii). Said drži kako danas nijedna studija o islamu nije lišena političke subjektivnosti. „Za današnju javnost u Americi i Europi, islam je posebno neugodna 'vijest'. Mediji, vlada, geopolitički stratezi i akademski stručnjaci za islam suglasni su: islam je prijetnja zapadnoj civilizaciji“ (Said, 2003: 108).

Za Saida, naše znanje o drugim kulturama uvjetovano je tumačenjima koja nisu neovisna o određenim vrijednostima niti su neutralna. „Sve znanje o ljudskom društvu povijesno je znanje i stoga počiva na mišljenju i tumačenju. To ne znači da činjenice i podaci ne postoje, nego da činjenice svoje značenje dobivaju iz onoga kako ih se protumači... Tumačenje, naime, velikim dijelom ovisi o tome tko tumači, kome se obraća, koja je svrha tumačenja i u kojem se povijesnom trenutku tumačenje odvija“ (ibid.: 122). Zbog toga je, zaključuje Said, „naše znanje o drugim kulturama izloženo 'neznanstvenim' netočnostima i okolnostima tumačenja“ (ibid.). Said objašnjava kako se islam na Zapadu negativno definira pojmovima sukoba i neprijateljstva, zbog čega nastaje tenzija koja ograničava znanje o islamu i sprječava nastanak objektivnih studija. Usto, retorika nekompatibilnosti opasna je jer negativna slika islama na Zapadu neizbježno utječe i na to kako muslimani vide Zapad i ideje koje proizlaze iz njega. Esposito upozorava na to da muslimani koji žive u zapadnim zemljama, suočeni s islamofobičnim sadržajem u medijima, nerijetko prolaze kroz krizu identiteta, pri čemu se otuđuju od društva u kojem žive i tako neki od njih postaju izloženi militantnim interpretacijama islama. Ipak, uvjerava Esposito, osjećaj otuđivanja nije prisutan samo kod muslimana koji žive u zapadnim zemljama, nego kod muslimana u cijelosti, jer muslimani u promociji ideje univerzalnih ljudskih prava vide dvostruke standarde. „Oni (muslimani) vide dvostruke standarde ne samo u unutarnjoj nego i u vanjskoj politici, selektivno podržavanje demokracije i ljudskih prava u islamskom svijetu, a u isto vrijeme podržavanje autoritativnih i represivnih režima od takozvanih demokracija Europe i Amerike“ (John Esposito u ISRAAustralia, 2016, 12:09).

U sljedećem poglavlju, pri preispitivanju revivalističkog diskursa unutar islamske moralne tradicije (a s time ćemo se često susretati i u progresivnoj islamskoj misli), promocija Opće deklaracije percipira se kao nastavak zapadnog kolonijalizma u drugačijem obliku, definirajući

ga kao kulturni imperijalizam. Univerzalnost liberalnog koncepta ljudskih prava, koji se u kompatibilističkom diskursu smatra normativnim, neovisno o njihovim civilizacijama, kulturama i tradicijama, na islamskoj se strani dovodi u pitanje. An-Na'im zaključuje da mu je teško uvidjeti „kako bilo koji koncept ljudskih prava može biti 'univerzalan', bilo kojom definicijom tog pojma, ako nije u skladu s vjerskim uvjerenjima muslimana u cjelini procijenjenih na četvrtinu čovječanstva danas“ (An-Na'im, 2011: 56). Također, primjećuje Amin Maalouf, „kako bi promjena bila prihvaćena, nije dovoljno da bude suglasna samo s duhom vremena. Ona također mora proći i simbolički izazov a da oni od kojih se traži promjena ne osjećaju kako izdaju sami sebe“ (Maalouf, 2012: 73).

Inzistiranje kompatibilista na univerzalnosti i normativnom karakteru Opće deklaracije u islamskoj moralnoj tradiciji budi sumnje i izaziva kontraproduktivne rezultate. Ne radi se samo o fundamentalističkom dijelu islamske moralne tradicije – takve sumnje prisutne su i među progresivnim islamskim misliocima. Progresivni islamski mislioci drže kako Zapad, ustrajući na tome, djeluje kao da je u novoj misionarskoj akciji, koja za cilj ima ponovnu dominaciju nad islamskim svijetom. Unatoč svojoj humanističkoj interpretaciji, progresivna islamska misao često je neopravdano zanemarena u kompatibilističkom diskursu. Kompatibilisti smatraju kako islam treba reformu, što zapravo žele i sami progresivni islamski mislioci, ali pri tome drže kako tu reformu muslimani moraju provesti sami, bez pritiska onih „naprednijih“. Također, akteri progresivnog islamskog diskursa za razliku od fundamentalista ne odbacuju u potpunosti liberalno razumijevanje ljudskih prava ni Opću deklaraciju. Unatoč tome, složni su da Opća deklaracija nije kulturno neutralna i neovisna o vrijednostima određene tradicije. Upravo zbog toga što ne tretiraju islam kao monolitnu cjelinu, kompatibilisti bi trebali prepoznati progresivnu islamsku misao kao najbolju priliku za reformu. Iako kompatibilisti ne određuju kako bi se ta reforma trebala odviti, valja primijetiti da njihovo ustrajanje na univerzalnosti i normativnom karakteru Opće deklaracije podrazumijeva to da određene vrijednosti drže kao normativni standard koji bi islamska moralna tradicija reformom trebala dosegnuti, tj. s kojim bi islamska moralna tradicija trebala postići kompatibilnost. Ali, islamska moralna tradicija, čak i u svojemu progresivnom dijelu, ima zadrške u vezi s takvim kompatibilističkim pristupom. Ne radi se o tome da jedan diskurs ili jedan musliman odbija takav pristup, radi se o nijansama, ali diskursi u islamskoj moralnoj tradiciji na jedan ili drugi način odbijaju univerzalnost i normativni karakter Opće deklaracije. Zapravo, većina muslimana kao i an-Na'im će se u takvom kompatibilističkom pristupu osjetiti kao da su prisiljeni birati između islama i onoga što se na Zapadu smatra univerzalnim ljudskim pravima normativnog karaktera.

An-Naim tako zaključuje da će, ako se ikada suoči s time da bira između toga hoće li biti musliman ili privržen ljudskim pravima, bez oklijevanja izabrati biti musliman i smatrat će kako je izbor apsurdan (An-Naim, 2011: 57).

U multikulturnom svijetu postoje društva i tradicije čijim pripadnicima religija predstavlja ozbiljan dio identiteta, do te mjere da i ideja univerzalnih ljudskih prava za izvor ima riječ Božju. Aslan navodi kako se danas religiju više ne može otpisati kao nešto isključivo privatno, jer predstavlja vrhovni identitet definiranja mnogih ljudi, bez obzira na to radi li se o individualnom ili kolektivnom. „Globalizacija je radikalno promijenila način na koji ljudi definiraju sami sebe, individualno i kolektivno. U cijelom svijetu, sekularni nacionalizam dao je put novim oblicima nacionalizma koji se temelji na entitetu, plemenu i, iznad svega, religiji. U sve globaliziranijem svijetu, u kojem stara razgraničenja nacionalnih država polako nestaju, na religiju se više ne može gledati samo kao na skup mitova i rituala koje se treba iskusiti u privatnosti. Religija je identitet. Zapravo, u mnogim dijelovima svijeta vjera brzo postaje vrhovni identitet, obuhvaćajući, pa čak i zamjenjujući entitet, kulturu i nacionalnost“ (Aslan, 2010: 11). Čak i u progresivnom islamskom diskursu, islam predstavlja glavni i najveći dio njihova identiteta – smatra se sveobuhvatnim sustavom koji obuhvaća i ljudska prava. Progresivna islamska misao ne uvjetuje da prihvaćanje jedne tradicije nužno znači negiranje druge niti poput nekompatibilističkog diskursa odnos definira retorikom sukoba civilizacija. Progresivna islamska misao jasno ukazuje na to da je reforma ne samo moguća nego se već odvija pred našim očima i uvijek je bila prisutan element u povijesti islama. Kako tvrde progresivni islamski mislioci, sam prorok Muhamed bio je provoditelj reformi koje su promijenile društvo, od statusa žene do skrbi društva za siromašne. Reformirati islam danas, za progresivne islamske mislioce znači pratiti stvarni primjer proroka Muhameda.

U današnjem multikulturnom, globaliziranom svijetu, nekad strane i daleke tradicije s naočigled drugačijim vrijednostima više nisu daleke, strane i nedostupne, nego dijele prostor, sadašnjicu i stvarnost. Pew Research analiza (2011.)[74] procjenjuje kako će se broj muslimana u „Sjedinjenim Američkim Državama više nego udvostručiti, s 2,6 milijuna 2010. godine na 6,2 milijuna 2030. godine“, čime će muslimani zamijeniti židove kao drugu najveću vjersku skupinu nakon kršćana. Prema istoj analizi, muslimani u Europi čine 6 % ukupnog stanovništva, a procjenjuje se kako će do 2030. njihov broj narasti na 8 %, čime se „predviđa da će europska muslimanska populacija narasti s 44,1 milijuna 2010. godine na 58,2 milijuna 2030. godine“

[74] Dostupno na https://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/

(ibid.). Imajući takve brojke na umu, lako je uvidjeti zašto je nekompatibilistički diskurs s retorikom sukoba civilizacija recept za nove sukobe i netoleranciju. Neproduktivnost takve retorike za problematiku islama i ljudskih prava vidi se u tome što je nemoguće opravdati argument o normativnom karakteru Opće deklaracije kada se istodobno islam odbacuje kao antiteza svemu što ta deklaracija zagovara.

Neproduktivnost kompatibilističkog diskursa ogleda se u tome što je retorikom kako islam reformom mora postati kompatibilan s liberalnim razumijevanjem ljudskih prava nemoguće opravdati argument o neutralnim vrijednostima temelja Opće deklaracije. Unatoč svim neslaganjima i razlikama, islamska je moralna tradicija u tome suglasna. Usto, ako Opća deklaracija ima kulturno neutralne temelje i stoga je univerzalno primjenjiva, zar bi muslimani u cijelosti imali prigovor takvu razumijevanju? Usvajanjem kompatibilističke retorike, dijalog se svodi na monolog, jer kompatibilisti svoj normativni standard postavljaju kao neupitno univerzalan za ostale sudionike dijaloga. Naravno, nekompatibilisti i kompatibilisti se razlikuju, ali u obama slučajevima radi se o tome da Opća deklaracija postavlja normativni standard od kojeg islam, u obliku u kojem jest, odstupa. U tom pogledu, muslimani mogu islam reformirati kako god žele, dok god te promjene znače kompatibilnost s Općom deklaracijom i liberalnim razumijevanjem ljudskih prava. Ranije sam istaknula kako je prednost kompatibilističkog diskursa u tome što njegovi zagovaratelji prepoznaju pluralizam ideja i interpretacija i u tome što drže da jedna od tih interpretacija može biti temelj ljudskih prava u islamu. S druge strane, mana je njihova pristupa u tome što diskurs ljudskih prava žele ogoliti od povijesnog naslijeđa i konteksta odnosa islama i Zapada. Drugi je nedostatak što vjeruju u reformu u islamu, ali toj reformi postavljaju vlastiti standard koji islam mora postići. Iz perspektive kompatibilista, to što se diskurs ljudskih prava želi ogoliti od konteksta islama i Zapada je prednost, ali pritom se ne uzima u obzir kako nijedan diskurs u islamskoj moralnoj tradiciji (neovisno o tome koliko progresivan bio) stvari ne vidi tako. „Za muslimanska društva, svaka reforma islamskoga prava prvo zahtijeva odgovor iz islamskih okvira, koji razumije prošlost sa suosjećanjem, poštovanjem i analizom. Ovo je u osnovi unutarnja borba muslimana. Reformatori ističu kako je neodrživo prisiljavati ljude da prihvate sustav ljudskih prava koji ne smatraju legitimnim“ (Ahmad, 2011: 319).

5. REVIVALISTIČKI DISKURS

Cilj je ovoga poglavlja prikazati i potom kritički preispitati revivalistički diskurs unutar islamske moralne tradicije.[75] Kroz prikaz i kritičko preispitivanje, primjenjujući metodologiju rada, pokazat će se da se revivalistički diskurs sam eliminira iz dijaloga – jer dijalog podrazumijeva da su svi njegovi sudionici ravnopravni. Retorika bolje i nadmoćnije tradicije lišava revivalistički diskurs mogućnosti razumijevanja i prihvaćanja drugih, jer uvjereni da zbog Božje riječi posjeduju jedinu Istinu – od drugih sudionika traže prelazak na islam ili ih odbacuju kao „zalutale". Revivalisti islam vide kao savršen i kompletan sustav, koji sadržava sve što je potrebno za život pojedinca, društva i same države, držeći kako to vrijedi za sve ljude na svijetu, a ne samo za muslimane.

Akteri revivalističkog diskursa u pokušaju da monopoliziraju cijelu islamsku moralnu tradiciju nameću vlastito shvaćanje islama kao jedino „ispravno", odbacujući druge interpretacije kao neislamske i/ili pozapadnjačene. Revivalistički diskurs počiva na četirima temeljnim pretpostavkama: 1. univerzalna ljudska prava dana su ljudima u Kur'anu davno prije negoli je to učinjeno Deklaracijom i konvencijama na Zapadu; 2. jedino pravedno i moralno ispravno društvo jest društvo proroka Muhameda – *Medinski ideal*; 3. islamska moralna tradicija superiorna je nad degradiranom zapadnom moralnom tradicijom, 4. šerijat je nadnacionalni zakon, a njegova prednost počiva na činjenici da je to Božji zakon, dok su svi ostali zakoni tvorevina čovjeka i kao takvi manjkavi. Preispitujući sve četiri pretpostavke ovoga diskursa, karakteriziram revivalistički diskurs kao neproduktivan za dijalog između islama i ideje univerzalnih ljudskih prava. Pri tome ukazujem na to da njihov koncept ljudskih prava u islamu

[75] Kako bih izbjegla simplificiranje cijele jedne tradicije, želim napomenuti to da je, iako islamsku moralnu tradiciju grubo dijelim na dvije krajnosti, revivalističku i progresivnu misao, njezina stvarnost daleko raznovrsnija i kompleksnija. Nemoguće je cijelu moralnu tradiciju podijeliti na dvije skupine kao što sam to učinila za potrebe ovog rada. Ipak, učinila sam to kako bih lakše istaknula glavnu razliku između jedinih i drugih i kako bih ukazala na dvije krajnosti. U literaturi koja se bavi ovim područjem, diskurs koji nazivam revivalističkim naziva se ekstremnim ili puritanskim. Držim da revivalisti, kojima sam odlučila dodijeliti taj naziv zbog želje oživljavanja vremena proroka Muhameda, u svojim naporima da to postignu jesu i ekstremni i puritanci. Stoga je, kada se koristim radovima autora poput El Fadla koji ih naziva puritancima ili Tibija koji ih naziva ekstremistima, potrebno istaknuti kako se u kontekstu ljudskih prava radi o istom diskursu koji drugačije imenujemo. Revivalisti, puritanci, ekstremisti i fundamentalisti podjednako vjeruju u ostvarivanje „Medinskog ideala" i podjednako smatraju kako je temeljna ljudska prava Bog dao ljudima – čime ljudska prava u islamu drže superiornim nad ljudskim pravima u deklaracijama i konvencijama na Zapadu.

ne počiva na ideji jednakosti svih, zbog čega pada na trima testovima: slobodi vjere, slobodi izražavanja i (ne)jednakosti žena.

Prema revivalističkom diskursu, muslimanima i islamskim društvima dopušteno je koristiti se jedino tehnološkim naprecima Zapada kako bi poboljšali kvalitetu života, ali pritom moraju paziti da ne padnu pod utjecaj zapadnih ideja i iskvarenih vrijednosti, koje bi ih tako mogle udaljiti od ispravnog načina života – a to je samo onako kako je živio i sam prorok Muhamed. Pri tome, liberalno razumijevanje ljudskih prava, Opću deklaraciju i konvencije o ljudskim pravima revivalisti smatraju dijelom zapadne politike da ovlada islamskim svijetom – ovaj put kolonizirajući islamske zemlje idejama. Revivalisti svoje razumijevanje ljudskih prava temelje na šerijatu, za koji drže da je nastao Božjom providnošću, a ne ljudskom interpretacijom. Iako tvrde da su ljudska prava u islamu univerzalna (u smislu da počivaju na ideji jednakosti svih) i univerzalno primjenjiva, upravo prema šerijatu muslimani i nemuslimani nemaju isti status, žene i muškarci nisu ravnopravni, otpadništvo se kažnjava smrću, a sloboda govora uvjetovana je šerijatskim propisima o blasfemiji.

Kako bih prikazala glavne odlike revivalističke misli, u ovom poglavlju primarno ću se oslanjati na radove Sayyida Abula A'la Mawdudija, Sayyida Qutba i ajatolaha Khomeinija. Iako ću i sama kritički preispitivati glavne premise revivalističke misli, samu kritiku revivalističkog diskursa i svih njegovih karakteristika ostavljam za poglavlje o progresivnoj islamskoj misli. Kako sam u *Uvodu* navela da se u radu oslanjam na sunitski islam, ovdje bi moj izbor Khomeinija mogao iznenaditi. Ipak, moje zanimanje nije teološke prirode, nego isključivo političko-teorijske, u tom smislu da Khomeinija uvodim u priču kao figuru političkog islama, a ne kao figuru šijtskog islama, iako je on oboje. Naravno, njihovi pristupi su različiti, ali ono što je zajedničko Mawdudiju, Qutbu i Khomeiniju je, kako uviđa i Gilles Kepel, da su „sva trojica dijelila viziju islama kao političkog pokreta i pozivali na zasnivanje islamske države“ (Kepel, 2002: 23).

5.1 Revivalističko razumijevanje univerzalnih ljudskih prava zajamčenih Kur'anom

Prema revivalistima, temeljena ljudska prava zajamčena Općom deklaracijom su prava koja je Bog dao čovjeku stoljećima prije u Kur'anu. Abul A'la Mawdudi drži kako Zapad ideju ljudskih prava želi pripisati sebi, iako je ona prvotno nastala u Kur'anu: „Ljudi na Zapadu imaju naviku sebi pripisati sve dobre stvari i dokazati kako je zbog njih svijet dobio taj blagoslov, jer bi u suprotnom bio utopljen u neznanju i potpuno nesvjestan svih ovih povlastica. Sada pogledajmo ljudska prava. Glasno se tvrdilo da je svijet dobio koncept temeljnih ljudskih prava iz britanskoga dokumenta poznatog pod imenom Magna Carta, iako je sama Magna Carta nastala šeststo godina nakon dolaska islama“ (Mawdudi, 1977: 11).

Ljudska prava u islamu smatraju se univerzalnim za sve ljude – tj. ljudska prava u islamu zajamčena su ljudima samo na temelju toga što su ljudska bića. „Islam je postavio neka univerzalna temeljna ljudska prava za čovječanstvo u cijelosti, koja se trebaju promatrati i poštovati pod svim uvjetima bez obzira na to je li osoba stanovnik teritorija islamske države ili živi izvan nje, je li u ratu ili miru s državom“ (ibid.: 8). Bog je svim ljudima zajamčio ta prava, pa „neovisno o tome je li vjernik ili nevjernik (…) čovjek ima određena temeljna ljudska prava samo zašto što je ljudsko biće“ (ibid.: 14). Kur'an je prvi, uvjereni su revivalisti, koji je uklonio sve razlike među ljudima i učinio ih jednakima, njegova je poruka univerzalna i osim što se odnosi na sve ljude, za razliku od prethodnih objava, Kur'an je potpun i savršen i kao takav vrijedi za sve ljude, za sva mjesta i za sva vremena. „Prethodne objave bile su ograničene na njihov djelokrug. Svaka je bila oblikovana tako da zadovolji potrebe ljudi kojima je poslana tijekom faze razvoja u kojoj su se tada nalazili. Svaka objava sadržavala je fundamentalne istine… Također je sadržavala vodstvo, upute, zapovijedi i zabrane koje su bile lokalnog ili privremenog karaktera. Štoviše, tijekom vremena, dijelovi tih objava izgubljeni su ili zaboravljeni. Ono što je bilo univerzalne i trajne primjene u prethodnim objavama potvrđeno je u Kur'anu. Dijelovi koji su izgubljeni ili zaboravljeni, ali su još uvijek bili potrebni, oživljeni su. Upute lokalnoga karaktera, koje su se privremeno primjenjivale i više nisu bile potrebne, izostavljene su. Ono što nije bilo sadržano u prethodnim objavama, jer potrebe za tim još uvijek nije bilo, ali čovječanstvo za tim sada ima potrebu, dodano je“ (Khan, 2016: 20).

Prema revivalističkom mišljenju, Kur'an spominje razlike među ljudima, ali ne u smislu da bi jednima dao prednost nad drugima ili da bi jedne istaknuo: „Kur'an uzima u obzir razlike u rasi, boji, jeziku, bogatstvu itd., ali nijednoj od njih ne dodjeljuje se bilo kakva povlastica ili joj se

nameće kakva nesposobnost. Kur'an kaže kako je Bog ljude podijelio na plemena i nacije za veću mogućnost međusobnog upoznavanja. Ni pripadnost plemenu ni državljanstvo države ne dodjeljuju neku povlasticu niti su izvor časti... Islam je uspostavio univerzalno bratstvo. Naglašeno je da se pravo bratstvo može uspostaviti samo vrlinama naših međusobnih veza kroz Boga“ (ibid.: 41-42). Muhammad Said Ramadan al-Buti slično zaključuje kako je univerzalnim pojmom „sinovi Ademovi“[76] u Kur'anu „Bog želio izdignuti čovjeka nad svim razlikama“ (al-Buti, 1989: 11).

Islam za revivaliste predstavlja cjelokupan sustav koji pokriva sve aspekte kako privatnog i javnog života muslimana, tako i islamskoga društva kao zajednice koja mora težiti životu u potpunosti prožetom vjerom. Prema takvom pristupu, islam sadržava i temeljna ljudska prava koja počivaju na ideji jednakosti svih, za koju drže da je utkana u samu srž islamskog učenja. Sayyid Qutb smatra kako je upravo ideja jednakosti strana zapadnim društvima, jer je Zapad, po njegovu mišljenju, opsjednut materijalnim aspektom, zanemario sve druge aspekte života u zajednici: „Islam se bavi svakim aspektom ljudskoga života, duhovnim i društvenim, kako bi čvrsto uspostavio koncept jednakosti. Zapravo, nije bilo potrebe verbalno i formalno raspravljati o jednakosti jer je već bila uspostavljena u stvarnosti i duhu, potpunom slobodom savjesti od svih umjetnih vrijednosti, od svih vanjskih utjecaja i od svih materijalnih potreba. Islam ima intenzivnu strast za jednakost – zahtijeva da bude univerzalna i potpuna, a ne ograničena na jednu rasu i jednu naciju, na jednu kuću ili jedan grad. Slično, zahtijeva da jednakost obuhvati širu sferu od one čisto gospodarske, na koju su se ograničila učenja materijalističkoga Zapada“ (Qutb, 2000: 79). Qutb objašnjava da temeljna ljudska prava zajamčena Općom deklaracijom svoje korijene imaju u islamskoj civilizaciji, i dok je to u islamu odavno praksa, jednakost svih ljudi još uvijek nije postignuta na Zapadu. „To je bilo doba u kojem je gospodar mogao ubiti roba ili kazniti ga na bilo koji način, zato što su robovi pripadali drugačijoj klasi čovječanstva od one kojoj su pripadali njihovi gospodari. U tom dobu rođen je islam; poučavao je o zajednici ljudske rase u podrijetlu i povijesti, u životu i smrti, u povlasticama i odgovornostima, ispred zakona i ispred Allaha, u ovom svijetu i u svijetu koji dolazi; proglasio je da nema vrlina osim dobrih djela i nema uzvišenosti osim u pobožnosti. To je oblikovalo besprimjernu revoluciju u ljudskom razmišljanju i nastavilo se sve do danas, što je bio vrhunac do kojeg se čovječanstvo još uvijek nije uzdiglo.

[76] Al-Buti referira se na ove riječi iz Kur'ana: „Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali: dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili“ (17: 70), a da se u Kur'anu koristi pojam „sinovi Ademovi“, al-Buti tumači kao činjenicu da su svi ljudi pred Bogom jednaki.

To znači da je ono što je teoretski uspostavljeno ljudskim pravima tijekom i poslije Francuske revolucije uspostavljeno kao stvar prakse u islamu u temeljnom i uzdignutom obliku prije više od četrnaest stoljeća“ (ibid.: 69).

Za revivaliste, normativni karakter ljudskih prava u islamu temelji se upravo na ideji jednakosti svih, koju povezuju s argumentom da je ta prava ljudima dao Bog – stvoritelj *svih* ljudi, a ne stvoritelj samo određene skupine. U isto vrijeme, revivalisti smatraju kako se manjkavost Opće deklaracije i konvencija o ljudskim pravima ogleda u tome što su ti dokumenti ljudska tvorevina utemeljena na određenim vrijednostima jedne određene skupine ljudi. Prava koja ljudi jamče ljudima, kao u Općoj deklaraciji, za revivalističku misao ne mogu biti univerzalna ni univerzalno primjenjiva. Jedina ljudska prava koja počivaju na ideji jednakosti svih i koja mogu normativno vrijediti jesu ljudska prava u islamu jer su stvorena od Boga: „Kada govorimo o ljudskim pravima u islamu, mi zbilja mislimo da su ta prava zajamčena od Boga: nisu zajamčena od nekoga kralja ni od kakve zakonodavne skupštine“ (Mawdudi, 1977: 12). Uz prigovor kako su ljudska prava na Zapadu nastala na određenim vrijednostima određene skupine ljudi, revivalisti drže kako su ljudska prava zajamčena Općom deklaracijom podložna promjenama, tj. mogu se ukinuti i mijenjati, ovisno o željama ljudi, dok s pravima koja su zajamčena od Boga samoga toga nema. Prava koja je Bog dao čovjeku propisana su Svetim tekstom i ne mogu se mijenjati bez obzira na mjesto, vrijeme i želje ljudi. Mawdudi zaključuje: „Prava koja je Bog potvrdio su trajna, doživotna i vječna. Ona nisu predmet izmjena i prilagodbi i ne postoji prostor ni za kakve izmjene i prilagodbe“ (ibid.: 13).

Abdullah bin Abdel Mohsin Al-Turki smatra da ono što ljudska prava u islamu oslobađa relativnosti s kojom se suočava liberalni koncept ljudskih prava jest to da ta prava imaju izvor koji odolijeva vremenu i prostoru, tj. izvor koji je stalan i nepromjenjiv – Božju riječ. Za revivaliste „ljudska savjest ne može biti vrhovni izvor ljudskih prava koja moraju biti primjenjiva na sve ljude“ (al-Turki, 1998: 15). Univerzalnost ljudskih prava, naglašava se u revivalističkom diskursu, „može se postići samo ako se mi oslanjamo na jedan zakonski izvor, bolji i jači od svih vremenskih i prostornih zakona, u koje ljudsko biće vjeruje svojom voljom i uvjerenjem“ (ibid.: 14). Prema revivalistima, čovjek ni sam ne zna što je za njega dobro, a što loše te mu je Bog otkrio i odredio sve što mu je potrebno za dostojanstven život. Kako čovjek sam ne može znati što je za njega dobro, univerzalna ljudska prava primjenjiva na sve ljude i društva ne mogu doći od čovjeka, nego jedino od Boga samoga. Revivalisti drže kako kuranski

stih 3:66[77] ukazuje na to da je ljudsko znanje ograničeno i da čovjek sam ne može raspoznati što je dobro, a što loše, pa otkrivanjem Zakona čovjeku, Bog je dao pravu istinu i tako ga poštedio pogrešaka kojima je čovjek kao manjkavo stvorenje i sklon.

Rashid al Ghannoushi ističe kako u liberalnom smislu ljudskih prava sloboda znači da čovjek ne trpi nikakav autoritet iznad sebe, bilo da je riječ o vladi, drugom čovjeku ili Bogu, što je drugačije od islamskoga pogleda na slobodu i ljudska prava, u kojem se Božji autoritet ne dovodi u pitanje i čovjek se u potpunosti pokorava Božjoj volji. „U zapadnom društvu, sloboda proizlazi iz prirode čovjeka, a u islamu ona proizlazi od Boga, koji najbolje poznaje prirodu čovjeka jer je njegov Stvoritelj“ (al Ghannoushi, 2012: 172). Prema al Ghannoushiju, svi zakoni u islamu moraju biti uređeni prema Božjoj riječi, nijedan zakon ne smije i ne može biti protivan onome što je Bog odredio za čovjeka. Također, u islamu svaka vrijednost i njezino prakticiranje mora biti vezana za izvor (Boga), jer je Bog Stvoritelj i vlasnik svega što je stvorio. Ghannoushi stoga zaključuje kako su ljudska prava, koja su dana od Boga ljudima, „svete obveze i čovjek nema pravo da ih ne izvrši ili umanji, jer nisu njegovo vlasništvo, nego Božje, a čovjek je postavljen da upravlja njima prema Božjoj riječi“ (ibid.: 177). Kao što je karakteristično za revivalističku misao, Ghannoushi ljudska prava u islamu zbog njihova božanskog izvora smatra nadmoćnim liberalnom razumijevanju ljudskih prava: „Ljudska su prava u islamskom učenju sveta, što ne dopušta ni strankama, ni parlamentu, ni vladaru da se igraju s njima ili ih mijenjaju jer znamo da ona dolaze od Boga“ (ibid.). Upravo božanski izvor ljudskih prava u islamu za revivaliste znači njihovu univerzalnost, oslobađa ih lokalne primjene i štiti od ljudske samovolje.

Osim što je Božja riječ daleko vrjednija od ljudske, revivalisti ne vide razlog zašto bi morali prihvatiti liberalni koncept ljudskih prava kada su uvjereni da islam ima svoj koncept prava koji je, kao dio Božje riječi, nadmoćan onom ljudskom. „Više od četrnaest stoljeća muslimani slušaju o ljudskom dostojanstvu, jednakosti među ljudima, solidarnosti i brizi među njima, jer muslimani od pojave islama čitaju Kur'an i gledaju na Prorokovo ponašanje, što ih usmjerava i približava tim uzvišenim pojmovima“ (al-Turki, 1998: 9). No, dok ne sumnjaju u univerzalnost ljudskih prava koju su dana Kur'anom jer dolaze od samog Stvoritelja svih ljudi, Opću deklaraciju ljudskih prava odbacuju kao „krunidbu zapadne civilizacije i napora zapadnih mislilaca i reformista u modernom dobu“ (ibid.: 7) koja se ne može primijeniti na druge. Revivalisti su uvjereni da islam nosi univerzalnu poruku namijenjenu svim ljudima i da zbog

[77] ,,Vi raspravljate o onome o čemu nešto i znate, a zašto raspravljate o onome o čemu ništa ne znate? Allah zna, a vi ne znate?“

univerzalnosti svoje poruke nema boljeg izvora za ljudska prava. Šerijatsko pravo i njegovi propisi izvedeni iz Svetoga teksta za revivaliste je odraz humanosti. Šerijatom je Bog zaštitio prava čovjeka i društva, pojedinca i skupine, ne oštećujući nijednu stranu, a činjenica da je to učinio Bog za čovjeka, a ne čovjek za čovjeka kao na Zapadu, šerijat izdiže iznad bilo kakvih zapadnih deklaracija o ljudskim pravima. „Odlika je šerijata i u tome što su svi njegovi propisi, principi i orijentacija prožeti i nadahnuti univerzalnom humanošću, jer je on Božja milost svjetovima i putokaz svim ljudima. On nije zakon posebne rase ljudi ili određene pokrajine na zemlji, nego je za čovjeka kao ljudsko biće: bijelca ili crnca, Arapa ili nearapa, istočnjaka ili zapadnjaka, za sve postojeće društvene kategorije, jer njegovi zakoni ne priznaju rasizam, šovinizam ni povlaštenost klase, nego su u njemu svi izjednačeni“ (al-Qaradawi, 1989: 17-18).

Qutb se referira na neke od mnogobrojnih kuranskih ajeta,[78] koji izrijekom navode jednakost svih ljudi kroz Božje stvaranje čovječanstva – svakog pojedinca od praha i tekućine. Zbog toga što je Bog stvorio sve ljude – muškarce i žene – na jednak način, Qutb ukazuje kako su svi ljudi u Božjim očima isti. „Prvobitno je postajala samo jedna duša iz koje je nastao njezin par, i iz njih dvoje su se po svijetu proširili jednako muškarci i žene. Stoga, mi smo svi istog postanka, svi smo braća po podrijetlu, svi smo jednaki po podrijetlu i prirodi“ (Qutb, 2000: 70). Qutb pri tome odbacuje mogućnost da bilo koji pojedinac može biti nadmoćan nad drugim, ističući kako i sam Kur'an naglašava da je i prorok Muhamed bio samo čovjek. Dok zagovara ideju jednakosti svih u islamu, Qutb kritizira zapadnu civilizaciju kako to još uvijek nije postigla: „Islam je oslobođen svih plemenskih i rasnih sukoba, zbog toga je postigao jednakost koju civilizacija na Zapadu još uvijek nije postigla. To je civilizacija koja američkoj savjesti daje prešutnu suglasnost u sustavnom istrebljenju Indijanaca, istrebljenju koje je organizirano naočigled svih država“ (ibid.: 71). Za Qutba Zapad nije spoznao ideju jednakosti kako je to spoznao islam, Zapad ne posjeduje vrijednosti koje bi mogle poslužiti za napredak čovječanstva u cijelosti. On kaže: „Čak i zapadni svijet shvaća kako zapadna civilizacija nije u mogućnosti predstaviti zdrave vrijednosti koje bi vodile čovječanstvo“ (Qutb, 1993: 7) i zaključuje kako je „islam jedni sustav koji posjeduje te vrijednosti“ (ibid.: 8).

[78] „Zar vas od neznatne tekućine ne stvaramo, koju na pouzdano mjesto stavljamo do roka određenog?! Takva je Naša moć; a kako smo Mi samo moćni“ (77: 20-23). „Nek čovjek pogleda od čega je stvoren! Stvoren je od tekućine koja se izbaci, koja između kičme i grudi izlazi“ (86: 5-7). „Mi smo, zaista, čovjeka od biti zemlje stvorili, zatim ga kao kap sjemena na sigurno mjesto stavili, pa onda kap sjemena ugruškom učinili, zatim od ugruška grudu mesa stvorili, pa od grude mesa kosti napravili, a onda kosti mesom zaodjenuli, i poslije ga, kao drugo stvorenje, oživljujemo, – pa neka je uzvišen Allah, najljepši Stvoritelj!“ (23: 12-14).

Za Mawdudija, Kur'an svim ljudima jamči pravo na život, pravo na sigurnost života, poštovanje čednosti žena, pravo na temeljni standard života, pravo pojedinca na slobodu, pravo na pravdu, ravnopravnost ljudskih bića, pravo na suradnju i nesuradnju. Uz ta prava koja naziva općenitim, Mawdudi dodaje i popis prava za stanovnike islamske države, navodeći: sigurnost života i vlasništva, zaštitu časti, svetost i sigurnost privatnog života, sigurnost osobne slobode, pravo na protest protiv tiranije, slobodu izražavanja, slobodu udruživanja, slobodu savjesti i uvjerenja, zaštitu vjerskih osjećaja, zaštitu od samovoljnog zatvaranja, pravo na osnovne životne potrebe, jednakost pred zakonom (vladari nisu nad zakonom), pravo na izbjegavanje grijeha, pravo na sudjelovanje u državnim poslovima. No, valja reći kako je Mawdudijev pristup problematičan iz nekoliko razloga.

Za početak, dok se čini kako Mawdudi uistinu govori o pravima koja su jednaka za sve, njegovo pozivanje na šerijat otkriva drugačiju prirodu takva pristupa. Iako tvrdi da ljudska prava u islamu počivaju na ideji jednakosti, i sam dijeli muslimane na djelomične i prave (pune) muslimane. Djelomične muslimane definira kao muslimane koji su prihvatili islam kao vjeru, „ali tretiraju vjeru samo kao dio života (…) no, izvan tog dijela, svi drugi aspekti njihovih života izuzeti su od islama. Takav tip ljudi kombinirat će i kolektivno postavljati kulturne, obrazovne i političke institucije, koje (…) zapravo neće imati nikakve veze s islamom“ (Mawdudi, 1988: 70). Prave muslimane Mawdudi opisuje kao one koji su „svojim karakterom i cjelokupnim postojanjem u potpunosti sjedinjeni s islamom… Njihovi osjećaji, želje, ideologije, misli i stavovi, njihova mržnja i sklonosti, ono što im se sviđa i ne sviđa, sve je podčinjeno islamu… Ni njihova ljubav ni njihovo neprijateljstvo nije odvojeno od islama. Kada stvaraju prijateljstva ili kada se bore s nekim, sve je zbog islama. Ako daju nešto nekome, to je zato što to islam zahtijeva. Ako nešto nekome ne daju, to je zato što islam tako zahtjeva. Takav stav nije ograničen samo na pojedince, nego se primjenjuje i na njihov kolektivni život koji je također u potpunosti utemeljen na ovom islamskom načelu“ (ibid.). Za obje vrste Mawdudi tvrdi kako se podjednako mogu nazvati muslimanima, ali upozorava kako su Bogu draži pravi muslimani, dok su djelomični muslimani krivi za „nazadovanje islama“ (ibid.).

Prema tome, Mawdudi ideju jednakosti primjenjuje samo na muslimane koji dijele njegovu interpretaciju islama i koji su svoj privatni i javni život podredili interpretaciji šerijata što je on i drugi revivalisti drže važećom. Ono što jasno pokazuje da za Mawdudija jednakost ne znači jednakost svih jest da Mawdudi djelomičnu vrstu muslimana okrivljuje za nazadovanje i propadanje islama, zaključujući kako „Bog nikada nije ni htio imati takve muslimane“ (ibid.:). Radi se o tome da iz podjele na djelomične i prave muslimane Mawdudi nadovezuje i pojam

kufr (nevjerništvo, arap. كفر), držeći tako da djelomični muslimani svojim načinom života vode u nevjerništvo. Autor dodaje kako je rang muslimana „viši nego rang *kafira* (nevjernika, arap. كافر). Bogu se sviđa vjernik, a ne sviđa mu se *kafir*. Musliman će dobiti spasenje od Boga, a *kafir* neće“ (ibid.: 9), iz čega proizlazi da Mawdudi ideju jednakosti tako primjenjuje samo na muslimane, pri čemu nevjernici (ateisti, mnogobošci, idolopoklonici i djelomični muslimani) nisu jednaki u Božjim očima. Nejasno je, zapravo, kako Mawdudi želi obraniti ideju univerzalnih ljudskih prava u islamu (koja počivaju na ideji jednakosti svih) kada govori o klasama ljudi kao vjernika i nevjernika, a muslimana kao djelomičnih i pravih?

Provučeno kroz metodološke okvire rada, ovdje neproduktivnost revivalističke misli dolazi do potpunog izražaja. Prema revivalistima, muslimani moraju živjeti u islamskoj državi, a u takvoj je državi suveren samo Bog. Bog je i izvor univerzalnih ljudskih prava i ljudi ta prava ostvaruju samo kroz ispunjavanje vjerskih obveza. Prema tome, ljudi status ljudskoga bića kojemu su zajamčena temeljna ljudska prava postižu samo ispunjavanjem obveza koje im propisuje vjera. No, čak i tada zadobivena prava nisu univerzalna i jednaka za sve i prestaju vrijediti u trenutku kada vjernik odstupi od vjere. Da je šerijat društveni pravilnik, u smislu da preporučuje što je ispravno, a što nije – a muslimani samovoljno odlučuju žele li ga se kao vjernici držati – to ne bi zadiralo u sferu ljudskih prava. No, kada se šerijat uzima kao referencija za izvor ljudskih prava i kao nadnacionalni zakon, to ne samo da zadire u sferu ljudskih prava nego ih i krši. Kako u državi u kojoj je suveren samo Bog, gdje je Bog izvor svih ljudskih prava – a Bogu nisu dragi nevjernici – postoji bilo kakva mogućnost za ostvarivanjem univerzalnih ljudskih prava? Usto, zagovornici revivalističkog pristupa sve druge načine odbacuju kao neislamske, jednostavno rečeno – revivalisti nevjernike i nemuslimane ne smatraju dostojnim sugovornicima ni sugovornicima koji na bilo koji način mogu obogatiti ono što smatraju jedinom Istinom.

Revivalistička pretpostavka o nadmoći šerijata i ljudskih prava u islamu temelji se na tome da je jedina Istina došla od Boga samog, koji je stvorio sve i svakoga, pa time nadglasava zakone koji su došli od Božjih stvorenja. Upravo takva pretpostavka ukazuje na to da se radi o monološkom diskursu koji uz tvrdnje kako jedini posjeduju Istinu, sve druge diskurse odbacuju kao neistinite i kao diskurse koje se prihvaćanjem islama trebaju vratiti na pravi put. Otvorena razmjena može postojati samo ako postoji dijalog, a dijalog se ne može ostvariti kada jedna od strana drži da je nositelj jedine Istine. To bi značilo da pravila i cilj unaprijed postoje, čime se poništava dijalog i *otvorena razmjena* postaje *vođena.*

5.2 Univerzalna ljudska prava i džihad

Osim što takva ljudska prava nisu univerzalna, revivalistički argument krije opasnu premisu koja je zajednička akterima revivalističkog diskursa. U toj podjeli svijeta na muslimane i nemuslimane, pri čemu su pravi muslimani samo oni koji dijele njihov svjetonazor i interpretaciju, svi muslimani imaju obvezu boriti se protiv nevjernika i širiti islam kao jedinu istinu sve dok cijeli svijet ne bude dio islama. Ovdje se susrećemo s pojmom *džihada* (arap. جهاد) na kojem ćemo se nakratko zadržati, iako nije u fokusu ovoga rada. Dva su razloga zašto se želim osvrnuti na džihad i njegovo poimanje u revivalističkom diskursu. Prvi je razlog taj što se obveza borbe protiv nevjerništva i širenja islama nadovezuje na revivalističku podjelu ljudi na muslimane i nemuslimane. Sagledavanjem revivalističkog poimanja džihada kao bitne sastavnice islamskih načela vodi nas k zaključku da njihova ideja univerzalnih ljudskih prava nije univerzalna i da ne može biti normativnog karaktera. Ako svijet dijele na muslimane i nemuslimane, a muslimane pozivaju na borbu protiv nemuslimana, nemoguće je shvatiti univerzalnost ljudskih prava koje zagovaraju kao prava zajamčena svim ljudima samo zato jer su ljudska bića. Drugi je razlog taj što se kritikom revivalističkog poimanja džihada ističe prednost progresivne islamske misli i njihove interpretacije džihada za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava. Pritom valja imati na umu kako zbog nedostataka središnjega vjerskog autoriteta nema jedinstvene interpretacije džihada, zbog čega se za obje interpretacije mogu pronaći argumenti i referencije na Kur'an. Ipak, ovdje se služim revivalističkom interpretacijom džihada za preispitivanje (ne)univerzalnosti ljudskih prava u islamu onako kako ih vide revivalisti.

U islamskoj moralnoj tradiciji nema konsenzusa oko značenja džihada. Jedni smatraju da je dopušten samo u obrambene svrhe, kada su muslimani napadnuti, drugi vjeruju kako je priroda džihada prvenstveno napadačka u smislu da se njime treba širiti islam dok se ne pokori cijeli svijet i postane *Uma islamija* (islamska nacija, arap. امة اسلامية), dok progresivna islamska misao naglašava kako je džihad unutarnja borba muslimana da postanu bolji vjernici i ljudi. „Nema jedinstvene doktrine o džihadu koja je uvijek i svugdje postojala ili bila univerzalno prihvaćena. Muslimansko razumijevanje onoga što zahtijevaju Kur'an i praksa proroka Muhameda u vezi s džihadom mijenjalo se s vremenom. Doktrina džihada nije proizvod interpretacije jedinstvenog autoritativnog pojedinca ili organizacije. To je proizvod različitih pojedinaca i autoriteta koji interpretiraju i primjenjuju načela Svetih tekstova u određenim

povijesnim i političkim kontekstima“ (Esposito, 2015: 1069), pa ne čudi što autor zaključuje kako „zdrava raznolikost i fleksibilnost u islamu može imati i opasne nedostatke“ (Esposito, 2010: 73). Prema revivalističkoj misli, islam „svoju ulogu može ispuniti tek onda kada poprimi konkretan oblik društva, točnije: naciju“ (Qutb, 1993: 9), a to može postići onda kada se sruše sve vladavine na svijetu koje nisu Božje. Referirajući se na kuranske ajete,[79] Mawdudi obrazlaže: „Kada je na zemlji uspostavljen bilo koji drugi sustav osim Allahova i kada je vjernik uključen u takvu situaciju, pravi vjernik prepoznaje se po svojim nastojanjima da uništi taj lažni sustav uvjerenja i na njegovo mjesto uspostavi ispravno uvjerenje“ (Mawdudi, 1988: 262). Qutb odbacuje argument da je džihad obrambeni rat, držeći da muslimani koji to tvrde nisu muslimani ni po čemu osim po imenu: „Oni kažu: 'Islam je propisao samo obrambeni rat', i oni misle da su učinili dobro za svoju vjeru tako što su je lišili njezine metode – a to je da uništi svu nepravdu na svijetu, da ljude dovede do štovanja samo Boga i da se ljude oslobodi služenja drugim ljudima i učini Božjim slugama“ (Qutb, 1993: 56).

Ali, dok se poziva na kuranski ajet[80] kako bi ustvrdio da prema islamskom učenju nemuslimani imaju slobodu prihvatiti ili ne prihvatiti poziv na islam, Qutbova interpretacija džihada ne ostavlja prostora slobodi, izboru niti tu može biti riječi o jednakosti za koju revivalisti tvrde da je karakteristična za islam i ljudska prava u islamu. Prema Qutbovoj interpretaciji, džihad je obveza koju islam nalaže svakom muslimanu da se bori protiv svih ljudskih vladavina i da se uspostavi Božja vladavina na zemlji. Pri tome se autor poziva na druge dijelove Kur'ana[81] kako

[79] ,,Misle li ljudi da će biti ostavljeni na miru ako kažu: „Mi vjerujemo!“ i da u iskušenje neće biti dovedeni? A Mi smo u iskušenje dovodili i one prije njih, da bi Allah sigurno ukazao na one koji govore istinu i na one koji lažu (29: 2-3). Ima ljudi koji govore: „Vjerujemo u Allaha“ – a kada neki Alaha radi bude na muke stavljen, on drži da je ljudsko mučenje isto što i Allahova kazna. A ako pobjeda dođe od Gospodara tvoga, sigurno će oni reći: „Bili smo uz vas!“ A zar Allah ne zna dobro ono što je u grudima čijim? Allah dobro zna one koji vjeruju i dobro zna one koji su dvolični (29: 10-11). Allah neće vjernike s licemjerima izmiješane ostaviti, već će loše od dobrih odvojiti. Allah vama neće ono što je skriveno otkriti, već On za to odabere onoga koga hoće od poslanika Svojih; zato vjerujte u Allaha i poslanike Njegove; i ako budete vjerovali i Allaha se bojali, čeka vas nagrada velika (3: 179). Zar mislite da ćete biti ostavljeni, a da Allah ne ukaže na one među vama koji se bore i koji, umjesto Allaha i Poslanika Njegova i vjernika, nisu uzeli nikoga za prisna prijatelja? – A Allah dobro zna za ono što radite (9: 16). Zar ne vidiš one koji prijateljuju s ljudima na koje se Allah rasrdio? Oni nisu ni vaši ni njihovi, a još se svjesno krivo zaklinju. Allah je njima pripremio tešku patnju, jer je, zaista, ružno ono što rade: zaklanjaju se iza zakletvi svojih, pa odvraćaju od Allahova puta; njih čeka sramna kazna. Ni bogatstva njihova ni djeca njihova im nimalo neće pomoći kod Allaha, oni će biti stanovnici u vatri, u njoj će vječno boraviti: Na Dan u koji ih Allah sve oživi oni će se Njemu zaklinjati, kao što se vama zaklinju, misleći da će im to nešto koristiti. Oni su, doista, pravi lažljivci. Njima je ovladao šejtan i učinio da zaborave na Allaha. Oni su na šejtanovoj strani, a oni na šejtanovoj strani će sigurno nastradati. Oni koji se suprotstavljaju Allahu i Poslaniku Njegovu biće, sigurno, najgore poniženi, Allah je zapisao: „Ja i poslanici Moji sigurno ćemo pobijediti!“ – Allah je, zaista, moćan i silan“ (58: 14-21).

[80] ,,U vjeru nije dozvoljeno silom nagoniti“ (2: 256).

[81] „On je Bog i na nebu i na Zemlji (43: 84). Sud pripada jedino Allahu, a On je naredio da se klanjate samo Njemu. To je jedino prava vjera, ali većina ljudi ne zna (12: 40). Reci: O, sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Allahu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne

bi objasnio da za prave muslimane nije dovoljno samo vjerovati, nego biti musliman podrazumijeva borbu protiv svih oblika ljudske vladavine.

Vjera kako je vidi Qutb predstavlja „izazov različitim vrstama i oblicima sustava koji su utemeljeni na konceptu suvereniteta čovjeka; drugim riječima, gdje je čovjek sebi pripisao Božji atribut. Svaki sustav u kojem se konačne odluke odnose na ljudska bića i u kojem su izvori autoriteta ljudski, prkosi ljudskim bićima tako što imenuje druge osim Boga kao gospodara nad ljudima. Ova izjava znači da se uzurpirani autoritet Boga mora vratiti Njemu, a uzurpatori moraju biti izbačeni – oni koji smišljaju zakone da bi ih drugi slijedili, tako izdižući sami sebe do statusa gospodara, a spuštajući druge do statusa robova. Ukratko, proglasiti autoritet i suverenitet Boga znači eliminirati sve ljudske vladavine i proglasiti vladavinu Uzdržavatelja svemira nad cijelom zemljom“ (ibid.: 58). Međutim, treba primijetiti kako u revivalističkoj misli doista postoji ideja jednakosti svih, na kojoj se temelje i univerzalna ljudska prava u islamu. U revivalističkoj misli sveprisutan je taj argument o rušenju vladavine čovjeka nad čovjekom kako bi se uspostavio sustav u kojem je Bog jedini vladar. No, ta jednakost realizira se tek onda kada je ostvarena *Uma islamija,* u kojoj su svi muslimani ujedinjeni pod Božjom vladavinom, u kojoj je suveren samo Bog, u kojoj je svaki aspekt života uređen Božjom riječi i u kojoj su ljudska prava dio Božjega zakona. Jednakost svih, prema tome, samo je jednakost svih muslimana u islamskoj zemlji pod islamskim zakonom.

Dok revivalisti u teoriji govore o jednakosti svih jer su sva ljudska bića stvorena na jednak način, u praksi je jednakost svih neodrživa jer nestaje u trenutku kada džihad interpretiraju kao oružanu borbu protiv nevjerništva i nemuslimana. Jednakost svih znači i jednakost onih koji ne vjeruju, jer su oni ljudska bića, jer je i njih kao i vjernike Bog stvorio od praha i tekućine. Sve drugo nije jednakost svih i ne može se smatrati univerzalnim ljudskim pravima. To se može nazvati univerzalnim ljudskim pravima za muslimane, ali i to je upitno s obzirom na to da se i muslimane dijeli na rangove. Zapravo, to kako revivalisti podrazumijevaju jednakost pokušaj je da se ljude pozove da prijeđu na islam. To je poziv na uspostavljanje islamske nacije pod kojom će onda kao pravi muslimani biti jednaki. Ali što je s nevjernicima u tom Božjem sustavu, što je s mnogobošcima, što je s onima koji su otpadnici od islama?

U nekompatibilističkom diskursu, pri osvrtu na Donnellyjev pristup ljudskim pravima u islamu, zaključila sam kako je točna njegova tvrdnja da ljudska prava u islamu nisu prava, nego obveze.

---

smatramo i da jedni druge, pored Allaha, bogovima ne držimo! Pa ako oni ne pristanu, vi recite: Budite svjedoci da smo mi muslimani!“ (3: 65).

Ali, jednako sam tako istaknula da takva interpretacija ne predstavlja ujedinjen stav muslimana. Ovdje pri sagledavanju revivalističkog poimanja džihada želim doći do slična zaključka. Ne čudi kako se u medijima i akademskim krugovima džihad nerijetko predstavlja kao poziv svim muslimanima na sveti rat[82] – kojem je u konačnici cilj pokoriti cijeli svijet. Aslan objašnjava kako džihad nema značenje rata: „Zapravo, pojam sveti rat ne dolazi iz islama, nego od kršćanskih križara koji su ga isprva upotrebljavali da daju teološku legitimaciju onome što je u stvarnosti bila borba za zemlju i trgovačke rute. Sveti rat nije bio pojam koji su rabili islamski osvajači i nije odgovarajuća definicija riječi džihad. Postoji niz riječi u arapskom koji se definitivno mogu prevesti kao 'rat', ali džihad nije jedna od njih… Rat je, prema Kur'anu, ili pravedan ili nepravedan, nikada nije 'svet'" (Aslan, 2011: 81-82). Za progresivnu islamsku misao, džihad nije ratovanje niti je oružana borba protiv nemuslimana, džihad je „borba duše da pređe preko svih grešnih prepreka što osobu drže podalje od Boga" (ibid.: 82). Aslan dodaje da „gotovo svaki put kada se u Kur'anu spominje riječ džihad, slijedi izraz 'na putu Božjem'"(ibid.), što ukazuje na to da se radi o unutarnjoj borbi muslimana. Armstrong primjećuje kako „džihad nije jedna od kuranskih glavnih tema, zapravo se riječ i njezine izvedenice pojavljuju samo 41 put i samo 10 od njih se nedvosmisleno referira na ratovanje" (Armstrong, 2014: 166).

Progresivni islamski mislioci ne poriču da džihad ima dva značenja i da se ujedno može shvatiti nasilno i nenasilno. Međutim, ono što žele istaknuti jest da je naglasak Kur'ana i tradicije proroka Muhameda bio na onom nenasilnom značenju i da džihad nije sveti rat. Džihad dijele na manji i veći[83], pri čemu je veći i značajniji džihad borba koju musliman vodi sam sa sobom

[82] Mayer, kada piše o džihadu, upotrebljava pojam svetoga rata kao sinonim: „Džihad, ili islamski sveti rat, pokrenut je kako bi se povećao teritorij koji je pod islamskom vladavinom i kako bi se proširila islamska vjera" (Mayer, 2013: 137). Harris smatra kako muslimani i oni koji se „ispričavaju" u ime islama, moraju pomno izvrtati riječi i zaobilaziti povijest kako bi pokazali da je džihad „unutarnja" borba svakog muslimana, dok se zapravo radi o pozivu na sveti rat, koji se mora povesti protiv svih koji nisu muslimani. „Karakteristika islama koja je najproblematičnija za nemuslimane, i koju branitelji islama nastoje pod svaku cijenu sakriti, jest princip džihada. Doslovno, pojam se može prevesti kao 'borba' ili 'težnja', ali u engleskom najčešće se prevodi kao 'sveti rat', i to nije slučajnost. Dok su muslimani skloni opaziti kako postoji unutarnji ('veći') džihad, koji uključuje vođenje rata protiv samog sebe i vlastite grešnosti, nikakva količina kazuistike ne može zamaskirati činjenicu da je vanjski ('manji') džihad – rat protiv nevjernika i otpadnika – središnja karakteristika vjere" (Harris, 2006: 111). Lewis želi pokazati kako džihad nije samo sveti rat, nego je, za razliku od križarskih ratova koji su bili kratkotrajni i predstavljali raskid s osnovnim kršćanskim vrijednostima, u islamu prisutan od samoga njegova početka, a s obzirom na to da predstavlja obvezu svakoga muslimana, tako je ostao do danas. „Džihad je prisutan od samoga početka islamske povijesti – u Svetom pismu, u životu Proroka i u djelima njegovih prijatelja i neposrednih nasljednika. Nastavio se kroz islamsku povijest i zadržava svoju privlačnost sve do današnjega dana" (Lewis, 2003: 32).

[83] Khadduri objašnjava da prema mišljenju islamskih pravnika postoje četiri različita načina kako muslimani mogu ispuniti svoju obavezu džihada: „Svojim srcem, jezikom, rukama ili mačem. Prvi se tiče borbe s vragom i pokušaja da se pobjegne njegovu nagovoru na zlo. Ovaj tip džihada, koji je bio toliko važan u očima proroka Muhameda, smatrao se velikim džihadom. Drugi i treći su uglavnom ispunjeni tako što se podupire dobro i ispravlja loše. Četvrti je točan ekvivalent značenju rata i tiče se borbe protiv nevjernika i neprijatelja vjere" (Khadduri, 1955: 56-

kako bi postao bolja osoba i bolji vjernik na putu Božjem. Manji džihad koji podrazumijeva ratovanje i širenje islama progresivni islamski mislioci shvaćaju isključivo u kontekstu vremena u kojem je islam nastao: „Džihad bi se trebao shvatiti kao primitivna 'pravedna teorija rata', teorija koja je nastala iz potrebe i razvijena usred krvavog i često kaotičnog rata koji je izbio 624 godine između Muhamedove male, ali rastuće zajednice i svemogućih, uvijek prisutnih Kurejšija“ (Aslan, 2011: 82). Osim što naglasak Kur'ana i Prorokove tradicije nije na nasilnom džihadu, progresivna islamska misao ukazuje na to da je nasilni džihad strogo uvjetovan Kur'anom: „Džihad uključuje koncept *kitala* (arap. قتال). *Kital* znači nasilje, fizičku borbu i sastavni je dio džihada. Ali, pribjegavanje nasilju prema Kur'anu: 1. vezano je za pravila, 2. primjenjuje se za ograničene mete“ (Tibi, 2009: 13). Kur'an tako uvjetuje da svi koji se ne bore moraju biti pošteđeni, ne smije se ugroziti sigurnost žena, djece, staraca i invalida, a mjesta za molitvu ne smiju se uništavati. „Prema klasičnoj islamskoj doktrini, nije dopušteno napadati ljude koji nisu naoružani, prvo se ljude mora upozoriti, potom nema napadanja nenaoružanih ljudi, nema ubijanja djece, nema ubijanja žena, nema ubijanja starijih ljudi. Nema nasumičnog ubijanja. To je klasični džihad“ (ibid.: 14). Kada se džihad na koji pozivaju revivalisti i kakav prakticiraju usporedi s klasičnim džihadom, shvaćamo kako osim istog naziva i istog izvora imaju malo toga zajedničkog. U klasičnom džihadu ne bi bilo riječi o samoubilačkim pohodima u kojima se oduzme život tisućama nevinih, nenaoružanih ljudi. Prema Tibiju, kada se ne poštuju stroga pravila Kur'ana, „džihad postaje terorizam. Ali, džihad u Kur'anu i islamskoj povijesti nije bio terorizam. To je upotreba nasilja, ali to je vrsta klasičnog ratovanja“ (ibid.).

Progresivna islamska misao potvrđuje kako džihad u nekim ajetima Kur'ana znači ratovanje,[84] ali Kamali objašnjava kako je i u tom slučaju džihad propisan samo u obrambene svrhe, a ne u napadačke, te je Prorok „džihad primjenjivao kao obrambenu mjeru“ (Kamali, 2002: 620). Kamali ukazuje kako je naglasak Kur'ana na mirnom značenju džihada, tj. na trudu koji pojedinac treba uložiti da bi postao bolji: „Džihad se u smislu samodiscipline i pokoravanja moralnim i vjerskim učenjima islama pojavljuje na puno mjesta u Kur'anu“ (ibid.: 617).

---

57). Također, Khadduri ukazuje na razliku između objava koje je Muhamed primio u Meki i Medini, a koje se tiču rata: „U ranim Mekanskim objavama, glavni naglasak bio je na uvjeravanju. Muhamed koji je ispunjavao svoju proročku funkciju, činio se zadovoljnim time da upozorava svoje ljude na idolatriju i poziva ih na štovanje Allaha… U Medinskim objavama, džihad je često izražen u pojmovima sukoba i nema sumnje da je u određenim stihovima koncept džihada sinonim za rat i borbu“ (ibid.)

[84] „I borite se na Allahovu putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali vi ne otpočinjite borbu! – Allah, doista, ne voli one koji zapodijevaju kavgu“ (2: 190). Krećite u boj, bili slabi ili snažni, i borite se na Alahovu putu zalažući imetke svoje i živote svoje! To vam je, da znate, bolje!“ (9: 41). Pravi vjernici su samo oni koji u Allaha i Poslanika Njegova vjeruju, i poslije više ne sumnjaju, i bore se na Allahovu putu imecima svojim i životima svojim. Oni su iskreni!“ (49:15).

Kamali se poziva neke od kuranskih ajeta[85] kako bi ustvrdio da se primarno značenje džihada odnosi na moralni otpor iskušenjima na putu Božjem pa zaključuje kako se u tom smislu „džihad vodi oružjem strpljenja i ustrajnosti“ (ibid.).

Na kraju, da zaključim: prilikom pristupa bilo kojem predmetu ove rasprave, nužno je imati na umu kako u islamu nema središnjega vjerskog autoriteta. To znači da pozivajući se na određene interpretacije, džihad možemo shvatiti kao oružanu borbu protiv nemuslimana i nevjernika dok se cio svijet ne pokori islamu. S druge strane, pozivajući se na druge interpretacije, džihad možemo shvatiti kao unutarnju borbu (težnju) muslimana da postanu bolji vjernici i ljudi. Zapravo, izbor na koje će se akteri interpretacije osloniti ostaje na njima, ali ovdje želim ustvrditi kako revivalistički diskurs interpretirajući džihad kao obvezu svakog muslimana na oružanu borbu protiv nemuslimana i nevjernika pobija vlastite tvrdnje o univerzalnosti ljudskih prava u islamu. Kako ljudska prava u islamu (onako kako ih razumiju revivalisti) mogu biti univerzalna i normativnog karaktera kada muslimani podijeljeni na rangove imaju za obvezu boriti se oružjem protiv nemuslimana i nevjernika? Kada se džihad interpretira kao u slučaju Qutba i Mawdudija – onda to poništava tvrdnje o univerzalnosti ljudskih prava u islamu, jer pokoravanje drugih dok ne postanu što su i oni sami nije jednakost svih.

Revivalistički diskurs zbog ovakve interpretacije džihada ne predstavlja opasnost samo za nemuslimane i nevjernike, nego i za muslimane same, jer po njihovu nasilnom tumačenju džihada, nitko nije siguran osim njih samih. Tada, ponovno, jednakost svih za revivaliste znači samo jednakost njih samih i jednakost onih koji vjeruju i razmišljaju kao oni.

[85] „A onaj ko se bori – bori se samo za sebe – jer Allah sigurno može bez svih svjetova biti“ (29: 6). Ovdje svakako valja istaknuti kako se u Kur'anu na hrvatskome jeziku izraz *man žahada* prevodi kao „tko se bori“, a u engleskom prijevodu stoji *„and whoever strives“*, u smislu tko god (teži, stremi, nastoji).

5.3 Univerzalna ljudska prava i smrtna kazna za otpadništvo

Uvid u revivalističko shvaćanje džihada služi i kao svojevrsni uvod u jednu od točaka napetosti između dvaju shvaćanja ljudskih prava: sloboda vjere nasuprot smrtnoj kazni za otpadništvo. Kako se pri kritici revivalističkog diskursa i njegova razumijevanja ljudskih prava uvelike oslanjam na dosege progresivne islamske misli, ovdje ću samo kritički preispitati revivalističko tumačenje smrtne kazne za otpadništvo. U poglavlju o progresivnoj islamskoj misli odbacujem smrtnu kaznu za otpadništvo kao praksu proturječnu ideji univerzalnih ljudskih prava i kao praksu koja svoje uporište nema u Kur'anu i Prorokovoj tradiciji.

Pitanje smrtne kazne za otpadništvo predstavlja osjetljivu temu za dijalog dviju moralnih tradicija, ali ujedno se radi o temi koja je osjetljiva i unutar islamske moralne tradicije, gdje među islamskim pravnicima i teolozima još uvijek ne postoji suglasje oko toga treba li se otpadništvo kazniti smrću ili kaznu valja prepustiti Bogu na Sudnjem danu. Pitanje otpadništva i kazne za otpadništvo u islamu ulazi u fokus rasprave islama i ideje univerzalnih ljudskih prava kao jedna od točaka napetosti 2006. godine, kada je Abd al-Rahman Abd al-Mannan u Afganistanu javno proglasio svoje otpadništvo od islama i prelazak na kršćanstvo. Nakon toga, al-Mannan je prisilno razveden od žene, uhićen, zatvoren i oduzimaju mu se prava na skrbništvo nad djecom. Uz pritisak svjetskih medija i organizacija za zaštitu ljudskih prava, al-Mannan je pušten pod objašnjenjem da njegovo mentalno stanje ne dopušta da ga se kazneno goni (po šerijatu, osoba koja nije ubrojiva nema obvezu ispunjavati ono što propisuje Kur'an niti može odgovarati za svoje postupke). Optužbi za otpadništvo ima i u bližoj prošlosti, pa je prije samo tri godine dvadeset pet muškaraca u Sudanu optuženo za otpadništvo jer se u svojoj interpretaciji islama oslanjaju isključivo na Kur'an odbacujući tradiciju proroka Muhameda, a kada se u Sudanu Mohamed Abdelbagi, izjasnio kao ateist, optužen za otpadništvo i zatvoren. No, iako je izvršenje smrtne kazne za otpadništvo rijetkost, prema Humanist International Freedom of Thought Reportu iz 2018. godine, u 12 zemalja otpadništvo je kažnjivo smrću (Afganistan, Iran, Malezija, Maldivi, Mauritanija, Nigerija, Katar, Saudijska Arabija, Somalija, Sudan, Ujedinjeni Arapski Emirati i Jemen), dok se u sedam zemalja otpadništvo kažnjava zatvorskom kaznom (Bahrein, Brunej, Komori, Gambija, Irak, Kuvajt, Oman).

Revivalističko inzistiranje na smrtnoj kazni za otpadništvo uvelike se temelji na činjenici kako većina islamskih pravnih škola propisuje da se otpadnika mora kazniti smrću. Mawdudi objašnjava kako „svi koji su upoznati s islamskim pravom znaju da je prema islamu smaknuće

kazna za muslimana koji se okrene *kufru*… Sva naša vjerska literatura jasno svjedoči kako među muslimanima nikada nije postojala dvosmislenost oko pitanja smaknuća otpadnika“ (Mawdudi, 1994: 13). Mawdudi progresivni islamski diskurs odbacuje kao „ljude koji su pali pod utjecaj takozvanog prosvjetiteljstva do te razine da su otvorili vrata idejama koje su oprečne već dokazanim pitanjima“ (ibid.: 14). Iako progresivni islamski mislioci argumentiraju da Kur'an ne propisuje smrtnu kaznu za otpadništvo, Mawdudi je uvjeren kako je to jasno propisano,[86] izostavljajući sljedeći navod u kojem se ta borba ograničava isključivo na slučaj obrane kada su muslimani napadnuti prvi.[87] Svi primjeri koje Mawdudi poslije navodi odnose se na *hadise*, a ne na Kur'an.[88]

Ovdje želim skrenuti pozornost na dva argumenta. Prvo, Mawdudi navodi da je većina islamskih pravnih škola suglasna oko smrtne kazne za otpadništvo, ali zanemaruje činjenicu da pravne škole ne predstavljaju središnji vjerski autoritet. To znači da svaki musliman ima pravo prihvatiti ili odbaciti mišljenje pravnika i jednostavno se prisloniti drugoj pravnoj školi. Drugo, oslanjanje na *hadise* problematično je iz više razloga, pogotovo onda kada su *hadisi* proturječni Kur'anu koji ne propisuje smrtnu kaznu za otpadništvo. Nepostojanje središnjega vjerskog autoriteta pitanje otpadništva ostavlja otvorenim za konstruktivni progresivni pristup, ali istodobno i za revivalistički pristup koji se temelji na doslovnom, nekontekstualnom čitanju Kur'ana i glorificiranju vremena proroka Muhameda. U tom glorificiranju vremena proroka Muhameda i kroz prizmu svega što je Prorok navodno uradio, rekao ili prešutno odobrio, čini se kako revivalisti iz vida gube upravo riječ Božju, držeći da je pitanje otpadništva od vjere, čak i kada se radi o pojedinom slučaju, pitanje koje se tiče cijele zajednice i njezina opstanka, zbog čega se taj slučaj mora eliminirati kako ne bi ugrozio ostatak društva. Ovdje je najočigledniji sukob dvaju razumijevanja prava slobode vjerovanja, a usporedbom Opće deklaracije i Deklaracije iz Kaira valja ukazati na to kako se ove dvije deklaracije razlikuju u pitanju slobode vjerovanja i zašto je pozivanje kairske Deklaracije na šerijat problematično.

Dok je Opća deklaracija i više nego jasna u pogledu slobode koju pojedinac ima u izboru, prakticiranju i promjeni svojih vjerskih uvjerenja, islamska verzija, oslanjajući se na šerijat,

[86] Mawdudi se referira na ovaj navod: „A ako prekrše zakletve svoje, poslije zaključenja ugovora s njima, i ako vjeru vašu budu vrijeđali, onda se borite protiv kolovođa bezvjerstva – za njih, doista, ne postoje zakletve – da bi se okanili“ (9: 12).

[87] ,,Zar se nećete boriti protiv ljudi koji su zakletve svoje prekršili i nastojali protjerati Poslanika, i prvi vas napali? Zar ih se bojite? Preče je da se Allaha bojite, ako ste vjernici“ (9: 13).

[88] Mawdudi ovdje navodi *hadis* prema Abdullahu ibn Masudu koji izvještava kako je prorok Muhamed rekao: ,,Zabranjeno je proliti krv muslimana koji svjedoči kako nema Boga osim Allaha i da sam ja Božji Prorok, osim u tri slučaja: a. ako je ubio nekoga i njegov čin zaslužuje osvetu, b. ako je oženjen i počini preljub, c. ako napusti svoju vjeru i udalji se od svoje zajednice“ (Mawdudi, 1994: 15).

lukavo je to zaobišla. U Općoj deklaraciji u osamnaestom članku tako stoji: „Svatko ima pravo na slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijesti; to pravo uključuje slobodu promjene vjeroispovijesti ili uvjerenja i slobodu da pojedinačno ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, iskazuje svoju vjeroispovijest ili uvjerenje bogoslužjem, poučavanjem, praktičnim vršenjem ili obredima“, dok u Deklaraciji iz Kaira u desetom članku stoji: „Islam je vjera nepokvarene prirode. Zabranjeno je prakticirati bilo kakav oblik prinude čovjeka ili izrabljivanja njegova siromaštva ili neznanja kako bi ga se preobratilo na bilo koju drugu vjeru ili ateizam.“ Stoga, osim što je zabranjeno promijeniti vjeru (ali samo ako se radi o tome da se „otpada“ od islama), zabranjeno je i drugima promovirati uvjerenja koja su oprečna onome što zagovara šerijat. Ne samo da je zabranjeno „pozivati“ na prelazak iz islama u neku drugu vjeru nego je zabranjeno slobodno izražavati svoje mišljenje ako je ono oprečno onome što je propisano šerijatom.[89]

Dok se Deklaracija iz Kaira ni jednim svojim dijelom ne referira izravno na otpadništvo od vjere, njezino oslanjanje na šerijat kao na primarni izvor prava u najmanju je ruku problematično, čak i kada pozornost obratimo samo na navod c 22. članka. U navodu stoji kako je zabranjeno širiti informacije koje povređuju svetost i dostojanstvo Proroka i koje kvare društvo, a s obzirom na to da se unutar revivalističkog diskursa otpadništvo i javni govor o tome smatra povredom islamske nacije i njezinih vrijednosti, pitanje otpadništva i dalje ostaje jedno od najosjetljivijih točaka unutar ove problematike. Valja obratiti pozornost na ono što slijedi iz takva navoda, jer ako je sloboda govora zajamčena Deklaracijom ograničena šerijatom, tj. slobodni smo reći sve ako je to u skladu s propisima šerijata, to znači da ćemo biti kažnjeni prekršimo li te propise. Drugim riječima, ako musliman odluči otpasti od islama i o tome javno progovoriti, može biti kazneno gonjen za blasfemiju, pa čak i ako ne uvrijedi svetost proroka Muhameda, a njegovo pisanje o otpadništvu smatrat će se potkopavanjem moralnih i etičkih vrijednosti.

Stoga, unatoč tome što Deklaracija iz Kaira u svojim člancima zadržava nejasan ton u vezi s tim osjetljivim pitanjem, to da je 25. člankom[90] šerijat istaknut kao jedina referencija treba biti

[89] Članak 22. Deklaracije iz Kaira glasi: (a) Svatko ima pravo slobodno izraziti svoje mišljenje na takav način da ne bude suprotno od načela šerijata. (b) Svatko ima pravo podržavati ono što je dobro i upozoravati protiv onoga što je loše i zlo prema normama islamskog šerijata. (c) Društvo ima vitalnu potrebnu za informacijom. Informacija se ne smije iskoristiti ili zloupotrijebiti na takav način da povređuje svetost i dostojanstvo Proroka, potkopava moralne i etičke vrijednosti ili da rastače, kvari ili šteti društvu ili oslabljuje njegovu vjeru.

[90] U posljednjem, 25. članku, navodi se da je ,,islamski šerijat jedini izvor referencija za objašnjenje ili pojašnjenje bilo kojeg članka Deklaracije“.

razlog za brigu – jer šerijat ne tretira jednako muslimane i nemuslimane i kažnjava otpadništvo smrću (bez obzira na različite interpretacije unutar tradicije).

Deklaracija iz Kaira se za sva objašnjenja poziva na šerijat (koji je primarni izvor zakonodavstva većine islamskih zemalja), pa kada analiziramo Deklaraciju iz Kaira, moramo imati na umu da neke države ne propisuju smrtnu kaznu za otpadništvo, ali oslanjajući se na šerijat propisuju zatvorske kazne za blasfemiju, što je usko povezano s otpadništvom. Ako otpadnik javno govori o svojim uvjerenjima, odbacujući islam i Proroka u zemlji koja se u svojemu zakonodavstvu (kao i Deklaracija) primarno oslanja na šerijatske propise, bit će kažnjen novčanom ili zatvorskom kaznom, progonom, pa čak i smrću. Ali, prema revivalističkom razumijevanju islama, otpadnik nije samo onaj tko odbaci islam i o tome javno progovara, nego čak i onaj čije je razumijevanje islama drugačije od njihova.[91]

Fokus liberalnog razumijevanja ljudskih prava i slobode vjerovanja je na pojedincu, tj. on neovisno o ostalim članovima društva ima pravo vjerovati, promijeniti vjeru ili je u potpunosti odbaciti. Fokus revivalističkog razumijevanja ljudskih prava je na opstanku društva nauštrb prava pojedinca. Prema Mawdudiju zabranom otpadništva i propagiranja ideja koje su oprečne islamu „muslimane se štiti od učinaka propagiranja *kufra*" (Mawdudi, 1994: 27). Al-Qaradawi ističe kako je pitanje otpadništva i kazne koja se propisuje za taj „zločin" jedno od najistaknutijih pitanja koje izaziva sumnje što ga liberali imaju u vezi s islamom, jer se unutar liberalnog razumijevanja ljudskih prava kazna za otpadništvo doživljava kao kazna za razmišljanje, tj. promjenu mišljenja.

Međutim, al-Qaradawi drži kako otpadništvo nije samo zločin pojedinca, jer ako se pojedinačni slučaj ne izolira, ostavlja trag na cijelom društvu. Stoga, al-Qaradawi smatra „da bi islamsko društvo opstalo, ono ima obvezu boriti se protiv otpadništva i ne dopustiti da se otpadništvo širi" (al-Qaradawi, 2006: 70), a to se čini tako da se otpadnika izdvaja, ne dopuštajući mu da širi svoje otpadničke ideje među ostalim članovima društva. Za al-Qaradawija je „najopasnije da se u islamskom društvu nalaze otpadnici koji šire svoje ideje i dovode muslimane u sumnju

[91] Ovdje valja istaknuti dva primjera iz Egipta. U prvom slučaju riječ je o optužbama za blasfemiju egipatsko-američkoga akademika Ahmeda Subhyja Mansoura koji je proglašen neprijateljem islama, otpušten, zatvoren i na kraju protjeran iz Egipta. Mansour pripada skupini kuranista, o čijim stavovima više piše u fusnoti na petnaestoj stranici, a upravo ti stavovi bili su povod optužbe. U drugom slučaju radi se o optužbama za otpadništvo egipatskoga teologa Nasra Abu Zayda. Zayd je zbog svojega mišljenja da se kontekstualnim pristupom Kur'an može tumačiti na više načina, na egipatskom sudu optužen za otpadništvo i prisilno razveden od žene, nakon čega bježi iz Egipta. Razlog za izbor ovih dvaju slučajeva leži u tome da su oba optuženika muslimani koji drugačije interpretiraju islam od konzervativnih teologa koji imaju dominaciju nad akademskim i javnim diskursom. U oba slučaja riječ je o muslimanima koji nisu svojevoljno otpali od islama.

u pogledu svoje vjere... Otpadnicima pojedincima mora se pružiti otpor i izolirati ih kako bi ih se spriječilo da se šire i pretvore u grupno otpadništvo“ (ibid.: 71). Ali, dok za takav čin propisuje smrtnu kaznu, al-Qaradawi se ne poziva na kuranske retke, nego isključivo na *hadise*. Smrtnu kaznu opravdava pozivajući se na to da je „Ibn 'Abbas rekao da je Prorok Muhammed rekao: Tko god promijeni vjeru, ubijte ga“ (al-Qaradawi, 2006), a u trenutku kada se prvi put poziva na Kur'an, to čini samo kako bi pojasnio da Kur'an ne propisuje smrtnu kaznu za otpadnike koji otpadnu od vjere u „tišini“. Al-Qaradawijevo pozivanje na *hadise* karakteristično je za revivalističku misao, a njihovo glorificiranje vremena i lika proroka Muhameda ostavilo je trag na šerijatu kojim se propisuje smrtna kazna za otpadanje od vjere. Prema al-Qaradawijevu mišljenju, opstanak islama danas bi bio upitan, da se islamsko društvo nije borilo protiv otpadništva: „Da su ostavili otpadništvo na miru, danas ne bi uopće bilo islama. Islam bi završio odmah nakon smrti proroka Muhameda“ (al-Qaradawi u Schauki, 2013: 00-01). Al-Qaradawi drži da se kontrolom otpadništva očuvao islam, jer za revivaliste poput al-Qaradawija, otpadništvo nije običan grijeh, nego „zločin“ počinjen protiv islamske nacije, veleizdaja islamske nacije i kao svako takvo djelo počinjeno protiv države, mora biti kažnjeno. Budući da za revivaliste ne postoji opcija odvajanja vjere i države, za al-Qaradawija je otpadništvo zločin koji u pitanje dovodi sigurnost same države.

No, al-Qaradawijevo poistovjećivanje otpadništva s veleizdajom ima svoje povijesne korijene u prvom islamskom društvu u vrijeme Proroka Muhammeda i njegovih nasljednika. Mohammed Abed al-Jabri objašnjava: „Otpadnik nakon uzdizanja islamske države, nije bio samo osoba koja je promijenila svoju vjeru. On je bio osoba koja se odrekla islama kao vjere, društva i države. Ako uzmemo u obzir da je islamska država u Medini, u vrijeme proroka Muhammeda i četiriju kalifa, bila u neprekidnom ratu prvo protiv paganskih Arapa, zatim protiv Rimljana i Perzijanaca, prepoznat ćemo kako je u modernom smislu otpadnik tog vremena jednak izdajici koji izda svoju zemlju i udružuje se s neprijateljima u doba rata“ (al-Jabri, 2009: 199). Prema tome, revivalisti smrtnu kaznu za otpadništvo smatraju nužnom kako bi se islamska nacija održala na životu. U takvom pristupu, vjerska uvjerenja pojedinca nisu privatna stvar, a prestanak vjerovanja ostavlja trag na društvu, kojem prijeti propadanje ako ne izolira otpadnika.

Ljudska prava u islamu kako ih vide revivalisti tako se ponovno ne mogu okarakterizirati kao univerzalna. Ona su univerzalna samo za muslimane, ali prestaju biti univerzalna i za njih kada oni prestanu biti muslimani. Primjerice, Qutb zagovara univerzalnost islama navodeći kako je „Bog islam učinio univerzalnom porukom, odredivši mu status posljednje božanske poruke za čovječanstvo, propisavši da je vjera cijeloga čovječanstva“ (Qutb, 1993: 15), ali njegovo

ustrajanje na suprotstavljanju onima koju odbiju „da svaki aspekt života treba biti pod vladavinom Boga“ (ibid.: 35) ukazuje na proturječnost karakterističnu za revivalističku misao. On navodi kako „islam ne prisiljava ljude da prihvate vjerovanje, nego želi pružiti slobodno okruženje u kojem će imati slobodan izbor vjerovanja. Ono što islam želi jest ukinuti opresivne političke sustave pod kojim su ljudi spriječeni izraziti slobodu odabira vlastitog vjerovanja i dati im potpunu slobodu da odluče žele li prihvatiti islam ili ne“ (ibid.: 56). Ali Qutbovo kategoriziranje svih društava (osim islamskoga) kao *džahili* društva nespojivo je s idejom slobode vjerovanja. Qutbova podjela na društva koja su u potpunosti predana Bogu i *džahili* društva koja to nisu znači podjelu svijeta na dva tabora: Darul-islam (Kuća islama) i Darul-harb (Kuća rata), koji nemaju drugog izbora osim ratovati ili biti u ugovornom sporazumu. Qutbova kategorizacija poziv je na ujedinjavanje svih muslimana protiv nevjernika. Zaoštravanje ratoborne retorike i odmicanje od univerzalne poruke islama svakako je Qutbovo inzistiranje na tome da se muslimani džihadom moraju boriti protiv svega što se označi kao *džahili*. Ako je islam poslan cijelom čovječanstvu i ako su ljudi slobodni izabrati ga ili odbaciti, kako je moguće da se odbacivanje islama kažnjava smrtnom kaznom?

5.4 Moralna superiornost islamske moralne tradicije

Revivalističko razumijevanje ljudskih prava u islamu i ideje jednakosti svih pada na još jednom testu, a to je jednakost muškaraca i žena, tj. položaj žene u društvu. Tu točku napetosti želim sagledati kroz bitnu pretpostavku revivalističkog diskursa – moralnu superiornost islamske moralne tradicije. Razlog zašto povezujem ove dvije stavke je taj što revivalisti smatraju da su zapadna društva moralno degradirana, što se najviše ogleda u ulozi žene u društvu. Po revivalističkom mišljenju, liberalno razumijevanje ljudskih prava izlaže ženu degradaciji i nemoralu, čime se ugrožava opstanak društva i same civilizacije. Za revivaliste nije prirodno da žene i muškarci imaju jednake uloge u društvu ni da žene obavljaju poslove koje obavljaju muškarci. Bog je muškarce obdario snagom i izdržljivošću i tako ih osposobio za poslove vođenja države, ratovanje, upravljanje poduzećima, sudjelovanje u politici i sudstvu, dok se žena zbog svoje nježne prirode i biološke predodređenosti za majčinstvo svodi na ulogu majke i brige za kućanstvo. U revivalističkom diskursu smatra se da žena koja se slobodno kreće u javnoj sferi i miješa s muškarcima te posvećuje vrijeme karijeri i društvenom životu, zanemaruje svoju osnovnu ulogu – onu reprodukcijsku.

Revivalisti objašnjavaju kako se određenim restrikcijama u islamu ženu štiti od svega čemu je izložena u zapadnim društvima, a ograničavanje na kuću pomaže da se žena u potpunosti posveti onome za što je prvobitno i stvorena: brak, rađanje i odgoj djece. Sukladno tome, revivalisti islamsku moralnu tradiciju smatraju nadmoćnom jer se restrikcijama ženu štiti od muških seksualnih nagona, fizičkog i mentalnog napora te od moralne degradacije u koju vodi slobodno miješanje spolova. Iako drže da su muškarci i žene jednaki, pregled njihova pristupa ukazuje na to da „jednakost“ upotrebljavaju samo kao riječ u protuodgovoru na liberalni koncept ljudskih prava. Primjerice al-Qaradawi, oslanjajući se na kuranske ajete,[92] jednakost muškaraca i žena vidi u tome da ih je oboje stvorio Bog i da su im Kur'anom[93] propisane jednake

[92] „O ljudi, bojte se Gospodara svoga, koji vas od jednog čovjeka stvara, a od njega je i drugu njegovu stvorio, i od njih dvoje mnoge muškarce i žene rasijao. I Allaha se bojte – s imenom čijim jedni druge molite – i rodbinske veze ne kidajte, jer Allah, zaista, stalno nad vama bdi“ (4: 1). „On je taj koji vas od jednog čovjeka stvara – a od njega je i drugu njegovu stvorio da se uz nju smiri. I kada je on nju obljubio, ona je zanijela lako breme i nosila ga; a kada joj je ono otežalo, njih dvoje su zamolili Allaha, Gospodara svoga: 'Ako nam daruješ zdrava potomka, bit ćemo, doista, zahvalni'“ (7: 189).

[93] „Muslimankama i muslimanima, i vjernicima i vjernicama, i poslušnim muškarcima i poslušnim ženama, i iskrenim muškarcima i iskrenim ženama, i strpljivim muškarcima i strpljivim ženama, i poniznim muškarcima i poniznim ženama, i muškarcima koji dijele zekat i ženama koje dijele zekat, i muškarcima koji poste i ženama koje poste, i muškarcima koji o svojim stidnim mjestima vode brigu i ženama koje o svojim stidnim mjestima vode brigu, i muškarcima koji često spominju Alaha i ženama koje često spominju Allaha – Allah je, doista, za sve njih

obveze. „Dolaskom islama, okolnosti se mijenjaju u korist žene. Afirmiraju se njezina ljudskost i dostojanstvo. Islam je potvrdio njezinu sposobnost da izvršava Alahove zapovijedi, njene odgovornosti i obaveze koje vode u *dženet*. Islam je smatrao ženu jednako vrijednim ljudskim bićem, koja, zajedno s muškarcem, ima jednaku ulogu u svijetu. Oboje su grane istog drveta, djeca istog oca i majke, Adema i Have. Osim istoga podijetla, oni imaju i iste opće ljudske osobine, jednaku odgovornost u izvršavanju vjerskih obveza nakon koji slijedi nagrada ili kazna, njihove sudbine su, također, isprepletene. Sve navedeno, s islamskoga stanovišta, u sebi nosi razloge njihove jednakosti“ (al-Qaradawi, 2018: 90). Ali, ako muškarci i žene imaju iste obveze, kako onda nemaju ista prava?

Žena je, tumači al-Qaradawi, „obvezna izvršavati vjerske obrede i sve oblike molitve, jednako kao i muškarac. Klanjanje molitve, post, davanje zekata, obavljanje hadža i ostali temeljni obredi islama obveze su svih svjesnih muslimana, žena i muškaraca, u skladu s njihovim mogućnostima. Allah jednako vrednuje postupke žena kao i postupke muškaraca“ (ibid.: 93). Iako revivalisti ističu kako su muškarci i žene po navedenim obvezama jednaki, prava koja imaju i uloge koje im se dodjeljuju pokazuju kako to ipak nisu. Al-Qaradawi drži kako se Kur'anom[94] propisuje da muškarac mora štititi ženu jer je Bog „muškarca obdario snagom, dok je ženu obdario suptilnošću i mnogo nježnijim izgledom“ (ibid.: 101). Ajet na koji se al-Qaradawi poziva otvara i raspravu o pravu muškaraca da udari ženu kako bi je disciplinirao, ali tome se vraćam u sljedećem poglavlju gdje ću uključiti i feminističku islamsku misao. Zasada je važno istaknuti kako al-Qaradawi drži da Kur'an tim riječima propisuje obvezu svakog muškarca da štiti ženu, vodi financijsku brigu o njoj i da je disciplinira ako je neposlušna. Ne samo da se ženu smatra fizički inferiornijom od muškarca nego se to odnosi i na njezine intelektualne, umne sposobnosti, zbog čega nije u mogućnosti raditi poslove koje al-Qaradawi smatra „muškima“.

Tako je upravljanje državom isključivo muški posao „zbog velikih opterećenja i ogromnih odgovornosti koje često nadilaze stvarne mogućnosti žene. Osim toga, ova funkcija je u suprotnosti s prirodnom predodređenošću žene za majčinstvo“ (ibid.: 102). Priznaje kako

---

oprost i veliku nagradu pripremio“ (33: 35). „A vjernici i vjernice su prijatelji jedni drugima: traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvraćaju, i molitvu obavljaju i zekat daju, i Allahu i Poslaniku Njegovu se pokoravaju. To su oni kojima će se Allah sigurno smilovati – Allah je doista silan i mudar“ (9: 71).

[94] „Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima i zato što oni troše imetke svoje. Zbog toga su čestite žene poslušne i za vrijeme muževljeva odsustva vode brigu o onome o čemu treba da brigu vode, jer i Allah njih štiti. A one čijih se neposlušnosti pribojavate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite; kad vam postanu poslušne, onda zulum ne činite! – Allah je, zaista, uzvišen i velik“ (4: 34).

postoje iznimke, ali su rijetke i ne mogu poslužiti kako bi se ustvrdila pravila. Stoga al-Qaradawi drži kako svaki posao koji podrazumijeva da žena donosi bitne odluke ili da ima autoritet nad muškarcima (direktorica, menadžerica, ministrica itd…) prema šerijatu nije zabranjen, ali nije ni poželjan. Jednako tako, al-Qaradawi objašnjava kako žena može raditi u vojsci, ali samo kao njegovateljica ili medicinska sestra, jer takvi poslovi „odgovaraju njezinoj prirodi i njezinim sposobnostima“ (ibid.: 159), dok rukovanje oružjem, sama borba, zapovijedanje i vođenje vojske „ne spadaju u ženske poslove“ (ibid.).

Za revivaliste su, kao što tvrdi al-Qaradawi, sve restrikcije i pravila za ženu u islamu u svrhu njezine zaštite od degradacije i nemorala, čemu je izložena u zapadnim društvima. Islam, po njihovu mišljenju, „nastoji ženu zaštititi od bilo koje vrste degradacije, nastoji je zaštititi od ljudskih vukova i predatora, koji bi je rado namamili u svoju jazbinu, grubo je iskoristili i nakon toga bezdušno odbacili… Allahova vjera štiti ženin moral i dostojanstvo, čuva njezin ugled i čast, brani njenu čednost od zlih misli i jezika i daje joj zaštitu pred iskušenjima koja bi joj naudila“ (ibid.: 104-105). U svrhu zaštite žene, ograničeno je i njezino slobodno miješanje s muškarcima, a pri tome i njezino slobodno kretanje u javnom prostoru. Al-Qaradawi savjetuje žene da izbjegavaju biti same s muškarcima koji im nisu muževi te ih upozorava da „izbjegavaju muška okupljanja, osim ako je to neophodno ili je u interesu većeg dobra, a samo do granica neophodnosti“ (ibid.: 107). Al-Qaradawi strogo definira da je ženi dopušteno biti u muškom društvu „tijekom zajedničkoj molitvi u džamijama, pri stjecanje znanja, sudjelovanju u humanitarnim aktivnostima ili aktivnostima čiji je cilj promoviranje vjere“ (ibid.) i zaključuje da „nisu prihvatljivi svi oblici miješanja, kako tvrde zagovornici sekularizacije i pozapadnjivanja muslimana“ (ibid.: 108). Ono za što se revivalisti zalažu je apsolutna segregacija muškaraca i žena, što podrazumijeva i odvojene fakultete, institucije, poslovna mjesta, javni prijevoz, pa i molitveni prostor.

Revivalističko preziranje zapadnih društva u fokusu ima upravo slobodno miješanje spolova. Za revivaliste je slobodno miješanje spolova jedan od razloga zašto zapadna društva moralno degradiraju, jer dok je u islamu žena propisima i restrikcijama zaštićena od muške požude, u zapadnim društvima ona je slobodnim odijevanjem žena i slobodnim miješanjem spolova pretvorena u seksualni objekt koji služi zadovoljavanju muških potreba. Revivalistički prezir zapadnih društava (kao društava u kojima se spolovi slobodno miješaju) odražava se na njihovo odbacivanje svakog koncepta koji dolazi sa Zapada. Gađenje koje revivalisti osjećaju kada opisuju zapadna društva baca svjetlo na njihov argument o tome da je Zapad moralno degradiran u toj mjeri da ne može ponuditi koncept univerzalnih ljudskih prava.

Za revivaliste je liberalno razumijevanje univerzalnih ljudskih prava preslika iskvarenih vrijednosti zapadnih društava, u kojima je sve – pa i tijelo žene, podčinjeno materijalizmu. Za nekadašnjega vjerskog vođu Irana[95], ajatolaha Khomeinija, islam jedini posjeduje vrijednosti potrebne za zdravo društvo, a zapadna su društva zbog svojega načina života legla nemorala, korupcije i promiskuiteta, pa zaključuje: „Još važnije, koji je to točno društveni život o kojem govorimo? Ta legla nemorala koja se nazivaju kazalištima, kinima, plesanjem i glazbom? Jesu li to požudni muškarci i žene ogoljenih ruku, grudi i bedara na ulicama? Je li to smiješno nošenje šešira poput Europljana ili imitacija njihove navike da piju vino?“ (Khomeini, 1985: 4). Jedino društvo koje je prihvatljivo jest ono u kojem je svaki njegov element uređen prema Božjoj riječi, bez iznimke radi li se o privatnom ili javnom životu pojedinca. Qutb sva društva osim islamskoga smatra nazadnim i primitivnim te ističe kako je „islamsko društvo, po svojoj prirodi, jedino civilizirano društvo“ (Qutb, 1993: 94).

[95] Iako nije u fokusu ove disertacije, valja se nakratko osvrnuti na iransku Islamsku revoluciju koju je 1979. godine poveo Khomeini i na članke o revoluciji i zbivanjima u Iranu, koje je u tom razdoblju napisao francuski filozof Michel Foucault. Foucault je u jesen 1978. godine poslan u Iran kao dopisnik za talijanske novine *Corriere della Sera* kako bi izvještavao o protestima iranskoga naroda protiv autoritativnog režima Muhameda Reze šaha Pahlavija koji je provodio ekonomsku, obrazovnu i zdravstvenu modernizaciju Irana. U provođenju svoje politike, Pahlavi je izgubio podršku šijitskih vjerskih moćnika koji su smatrali kako se takvim promjenama zapravo provodi pozapadnjivanje Irana. Khomeini, koji je proveo više od 14 godina u egzilu, odlaskom šaha Pahlavija 1979. vraća se u Iran i dobiva podršku naroda te predvodi Iransku revoluciju koja će rezultirati osnivanjem islamske države Irana kojom će on predsjedati kao vrhovni politički i vjerski vođa sve do svoje smrti 1989. godine. O Khomeinijevoj politici i islamskoj revoluciji dosta se pisalo, no rijetko je koja literatura izazvala pomutnju u akademskim krugovima kao tekstovi koje je o tome napisao Foucault u razdoblju od rujna 1978. godine do svibnja 1979. godine. Foucault je bio impresioniran prosvjedima u Teheranu, a kritičari u Francuskoj i Italiji oštro su kritizirali njegovu podršku vjerskom pokretu i smatrali su kako je Foucault pogriješio u procjeni kada mu je promaknuo opresivni i brutalni karakter buduće islamske vlade. Primjerice, kada piše o islamskoj vladi, Foucault drži kako pod pojmom islamska vlada „nitko u Iranu ne misli na politički režim u kojem će klerici imati ulogu u nadgledanju ili kontroli“ (Foucault, 2005), a nakon mnogobrojnih razgovora s Irancima, Foucault tvrdi kako je s islamskom vladom riječ o povratku islamu kakav je bio u vrijeme proroka Muhameda. Islamskom vladom, smatrao je Foucault, uvela bi se duhovna dimenzija u politički život: „Dojmila me se kao oblik 'političke volje'. Dojmila me se u svojem naporu da politizira strukture koje su neraskidivo društvene i vjerske kao odgovor na trenutačne probleme. Također, dojmila me se kao pokušaj da se otvori duhovna dimenzija u politici“ (ibid.). Prema Foucaultovu mišljenju, islam je izvor kreativnosti, a iako se suzdržavao islamsku vladu nazvati idealom, držao je kako islamska revolucija cilja prema utopiji. Usto, vjeru nije smatrao preprekom revolucionarnom procesu koji se odvijao u Iranu, nego je držao kako je religija sredstvo kojim će se taj proces odviti. Nakon što je Khomeini došao na vlast, promjene koje uvodi jasno počinju ukazivati na to kako je Foucault pogriješio: Khomeini tako uvodi šerijat i kazne za prodaju i konzumaciju alkohola, mnoge službenike prošle vlade osudio je na smrt, žene su morale početi pokrivati kosu, muškarcima je bilo zabranjeno nositi kratke hlače, a zabranjena je većina američkih filmova i glazbe. Foucaultovi kritičari smatrali su, među ostalim, da je Foucault propustio primijetiti despotski karakter islamskoga režima, jer je imao ograničeno znanje o Iranu i o šijitskom islamu.

O zapadnom društvu, nakon dvogodišnjega boravka u Americi, Qutb osuđujuće piše: „Pogledaj taj kapitalizam sa svojim monopolima, sa svojim lihvarstvom i sa svime ostalim što je nepravedno u njemu; tu osobnu slobodu, lišenu ljudske empatije i odgovornosti za rodbinu osim pod prisilom zakona; taj materijalistički stav koji otupljuje duh; to ponašanje, poput životinja, koje nazivate 'slobodno miješanje spolova'; tu vulgarnost koju nazivate 'emancipacijom žene'; te nepravedne i nezgrapne zakone za brak i razvod koji su protivni zahtjevima praktičnog života“ (ibid.: 139). Revivalisti drže kako je jedini lijek za Zapad prihvatiti islam, koji u sebi sadržava sve potrebno za ispravan život, društvenu pravdu i čovjekovu istinsku sreću: „Oni će i dalje biti lišeni prave sreće, moralnih vrlina i duhovnog napretka i neće moći riješiti svoje društvene probleme. Rješenje društvenih problema i olakšanje ljudske patnje zahtijeva temelje u vjeri i moralu... To uvjerenje, taj moral, te zakone koji su potrebni – *mi* već posjedujemo“ (Khomeini, 1981: 36).

Za muslimane koji zagovaraju slobodno miješanje spolova, al-Qaradawi smatra da su pali pod utjecaj zapadnoga intelektualnog imperijalizma, zbog čega su se oglušili na ono što određuje Bog. „Oni se zalažu da se ženi da neograničena sloboda u promoviranju njezine tjelesnosti i da se drugim muškarcima da sloboda uživanja u njezinoj ženstvenosti. Žele da se ona potpuno slobodno miješa s muškarcima, bliže ih upoznaje u nerijetkim situacijama kada su potpuno sami, putuje s njima, odlazi u kina i pleše skupa do duboko u noć. Sve ovo kako bi pronašla 'pravog muškarca' među mnogima koje svakodnevno upoznaje… Navedeno odražava način života na Zapadu u kojem sram i intimnost gotovo da više nemaju mjesta“ (al-Qaradawi, 2018: 114). Slobodno miješanje spolova al-Qaradawi naziva nastranim, a za posljedicu ima moralnu propast i „rušenje morala neobuzdavanjem žudnje, trijumfom životinjskog nad ljudskim i gubitak osjećaja čednosti i srama“ (ibid.: 115). Kroz retoriku Mi i Oni (Zapad), al-Qaradawi nadmoć islamske moralne tradicije potvrđuje upravo položajem žene u islamu, držeći da je „u islamu ona zaštićena od požude i pohotnosti kojoj se izlažu žene slobodnim miješanjem na Zapadu... Mi ne prodajemo svoju vjeru za bilo kakvu nastranost… Naša nam vjera zabranjuje miješanje muškaraca i žena koje je popraćeno razgolićenošću i zavođenjem“ (ibid.: 114).

Ipak, dok al-Qaradawi objašnjava kako je ženi „dopušteno izlaziti iz kuće radi obavljanja nekog posla za sebe, svoga muža ili svoju djecu, u polje ili na tržnicu“ (ibid.: 159), činjenica da definira slučajeve kada je ženi dopušteno izaći iz kuće proturječna je tvrdnji o jednakosti žena i muškarca – jer za muškarce to nije definirano ni ograničeno. Osim što joj je izlaženje iz kuće ograničeno, ono je strogo definirano i time kako se treba odjenuti i ponašati: „Kada izlazi iz kuće, treba se pridržavati morala muslimanke u pogledu odijevanja, govora i ponašanja“ (ibid.:

168). Ali, ovdje se susrećemo s više problema, od kojih ističem dva važna za pitanje islama i ideje univerzalnih ljudskih prava. Prvi problem koji proizlazi iz ovakva pristupa je što on znači da je žena (posebno kada napušta kuću) prisiljena nositi određenu odjeću koju propisuje revivalistička interpretacija Ku'rana. Drugi je problem taj što među različitim islamskim pravnicima i vjerskim školama ne postoji jednoglasno mišljenje o tome treba li se muslimanka pokriti i ako treba, kako to učiniti. Tim problemima bavim se u sljedećem poglavlju u kojem izlažem i kritiku nametanja nošenja pokrivala. Ipak, zaključno valja ustvrditi kako je u al-Qaradawijevu pristupu žena ograničena na kuću, a kada izlazi iz kuće ne smije se slobodno kretati, slobodno miješati s muškarcima koji nisu članovi njezine bliže obitelji i Allahovi joj zakoni nalažu kako se mora ponašati, odijevati i razgovarati.

Prema takvoj interpretaciji, muškarci se, za razliku od žena, mogu slobodno kretati. Kada govori o jednakosti muškaraca i žena, al-Qaradawi zapravo se referira samo na njihovu jednakost u obvezama koje imaju kao vjernici, ali to nikako ne podrazumijeva jednakost u temeljnim ljudskim pravima koje bi trebali imati neovisno o vjerskim obvezama i spolu. Al-Qaradawi potvrđuje da muškarci i žene u islamu imaju jednake obveze: „Kur'an smatra muškarca i ženu partnerima u nošenju najtežih odgovornosti islamskoga života, a njima, među ostalim, pripadaju odgovornosti za zapovijedanje dobra i odvraćanje od zla“ (ibid.: 158). Istodobno drži da vođenje vojske ili države nadilazi prirodne sposobnosti žene. Također, valja obratiti pozornost na još nešto: restrikcije slobode kretanja žene, strogo definiranje poslova kojima se može baviti i zabrana slobodnog miješanja spolova u revivalističkom diskursu opravdavaju se time da je to u korist same žene i njezine zaštite.

Po njihovu mišljenju, islam „štiti njezinu prirodu i ženstvenost od pohlepnosti i zloporabe onih koji je smatraju komercijalnim sredstvom što se može besramno iskoristiti za stjecanje koristi“ (ibid.: 160). Zapravo, prema takvu pristupu, ženu se štiti od bilo kakvih iskušenja u koje bi mogla zapasti slobodnim miješanjem spolova, jer zbog njezine prirode ona nije sposobna oduprijeti se tim iskušenjima koja bi je moralno degradirala. Tom potpunom segregacijom muškaraca i žena, ženu se želi udaljiti od „iskušenja i mjesta na kojima bi se osamljivala s jednim ili više muškaraca ili dolazila u različita iskušenja koja je teško i predvidjeti“ (ibid.: 169). Ostaje nejasno: zar muškarci ne padaju u iskušenja? S druge strane, ako su žene te koje padaju u iskušenja, zar to onda ne znači da bi se trebalo pokrivati lica i tijela muškaraca? Zapravo, stvara se dojam kao da je žena nedovoljno jaka oduprijeti se iskušenjima, dok je muškarac to u mogućnosti. Stoga nije jasno zašto se u takvu pristupu pokriva žena, a ne

muškarac, ili kada se govori o jednakosti – oboje. Također, ako je žena sposobna roditi i podignuti civilizaciju na noge, kako onda nije sposobna voditi je?

Revivalisti poput al-Qaradawija zanemaruju činjenicu da jednakost muškaraca i žena u vjerskim obvezama nije i ne može biti što i jednakost u njihovim pravima, a u njihovoj retorici jedno se poistovjećuje s drugim. U islamskom društvu kako ga vide revivalisti, muškarac je odgovoran za ženske članove obitelji – on ima ulogu zaštitnika, radnika i onoga tko disciplinira neposlušne žene: „U islamskom pravu postoji propis koji osigurava ispunjavanje njezinih potreba, za što su odgovorni njezin otac, muž, sinovi, braća i bliski rođaci“ (ibid.: 165). Iako je ženama dopušteno raditi samo određene poslove[96] i u određenim situacijama (npr. udovice koje nemaju muških članova obitelji), al-Qaradawi jasno ističe kako je najvažniji posao žene odgoj djece. Osim što se žena u takvu društvu svodi na kuću i reprodukciju, sustavi koji ženama žele dati slobodu koja bi ih uistinu učinila jednakima muškarcima smatraju se neprijateljskim: „Sva nastojanja ili sustavi koji pokušavaju ukloniti ženu iz njezina kraljevstva (kuća), udaljiti je od muža i djece, u ime slobode, profesije, umjetnosti i dr., zapravo predstavljaju njezine neprijatelje koji je žele lišiti onoga što je vrijedno. Bez sumnje, ovakvim nastojanjima i sustavima, islam se kategorički suprotstavlja“ (ibid.: 161).

Revivalisti nameću vlastitu interpretaciju Kur'ana i Prorokove tradicije kao Allahove zakone (šerijat), unutar čega je definirana i uloga žene kao jednake u ispunjavanju vjerskih obveza, ali nejednake u slobodama i pravima koje uživa muškarac. Osim što revivalisti islamsku moralnu tradiciju ističu kao nadmoćniju od zapadne moralne tradicije (posebice kada je riječ o položaju žena u društvu), u revivalističkom pristupu muškarac je superiornije biće od žene. Al-Qaradawi to ne govori otvoreno, ali pozivajući se na prirodne sposobnosti žene kako bi ustvrdio da neki poslovi nadilaze njezine mogućnosti, svakako to dokazuje. Dok je al-Qaradawi u svojim tvrdnjama o nadmoći muškaraca nad ženama nešto suptilniji, Mawdudi tvrdi da je islam taj koji je na temelju prirodnih razlika uspostavio vladavinu jednih nad drugima, tj. muškaraca nad ženama: „Islam prepoznaje prirodnu superiornost jednoga partnera nad drugim, također je odredio da su muškarci razina iznad žena. Funkcionira na temelju toga da biološke i psihološke razlike između muškaraca i žena postoje, održava te razlike onakvima kakve jesu, upotrebljava

[96] Al-Qaradawi objašnjava da posao „ne smije biti zabranjen po islamu ili voditi k nečemu zabranjenom. Takvi poslovi su: posao sluškinje u kući neženje, posao privatne tajnice menadžera, koji su takvi da podrazumijevaju osamljivanja, posao plesačice koja pobuđuje bludne misli i fizičke nagone ili posao radnice u restoranu u kojem se služi alkohol. Žena ne bi trebala raditi ni kao stjuardesa u zrakoplovu, jer je to posao koji zahtijeva nošenje zabranjene odjeće i posluživanje putnicima onoga što je zabranjeno. Takav posao često zahtijeva noćenje u stranoj državi, od kojih neke nisu potpuno sigurne“ (ibid.: 168).

te razlike kako bi odredio njihovo mjesto i odgovornosti u društvenom sustavu“ (Mawdudi, 1939: 150).

Da se jednakost muškaraca i žena drugačije shvaća u revivalističkom diskursu, kod Mawdudija je očigledno kada argumentira da su tri glavne doktrine Zapada: jednakost muškaraca i žena, ekonomska neovisnost žena i slobodno miješanje spolova, pa tvrdi kako su sve tri doktrine vodile k moralnoj degradaciji zapadnih društava. Prema Mawdudijevu mišljenju, žene mogu raditi samo određene poslove, ali njezina je glavna uloga i njezina jedina prirodna funkcija rađati. „Jednakost spolova počela je značiti da muškarci i žene nisu samo ravnopravni u moralnom statusu i ljudskim pravima, nego i to da su žene sad slobodne preuzeti poslove koje obavljaju muškarci i da moralne restrikcije za nju moraju biti olabavljene kao što su za njega. Ovaj pogrešni koncept jednakosti zastranio je žene i naveo ih da zanemare svoje prirodne funkcije o kojima ovisi sama egzistencija ljudske rase i civilizacije. Ona je u potpunosti postala uključena u svoje ekonomske, političke i društvene ciljeve. Predizborne kampanje, službe u uredima i tvornicama, natjecanje s muškarcima za reklame i industrijska zvanja, sportovi i fizičke vježbe, društvene zabave, njezina uključenost u klubovima, koncertima (…) toliko su je obuzele da je postala nezainteresirana za odgovornosti bračnog života“ (ibid.: 12). Jednakost spolova koju Mawdudi vidi isključivo kao karakteristiku Zapada i liberalnog razumijevanja ljudskih prava, za njega znači „nemoralnu jednakost između spolova“ (ibid.: 13), jer se time ženama dopušta da se slobodno miješaju s muškarcima, ponašaju kao muškarci i rade poslove koje rade muškarci.

Al-Qaradawijevo ustrajanje na tome da je muškarac taj koji zarađuje i skrbi za obitelj, kod Mawdudija je također izraženo. Mawdudi kritizira financijsku neovisnost žene jer drži da se žena usredotočena na karijeru otuđila od kuće i obitelji, osamostaljujući se do te mjere da s „muškarcem nema nikakvih zajedničkih interesa koji bi ih povezali, osim zadovoljavanja njihovih seksualnih želja“ (ibid.: 13). Mawdudi obvezu muškarca da se skrbi za obitelj povezuje s opstankom obitelji, zajednice i samog društva, jer ako žena zarađuje, za muškarca i obitelj je ne veže ništa zbog čega bi ona ostala vjerna samo jednom muškarcu: „Zašto bi žena koja zarađuje za vlastiti kruh, uzdržava sama sebe ekonomski i ne ovisi ni o kome, ostala vjerna jednom muškarcu samo zbog zadovoljavanja svojih seksualnih želja?“ (ibid.). No, Mawdudi se ne pita zašto bi muškarac ostao vjeran samo jednoj ženi kada je on taj koji je ekonomski neovisan?

Osim što su jednaki u vjerskim obvezama, Mawdudi tvrdi da su muškarci i žene jednaki u tom smislu da im se moraju dati iste prilike: „Nitko ne može poreći činjenicu da su ljudska bića muškarci i žene jednaki. Oboje čine ljudsku rasu kao jednaki sastavni dijelovi. Oboje su jednaki partneri u izgradnji društvenog života, stvaranju i odgoju civilizacije, u služenju čovječanstvu. Oboje su obdareni srcem, mozgom i moći rasuđivanja, oboje posjeduju osjećaje, želje i druge ljudske nagone… U tom smislu, tvrdnje o jednakosti su u potpunosti opravdane i svaka dobra civilizacija ima obvezu omogućiti ženama kao i muškarcima prilike za razvitak tih prirodnih sposobnosti“ (ibid.: 112-113). Iako se možda čini da Mawdudijevo razumijevanje jednakosti sugerira jednakost muškaraca i žena u pravima kao i obvezama, to ipak nije slučaj. Dok smatra da su muškarci i žene jednaki u obvezama i nekim društvenim aktivnostima, Mawdudi se vraća na „prirodnu funkciju“ žene koja je i određuje kao fizički i psihički inferiorniju. Prema Mawdudiju, fizička nejednakost muškaraca i žena, osim što je fizički vidljiva, znači i psihološke razlike koje je čine nesposobnom za određene poslove koje obavlja muškarac.

Radi se o tome da Mawdudi, pozivajući se na određena istraživanja, vjeruje kako mjesečnica i tjelesne promjene koje dolaze s njom toliko utječu na mentalno stanje žene da je ona u nemogućnosti biti odgovorna osoba. Mawdudi objašnjava da mjesečnica svaku ženu čini „emotivno hladnom i nestabilnom. Ponekad gubi sposobnost reagiranja (…) zbog čega je nesposobna obavljati svakodnevne poslove. Kondukterica u tramvaju izdala bi pogrešnu kartu i zbunila se pri zbrajanju sitniša. Zubarica bi teško mogla locirati potrebne instrumente… Ukratko, ženin mentalni i živčani sustav postaje letargičan i poremećen tijekom mjesečnice. Njezini udovi ne slušaju njezinu volju, nego su njezina volja i sposobnost odlučivanja obuzeti nekom silom unutar nje… Ona gubi slobodu djelovanja i stoga je nesposobna obavljati bilo kakav odgovoran posao“ (ibid.: 115). Mawdudi jednako opisuje trudnice, rodilje, dojilje – žena je prema takvu pristupu određena svojom prirodom: prvo mjesečnicom, potom trudnoćom pa rađanjem, dojenjem i ponovno mjesečnicom. Ipak, Mawdudi ne objašnjava kako je onda moguće da je Bog ženi propisao iste obveze kao muškarcu kada je ona neubrojiva svaki mjesec po nekoliko dana. Ako zbog mjesečnice ne može snositi nikakve odgovornosti u poslu, kako može snositi odgovornosti u vjeri, obitelji i društvu? Zapravo, kako je Mawdudi može smatrati neubrojivom obavljati odgovorne poslove, ali ne i kada je riječ o uzdizanju djece? Znači li to da će svaki mjesec odgoj djece preuzeti netko drugi jer je žena neubrojiva?

U Mawdudijevu pristupu žene ne samo da nisu ravnopravne muškarcima nego je muškarcu dopušteno svojom slobodnom voljom birati ulogu koju želi za sebe, dok je ženi predodređena jedna jedina uloga – reprodukcijska. Usto, Mawdudi nijednom ne govori o slobodi, slobodnoj

volji ili vlastitom izboru žene jer ona to u njegovoj interpretaciji i nema: „Za nastavak ljudske rase, jedina je muška funkcija oploditi ženu. Nakon toga, on je slobodan baviti se čime god želi u životu. Za razliku od toga, žena mora cijeli život snositi teret odgovornosti… Budući da je muškarac stvoren u seksualnom životu biti aktivan, a žena pasivna, ona je obdarena samo onim osobinama koje joj pomažu i pripremaju je za pasivnu ulogu u životu“ (ibid.: 118). Primjerice, kada raspravlja o slobodnoj volji i pravima žena, Mawdudi tvrdi kako žena ima pravo sama odabrati muža, ali „ako ona izabere muža koji joj nije jednak u statusu obitelji, stariji imaju pravo prigovora“ (ibid.: 151).

U takvom razumijevanju jednakosti, muškarci i žene jednaki su po tome što oboje imaju određene osobine koje ih čine sposobnim za jedne uloge i nesposobnim za druge. No, dok je muškarac sposoban za sve uloge osim za rađanje djece, žena je nesposobna za sve uloge osim one za rađanje. Iako smatra da je Bog ženu kao i muškarca obdario razumom, Mawdudi ženin razum ne drži vrijednim spomena jer mu je teško uvidjeti kako će ikada iz redova žena izaći jedan Aristotel, Kant ili Ibn Sina. Prema Mawdudijevu mišljenju, priroda je žene takva da ona ne može biti objektivna ni donositi važne odluke: „Ona je nježna, povodljiva i pokorna i na nju se lako utječe, popustljiva je i plašljiva po prirodi. Takvih osobina, od nje se ne može očekivati da uspješno funkcionira u oblastima života koje iziskuju čvrstoću i autoritet, otpor i hladan temperament, i koje zahtijevaju prakticiranje nepristrane, objektivne procjene i snažne volje (ibid.: 120). Za razliku od žene, muškarac posjeduje mentalne i fizičke sposobnosti zbog kojih se na njega drugi mogu osloniti, dok to nije slučaj sa ženama.

Valja istaknuti kako i Mawdudi i al-Qaradawi drže da restrikcije koriste ženi, da su u funkciji zaštite njezine časti i dostojanstva, što se u konačnici odražava na očuvanje morala, zajednice i islamske nacije. Liberalno razumijevanje ljudskih prava i temelj jednakosti na kojem počivaju ta prava za Mawdudija su siguran put u propast same civilizacije jer na ženu svaljuju odgovornost za koju ona nije sposobna i koja je odvaja od njezine prave uloge. Upotrebljavajući termine Mi i Oni, Mawdudi tvrdi da se radi o različitim vrijednostima: „Ti ljudi, ako su uopće razumni, trebali bi shvatiti kako se vrijednosti koje prepoznaju radikalno razlikuju od vrijednosti koje mi njegujemo. Stvari koje mi cijenimo, za njih nemaju nikakve vrijednosti. Kao rezultat toga, način života koji mi cijenimo, prema našim standardima vrijednosti, s njihova je gledišta bezvrijedan“ (ibid.: 79).

Jednako tako, za Mawdudija su bezvrijedni liberalno razumijevanje jednakosti muškaraca i žena, slobodno miješanje spolova i slobodna volja žene da sama odluči koju ulogu želi imati u

životu. Iako drži da su žene i muškarci jednaki u tome da im se oboma mora pružiti obrazovanje, tu jednakost prestaje, jer ženino pravo na obrazovanje Mawdudi definira i ograničava njezinom prirodnom funkcijom i pravom ulogom koju ima. „Zarađivanje za život obitelji, uzdržavanje, zaštita i obavljanje različitih zahtjevnih društvenih obveza trebaju biti odgovornost muškarca. Stoga njegovo obrazovanje mora biti takvo da ga osposobi izvršavati te obveze na najbolji mogući način. Odgoj djece, briga oko kućnih poslova i činjenje kućnog života slatkim, ugodnim i mirnim treba se povjeriti ženi. Zato cilj njezina obrazovanja i prakse mora biti takav da se pripremi za te obveze. Da bi se održao obiteljski sustav i kako bi ga se zaštitilo od pometnje, nekome se mora povjeriti autoritet unutar pravnih granica tako da se obitelj ne pretvori u vojsku bez vođe. To može biti jedino muškarac. Od člana obitelji, čije mentalno i fizičko stanje postaje nestabilno tijekom mjesečnice i trudnoće, ne može se očekivati da upotrebljava taj autoritet s mudrošću i slobodom odlučivanja. Kako bi se održavala ova raspodjela i obrazac obrazovanja i prakse, moraju postojati zaštitne mjere u društvenom sustavu da nerazumni ljudi ne remete čisti život zajednice tako što će pobrkati različita polja aktivnosti za dva spola“ (ibid.: 122). Mawdudijeva raspodjela obveza muškaraca i žena u društvu tako ne ukazuje samo na nejednakost muškaraca i žena, nego i na fizičku i mentalnu nadmoć jednih nad drugima.

Revivalisti drže da je superiornost islamske moralne tradicije najočiglednija upravo u tretmanu žena u islamu. Ženu se gleda kao fizički i mentalno manje sposobnu od muškarca, za što je zaslužna njezina priroda, dok je muškarca priroda učinila jakim, sposobnim i stoga odgovornim za ženu koju treba štititi. Ali, u revivalističkom diskursu ostaju slijepi na činjenicu da ako ženi treba zaštita, to je onda upravo od takvih interpretacija islama i takva razumijevanja jednakosti. Nikakvo razumijevanje jednakosti ne može opravdati to da su muškarci i žene jednaki u obvezama, ali nejednaki u pravima i mogućnostima.

Kada raspravljaju o ulozi žene u društvu, revivalisti se pozivaju na vrijeme proroka Muhameda za kojeg ističu da je zaštitio žene i dao im prava koja su im do tada bila uskraćena. Za Khomeinija, razdoblje proroka Muhameda muslimanima pruža savršen primjer kako treba funkcionirati islamska zajednica. Khomeini ujedno ističe kako je prvo islamsko društvo ženi osiguralo prava koja nisu bila dana ni jednoj ženi prije dolaska islama. Khomeini tvrdi da je islam učinio ženu ravnopravnom muškarcu, štoviše uvjeren je da je islam svojim objavama više išao u korist ženama nego muškarcima. „Islam želi da se muškarci i žene razvijaju. Oslobodio je žene od onih uvjeta koji su postojali za njih u vrijeme neznanja. Islam nije služio muškarcima u toj mjeri u kojoj je služio ženama. Ne možete zamisliti uvjete koji su postojali za žene tijekom predislamskih vremena i u kojoj se mjeri njihova situacija poboljšala pojavom islama“

(Khomeini, 2001: 32). Khomeini odbacuje česte kritike islama, prema kojima se ženu isključuje iz društva, i drži kako je žena u islamu zapravo dobila povlašteno mjesto. Ali, za Khomeinija, kao i za al-Qaradawija i Mawdudija, to povlašteno mjesto predodređeno je njezinom prirodnom funkcijom reprodukcije.

Proturječnost u njegovoj retorici slična je dvama ranijim primjerima. Ženu smatra važnom za društvo zbog toga što u ulozi majke odgaja naciju i tako pridonosi budućnosti islama, što je čini sastavnim dijelom društva koji je jednako bitan kao i muški dio društva. S druge strane, savjetuje žene da ne izlaze dotjerane na ulicu jer time izazivaju muškarce. Karakteristično za revivalistički diskurs, Khomeini prava žena poistovjećuje s njezinim obvezama prema Bogu, a osim toga, ispunjavanjem tih obveza i pobožnošću, žena postaje ljudsko biće: „Islam ženi odobrava pravo na riječ u svim stvarima, jednako kao i muškarcu. Jednako kao što muškarci moraju izbjegavati korupciju, trebale bi i žene. Žene ne bi smjele dopustiti da budu igračke u rukama raskalašene mladeži, one ne bi trebale srozavati svoj položaj i, ne daj Bože, izlaziti na ulice dotjerane i uređene, izlažući sebe pogledima nemoralnih muškarca. Žene se moraju ponašati kao prava ljudska bića, one moraju biti pobožne. Žene uživaju počasno mjesto – imaju slobodnu volju, jednako kao što je imaju muškarci. Bog vas je stvorio kao slobodna bića i dao vam dostojanstvo“ (Khomeini, 1985: 34).

Za Khomeinija, žena u islamu ima veća prava nego žena na Zapadu, jer zbog moralne degradacije zapadnih društava koja ne štite ženu i njezino dostojanstvo, svedena je na igračku u rukama muškaraca. Prema revivalistima, Zapadu nedostaju moralne vrline, koje su žrtvovane u ime modernizacije. To je uzrok degradacije zapadnih društava, što se najviše odrazilo na ulozi i položaju žene u zapadnim društvima. Khomeini tvrdi da su u islamu muškarci i žene ravnopravni: „Sa stajališta ljudskih prava, nema razlike između muškaraca i žena jer su oboje ljudska bića, žene imaju jednaka prava kao i muškarci odlučivati o svojoj sudbini. Ali, postoje razlike u nekim područjima, koje nemaju veze s njihovim statusom ljudskoga bića“ (ibid.: 35-36). Dalje objašnjava kako žena „u islamskom sustavu ima (…) pravo na obrazovanje, pravo na rad, pravo na posjedovanje imovine, pravo na glasanje, pravo kandidirati se na izborima... Sliku koju su stvorili vani da se ženu u islamu grubo tretira, nije ispravna“ (ibid.: 35). Zanimljivo je primijetiti da Khomeini ograničenja ženina ponašanja opravdava u ime opstanka društva, jednako kao što Mawdudi opravdava smrtnu kaznu za otpadništvo. Određena ograničenja i restrikcije ponašanja, odijevanja i djelovanja, prema Khomeinijevu mišljenju, postoje radi zaštite pojedinca, ali su prvenstveno za dobrobit cijeloga društva. „Određene zabrane postavljene su ljudima za njihovo dobro. Stoga islam zabranjuje kockanje,

konzumiranje alkohola i upotrebu heroina, zato što su to uzroci korupcije. Zabrane postoje za sve. Vjera nameće zabrane za dobrobit društva, nije riječ o tome da je nešto korisno za društvo a da islam to zabranjuje“ (ibid.).

Revivalistički argument o restrikcijama u ime dobrobiti zajednice odnosi se na muškarce i žene podjednako. Muškarcima i ženama zabranjeni su alkohol, kockanje, heroin, prostitucija, bludničenje, podjednako ih se kažnjava kada ih se uhvati u preljubu te je za oboje zabranjena blasfemija i propisana smrtna kazna za otpadništvo. U tom smislu, muškarac i žena (kao i u pitanju vjerskih obveza) u jednoj mjeri jesu jednaki. Primjerice, Mawdudi obrazlaže da su kazne za klevetu i preljub (i bludništvo) jednake za muškarce i žene, a šerijat oba čina smatra zločinom za koji se propisuju udarci bičem. „Islamsko pravo ozbiljno kažnjava bludništvo i preljub tako da se društvo duže razdoblje automatski pročišćava od tog zločina. Jednom kada se provede kazna po šerijatu, ona toliko užasne cijelu populaciju da se nitko godinama ne usudi počiniti taj zločin. Na neki način, kazna po šerijatu izvodi psihološku operaciju na umovima onih koji su imali kriminalne naume i automatski ih reformira“ (Mawdudi, 1939: 169).

U ovom slučaju šerijat djeluje kao preventivna mjera kako bi se društvo spriječilo da uzastopnim počinjenjem tog zločina izgubi moralni kompas, što Mawdudi smatra glavnom manjkavošću Zapada. On kritizira činjenicu da se na Zapadu preljub ne tretira kao ozbiljan zločin, nego se doživljava kao privremena zabava koja se kasnije oštećenoj strani kompenzira novčanom naknadom. Dok drži da na Zapadu novčane kompenzacije za takav zločin služe samo kao poticaj ostalim članovima društva na počinjenje istog zločina, Mawdudi smatra kako od stroge kazne koju šerijat propisuje za taj zločin prosperira cijelo islamsko društvo. Preljub takvom mjerom prestaje biti stvar osobnog izbora i postaje pitanje opstanka cijele zajednice. Ovdje je ponovno prisutan revivalistički naglasak na pravima zajednice, a ne pojedinca. Mawdudi smatra kako čak i kada se preljub na Zapadu kazni (novčanom naknadom), to se i dalje tretira kao zločin koji utječe na prava samo jedne osobe (osobe koja ja prevarena), dok je preljub prema šerijatu zločin pojedinca koji se odražava na cijelu zajednicu.

Revivalisti drže kako upravo u takvim propisima leži dokaz moralne superiornosti šerijata i islamske moralne tradicije – šerijat ne ide u korist pojedinca, nego služi na dobrobit cijele zajednice i čovječanstva. Zaziranje zapadnjaka od strogih kazni za blud i preljub Mawdudi uzima kao pokazatelj da se kod čovjeka na Zapadu „osjećaj za moral još uvijek nije u potpunosti razvio. Da se njegov moralni i društveni osjećaj razvio, on bi shvatio da je bludničenje – bez obzira na to je li počinjeno slobodnom voljom ili silom, s udanom ili neudanom ženom –

društveni zločin koji utječe na cijelo društvo“ (ibid.). Mawdudi zaključuje kako ljudi na Zapadu „ne shvaćaju dalekosežne posljedice štete koja je učinjena društvu i nadolazećim generacijama također“ (ibid.: 170), kada se ne provode ozbiljne kazne za zločine poput bludničenja i preljuba.

No, dok su muškarci i žene jednaki po obvezama i kaznama za određene zločine, s druge strane valja istaknuti kako su restrikcije na ženino ponašanje i odijevanje odraz nejednakosti karakteristične za revivalistički pristup. Al-Qaradawi objašnjava: „Islam zabranjuje ženi nositi odjeću koja ne pokriva tijelo, koja je transparentna ili koja ne pokriva donje dijelove tijela. Također, ženi je zabranjeno nositi odjeću koja je pripijena uz tijelo, pa ocrtava one dijelove koji su posebno izazovni: grudi, struk, bokove i sl.“ (al-Qaradawi, 2012: 145). Ali, kada je riječ o pokrivanju lica i tijela u potpunosti (čak i ruku u nekim slučajevima), al-Qaradawi smatra kako to nije naloženo vjernicama, jer bi im to uvelike otežalo svakodnevni život i sudjelovanje u društvenom životu. „Otkrivanje ruku i lica tolerira se zbog toga što bi njihovo pokrivanje predstavljalo teret za ženu, pogotovo za onu kojoj je neophodno radi određenih obveza izaći“ (ibid.: 246).

Pozivajući se na Kur'an,[97] Mawdudi objašnjava kako je islam prvi iskorijenio nagost i time obvezao muškarce i žene na pokrivanje tijela. Ali, dok muškarac mora pokriti samo *satar* (dio od pupka do koljena), žene moraju pokriti „cijelo tijelo osim lica i ruku pred svima, uključujući oca, brata i sve muške srodnike i ne isključujući nikog osim muža“ (Mawdudi, 1939: 173). Zanimljivo, autor se ovdje ne poziva na kuranske retke, nego na *hadise*,[98] pa strogo definira odijevanje i ponašanje žena, a svako pokazivanje lica, tijela, frizura i uređivanje, šminkanje, dotjerivanje vidljivo drugim ljudima osim mužu odbacuje kao neislamsko. Mawdudi drži da je neislamski čak i ako muslimanka izabere pokriti glavu maramom u nekoj jarkoj boji, jer je time izrazila nagon da bude privlačna i dopadljiva drugima. Također navodi da je ženi zabranjeno biti previše prisna s drugom ženom, opisivati drugu ženu svojemu mužu, nositi nakit i ukrase koji zveckaju kada se kreće, pa tako privlači pozornost muškaraca, ili upotrebljavati parfem jer on pobuđuje žudnju čak i ako je ženino lice prekriveno. Zanimljivo je istaknuti da, iako takvo dotjerivanje i odijevanje odbacuje kao neislamsko, Mawdudi ne propisuje restrikcije u smislu kazne propisane šerijatom. Žene koje se odluče odjenuti drugačije od onoga što on propisuje

[97] „O sinovi Ademovi, dali smo vam odjeću koja će pokrivati stidna mjesta vaša, a i raskošna odijela, ali, odjeća čestitosti, to je ono najbolje. – To su neki Allahovi dokazi da bi se oni opametili“ (7: 26).

[98] Mawdudi se ovdje među ostalim poziva na Ibn Jarira koji tvrdi kako „nije dopušteno ni jednoj ženi koja vjeruje u Alaha i Sudnji dan otkriti svoje ruke više od ovoga – i onda je rukom pokazao na zapešće“, na Abu Da'uda koji smatra da „kada žena postigne zrelost, nijedan dio njezina tijela ne bi trebao ostati nepokriven, osim lica i ruku do zapešća“, te na hadis koji tvrdi kako je prorok Muhamed rekao: „Allah je prokleo sve žene koje nose odjeću, a i dalje ostaju nage“ (ibid.: 174).

jednostavno ne smatra muslimankama, nego ih svrstava u kategoriju „ekshibicionistica“, što je karakteristično za doba prije pojave islama. Jednostavno rečeno – ako žena želi biti muslimanka, to podrazumijeva da se mora odjenuti na određeni način i prihvatiti određenu ulogu koju joj propisuje vjera. „Kada muslimanka dođe do spoznaje da su joj Allah i Prorok dali određeno mjesto u društvenom sustavu, nju vjera obvezuje da spremno prihvati tu poziciju i ostane zadovoljna njome“ (ibid.: 161).

Ipak, to određeno mjesto za ženu u društvenom sustavu kod Mawdudija je samo ono kako ga on i drugi revivalisti razumiju i interpretiraju, a ne kako ga određuje islam. Problem dominacije muških interpretacija Kur'ana i *hadisa* nešto je čemu se posvećujem u sljedećem poglavlju, ali nužno je imati na umu da to kako revivalisti vide položaj i ulogu žene u islamskom društvu nije jednoglasna odluka koju prihvaćaju i prakticiraju svi muslimani. Progresivna islamska misao i feministička islamska misao samo su neki od mnogobrojnih pokazatelja kako je raznolika islamska moralna tradicija i kako se razlikuju njihova viđenja žene, njezinih prava i uloge u društvu.

Činjenica da revivalisti islamsku moralnu tradiciju smatraju nadmoćnom najbolje osvjetljava revivalističko odbacivanje ideja i koncepata nastalih kao rezultat povijesnih, društvenih, ekonomskih i drugih promjena na Zapadu. Za njih, Zapad ne može poslužiti kao primjer drugima, osim kada je riječ o tehnološkom napretku, ali za revivaliste ideja univerzalnih ljudskih prava u islamu nema premca. Revivalisti „određeno mjesto“ žene u islamskom društvu i sustavu upotrebljavaju kako bi napali Zapad, nastojeći pokazati kako je zapadno poimanje prava žena manjkavo i kako ženu ta prava izlažu na milost i nemilost muškoj požudi i seksualnim nagonima. Ženu se tim pravima i slobodom na Zapadu, od Bogom propisane uloge majke i hraniteljice civilizacije, degradira u igračku za zadovoljavanje muškaraca. Revivalisti su uvjereni da za razliku od Zapada, islam ženu uzdiže i čini je posebnom, štiti je i pomaže joj ostvariti ono što joj je propisao sam Bog. Ipak, slobodna volja i pravo na slobodan izbor nemaju svoje mjesto u takvoj interpretaciji, jer sve druge osim onoga što su revivalisti propisali kao „islamski“ pripada u kategoriju „neislamski“.

Slobodno miješanje spolova, slobodno prakticiranje spolnih odnosa, sloboda koju žene imaju u izboru karijere, partnera, životnih uloga, pa i odjeće, za revivaliste predstavlja moralno propadanje od kojeg žele zaštititi islamska društva. Liberalno razumijevanje ljudskih prava i Opću deklaraciju o ljudskim pravima vide kao odraz takvih iskvarenih vrijednosti, čije bi prihvaćanje ujedno značilo i prihvaćanje takva načina života na koji gledaju s gađenjem i

zaziranjem. U islamskom društvu i sustavu, to kako se žena odijeva, ponaša, razgovara, s kim spava i što radi kada kao slobodna ili udana žena izađe iz kuće nije samo stvar njezina osobnog izbora – to je pitanje cijele zajednice, opstanka društva i moralne superiornosti islamske moralne tradicije. Superiornosti koju revivalisti pokazuju prekrivanjem ženskoga tijela, ograničavanjem njezinih mentalnih i tjelesnih sposobnosti, zatvaranjem u kuću. Ta ista nadmoć islamske moralne tradicije nad zapadnom moralnom tradicijom za revivalističku islamsku misao znači i nadmoć muškaraca nad ženama. Njihova interpretacija položaja žene u društvu ukazuje na to da se održavanjem inferiornosti žene odražava superiornost islamske moralne tradicije. Dakle, superiornost islamske moralne tradicije leži u tome što žena nije jednaka muškarcu, jer jednakost u pravima (a ne samo u obvezama) označava moralno propadanje. No, ovdje se ne smije pogrešno shvatiti kako su samo žene obvezne ponašati se na određeni način, jer to se jednako zahtijeva i od muškaraca – ali, restrikcije na ženino ponašanje, odijevanje i pričanje daleko su opsežnije od onih za muškarca. Već sam postavila pitanje da ako su žene te koje padaju u iskušenja slobodnim miješanjem spolova, zašto se onda muškarci ne pokrivaju? Mawdudi tome prilazi na način da se ženu u islamu pokrivanjem štiti od muškog iskušenja i požude jer je muškarac, za razliku od žene, po prirodi agresivan i uporan dobiti ono što želi. „Postoji psihološka razlika između toga kada žene gledaju muškarce i kada muškarci gledaju žene. Muškarac je po prirodi agresivan. Ako mu se nešto sviđa, potaknut je iznutra to dobiti. Suprotno tome, priroda je žene suzdržavanje i bijeg. Ako njezina priroda nije u potpunosti iskvarena, ona nikada ne može ostati toliko agresivna, odvažna i neustrašiva da bi prva napravila korak prema muškarcu koji ju je privukao. S obzirom na tu razliku, Zakonodavac gledanje žena u muškarce ne smatra toliko štetnim kao kada muškarci gledaju žene“ (ibid.: 182).

Nekoliko je stvari problematično u ovom pristupu, pa ih želim povezati u cjelinu. Krenut ću s time da, kao što se ističe u kompatibilističkom diskursu, nema jedinstvene verzije šerijata – ali to ipak ne sprječava revivaliste da ustraju na provođenju šerijata kao zakona države koji se u raspravi o ljudskim pravima tretira kao nadnacionalni zakon. Ako je šerijat moralni kodeks, tj. kodeks koji muslimanima savjetuje kako živjeti, moliti, odnositi se prema drugima, prema sebi samima ili koji savjetuje muslimankama kako bi se trebale odijevati – to ostaje u, recimo to tako, ovlastima vjere. U trenutku kada se šerijat uvodi kao zakonik države, u tom smislu da je žena prisiljena nositi maramu, više ne govorimo o vjeri, nego o prisili, a šerijat gubi svoj smisao. Sam Mawdudi smatra kako se poslušnost šerijatu temelji na nečijoj vjeri i da su zato muslimani prvo pozvani vjerovati, a tek su im onda poslane upute po kojima trebaju živjeti. Stoga je

ključan element vjera, a ne prisila. Ovaj argument dodatno ću razraditi, ali za sada je važno to da se šerijat oslanja na vjerovanje, a vjerovanje samo po sebi može biti jedino iz slobodne volje. Ali kada šerijat kao zakon države prisiljava nošenje marame, prestaje biti pitanje slobodne volje i postaje kršenje ljudskih prava. Drugi je problem revivalističkog pristupa taj što zaboravljaju kako nitko ne govori u Božje ime, interpretacije su na kraju krajeva samo to – interpretacije. Upravo zato postoje neslaganja oko samog pokrivanja žena, koliko bi se i kako trebale pokrivati i bi li uopće trebale. Da, vjera postavlja određene obveze svakog muslimana, ali one nemaju smisla ako ne dolaze iz slobodnog vjerovanja. Također, revivalisti za šerijat drže da je Božji zakon, tj. negiraju ulogu koju ima čovjek kao posrednik u tumačenju, razumijevanju i interpretaciji Božje riječi. Proturječno je i negirati ljudsko posredništvo, a u svojim obrazloženjima pozivaju se na *hadise*. No, *hadisi* jesu interpretacija djela i riječi proroka Muhameda, koji je jednako tako samo čovjek.

Proturječno je ideji univerzalnih ljudskih prava tvrditi kako je šerijat zakon za sve, a pri tome propisati smrtnu kaznu za otpadništvo, zatvor za blasfemiju i prisilno pokriti žene. To ne samo da nije univerzalno nego nije ni za muslimane, jer šerijat kao zakon koji je nastao na Božjoj riječi počiva na slobodi vjerovanja muslimana i muslimanke u tog istog Boga. Čovjek na koji se taj zakon odnosi ujedno je i posrednik Božje riječi, ali ne može govoriti u Božje ime ni neke ljude ostaviti izvan onoga što Donnelly naziva „prostorom čovječanstva“. Prema revivalistima, Bog je sve ljude stvorio na jednak način, stoga pravo koje drže Božjim ne može jedne tretirati drugačije od ostalih – to čine samo ljudske interpretacije Božjih zakona.

5.5 Medinski ideal i *idžtihad*

Zajednički cilj revivalista je oživiti društvo kakvo je bilo u vrijeme poroka Muhameda, smatrajući da je samo takvo društvo moralno ispravno. Za raspravu o ljudskim pravima, medinski ideal bitan je element revivalističkog pristupa jer revivalisti smatraju da je prorok Muhamed prvi koji je govorio o ljudskim pravima, prvi koji je utemeljio pravedno društvo u kojem su svi bili jednaki i ženama dao prava koja do tada nisu imale. Za revivaliste, „islam je promijenio mentalitete muškaraca i žena, stvorivši u ljudskom umu koncept prava žena i mjesto za čast u društvu. Slogani ženskih prava, obrazovanja i emancipacije, koji se danas tako često čuju, zapravo su odjek revolucionarnog poziva svetog proroka islama koji je promijenio način razmišljanja za sva vremena. Prorok islama bio je prvi koji je naučio svijet da je žena podjednako ljudsko biće koliko i muškarac“ (Mawdudi, 1939: 154).

U želji da ožive društvo proroka Muhameda, revivalisti ostala društva odbacuju kao nemoralna, nazadna, iskvarena i neispravna, što ih u konačnici uz ostale ranije raspravljane karakteristike čini diskursom koji nije produktivan za dijalog o univerzalnim ljudskim pravima. Njihovo uvjerenje da je islam jedina istina i jedini ispravan put poništava ostale pristupe, svodeći dijalog na monolog u kojem nema dvojbe oko toga da je ideja univerzalnih ljudskih prava nastala u islamu. Stoga je važno obrazložiti revivalističku opsesiju medinskim idealom jer to je za njih ujedno cilj koji žele postići i sredstvo kojim se koriste u odbacivanju ostalih društava, pristupa, ideja i koncepata. Revivalističku opsesiju medinskim idealom povezujem s idžtihadom iz ovih razloga: revivalisti doslovno čitaju Kur'an, odbacuju ljudsko posredništvo i vjeruju kako su „vrata idžtihada“ zatvorena krajem devetog/početkom desetog stoljeća, od kada u šerijat nisu unesene izmjene ni dopune. Dok su se teolozi i pravnici služili idžtihadom kao jednom od metoda iščitavanja značenja Kur'ana, revivalisti tu istu metodu odbacuju, zanemarujući činjenicu da su njihove interpretacije i interpretacije na koje se pozivaju tek tumačenje, a ne jedina istina koja poništava ostale interpretacije kao neistine. Tvrditi da je islam jedina istina i jedini ispravan put znači vjerovati da su svi oni koji nisu muslimani na pogrešnom putu, što nas ponovno vraća na revivalističko ustrajanje da je džihad obveza svakog muslimana boriti se protiv nemuslimana dok svi ne prihvate islam. Idžtihadom se ovdje bavim samo u toj mjeri kako bih ukazala na to da revivalisti tu metodu odbacuju, dok će se u progresivnom islamskom diskursu ta metoda rabiti kao glavno oruđe u dijalogu o ideji univerzalnih ljudskih prava.

Al-Buti drži kako je „islam skupina nepromjenjivih istina, vjerovanja i ponašanja... za istinu ne možemo reći da je istinita ako nije nepromjenjiva“ (al-Buti, 2007: 34). Dok fiksne istine, koje se ne mogu mijenjati s vremenom i prostorom, čine osnovnu strukturu islama, fleksibilne istine, tj. dijelovi koji su podložni promjenama, prema al-Butiju ne mogu ući u tu strukturu. „Kada prihvatimo nepromjenjive istine i to da su one temelj islama, možemo promatrati promjenjive dijelove i raspravljati o njima u duhu vjere – ova je rasprava idžtihad“ (ibid.: 45). No, al-Buti pri tome daje upute da se idžtihadom, iako je potreban i dopušten, ne smije mijenjati suština vjere jer je „islam sa svime što ga čini, a to su vjera, principi i zakoni, skupina stalnih, nepromjenjivih načela koja se ne mogu promijeniti. Islam je istina,[99] a istina po logici ne prihvaća nikakav razvoj ili promjene“ (ibid.: 49).

Al-Buti smatra kako *mudžtahid* (arap. مجتهد),[100] „kada želi tumačiti neku pojavu, svoja objašnjenja mora temeljiti na nauku i vjeri te je obvezan pri tome uzimati u obzir ono što je bilo u vrijeme proroka Muhameda“ (ibid.: 46). Koncept univerzalnih ljudskih prava, prema al-Butiju, treba se temeljiti na Božjoj riječi, jer je čovjek manjkav i ne može biti pravedan prema drugom čovjeku, što pokazuje i povijest čovječanstva. To je razlog zašto Bog mora biti onaj čija riječ uređuje odnose među ljudima, jer samo kroz pokoravanje onome što je Bog propisao za svoje ljude, možemo postići da su svi ljudi jednaki u istinski pravednom društvu u kojem se članovi nesebično brinu jedni za druge. Za revivaliste, šerijat je nastao Božjom providnošću, a

[99] Al-Buti u knjizi *Hazihi miškiletuna* (2008., arap. هذه مشاكلنا) ima zanimljiv zaključak, koji se tiče islama i mogućnosti reforme. Kako smatra da je islam istina, ujedno dodaje da se pojmovi reforme i istine međusobno pobijaju, jer se istina ne može reformirati ili prepravljati, jer je istina fiksna i nepromjenjiva. Nepromjenjivi dijelovi islama, nepromjenjive istine koje čine osnovnu strukturu islama – odolijevaju vremenu i prostoru, a oni promjenjivi dijelovi su dijelovi koji se mogu oblikovati prema potrebama društva i vremena u kojima muslimani danas žive. „Uvjeti u kojima živimo i život koji nam je nametnut u nekom društvu, od ponašanja nadalje, ne možemo zvati islamskom istinom, ali na njih reagiramo u skladu s islamskom istinom (...) što je suglasno s našim ropstvom prema Bogu i gdje poštujemo nepromjenjiv put pravde. To nas upozorava da sve životne aktivnosti ne mogu ući pod naslov „islamska istina“, ali islamske istine ih kontroliraju“ (al-Buti, 2008: 37). Dakle, muslimani dijelove koje imaju pravo promijeniti, dijelove koji se mogu reformirati, moraju mijenjati u skladu s propisima islama, uzimajući za uzor vrijeme proroka Muhameda. Vidjeli smo da nekompatibilisti odbacuju islam kao nekompatibilan s liberalnim vrijednostima, među ostalim i jer smatraju da islam nije moguće reformirati. Sada se u revivalističkom diskursu susrećemo sa svojevrsnim odgovorom – da islam ne treba reformirati jer je istina i kao takav nepromjenjiv i vječan. Prema al-Butiju, „vjera koja se mijenja s vremenom će nestati“ (ibid.: 38). Vidjet ćemo da je ovaj argument jedna od najčešćih revivalističkih tvrdnji protiv liberalnog koncepta ljudskih prava, jer dok su prava unutar liberalnog koncepta podložna promjenama prema željama ljudi i tako u opasnosti da pate od njihove promjenjive volje, u islamu su ljudska prava dana od Boga i baš kao istina, stalna su, vječna i nepromjenjiva.

[100] Onaj tko vrši idžtihad.

ne ljudskim naporima – u njegovu nastanku čovjek nema nikakvu ulogu. Šerijat je zbog svojega božanskog podrijetla superioran zakonima koje su proglasili ljudi.

„Prvo po čemu se šerijat izdvaja od svih ljudskih zakona jest to što je on božanski, a kada to kažemo, podrazumijevamo dvije stvari: božanstvenost podrijetla i božanstvenost cilja. Božanstvenost podrijetla shvaćamo tako da propisi i principi šerijata nisu proizvod čovjeka koji podliježe manjkavosti i nemoći, utjecajnim čimbenicima vremena i sredine, situacije i kulture, nasljedstva, temperamenta, strasti i sentimentalnosti. Ne, njegov je zakonodavac Onaj koji stvara i kojemu se sve pokorava u svemiru – Gospodar svega što svemir čini i što je u njemu, Onaj koji je stvorio ljude i koji najbolje zna što je za njih korisno i napredno, što im je dobro i što njih same čini dobrima... Cilj svih zakonskih normi jest ostvarenje sreće u ljudskom životu, zaštita ljudske zajednice od neprijateljstva i sukoba, nepravde i nasilja jednih prema drugima i borbe za sebične niske koristi, a da bi živjeli za više ideale predajući se izvršenju svojih obveza prema Allahu“ (al-Qaradawi, 1989: 16-17).

Ali, al-Qaradawi ne odbacuje idžtihad u potpunosti, za njega je idžtihad dopušten (pa čak i nužan) dok god nove interpretacije za glavnu referenciju imaju život kako ga je živio prorok Muhamed i vjera kako ju je prakticirao. Dakle, revivalisti ne rabe idžtihad da bi unijeli izmjene – jer islam je istina, a istina ne trpi izmjene. Revivalisti koji posežu za idžtihadom čine to kako bi obnovili, tj. oživili društvo proroka Muhameda. Stoga je pojam „oživljavanja“ neophodan, slažu se revivalisti, ali samo dok se shvaća na ispravan način, pa al-Qaradawi objašnjava da „oživljavanje nečega ne znači eliminiranje toga ili zamjenu toga nečim drugim, nego obnavljanje toga koliko je god moguće u oblik u kojem je to bilo prije nego što je nastalo, i održavanje njegove suštine, karakteristika i značajki do najmanjih detalja, bez toga da ih se u najmanju ruku mijenja“ (al-Qaradawi, 1992: 115). Al-Qaradawi to konkretizira na primjeru obnove stare džamije, gdje se prilikom obnove stara džamija neće rušiti kako bi se izgradila nova na njezinu mjestu, nego će se obnoviti kako bi je se, što je to više moguće, vratilo u njezin izvorni oblik.

Revivalisti odbacuju dijalog jer za njih islam odavno posjeduje ideju univerzalnih ljudskih prava, ne mora dokazivati svoju kompatibilnost, sam je po sebi dovoljan, stalan, nepromjenjiv i savršen. „Islam je sveobuhvatan životni sustav. (…) Sastoji se od uvjerenja koja mogu obogatiti um, od ibadeta[101] koji pročišćava srce, od morala koji pročišćava dušu, zakonodavstva koje uspostavlja pravdu i od manira koji uljepšavaju život. Da bi islamsko društvo bilo uistinu

[101] Potpuna pokornost Bogu u riječima i djelima.

islamsko, mora se u potpunosti predati islamu... Nadalje, da bi društvo bilo islamsko, mora biti spremno primijeniti Allahove zapovijedi i sunu Njegova Proroka u svim poslovima i aspektima života: društvenim, ekonomskim, političkim ili intelektualnim“ (al-Qaradawi, 1987: 25). Mawdudi smatra kako se vjera na Zapadu poima drugačije, zbog čega zapadnjaci nisu u mogućnosti razumjeti islam: ni kao vjeru, ni kao cio sustav, ni kao skup vrijednosti, pa drži da je iz tog razloga ljudima na Zapadu teško shvatiti zašto je stvaranje islamske države nužno za muslimane.

„'Muhamed u Medini' postao je paradigma za arapsko carstvo koje se proširilo Srednjim istokom nakon Prorokove smrti i standard za koji se svako islamsko kraljevstvo i sultanat borilo da ga dostigne tijekom srednjega vijeka. Medinski ideal nadahnuo je različite islamske revivalističke pokrete 18. i 19. stoljeća, od kojih su svi težili povratku izvornim vrijednostima Muhamedove nepokvarene zajednice kao sredstvima kojima će preoteti kontrolu islamskih zemalja od kolonijalne vlasti“ (Aslan, 2011: 52). Revivalisti ustraju na pročišćavanju vjere od svih neislamskih običaja i vjerskih inovacija[102], na odbacivanju stranih (posebno zapadnih) utjecaja i u konačnici na povratku izvornom islamu, kako je propovijedao i prakticirao prorok Muhamed. Muhamed u Medini za revivaliste predstavlja ideal snažne i funkcionalne islamske zajednice, u kojem je svaki aspekt te zajednice pod Božjom upravom. Sve „ono što je bilo primjereno za Muhamedovu zajednicu u sedmom stoljeću mora biti prihvatljivo za sve zajednice koje će doći, bez obzira na okolnosti“ (ibid.: 164), za njih nema kontekstualnog čitanja Kur'ana, prilagođavanja islamskoga društva uvjetima modernog vremena ni mogućnosti za otvoreni dijalog u kojem su sve strane spremne na kompromis. Kompromisa nema jer je islam jedina istina, objavljena svim ljudima, a ne samo muslimanima. Islam je savršen i potpun, i kao takav sadržava sve što je potrebno čovjeku, društvu i državi da kvalitetno funkcionira bez potrebe da se u njega unosi nešto izvana, iz nekih drugih ideologija i civilizacija.

Mawdudi je uvjeren: „Islam čovječanstvu pokazuje put i kategorično tvrdi da je ovaj put jedini ispravan, a svi ostali putevi su lažni. Dobrobit čovječanstva počiva samo na ovom putu. Svi drugi putevi čovječanstvo vode ni u što drugo osim destrukcije. Stoga bi svi ljudi trebali krenuti ovim putem i zaboraviti druge puteve“ (Mawdudi, 1994: 27). Da bi se čovječanstvo vratilo na

[102] U sunitskoj pravnoj misli, vjerske inovacije (*bida,* arap. بدعة) posebno su neprihvatljive. Smatraju se neprihvatljivim odmakom od Kur'ana i Prorokove tradicije, zbog čega se nerijetko doživljavaju kao veliki grijeh. Akyol objašnjava da su neki pravnici-teolozi sunitske Hanbelijske škole prava čak „bilo kakvu ulogu ljudskog razuma u vjerskim stvarima smatrali opasnom vjerskom inovacijom (*bida*), pojam koji će uskoro postati islamski ekvivalent kršćanskoj herezi“ (Akyol, 2013: 96). No, inovacije koje se smatraju dobrima samo su one tehnološke prirode, dok se vjerske inovacije (i inovacije u načinu života islamske zajednice kao, primjerice, slobodno miješanje spolova) drže zlima i iskvarenima.

pravi put, mora slijediti put islama, a Qutb drži da se islamska zajednica mora vratiti u vrijeme proroka Muhameda kako bi vratila svoj nekadašnji sjaj i prestiž. On navodi da su prvi muslimani jedini koji su ispravno živjeli i da se današnji muslimani moraju ugledati na njih ako žele da islam ponovno preuzme ulogu vođe u svijetu: „Prva skupina muslimana oblikovala je svoje živote prema konceptu koji dolazi izravno iz Kur'ana. Oni su se prilagodili tome na jedinstven način, a posljedica toga je da im je dano biti vođama čovječanstva. Vodili su čovječanstvo na način kojem nema premca u povijesti, jednako prije ili poslije. Ti prvi muslimani uspostavili su takav primjeran sustav da se to nikada nije ponovilo niti se tome ikada pristupilo u kasnijoj povijesti svijeta“ (Qutb, 1992: 4).

Qutb o današnjim društvima piše s određenom dozom prezira, pogotovo kada se radi o tome da je islamsko društvo preuzelo običaje iz nekih drugih tradicija i civilizacija. Argumentira kako je za muslimane od presudne važnosti očistiti islam od svih stranih utjecaja, odbacujući sve što nije važilo za muslimane prvoga islamskog društva. „Nužno je oživiti islamsku zajednicu, koja je zakopana pod ruševinama tradicija što ih je stvorio čovjek unatrag nekoliko generacija, koja je zgnječena pod težinom onih lažnih zakona i običaja koji nisu čak ni približno povezani s islamskim učenjima, a koji unatoč svemu ovome sebe nazivaju 'svijetom islama'“ (ibid.: 9). Osim što smatra da bi svaki musliman morao slijediti savršen primjer života kakav je živio Prorok Muhamed, drži da je islam savršen i potpun, pa mu ne treba dodavati ništa što već nije u njemu sadržano. Usto, Mawdudi smatra kako su učenja proroka Muhameda u potpunosti očuvana kako bi poslužila kao primjer svim budućim naraštajima muslimana kako ispravno živjeti. Ta učenja proroka Muhameda za revivaliste sadržavaju i univerzalna ljudska prava koja muslimani mogu primijeniti bez prihvaćanja drugih deklaracija, ideja i koncepata.

Revivalisti smatraju da Zapadu nedostaju moralne vrijednosti koje su žrtvovali u ime modernizacije, zbog čega je davno započela degradacija zapadnih društava. Upravo zato muslimani ne bi trebali prihvaćati ideje i koncepte koji dolaze sa Zapada, nego bi se trebali osloniti na islamske izvore. Islam je, prema revivalističkom shvaćanju, cjelovit sustav koji uređuje svaki aspekt ljudskoga života, a islamsko društvo pokorava se apsolutnoj Božjoj volji kako u privatnim, tako i u javnim stvarima. Za revivaliste „islamski koncept ima posebne karakteristike koje ga razlikuju od svih ostalih koncepata, dajući mu samostalnu osobnost i poseban temperament. Ovaj koncept ne može se miješati ni s jednim drugim konceptom niti se u njega može dodati bilo što iz nekoga drugog koncepta“ (Qutb, 1992: 27). Osim što misle da islam posjeduje sve što je potrebno ljudima, zapadne ideje i koncepte odbacuju kao dijelom skrivenih namjera Zapada da uništi islam iznutra razarajući islamska društva. „Neprijateljstvo

prema islamu posebno je izraženo i u puno slučajeva rezultat je dobro osmišljena projekta, kojemu je namjera prvo uzdrmati temelje islamskih uvjerenja pa postupno uništiti strukturu islamskoga društva“ (Qutb, 1993: 116). Za revivaliste, Opća deklaracija zapadna je ideja – jedno od oružja da se islam uništi.

No, dok je prihvaćanje zapadnih ideja i koncepata protivno islamu, muslimanima nije zabranjeno okoristiti se tehnološkim napretkom Zapada. Qutb doživljava Zapad (posebice Ameriku) nevjerojatno tehnološki i znanstveno naprednim, ali jednako tako zaostalim u vezi s ljudskim vrijednostima i moralnim vrlinama. „Američka produktivnost nema premca u drugim nacijama. Čudesno je uzdigla život do razina u koje je teško povjerovati... To je slučaj ljudi koji su dosegnuli vrhunac rasta i uzdizanja u svijetu znanosti i produktivnosti, dok su ostali iznimno primitivni u svijetu osjetila, osjećaja i ponašanja“ (Qutb, 1951). Qutb precizno definira koje su to ideje koje musliman može i smije „preuzeti“ od zapadnjaka a da time ne iskvari svoja islamska uvjerenja. „Međutim, musliman može otići k muslimanima ili nemuslimanima kako bi učio o apstraktnim znanostima kao što su kemija, fizika, biologija, astronomija, medicina, industrija, agrikultura, administracija (ograničena na njezine tehnološke aspekte), tehnologija, vojno umijeće i slične znanosti i umjetnosti... Ove znanosti nisu povezane s osnovnim konceptima muslimana o životu, svemiru, čovjeku, svrsi njegova stvaranja, njegovim odgovornostima, vezom s prirodnim svijetom i sa Stvoriteljem, one nisu povezane s načelima zakona, pravilima i regulama koje uređuju živote pojedinaca i skupina niti su povezane s moralom, manirama, tradicijama, navikama, vrijednostima i standardima koji prevladavaju u društvu i oblikuju ga. Stoga tu nema opasnosti da će musliman učeći o ovim znanostima od nemuslimana iskriviti svoje vjerovanje ili vratiti se u *džahilija*“ (Qutb, 1993: 109). Liberalno razumijevanje ideje univerzalnih ljudskih prava tako pripada onomu što je muslimanima zabranjeno preuzimati od nemuslimana, jer je to povezano s „načelima zakona, pravilima i regulama koji uređuju živote pojedinaca i skupina“.

Štoviše, Qutb i Khomeini, osim što preuzimanje stranih ideja odbacuju kao protivno islamu, na to gledaju kao na dio zapadnoga plana da se infiltrira u islamska društva i tako potakne njihovo propadanje. Khomeini tako doživljava i glavnu odliku zapadne reforme, odvajanje vjere i politike: „Te slogane i tvrdnje isticali su imperijalisti i njihovi politički agenti kako bi spriječili da vjera uređuje poslove ovoga svijeta i oblikuje islamsko društvo... Oni su tako bili u mogućnosti ostvariti dominaciju nad našim ljudima i oteti naše resurse, jer je upravo to oduvijek bio njihov krajnji cilj“ (Khomeini, 1981: 38). Zaključujući kako politika i vjera u islamu ne mogu biti odvojeni, Khomeini se pita: „Jesu li vjera i politika bile odvojene u Prorokovo doba?“

(ibid.: 38), ukazujući na to kako nema razloga da spoj vjere i politike ne funkcionira danas ako je funkcionirao u Prorokovo vrijeme i poslije Prorokove smrti u vrijeme rašidunskog kalifata. Odvajanje vjere i politike, uvjeren je Khomeini, samo je jedno od oružja kojima se Zapad služi kako bi islamska društva učinio disfunkcionalnim i tako lakše upravljao njima dok se okorištava njegovim dobrima.

No, odvajanje vjere i politike važno je za pitanje ljudskih prava i sve tri točke napetosti. Iako sama tema islamske države (pojam koji obilježava spoj vjere i politike, pri čemu je šerijat zakon države i jedini izvor prava) ovdje nije u fokusu, važna je za ovu raspravu jer po revivalističkoj interpretaciji takva država provodi šerijat kao zakon države koji nadilazi ostale zakone. Ali, šerijat u obliku u kojem je još od 9. stoljeća krši temeljna ljudska prava, posebice u točkama napetosti o kojima raspravljam u ovom radu. Mawdudi objašnjava kako je prema islamu „Bog stvorio svemir, upravlja njime i kontrolira ga. Stvorio je čovjeka i pružio mu sve što mu je potrebno za napredak i rast života... Stoga islam želi urediti cio život prema načelima individualnog i društvenog ponašanja koja je objavio Bog i nije se ograničio samo na principe privatnog života pojedinca. Politika, s druge strane, proučava odnos čovjeka s državom i čovjeka s čovjekom. U islamu, to je također područje vjere, koja obuhvaća sve aspekte života“ (Mawdudi, 1960: 2-4). Politika i vjera tako su neraskidivo povezane, baš kao što je to bilo u vrijeme proroka Muhameda. Ta povezanost politike i vjere, šerijata i države, predstavlja problem za ovu raspravu, posebice kada je riječ o smrtnoj kazni za otpadništvo.

U liberalnoj moralnoj tradiciji smrtna kazna za otpadništvo smatra se kaznom za promjenu vjere, čime je ta praksa proturječna ideji ljudskih prava. Ali, u revivalističkoj simbiozi vjere i politike – otpadništvo je zločin kojim otpadnik odbacujući islam predstavlja opasnost islamskom društvu i državi. Mawdudi objašnjava kako je pogrešno interpretirati smrtnu kaznu za otpadništvo kao kaznu za promjenu vjere, jer „otpadništvo pruža dokaz da otpadnik odbacuje temelje društvenog poretka i države. Kada osoba temelje na kojima su izgrađeni društvo i država smatra neprihvatljivima, bilo bi primjereno da se iseli izvan njezinih granica. Ali kada otpadnik to ne učini, dva su načina da se suočimo s ovim: ili će ga se lišiti svih njegovih građanskih prava i dopustiti mu da ostane na životu ili mu se mora oduzeti život. (…) Osim toga, živ postaje veća opasnost za društvo jer je njegovo postojanje stalna pošast koja se širi među članovima društva. Stoga je bolje kazniti ga smrću i time u isto vrijeme okončati njegovu patnju i patnju društva“ (Mawdudi, 1994: 36).

Politika i vjera su u vrijeme proroka Muhameda bile povezane jer je prorok predstavljao središnji vjerski autoritet, bio je središte islamskoga društva i islamske zajednice, bio je osoba kojoj je Bog dao poruku da je prenese drugim ljudima. „Muhamedov položaj u Medini jednako obuhvaćala vjerski i politički autoritet, čineći islam tako zajednicom onih teoloških uvjerenja koja se ne mogu odvojiti (…) od sekularnog života. Stoga je jedina legitimna islamska država ona koja se jednako bavi materijalnim i moralnim potrebama svojih građana“ (Aslan, 2011: 141).

Ali, čak i u vrijeme proroka Muhameda, šerijat ne samo da nije bio zakon države nego nije postojao. Budući da je to jedan od argumenata progresivne islamske misli kojoj se vraćam u sljedećem poglavlju, ovdje ću samo napomenuti: ako revivalisti žele šerijat u obliku u kojem jest provoditi kao zakon države i pozivati se na njega u deklaraciji o ljudskim pravima, ne mogu zagovarati njegovu univerzalnost. Pri tome mislim podjednako na univerzalnost koja počiva na ideji jednakosti svih i na normativni karakter šerijata. Šerijat nije i ne može biti univerzalan niti je normativnog karaktera dok god se njegovim propisima krše temeljna ljudska prava poput slobode izbora vjere, slobode govora i dok god se njegovim propisima uvjetuje položaj žene u društvu. Proturječno je govoriti o jednakosti svih, a dijeliti i same muslimane na kategorije, društva na islamska (civilizirana) i neislamska (necivilizirana), pritom propisivati džihad kao obvezu svakoga pravog muslimana da širi islam kako mirnim propovijedanjem tako i nasiljem. Revivalističko ustrajanje na obnovi medinskoga ideala sa sobom nosi i takvo razumijevanje povezanosti politike i vjere kao nerazdvojivih i neraskidivih temelja islamskoga prestiža Muhamedova vremena.

Pozivanje na šerijat kao na jedino pravo i kao na zakonik države problematično je i za točku napetosti slobode govora, što je blisko povezano sa smrtnom kaznom za otpadništvo. Iako revivalisti argumentiraju kako islam jamči slobodu govora i izražavanja, ona je strogo uvjetovana šerijatom kao jedinim izvorom prava. Zato u zemljama u kojima se šerijat provodi kao jedini ili glavni izvor prava, blasfemija rezultira oduzimanjem slobode. Pozivajući se na kuranski ajet,[103] Mawdudi obrazlaže: „Islam ne brani ljudima da debatiraju i raspravljaju o vjerskim stvarima, ali traži da se te rasprave pristojno vode. Ova zapovijed nije ograničena samo na ljude Knjige, nego se jednakom snagom primjenjuje i na sljedbenike drugih vjera“ (Mawdudi, 1977: 30).

[103] „I sa sljedbenicima Knjige raspravljajte na najljepši način“ (29:46).

„Pristojno vođene rasprave“ ne podrazumijevaju da se o islamu, Bogu i proroku Muhamedu može reći sve i da nema tabu-tema, to znači da je sloboda govora ograničena šerijatom – a šerijat je proizvod interpretacija pravnika i teologa 9. stoljeća koji su se njime željeli vratiti u vrijeme proroka Muhameda. Primjerice, Mawdudi drži da nemuslimani imaju „potpunu slobodu savjesti i vjerovanja. Ne samo da mogu propagirati svoju vjeru nego imaju pravo kritizirati islam“ (ibid.: 9), ali u sljedećem navodu upozorava kako to mogu učiniti samo „u ograničenjima koja postavljaju zakon i pristojnost“ (ibid.). „Islam daje slobodu misli i izražavanja svim građanima islamske države pod uvjetom da se to pravo rabi za propagiranje vrline i istine, a ne za širenje zla i poročnosti. Ovaj islamski koncept slobode izražavanja daleko je superiorniji od prevladavajućeg koncepta na Zapadu. Islam ni u kojem slučaju ne bi dopustio da se propagiraju zlo i poročnost. Također, nikome ne daje pravo da u ime kritike nekoga verbalno napada i vrijeđa“ (ibid.: 13). Sloboda govora tako je uvjetovana šerijatom, a s obzirom na to da ne postoji jedinstvena verzija šerijata, sloboda govora podčinjena je različitim interpretacijama onoga što pojedine skupine smatraju istinom, vrlinom i pristojnošću.

Iako Kur'an ne propisuje kaznu za blasfemiju i otpadništvo na ovom svijetu, islamski teolozi koji smatraju da kazna za takav čin mora biti smrt pozivaju se na *hadise.* Mnogi su islamski teolozi i pravnici uvjereni kako je držanje kipova, statua i slika koje prikazuju likove nešto što će anđele zadržati dalje od kuće muslimana, a muslimana koji takve stvari stvara za sebe (ili za nemuslimana) i drži u vlastitoj kući smatraju nevjernikom koji širi zabludu. Al-Qaradawi navodi da „islam zabranjuje držanje slika, statua i kipova (*el-temthil*, arap. تمثيل) u muslimanskim kućama. Pod terminom *et-temthil* podrazumijeva se cjelokupna čvrsta figura koja nije izobličena. Njihova prisutnost u kući dovoljna je da otjera anđele, koji predstavljaju Allahovu milost i njegovo zadovoljstvo. Prema komentaru islamskih učenjaka, onaj tko drži kipove u kući jednak je nevjernicima, koji u kućama drže kipove i iskazuju im poštovanje. Oni tjeraju anđele, a anđeli neće ući u takve kuće, to je za njih ružno i oni takve kuće izbjegavaju. Muslimanu je također haram praviti kipove, čak i ako ih pravi za nemuslimane“ (al-Qaradawi, 2012: 165-166). Al-Qaradawi ne staje na zabrani kipova i statua, pa zabranjuje i slike – čak i ako se ne radi o prikazu proroka Muhameda, jer je slikanje realističnih ljudskih likova ravno imitaciji Božjega stvaranja, što je muslimanima zabranjeno. „Ako slika postaje predmet obožavanja – kao što je, primjerice, Isus kod kršćana – svatko tko ih izrađuje u tu svrhu nije ništa drugo do nevjernik koji propagira *širk* (arap. شرك)[104] i zabludu... Blizu je ovome slučaj

[104] Izraz koji označava grijeh izjednačavanja Allaha s nekim/nečim drugim, vjerovanje u druge bogove osim Allaha i idolopoklonstvo.

onoga tko izrađuje slike ne da budu obožavane, nego da budu nalik Allahovim stvorenjima. Takav umišlja da je u stanju stvoriti nešto poput onoga što je stvorio uzvišeni i veličanstveni Allah. Haram je praviti ili dobiti portrete onih koji su posebno predani vjeri ili poštovani zbog svojega statusa na ovom svijetu. Primjeri za prvu vrstu su slike Proroka i anđela. To je kršćanski običaj. Nažalost, neki su muslimani, s namjerom da uvedu inovacije u vjeru i imitiraju „narode Knjige“, počeli izrađivati i naručivati takve portrete... U drugu vrstu spadaju portreti kraljeva, šefova država, stranačkih i nacionalnih vođa i umjetnika našega doba. Iako je u ovom slučaju manji grijeh od prethodnog, mi ga svakako moramo istaknuti“ (ibid.: 176-178). Al-Qaradawi kaže kako je muslimanima dopušteno slikati „ono što nema dušu: biljke, drveće, jezera, oceane, brodove, planine, Sunce, Mjesec, zvijezde i druge detalje iz prirode“ (ibid.). Ono što ovdje valja primijetiti jest to da se za svaki navod što je muslimanima zabranjeno, al-Qaradawi referira na *hadise,* a ne na Kur'an. Ovu točku napetosti poslije sagledavam i sa stajališta progresivne islamske misli, ukazujući na važnost metode idžtihada koju revivalisti odbacuju. Za ovaj dio rada ključno je samo iznijeti revivalistički pogled na zabranu prikazivanja likova, na čemu temelje i zabranu prikazivanja lika proroka Muhameda.

Revivalistički diskurs zbog svih navedenih premisa i karakteristika nije produktivan za dijalog između islama i liberalnog razumijevanja ljudskih prava. Ideja sukoba civilizacija prisutna je kao ideja vječnog sukoba dobra i zla – islama s ostatkom svijeta koji nije islamski. Njihovo razumijevanje ideje univerzalnih ljudskih prava drži kako su ta prava jednaka za sve i normativnog karaktera, ali u stvarnosti šerijat koji uzimaju kao izvor tih prava – ta ista prava krši i ne tretira jednako sve ljude samo zato što su ljudska bića. Revivalistički pokušaji da se šerijat primjenjuje kao nadnacionalni zakon značio bi kršenje ljudskih prava pod maskom vjere, a pod zaštitom države same – jer prema revivalistima, država i vjera jesu jedno i nerazdvojivo. Ono što također ovaj diskurs čini neproduktivnim za dijalog jest njihovo odbacivanje idžtihada, koji ne znači nužno rješenje točaka napetosti između dvaju razumijevanja ljudskih prava. Ali, svakako bi značio konsenzus među muslimanima o važnim pitanjima poput smrtne kazne za otpadništvo, zatvorske kazne za blasfemiju i prava žena. Idžtihad je nužan za promjene unutar islamske moralne tradicije, za početak kako bi se vjera odvojila od države i kako bi se prakse koje su proturječne ideji univerzalnih ljudskih prava uklonile iz šerijata. Idžtihad bi tako prvenstveno značio promjene unutar same tradicije, služio bi kao jedna vrsta samopreispitivanja. Tek tada mogao bi se ostvariti dijalog, bez toga da se ono što jedni smatraju istinom nameće drugima, pri tome im jamčeći prava tek onda kada ispunjavaju vjerske obveze. Da bi se ispunile vjerske obveze, osoba mora biti vjernik, što nas ponovno vraća na početak

kako su univerzalna ljudska prava za revivaliste univerzalna samo za muslimane koji misle i vjeruju kao i oni sami.

6. PROGRESIVNA ISLAMSKA MISAO

Cilj je ovog poglavlja prikazati i kritički preispitati glavne premise progresivne islamske misli, a to su: 1. Opća deklaracija ljudskih prava nije vrijednosno neutralna, tj. počiva na vrijednostima određenih društava, zbog čega nije normativnog karaktera – a njezino nametanje kulturni je imperijalizam. 2. Šerijat nije proizvod Božje providnosti, nego ljudske interpretacije, što ga otvara k novim interpretacijama, dopunama i doradama. 3. Šerijat nikada nije bio i ne može biti zakon države, on je moralna uputa koje se muslimani, ako žele, mogu pridržavati u vjerski neutralnoj državi.

U poglavlju će se istaknuti i važnost kontekstualnog čitanja Kur'ana i Prorokove tradicije. Za razliku od revivalista koji u potpunosti odbacuju kontekstualno čitanje Kur'ana, ono je za progresivnu islamsku misao važno iz nekoliko razloga. Aslan ukazuje na to kako za revivaliste „vječna i nestvorena (*uncreated*) priroda Kur'ana čini besmislenim da se govori o povijesnom kontekstu ili izvornoj namjeri kada ga se interpretira. Kur'an se nikada nije mijenjao i nikada se neće mijenjati; stoga ne bi trebala ni njegova interpretacija“ (Aslan, 2011: 163). Usto, Aslan pojašnjava da je takva pretpostavka imala dubok utjecaj na kuransku egzegezu tako što je „osigurala to da ortodoksni ulama ima jedini autoritet interpretirati ono što se naširoko smatralo fiksnim i nepromjenjivim tekstom koji otkriva Božju volju. (…) Zbog toga što se vječni, nestvoreni Kur'an ne može smatrati produktom Muhamedova društva, povijesni kontekst ne može igrati nikakvu ulogu u njegovoj interpretaciji“ (ibid.: 163-164). Progresivni islamski mislioci kontekstualnim čitanjem bore se protiv doslovnog čitanja Kur'ana; njime se služe i pri odbacivanju praksi koje povijesno nisu bile vjerske prirode, ali se danas poistovjećuju s islamom (poput smrtne kazne za otpadništvo); naposljetku kontekstualno čitanje važno im je i pri raspravi o primjeni šerijata kao nadnacionalnog zakona, pri čemu progresivni islamski mislioci argumentiraju kako za šerijat nikada nije bilo namijenjeno da bude zakon države.

U odjeljku 6.6 na primjeru kuranskoga stiha 4:34 pojašnjavam zašto je kontekstualno čitanje Kur'ana važno za progresivnu islamsku misao, a pri tome se oslanjam na radove islamskih teoretičarki poput Laleh Bakhtiari, Asme Brlas, Zibe Mir-Hosseini, Hadije Mubarak i Amine Wudud. Također, poglavlje je važno jer predstavlja uvid u to kako muslimanke, smatrajući da im je Bog zajamčio ista prava kao i muškarcima, pronalaze načelo jednakosti u Kur'anu. Osim toga, sudjelovanje žena u interpretacijskom procesu predstavlja unutar tradicijsku promjenu kao element onoga što An-Na'im podrazumijeva pod unutarnjim diskursom muslimana.

Kao što se u radu naglašava, u islamskoj moralnoj tradiciji ne postoji središnji vjerski autoritet, zbog čega su interpretacije na koje se oslanjam u ovom poglavlju jednako autoritativne kao i revivalističke. No, sagledavanje premisa ovog diskursa ukazat će na konstruktivnost progresivnoga islamskog pristupa, za što u konačnici držim kako podržava dijalog onako kako ga Bohm definira. Disertacija će se u ovom poglavlju oslanjati primarno na djela islamskih teoretičara poput Abdullahija An-Na'ima, Khaleda Aboua El Fadla, Bassama Tibija i Ahmeda Sachedine te drugih progresivnih islamskih mislilaca današnjice.

No, iako nije riječ o progresivnom islamskom misliocu, u poglavlju se oslanjam i na rad katoličkog teologa Raimona Panikkara. U istraživanju za disertaciju, bogatstvo različitih interpretacija pokazalo mi je kako Panikkarov pristup daje odličan primjer za međukulturni dijalog i razumijevanje različitih vrijednosti bez nametanja vlastitih. Iako nije riječ o pripadniku progresivnog islamskog diskursa, držim kako njegova medijacija između različitih kultura i vjerskih pripadnosti može poslužiti kao putokaz, kako razumjeti i prihvatiti drugoga bez nametanja vlastitih svjetonazora, vrijednosti i iskustava ostalim sudionicima dijaloga. U suprotnom, ne radi se o dijalogu, nego o raspravi, a time se *otvorena razmjena* koju zagovara ova disertacija svodi na *vođenu*.

Budući da je islamska moralna tradicija u fokusu rada, ovo je ključno poglavlje u kojem se preispituju tri točke napetosti i naglašava važnost interpretacije za unutarnji diskurs među muslimanima. Autori koje pratim u ovom poglavlju tako predstavljaju medijatore između dvaju razumijevanja ljudskih prava, vjeruju kako sve tri pravne slobode postoje i da su u islamu zajamčene od Boga. No, progresivna misao drži da se interpretacijski proces mora ponovno otvoriti, a šerijat svesti na moralni kodeks kojem se musliman predaje kroz prakticiranje slobode vjerovanja u vjerski neutralnoj državi koja štiti prava svih. Primjenjujući teoriju *otvorene razmjene* i Bohmovo razlikovanje dijaloga i rasprave, u poglavlju pojašnjavam kako progresivna islamska misao ne isključuje sama sebe iz dijaloga. Razlog leži upravo u njihovu naglasku na važnosti interpretacije: Bog je jedini koji zna Istinu, a ljudske interpretacije samo su potencijalno ispravne. Prigovor liberala poput Harrisa da se radi o verbalnoj, umnoj akrobaciji kako bi se izvrnule Božje riječi i islam učinio prividno prihvatljivim zapravo je podcjenjivanje važnosti interpretacije kao bitnog elementa islamske jurisprudencije i egzegeze. Kako bih pojasnila važnost interpretacije, osim što sagledavam čitanje i interpretaciju stiha 4:34, to činim i u odjeljku 6.5 na primjeru Kamalijeve interpretacije *hadisa*: „Tko promjeni svoju vjeru, ubijte ga!“

6.1 Progresivna islamska misao i Opća deklaracija o pravima čovjeka

Kako je već objašnjeno u prethodnim poglavljima, posljedice nedostatka središnjega vjerskog autoriteta u islamu ujedno su negativne i pozitivne. Aslan pojašnjava kako je negativna posljedica „kakofonija glasova iz različitih izvora predstavljajući pravo izobilje ideja, vrijednosti, misli i interpretacija, a puno njih je u sukobu jedno s drugim“ (Aslan, 2011: 292). Ipak, pozitivna posljedica te zbrke misli i ideja je ta da pruža jasan dokaz kako postoji pluralizam u islamskoj moralnoj tradiciji – zbog čega Aslan zaključuje da je „Bog možda Jedan, ali islam to definitivno nije“ (ibid.). Kako nema jedinstvene verzije islama oko koje se muslimani slažu, različite sekte i diskursi svojataju pravo da definiraju što je to *pravi* islam, odbacujući ostale interpretacije kao neispravne.

Ipak, dok su njihova neslaganja uzrok tog ujedno zdravog i štetnog pluralizma, muslimani se ipak slažu u nekoliko stvari: Kur'an je izravna riječ Božja, Muhamed je Božji prorok, i Opća deklaracija nema kulturno neutralne temelje, zbog čega nije univerzalno primjenjiva. Ali, za razliku od revivalista, progresivni islamski mislioci ne odbacuju Zapad kao izvor zla, ne lišavaju otpadnike njihovih građanskih prava niti propisuju smrtnu kaznu za otpadništvo, ne podupiru zatvorske kazne za blasfemiju ni uvođenje šerijata kao državnog zakona, a prema njihovoj interpretaciji žene i muškarci su jednaki, ne samo u obvezama nego i u pravima. Prije negoli u poglavlju detaljnije razradim njihove razlike, krenut ću od zajedničke premise revivalističkog i progresivnog islamskog diskursa – Opća deklaracija nije kulturno neutralna i kao takva odražava isključivo vrijednosti zapadnih društava.

Sachedina drži kako pri formulaciji Opće deklaracije islamska moralna tradicija nije imala mogućnost sudjelovanja u cijelom procesu njezina nastanka, što je utjecalo na primjenu i prakticiranje ljudskih prava u islamskim društvima te u konačnici rezultiralo time da muslimani sumnjanju u univerzalnost ljudskih prava. Štoviše, Sachedina ističe da oni koji su sudjelovali kao predstavnici islamskih zemalja poput Saudijske Arabije, Sirije i Pakistana nisu bili istinski predstavnici islamske moralne tradicije. Prema Sachedini, radilo se o „sekularno obrazovanim pojedincima, koji su imali malu ili nikakvu obuku o ljudskim pravima u fundamentalnim izvorima islamske tradicije i nisu mogli primjereno artikulirati univerzalni impuls opsežnih islamskih doktrina koje bi obogatile debate“ (Sachedina, 2007: 54). Dok primjenjujući metodološke okvire disertacije držim kako revivalistički diskurs poništavajući dijalog sam sebe eliminira iz *otvorene razmjene*, Sachedina je uvjeren da bez njihove uključenosti debate o

ljudskim pravima neće polučiti uspješnu provedbu u islamskom svijetu. Prema Sachedini, u dijalog treba uključiti i tradicionalne islamske učenjake, kojima bi se pružila prilika da preispitaju svoje stavove protiv deklaracije. U takvom pristupu Sachedina vidi mogućnost da revivalisti uvide kako „islamska Objava i Deklaracija dijele zajednički moralni teren da zaštite pojedince od opresije, što će pomoći cjelokupnom cilju univerzalnosti sekularnog dokumenta u prikupljanju podrške za njezinu implementaciju u islamskom svijetu. Bez toga da uključe one koji se ne slažu s univerzalnim načelima i njihovom međukulturalnom primjenom, univerzalnim ljudskim pravima manjkat će potrebnog legitimiteta i provedbe u islamskom svijetu“ (ibid.: 51).

No, dok takav sveuključivi dijalog ima svoje prednosti jer nitko ne biva izostavljen, nameće se pitanje: Što je s onima poput revivalista koji dijalog smatraju nepotrebnim i suvišnim? Njihov monološki diskurs ograđuje se od bilo kakve mogućnosti preispitivanja stavova jer vjeruju da posjeduju Istinu, a Istina koja je dana od Boga ne treba dijalog i preispitivanja jer u suprotnom ne bi bila Istina. Sachedina smatra kako bi preispitivanjem revivalisti uvidjeli da islamska Objava i Opća deklaracija dijele zajednički moralni teren, ali revivalisti Opću deklaraciju odbacuju upravo zato jer smatraju da je nastala na vrijednostima društava koja su moralno iskvarena i degradirana. Islamski učenjaci koji se za svoje razumijevanje ljudskih prava oslanjaju na, primjerice, Madudijeve interpretacije, ne samo da ne uviđaju zajednički moralni teren nego svoju tradiciju smatraju moralno superiornijom drugima. Njihovo negiranje ljudskog posredništva u tumačenju te Istine također je nešto što onemogućuje dijalog i svodi ga na retoriku: nama naše, vama vaše. Usto, dijalog podrazumijeva da su sugovornici jednaki, a to prema revivalistima svakako nisu. Također, valja naglasiti kako prema revivalistima prakticiranje univerzalnih ljudskih prava koja su zajamčena svakom pojedincu nemaju prioritet nad potrebama zajednice, tj. nad dobrobiti islamske zajednice u cijelosti. To se, primjerice, dobro vidi u njihovu kažnjavanju otpadništva, pri čemu pojedinac prakticirajući svoje pravo na slobodu vjere (i govora) biva kažnjen jer šireći svoje ideje „kvari“ društvo.

Za Sachedinu je činjenica da s islamske strane nije bilo ozbiljne uključenosti u samom procesu nastanka Opće deklaracije izazvala sumnju iz koje se i razvilo potpuno negiranje Opće deklaracije i liberalnog razumijevanja ljudskih prava kao taktike Zapada da ponovno ovlada svojim nekadašnjim kolonijama. Sachedina objašnjava kako svaki tekst ima svoj kontekst i kako i sama Opća deklaracija nije iznimka, jer je kontekst nedvojbeno važan čimbenik njezina nastanka i formulacije: „Jezik koji je konstruiran na vrhuncu europskog kolonijalizma na ruševinama dvaju svjetskih ratova i zvjerstvima koja su počinili ljudi nad drugim ljudima (pod

različitim izgovorima rasnih ili vjerskih tvrdnji superiornosti jednih ljudi nad drugima) nikada se ne bi razvio bez neke vrste preispitivanja u moralnom i duhovnom nasljedstvu kolonizatora... Oni koji su sudjelovali u nacrtu Deklaracije gledali su na problem zaštite ljudskih prava iz njihova određenog povijesnog iskustva i kulturnog konteksta“ (ibid.: 53-54).

Zbog kolonijalnog konteksta nastanka Opće deklaracije i zbog činjenice da mnogi narodi Afrike i Azije nisu izravno sudjelovali u njezinoj formulaciji, An-Na'im također preispituje njezinu univerzalnu primjenjivost. „Ako uzmemo Povelju UN-a i Univerzalnu deklaraciju ljudskih prava kao polaznu točku modernog pokreta za promociju i zaštitu ljudskih prava, uvidjet ćemo kako je istina da je većina naroda Afrike i Azije imala malu priliku za izravan doprinos formulaciji ovih osnovnih dokumenata. Kako je većina naroda ova dva kontinenta još uvijek patila od uskraćivanja njihova kolektivnog prava na samoodređenje zbog kolonijalne vladavine i vanjske dominacije u to vrijeme, bili su u nemogućnosti sudjelovati u procesu nacrta i usvajanja“ (An-Na'im, 1990: 75-76). No, An-Na'im obrazlaže kako se situacija promijenila nakon što su zemlje Afrike i Azije stekle formalnu neovisnost od kolonijalnih sila, pa su mogle i same sudjelovati u instrumentalizaciji međunarodnih ljudskih prava. Ipak, An-Na'im primjećuje da dok ih se s jedne strane time može smatrati sudionicima u određivanju i formulaciji međunarodnih ljudskih prava, s druge strane ta „službena i formalna participacija nije postigla željene rezultate u legitimiziranju standarda međunarodnih ljudskih prava u kulturnim tradicijama ovih ljudi“ (ibid.: 76).

An-Na'im, kao i Sachedina problem vidi u tome što se koncept univerzalnih ljudskih prava u islamskim društvima ne promovira u okvirima islamske moralne tradicije, nego isključivo u sekularnim okvirima – što je nerijetko popraćeno pitanjem kompatibilnosti islama sa sekularizmom i islama s idejom univerzalnih ljudskih prava. U oba slučaja, smatraju progresivni islamski mislioci, to u muslimanima izaziva nepovjerenje jer im se promoviraju ideje koje su predstavljene kao oprečne njihovim najdubljim uvjerenjima. Kada se pitanje postavlja na način je li islam kompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava, za An-Na'ima podrazumijeva to da je musliman suočen s izborom prisiljen izabrati jedno od toga dvoga. An-Na'im ističe kako je pitanje uvijek oblikovano tako da implicira kako musliman izborom jednoga od toga dvoga istodobno odbacuje ono drugo. „Ako postavite islam i demokraciju, islam i ljudska prava, islam i sekularizam u obliku izbora, osuđujete na propast što god da ste suprotstavili jedno nasuprot drugom u tim pojmovima. Konceptualno je nedosljedno postavljati islam nasuprot nekoj instituciji ili konceptu poput ljudskih prava ili demokracije“ (An-Na'im u Berkley Center, 2011: 0:31).

Kako za sve narode i sva društva ne vrijede isti događaji i ista povijesna iskustva – prava koja su nastala na iskustvima jednih društva unutar njihova jedinstvenog povijesnog konteksta produkt su jedinstvenog intelektualnog truda koji nije lišen određenih vrijednosti. Za progresivne aktere nemoguće je zanemariti kontekst povijesnog naslijeđa Drugoga svjetskog rata u kojem ta prava nastaju. Drugi svjetski rat jest povijesno naslijeđe koje uključuje različita društva, ali pozicije tih društava bile su drugačije – islamske zemlje bile su kolonizirane, a zapadne zemlje kolonizatori. An-Na'im u takvom kontekstu vidi pokušaj nastavljanja „civilizacijske misije“ Europe na Srednjem istoku u 19. stoljeću, što univerzalnu primjenjivost ljudskih prava dovodi u pitanje: „Ideja da će grupa (zapadnih) zemalja/društava definirati ljudska prava za ostale zemlje/društva i onda nadgledati njihovo obrazovanje i prakticiranje tih prava dok ne budu u stanju da im se vjeruje s implementacijom tih predodređenih normi je točno civilizacijska misija koja je navodno legitimizirala europski kolonijalizam 19. stoljeća. Kako je to točna antiteza univerzalnosti ljudskih prava, mora se kategorički odbaciti“ (An-Na'im, 2016: 256).

An-Na'im argumentira kako ni jedan normativni sustav ne može biti neutralan. Pri tome ne odbacuje samo neutralnost temelja ljudskih prava, nego odbacuje i sve tvrdnje neutralnosti, bez obzira na to radi li se o vjerskim ili sekularnim. „Svaki normativni režim koji opravdava neki sklop prava i određuje njihov sadržaj, mora nužno i predstavljati privrženost određenom sustavu vrijednosti. S obzirom na to da temelji ljudskih prava ne mogu biti neutralni, bez obzira na to jesu li filozofski, ideološki, vjerski, kulturalni ili nešto drugo, nijedan ne može biti, niti treba biti, obvezujući za sve nas samo zato što neki od nas smatraju te temelje prihvatljivima“ (An-Na'im, 2011: 57). Bassam Tibi slično tvrdi da su „koncepti ljudskih prava ujedno pravni i kulturni“ (Tibi, 1994: 287), što znači da je svaki kulturni koncept nositelj određenih vrijednosti i normi, koje kada se nameću i promoviraju kao univerzalne, nailaze prvo na sumnje, a potom i na otpor različitih društava, koja te vrijednosti i norme ne smatraju vlastitima. Prema Tibijevu mišljenju, jedan od izvora otpora nezapadnih kultura (posebice islamske kulture), osim što su suočeni s političkom i ekonomskom dominacijom Zapada, upravo je to da se jednako tako suočavaju s „univerzalnim vrijednostima i normama kulturne modernosti“ (ibid.).

Raimon Panikkar drži kako je nemoguće pretpostavljati da različita društva, s različitim iskustvima i različitim kontekstima u kojima su se razvijala, dijele jednake vrijednosti. No, pritom smatra kako je međukulturna kritika moguća, ali nikako ne u smislu toga da jedna kultura vlastite vrijednosti nameće drugoj, nego je riječ o tome da kulture zajedno kroz svoja različita razumijevanja sagledavaju zajednički problem – u ovom slučaju ljudska prava.

„Ne postoje transkulturne vrijednosti, iz jednostavnog razloga što vrijednost kao takva postoji samo unutar danoga kulturnog konteksta. Ali može postojati međukulturna vrijednost i međukulturalna je kritika moguća. Ovo potonje ne sastoji se od vrednovanja jednoga kulturnog konstrukta kroz kategorije drugog, nego u pokušavanju shvaćanja i kritiziranja jednoga određenog ljudskog problema s alatima razumijevanja različitih kultura, u isto vrijeme tematski uzimajući u obzir da je sama svjesnost i formulacija problema već kulturno vezana. Naše je pitanje stoga da pregledamo moguću međukulturnu vrijednost problema ljudskih prava, trud koji započinje tako da razgraničimo kulturne granice koncepta. Opasnosti kulturnoga zapadnog centrizma danas su jedine očigledne“ (Panikkar, 1982: 88).

Za Panikkara tvrdnje o univerzalnoj primjenjivosti ljudskih prava impliciraju to kako su različita društva na jednak način prošla društvene i političke promjene, koje su se odvijale u zapadnim društvima, što nije moguće jer nitko „ne može predvidjeti evoluciju tradicionalnih društava koja su započela od drugačijih materijala i kulturnih temelja i čija reakcija na modernu zapadnu civilizaciju može stoga slijediti do sada nepoznate linije“ (ibid.). Panikkar u takvu pristupu ima sugovornike u islamskoj moralnoj tradiciji, jer El Fadl objašnjava kako su koncepti demokracije i individualnih prava koja se želi „preslikati“ iz zapadnoga svijeta na islamska društva nastali u određenom povijesnom okruženju, određenim uvjetima i na određenim vrijednostima. „Ono što demokraciju i individualna prava čini kontroverznim, ne samo u islamu nego i u mnogim kulturama diljem svijeta, jest to što su oba koncepta izašla iz jedinstvenih povijesnih iskustava Zapada. To je li poželjno ili je li uopće moguće presaditi demokraciju i individualna prava iz njihova povijesnog prirodnog staništa na Zapadu u nezapadni svijet, vrlo je upitno“ (El Fadl, 2005: 181). El Fadl također smatra imperijalističkim nametanje zapadne jedinstvene, univerzalne „verzije“ demokracije: „Ideja da se vjera mora držati unutar strogih granica privatne sfere kako bi demokracija postojala previše je pojednostavljena i ne predstavlja realnost uspješnih demokracija. Nametanje dihotomije između privatne i javne sfere muslimanima i zahtjev da se oni priklone strogom odvajanju 'crkve' od države, ili će ih se inače prezirno nazvati islamistima i političkim islamistima, može se jedino opisati kao arogantno, ako ne i imperijalistički“ (ibid.). Ili, kako se pita i sam Panikkar: „Može li demokracija biti nametnuta a da ostane demokratska?“ (Panikkar, 1982: 92).

El Fadlov stav jednak je i kada je riječ o univerzalnosti ideje ljudskih prava, pa ističe kako se muslimani nisu prvi put susreli s ljudskim pravima u smislu pregovora, dogovora ni uključenosti u sam proces nastanka, konvencija i Opće deklaracije, nego u okvirima kolonizacije i kao dijela imperijalističke politike Zapada. Za El Fadla napet odnos između

islama i Zapada intenzivirao se nakon terorističkih napada, što je rezultiralo time da je velik dio pozornosti usmjeren na islam fokusiran na stanje islamske teologije i pitanje može li ono što se smatra islamskim vrijednostima koegzistirati s onim što se smatra zapadnim vrijednostima. „Kažu da su islamske vrijednosti fundamentalno u sukobu sa zapadnim liberalnim vrijednostima. Teroristički napadi simptomi su sukoba između judeokršćanske civilizacije, njezinih vrijednosti individualne slobode, pluralizma i sekularizma, i amoralnog, nepozapadnjenog, takozvanog 'autentičnog' islama. Zapravo, islamska je civilizacija povezana s idejom kolektivnih prava, individualnih obveza, legalizmom, despotizmom i netolerancijom... Čini se kako projiciramo na druge sve ono za što volimo misliti kako mi nismo“ (El Fadl, 2002: 3).

„Presađivanje“ koncepta koji je nastao na vrijednostima jedne kulture, u povijesnom kontekstu iskustava jednog društva, u društvo koje ne samo što počiva na drugačijim vrijednostima nego nije imalo ista povijesna iskustva – za Panikkara se može pokazati varljivim kao Trojanski konj. „Proglašenje nedvojbeno pozitivnog koncepta ljudskih prava može se pokazati kao Trojanski konj, potajno uveden u druge civilizacije koje će biti sve osim obvezne prihvatiti načine življenja, razmišljanja i osjećanja za koja su ljudska prava odgovarajuće rješenje u slučajevima sukoba. To pomalo sliči na način kako se često tehnologija uvodi u mnoge dijelove svijeta: uvozi se da riješi probleme koje je sama stvorila“ (Panikkar, 1982: 90). Za revivaliste i progresivnu islamsku misao podjednako, ljudska prava u sekularnom kontekstu kako ih Zapad promovira određena su vrijednostima društava koja su u trenutku nastanka Deklaracije dominirala nad zemljama. Drže da je takva promocija ljudskih prava odraz stava „(…) što je ispravno za Zapad, ispravno je i za ostale. Zapadni moralni i filozofski stav daje uskogrudan pogled na ljudska prava koji je isključiv za kulturne stvarnosti i trenutačne egzistencijalne uvjete islamskoga svijeta koji sadržava trideset šest zemalja, gotovo jednu četvrtinu ukupnoga broja zemalja na svijetu, s populacijom od 750 milijuna, ne tako daleko od jedne četvrtine ukupne svjetske populacije“ (Aziz Said, 1979: 63).

Kako „nijedna kultura, tradicija, ideologija ili religija ne može govoriti u ime cjelokupnoga čovječanstva“ (Panikkar, 1982: 75), za progresivne islamske aktere rasprave o ljudskim pravima moraju u potpunosti uključivati i islamsku moralnu tradiciju. Pri tome, kroz metodologiju koju se primjenjuje u disertaciji, islamska moralna tradicija mora biti ravnopravan, jednak sugovornik, a ne sugovornik kojem se nameće standard koji, odbacujući svoje suštinske vrijednosti, mora dosegnuti kako bi je se uopće moglo okarakterizirati kao kompatibilnu. Sukladno tome, Opća deklaracija predstavlja samo jednu od mogućih

interpretacija univerzalnih ljudskih prava, ali nikako ne može predstavljati univerzalno primjenjiv koncept. Za progresivnu islamsku misao, „da bi ljudska prava bila ljudska prava, ona moraju biti univerzalna“ (An-Na'im u EmoryIDN, 2016, 9:31), a da bi bila univerzalna moraju uključiti i islamsku moralnu tradiciju, jer će bez uključivanja islamske tradicije „ljudska prava nastaviti patiti od nepomirljivih razlika“ (Aziz Said, 1979: 77).

Ovdje želim istaknuti da zagovaratelji Opće deklaracije poput Mayer i Donnellyja drže kako je Opća deklaracija normativnog karaktera, pa se rasprava o islamu i ideji univerzalnih ljudskih prava za njih svodi upravo na to pitanje: je li islam kompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava? Nekompatibilisti poput Donnellyja odgovaraju kako nije, kompatibilisti poput Mayer odgovaraju da jest, ali samo ako dođe do promjena na islamskoj strani. Upravo takvo pitanje u potpunosti izražava neproduktivnost pristupa koji ga postavlja. Pitanje podrazumijeva da Opća deklaracija postavlja normativni standard koji islam mora dosegnuti, a ako to ne uspije – odbačen je kao nekompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava. Postavljati pitanje u pojmovima kompatibilnosti znači poništavanje dijaloga i osuđivanje *otvorene razmjene* na *vođenu*. To je jednako isključivom pristupu koji imaju revivalisti koji vjerujući da posjeduju jedinu Istinu, od drugih očekuju da se prilagode onome što islam postavlja kao normativni standard. *Otvorena razmjena* jest razmjena u kojoj sva društva i tradicije imaju jednaka prava, ni jedna od njih ne postavlja standard koji ostali moraju prihvatiti, dosegnuti ili postići kompatibilnost s njim. Upravo se u tome *vođena razmjena* razlikuje od *otvorene*, a dijalog od rasprave. Budući da ovaj rad zagovara dijalog, sklona sam autorima i diskursima koji ne postavljaju pravila i standarde za druge te iz istoga razloga kritički preispitujem autore koji od drugih u dijalogu očekuju promjene kako bi se prilagodili njihovim svjetonazorima, idejama i istinama.

Također, važno je naglasiti i to da promocija Opće deklaracije kao univerzalno primjenjive nije naišla samo na sumnje revivalista. Muslimane možda dijeli bezbroj neslaganja oko i najmanjih detalja u vjeri, ali ovdje su složni: Opća deklaracija nije univerzalno primjenjiva jer nije kulturno neutralna. Dakle, Opća deklaracija dobila je jedinstven odgovor iz islamske moralne tradicije, a s obzirom na to da je konsenzus muslimana rijetkost – taj ujedinjeni odgovor ne bi se trebao olako otpisivati kao dokaz nekompatibilnosti ili zahtijevati od cijele moralne tradicije promjene kako bi se postigla kompatibilnost. An-Na'im cijelu raspravu bezuspješno želi odmaknuti od postavki „Zapad nasuprot islamu“ i „Zapad nasuprot ostalima“. Uporabu takvih pojmova smatra pojednostavljenim i nekonstruktivnim pristupom, ali i sam to ne uspijeva zaobići.

Za progresivnu islamsku misao, kolonijalni kontekst nastanka Deklaracije i povijesni kontekst u kojem se oblikovao odnos islama i Zapada danas odrazio se i na diskurs o ljudskim pravima. An-Na'imov rad, koji je bio poticaj za pisanje ove disertacije, nije iznimka u tome. U svojemu predavanju *It's Time to Decolonize Human Rights*, on tvrdi da se kolonizacija iz 18. i 19. stoljeća nije završila, nego se danas nastavila u nešto drugačijem obliku te da je diskurs ljudskih prava žrtva kolonizacije. Pri tome objašnjava što misli pod pojmom kolonizacije: „Kolonijalizam je zamjena već postojeće populacije drugom populacijom, ali pri tome ne mislim na fizičku zamjenu jednih ljudi drugim ljudima. Ne mislim na uklanjanje osobe, nego na transformaciju osobe“ (An-Na'im u EmoryIDN, 2016: 15:20). To je proces u kojem kolonizacija od ljudi traži da promijene način na koji razmišljaju, shvaćaju i osjećaju, pa se za An-Na'ima, iako nije riječ o fizičkom uklanjanju, ipak radi o jednoj vrsti uklanjanja osobe – riječ je o procesu u kojem se mijenjanjem osobe gubi sve ono što ta osoba jest. Takva vrsta kolonijalizma, drži An-Na'im, nastavila se nakon što je povijesni kolonijalizam u svojemu zemljopisnom, vojnom i političkom smislu 18. i 19. stoljeća završio te se danas odvija na svim razinama kako međuljudskih, tako i međunarodnih odnosa.

U progresivnom islamskom diskursu, ideja univerzalnih ljudskih prava tako postaje što i u revivalističkom diskursu – pokušaj Zapada da ovlada islamskim umom, kao što je nekada to činio islamskim zemljama. An-Na'im ističe kako se koncept ljudskih prava i njegov sadržaj ne može prepustiti na izbor i slobodno odlučivanje „takozvanoj međunarodnoj zajednici, tj. nekadašnjim kolonijalnim i neokolonijalnim silama“ (An-Na'im, 2016: 256). An-Na'im drži kako je u tom kolonizacijskom procesu najopasniji pojam dominacije u odnosu onoga tko traži promjene i onih nad kojima se dominira i od koji se traže te promjene. Takav odnos, za An-Na'ima, ukazuje na to da ne govorimo o ravnopravnom odnosu, jer „gdje god se nalazi dominacija, pa čak i u međunarodnim odnosima, moramo shvatiti kako s tim onda nešto nije uredu i da to nije uvelike drugačije kao kada govorimo o kolonijalizmu i imperijalizmu u širem obliku“ (An-Na'im u EmoryIDN, 2016: 17:20).

Da i sam nije u mogućnosti razdvojiti pojmove islam i Zapad, islam i kolonijalizam od diskursa ljudskih prava, kod An-Na'ima je očigledno kada se referira na kolonijalni kontekst u kojem Deklaracija nastaje. An-Na'im objašnjava kako su ljudska prava tada artikulirana u okruženju u kojem je kolonijalizam još uvijek bio svakodnevica, a zemlje koje su proglasile Opću deklaraciju bile su kolonizatorske sile, koje ni u godinama što su uslijedile nakon Deklaracije nisu to prestale biti. Kao jedan od primjera navodi Francusku, koja je aktivno sudjelovala u nacrtu Opće deklaracije, a još godinama poslije kolonizirala Alžir i gušila alžirske zahtjeve za

samostalnošću. Nadalje, autor navodi kako su samo četiri afričke zemlje, od tada 54 članice Ujedinjenih naroda, sudjelovale u Deklaraciji (Egipat, Etiopija, Liberija i Južna Afrika), a ostatak Afrike kolonizirale su upravo iste sile koje su Deklaraciju proglasile. Prema An-Na'imovu mišljenju, taj kontekst ne upućuje na ravnopravan odnos, nego na odnos onih koji dominiraju i onih nad kojima se dominira, te u takvom kontekstu nisu mogla nastati univerzalna ljudska prava koja se mogu primijeniti na sva društva u svijetu.

Argumentirajući slično kao An-Na'im i El Fadl, Hassan odbacuje tvrdnje kako je Opća deklaracija univerzalno primjenjiva. „Iako je Univerzalna deklaracija ljudskih prava nazvana 'univerzalnom', ona je artikulirana uzduž linije povijesnih trendova zapadnoga svijeta tijekom posljednja tri stoljeća i određene filozofske antropologije individualističkog humanizma koji im je pomogao da ih opravdaju“ (Hassan, Are Human Rights compatible with Islam?, bez datuma). Prema njezinu mišljenju, dva su polja na kojima se nalazi najveći teret rasprave o ljudskim pravima u islamskom svijetu. Prvo područje odnosi se na „široko rasprostranjene pretpostavke o ljudskim pravima i sekularnoj prirodi diskursa ljudskih prava, koja je nastala unutar okvira Ujedinjenih naroda“ (Hassan, 1996: 361), a drugo je područje percepcija islama i muslimana na Zapadu. Hassan navodi da se porast zapadnog interesa za islam i muslimane dogodio tijekom 70-ih godina 20. stoljeća (nastanak i uspon političkog islama) i s obzirom na to kako je taj interes bio selektivno fokusiran samo na određene teme, zaključuje kako takav interes nema pozitivnu motivaciju. Usto, Hassan dodaje kako „propaganda protiv islama i muslimana nije novost na Zapadu, ona je stara koliko i islamska povijest“ (ibid.). Autorica navodi da su teme koje zanimaju Zapad „islamski revivalizam, islamski fundamentalizam, afera Salmana Rushdieja i žene u islamu“ (ibid.). Tomu svakako treba dodati i šerijat koji se nerijetko poistovjećuje s odsijecanjem udova za krađu i smrtnim kaznama za otpadništvo. Hassan kritizira negativno stereotipiziranje islama jer ono islam prikazuje kao „vjeru koja se širi mačem, okarakteriziranu 'Svetim ratom', a muslimane kao divlje i nazadne, pomahnitale i fanatične, promjenjive i nasilne“ (Hassan, Are Human Rights compatible with Islam?, bez datuma). Ovdje ponovno dolazi do izražaja kako u islamskoj moralnoj tradiciji, neovisno o kojem je diskursu riječ, pripadnici tradicije smatraju da zbog konteksta nastanka Deklaracije i odnosa islam-Zapad nije moguće govoriti o univerzalno primjenjivoj Deklaraciji. To je posebno izraženo kada kao Hassan kritiziraju dominantan prikaz islama na Zapadu kao divljačke, nasilne vjere koja ugnjetava žene i propisuje odsijecanje glave uz povik da je Bog velik.

Prema Hassan, Opća deklaracija u obliku u kojem jest „jednostavno pretpostavlja univerzalnu ljudsku prirodu zajedničku svim ljudima, dostojanstvo pojedinca i demokratski društveni

poredak“ (Hassan, 1996: 362-363). Uvjerena je kako je to što Opća deklaracija „ne prepoznaje vjeru kao jedan od izvora ljudskih prava kritična mana u orijentaciji Ujedinjenih naroda... Nerazumljivo je to kako su Ujedinjeni narodi mogli postati toliko zarobljeni unutar sekularnoga diskursa da odbijaju, i ustraju u tome, pozabaviti se činjenicom kako su za milijune ljudskih bića čiji su životi ukorijenjeni u vjerovanju više nego u nevjerovanju ljudska prava smislena samo onda kada su smještena unutar okvira njihova sustava uvjerenja“ (ibid.: 365-366). Prema mišljenju što ga zastupaju progresivni islamski mislioci, da bi bila prihvaćena u islamskim društvima, ljudska prava moraju biti smještena unutar islamske moralne tradicije, a pristup muslimana ljudskim pravima mora počivati na njihovim uvjerenjima. Sve dok se to ne učini, univerzalnost ljudskih prava izazivat će sumnju, neslaganje i otpor. Osim kolonijalnog konteksta u kojem je nastala Opća deklaracija, progresivna islamska misao preispituje i njezinu istaknutu sekularnu prirodu kao jedan od razloga sumnje u univerzalnu primjenjivost. Sachedina ističe kako je „glavni napad islamske kritike na Deklaraciju njezin sekularizam i njezino implicirano neprijateljstvo prema različitim filozofskim i vjerskim idejama“ (Sachedina, 2007: 50).

Zbog mnogobrojnosti muslimana danas, An-Na'im smatra kako je nemoguće nešto nazvati univerzalnim ako to nije i u skladu s njihovim dubokim, vjerskim uvjerenjima. „Teško mi je uvidjeti kako bilo koji koncept ljudskih prava može biti univerzalan, po bilo kojoj definiciji ovog pojma, ako je nedosljedan vjerskim uvjerenjima muslimana u cjelini. Ako je univerzalnost normativna tvrdnja da se ova prava trebaju univerzalno prihvatiti i primijeniti, vjernik neće dobrovoljno prihvatiti tu tvrdnju ako ona nije u skladu s njegovim vjerskim uvjerenjima. Pokušati tu ideju nametnuti muslimanima nije samo imperijalistički, što je po definiciji potpuna negacija koncepta ljudskih prava kao takvih... Univerzalnost kao empirijska tvrdnja da su ova ljudska prava zapravo prihvaćena većinom ljudi diljem svijeta ne može biti istinita ako je odbiju muslimani, koji, procjenjuje se, čine četvrtinu čovječanstva danas“ (An-Na'im, 2011: 56).

Panikkar zagovara ideju višestrukih temelja ljudskih prava, pri čemu bi svaka tradicija trebala imati pravo da ljudskim pravima pristupa iz pozicije vlastitih vrijednosti i iskustava. No, za Panikkara, u takvom pristupu različite kulture potrebne su jedna drugoj, među ostalim kako bi postale svjesne da postoji mnoštvo drugih kultura. „Ljudska prava su prozor kroz koji određena kultura prosuđuje ljudski poredak za svoje pojedince. Ali oni koji žive u toj kulturi ne vide taj prozor. Da bi ga vidjeli, trebaju pomoć druge kulture koja gleda kroz drugi prozor. Pretpostavljam da je ljudski krajolik kroz jedan prozor ujedno sličan i različit od onoga koji se vidi kroz drugi prozor. Ako je to slučaj, mi moramo razbiti sve prozore i načiniti jedan

jedinstven otvoren prostor – s posljedičnom opasnošću od strukturnog kolapsa – ili bismo trebali povećati gledišta koliko je moguće i, najvažnije od svega, učiniti ljude svjesnima da postoji – i treba postojati – mnoštvo prozora“ (Panikkar, 1982: 79). Panikkarova retorika o višestrukim temeljima ljudskih prava prisutna je i u An-Na'imovu pristupu te ih ovdje povezujem jer zagovaraju dijalog koji podržava i ova disertacija. Također, u oba pristupa, u fokusu je medijacija između dvaju razumijevanja prava – a ne odbacivanje jednog razumijevanja kako bi se drugom dalo prednost i kako bi ga se nametnulo kao normativno važeće za ostale sugovornike. „Ne sugeriram da vjera treba biti jedini način da se opravdaju ili podrže ljudska prava, ali tvrdim kako musliman ili bilo koji drugi vjernik ima pravo utemeljiti njegovu ili njezinu privrženost ljudskim pravima na vjerskim temeljima, kao što ostali imaju pravo utemeljiti svoju privrženost na sekularnim ili ateističkim uvjerenjima. Uostalom, ne vidim mogućnost ni potrebu za jedan jedinstven temelj ljudskih prava za sva ljudska bića svugdje, o kojem god temelju da je riječ“ (An-Na'im, 2011: 57).

Panikkar ističe kako je jedan od razloga neslaganja o izvoru i formuliranju ljudskih prava upravo teološke prirode. „Teološko stajalište tvrdi da ljudska prava trebaju biti utemeljena u nadmoćnoj, transcendentalnoj vrijednosti, kojom se stoga ne može manipulirati, čiji je tradicionalni simbol Bog kao izvor i jamac jednako ljudskih prava i obveza. Inače, ona su samo politički uređaj u rukama moćnih. Prema ovom stajalištu, Deklaracija pati od naivnog optimizma što se tiče dobrote i autonomije ljudske prirode. Štoviše, implicira manjkavu antropologiju utoliko što na ljudsko biće gleda samo kao na paket potreba, materijalnih i psiholoških, od kojih se potom sastavlja popis. U konačnici, u slučaju sumnje ili konflikta, tko će onda odlučiti? Vladavina većine je samo eufemizam za zakon džungle: moć najjačih“ (Panikkar, 1982: 85).

No, dok se s Panikkarovom interpretacijom teološke perspektive slažem u tome kako zagovornici takva stajališta smatraju da izvor ljudskih prava treba biti Bog, a ne čovjek, ipak želim ukazati na poziciju progresivne islamske misli kao medijatora između dvaju shvaćanja ljudskih prava. Za početak, iako se Panikkar nije izričito referirao na islamsku moralnu tradiciju, progresivna islamska misao koja po toj definiciji pristupa ljudskim pravima s teološkog aspekta, to čini tako što: a) vjeruje da država mora biti sekularna, kako bi se osigurala prava jednaka za sve – što stoji u potpunoj suprotnosti od apsolutne vladavine Boga koju zagovaraju revivalisti, b) drže da samo jedan od izvora ljudskih prava mora biti i vjerski. U tom pogledu, islamsku progresivnu misao ne možemo okarakterizirati ni kao isključivo teološki pristup, ali ni kao sekularni. El Fadl argumentira kako „svi sustavi snažnih uvjerenja, pogotovo

oni koji su utemeljeni na vjerskim uvjerenjima, na neki način zagovaraju superiornost“ (El Fadl, 2002: 5), ali sam to ne čini. U svojemu pristupu ne zagovara nadmoć vlastite tradicije niti drži da ona postavlja normativni standard u ljudskim pravima. El Fadl naglašava opasnost revivalističke retorike o nadmoći islamske moralne tradicije i tako ukazuje na to koliko je progresivna islamska misao oprečna apsolutističkim idejama o vladavini Boga i nasilnom širenju islama. Revivalističko pretendiranje na superiornost „ima snažnu nacionalnu komponentu, koja je orijentirana prema kulturnoj i političkoj dominaciji. Ove skupine nisu zadovoljne time da žive prema vlastitim zapovijedima, nego su nezadovoljni svim alternativnim načinima života. Oni ne žele tek osnažiti sami sebe, nego agresivno nastoje oslabiti druge, dominirati nad drugima i uništiti druge. Ključ je u tome da se svi životi koji se žive izvan zakona smatraju uvredom protiv Boga, kojima se mora pružiti aktivan otpor i boriti se protiv njih“ (ibid.).

U Panikkarovu i An-Na'imovu pristupu, dok je međukulturna kritika poželjna, u međukulturnom dijalogu nijedna kultura ne bi trebala nametati svoje vrijednosti, isticati superiornost svojega normativnog sustava ni vrednovati jedne pristupe ljudskim pravima nad drugima. „Ukratko, međukulturna kritika ne poništava Deklaraciju ljudskih prava, nego nudi perspektive za unutarnju kritiku i postavlja granice vrijednosti ljudskih prava, nudeći ujedno mogućnosti za povećanje njezine oblasti, ako se kontekst promijeni, i za međusobno usavršavanje s drugim koncepcijama čovjeka i stvarnosti“ (Panikkar, 1982: 92).

U takvom, globalno uključujućem dijalogu, „sva ljudska bića svugdje moraju doprinijeti definiranju sadržaja koncepta ljudskih prava za sebe i primijeniti ih na vlastiti kontekst“ (An-Na'im, 2016: 256). An-Na'im pri tome ne odbacuje već postojeće dokumente, instrumente i strukture, jer drži da bi ljudska zajednica time pretrpjela veliki gubitak koji bi bilo teško nadoknaditi. Umjesto toga, An-Na'im savjetuje kako bi se postojeći dokumenti trebali nadopuniti i razvijati kroz sudjelovanje što većeg opsega kulturnih tradicija.

An-Na'im odbacuje univerzalnu primjenjivost Opće deklaracije ako ljudi iz različitih kultura i tradicija normativni sadržaj ne vide kao vrijedan iz njihove perspektive. Zanimljivo je primijetiti kako An-Naim upotrebljava isti argument za odbacivanje šerijata kao državnog zakona i univerzalnu primjenjivost Opće deklaracije. U oba slučaja, drži kako ljudi ne mogu biti vezani normama ako ih oni sami iz svoje slobodne volje takvima ne prihvaćaju. „Jednostavno nije moguće zamisliti ljudska prava ili očekivati od tih normi da zapovijedaju poštovanje ili suglasnost u bilo kojem društvu a da se u obzir ne uzme kultura tog društva... Ljudi moraju vjerovati u koncept ljudskih prava i njihov normativni sadržaj da bi vrijedila iz

njihove kulturne perspektive ako bi se borili za njihovu praktičnu primjenu. Zapravo, ovo je gledište obvezno po načelu univerzalnosti same: naime, ljudi ne mogu biti vezani normama koje oni sami slobodno ne prihvaćaju“ (An-Na'im, 2010: 30).

U suprotnom, progresivna islamska misao uvjerena je kako ustrajanjem na univerzalnoj primjenjivosti Opće deklaracije bez sveuključiva dijaloga ljudska prava postaju maska koja skriva dominaciju jedne određene kulture nad ostalim kulturama. Ljudska prava tako od svjetskoga projekta da se zaštiti pojedinca i njegove interese postaju kulturni imperijalizam. Ne mislim da ovakva retorika obilježava neproduktivan diskurs, jer progresivna islamska misao ne odbacuje već nastale dokumente, nego samo želi sudjelovati u dijalogu o ljudskim pravima, ne kao netko od koga se očekuje prilagodba, nego kao ravnopravan sugovornik. Liberali poput Mayer rekli bi kako se takvim pristupom srlja u kulturni relativizam kojim se prekriva kršenje ljudskih prava, ali držim da takva kritika nije opravdana. Progresivna islamska misao ne zagovara prakse kojima se krše temeljna ljudska prava, upravo suprotno – oni takve prakse prvi osuđuju kao protivne ideji univerzalnih ljudskih prava i odbacuju kroz islamsku paradigmu, a pri tome ne odbacuju pravne vrijednosti koje zagovara liberalno razumijevanje ljudskih prava.

6.2 Šerijat – dan Božjom providnošću ili ljudskom interpretacijom?

U ovom dijelu poglavlja, raspravu o tome je li šerijat Bogom dan ili nastaje kao rezultat ljudske interpretacije povezat ću s dvjema stavkama. Prva je stavka progresivno odbacivanje šerijata kao zakona države, pri čemu ustraju da država mora biti vjerski neutralna. Druga je stavka rasprava o jednoj od točaka napetosti – smrtna kazna za otpadništvo koju progresivna islamska misao odbacuje argumentirajući kako nema korijene u Kur'anu. Razlog zašto povezujem ove stavke već je djelomično izložen u revivalističkom diskursu u kojem je obrazložena simbioza države i vjere, prožeta željom za ostvarivanjem islamske države u kojoj će se šerijat provesti kao Božji zakon – zakon koji otpadnike kažnjava smrću, blasfemiju zatvorom, propisuje iste obveze za muslimane i muslimanke a da im pritom ne jamči jednaka prava. Kritički sam preispitala njihove tvrdnje o univerzalnosti ljudskih prava u islamu i ustanovila da ne počivaju na ideji jednakosti svih, a provođenjem šerijata kao zakona države (i zakona koji je izvor ljudskih prava) krše se temeljna ljudska prava žena, nemuslimana, nevjernika, onih koji prestaju biti muslimani te onih koji ne dijele njihovu ideju Kur'ana kao popisa zakona i Proroka kao uzora po kojem treba živjeti i danas.

Progresivna islamska misao zastupa stav da se dijalog između islama i ljudskih prava može ostvariti samo ako se tome pristupi iz dvaju smjerova: „jedan je unutarnji diskurs među muslimanima, a drugi je međukulturni dijalog između muslimana i nemuslimana“ (An-Na'im, 2011: 58). Unutarnji diskurs među muslimana podrazumijeva unutartradicijske promjene i konsenzus među muslimanima, možda ne u vezi sa svim pitanjima, ali svakako u vezi s onim najvažnijim za ovu raspravu. Kada je riječ o praksama koje su proturječne ideji univerzalnih ljudskih prava – za unutarnji diskurs među muslimanima nužno je da posluži za to da islamski pravnici i teolozi Prorokovu tradiciju otvore interpretacijama kada se njome zagovaraju prakse o kojima je Kur'an „tih“. To se posebice odnosi na ovosvjetovne kazne za blasfemiju i otpadništvo te položaj i prava žena u islamskim društvima. U fokusu tog unutarnjeg diskursa među muslimanima je šerijat: kako je nastao, izvori na kojima je nastao, njegova primjena, šerijat kao referencija za izvor ljudskih prava, šerijat kao zakon države te problem da šerijat ne radi razliku između vjerskog i pravnog (državnog). Progresivna islamska misao vjeruje kako veći dio problema između islama i ljudskih prava leži upravo u šerijatu, tj. u činjenici da je šerijat, kao normativni sustav razvijen u prvim stoljećima islamske povijesti, u sukobu s normativnim standardom koji postavlja Opća deklaracija.

„Islamska tradicija je u cjelini konzistentna s većinom normi ljudskih prava, osim nekih određenih, iako vrlo ozbiljnih, aspekata prava žena i slobode vjere i uvjerenja. Drugim riječima, nema činjeničnih i normativnih temelja za negativnu percepciju o islamu i muslimanima u odnosu na ljudska prava, iako određeni aspekti šerijata jesu problematični što se toga tiče“ (An-Na'im, 2006: 791). An-Na'im pokazuje kako je najučinkovitije to „da se traži transformacija onoga kako muslimani razumiju te aspekte šerijata“ (ibid.).

Nespremnost revivalista da preispituju interpretacije Kur'ana postaje problematično upravo u tom trenutku kada se od Kur'ana kao knjige moralnih uputa islamskom društvu formira zakon – koji onda provodi država i na koji se pozivaju za univerzalna ljudska prava. Revivalističko tumačenje šerijata kao stalnog, nepromjenjivog i nedodirljivog Božjeg zakona upitno je iz nekoliko razloga: a) Kako se zakonom kojeg je stvorio Bog i vrijedi univerzalno za sve, nekim Božjim stvorenjima uskraćuju prava, dok se druga bića uzdiže iznad ostalih? b) Kur'an ni prorok Muhamed ne spominju šerijat u smislu zakonika niti je šerijat nastao za Prorokova života. c) Idžtihadom su se koristili i prvi islamski pravnici pri formulaciji šerijata, pa ga današnji islamski pravnici ne mogu odbaciti kao metodu kojom se koriste samo pozapadnjačeni muslimani. d) Šerijat vrijedi samo ako ga takvim prihvaćaju vjernici, prakticirajući svoje pravo na slobodu vjerovanja koje štiti vjerski neutralna država – u suprotnom, prisilnim nametanjem šerijata gubi se njegov vjerski autoritet, jer vjera počiva na slobodi pojedinaca.

Islamska sunitska jurisprudencija priznaje četiri glavna izvora šerijata: Kur'an, sunu (Prorokova tradicija), *kijas* (analogno rasuđivanje, arap. قياس) i *idžmu* (sudski konsenzus, arap. إجماع). No, prije nego što nastavimo, želim istaknuti kako je od svih izvora šerijata samo Kur'an rezultat Božje providnosti, dok su ostali izvori „rezultat ljudskog, a ne božanskog napora“ (Aslan, 2011: 169). Taj argument je važan kao jedna od glavnih premisa progresivnoga islamskog pristupa, ali također jer njime želim poduprijeti sljedeći argument. Samo neke pravne škole prihvaćaju *idžtihad* kao jedan od izvora šerijata, tj. kao metodu kojom se neovisnim rasuđivanjem (uzimajući u obzir ostale izvore) traži rješenje za pravno pitanje. To je metoda kojom su se koristili i islamski pravnici pri formuliranju šerijata, ali nije se primjenjivala kada su Kur'an i ostali izvori pružali nedvosmislen odgovor ni kada je među pravnim školama postojao konsenzus. Stoga, je revivalističko odbacivanje *idžtihada* neutemeljeno, jer su do 9. stoljeća islamski pravnici usavršavali islamski pravni sustav, koristeći se upravo i *idžtihadom.* Progresivna islamska misao ističe kako Kur'an nije knjiga zakona, a Aslan objašnjava da je Kur'an „izravno Božje otkrivenje čovječanstvu. Sigurno, sadržava moralne okvire za svet i pravedan život muslimana. Ali nikada nije bio namijenjen da funkcionira kao zakonik i upravo

zato učenjaci su se morali oslanjati na dodatne kuranske izvore kao što su *idžma* (konsenzus), *kijas* (analogija), *istislah* (koje se referira na zajedničko dobro ljudi, arap. استصلاح) i *idžtihad* (samostalno pravno rasuđivanje) – svi oni, po definiciji, ovise o ljudskoj procjeni i povijesnom kontekstu – kako bi uopće konstruirali šerijat“ (ibid.).

Revivalistička misao drži kako su od 9. stoljeća „vrata *idžtihada*“ zatvorena, a pod time se misli na to da ono što su islamski pravnici interpretirali i rasudili do početka 9. stoljeća, vrijedi do danas i u šerijat nije unesena nijedna izmjena ni dopuna. Progresivna islamska misao odbacuje božansko podrijetlo šerijata. Aslan zaključuje kako „nema apsolutno ničega božanskog u vezi sa šerijatom i on se nikako ne može shvatiti kao stalan i nepogrešiv“ (ibid.: 172). Budući da je nastao ljudskim, a ne božanskim naporima, šerijat je podložan promjenama, izmjenama, nadopunama i *idžtihadu* kojem se ponovno moraju otvoriti vrata. „Istina je da nitko u islamu nema autoritet 'zatvoriti' vrata *idžtihada,* ni vladari, ni *fuqaha* (islamski pravnici), ni bilo tko drugi. Nema crkve ili bilo koje druge institucije u islamu koja je ovlaštena 'zatvoriti' ili 'otvoriti' vrata *idžtihada*. *Idžtihad* je suštinski izvor islamskoga zakonodavstva“ (al-Jabri, 2009: 78).

Progresivna islamska misao pojašnjava kako je metodološki pristup islamskih pravnika s kraja 9. stoljeća također pitanje ljudske interpretacije i predstavlja samo stajalište određene skupine ljudi, ali ne i Božju volju. Šerijat nastaje kroz proces interpretacije Kur'ana i Prorokove tradicije, „a taj proces dogodio se među učenjacima i pravnicima koji su razvili vlastitu metodologiju za klasifikaciju izvora... I to ostaje stvar ljudske procjene i ne može sačinjavati transcendentalni ili božanski autoritet... Njihova stajališta mogu jedino predstavljati njihova stajališta o tome što je Bog odredio o bilo čemu“ (An-Na'im, 2013: 1243). Šerijat tako za progresivne islamske aktere predstavlja Božji zakon, ali samo onako kako ga razumije čovjek, i na tome grade svoje argumente protiv toga da ga se smatra stalnim i nepromjenjivim. Šerijat kao proizvod ljudske interpretacije i rasuđivanja nije stalan i nepromjenjiv, nego je uvijek u procesu koji traje, a pravni argumenti o tome što Bog zapovijeda može biti samo potencijalni Božji zakon koji onda prema tome vrijedi kao i druge interpretacije.

Jesu li islamski pravnici dobro interpretirali zakon, El Fadl smatra da će spoznati tek na Sudnjem danu kada Bog zadržava pravo na svoja prava. El Fadl se u ovom pristupu oslanja na pravnu misao iz 12. stoljeća kako bi izgradio svoj argument protiv kazni za blasfemiju i smrtne kazne za otpadništvo, činova koji se smatraju grijehom protiv Boga. Ali, tu nije riječ samo o grijehu protiv Boga, jer je u revivalističkom diskursu jasno izloženo da blasfemiju i otpadništvo od vjere revivalisti smatraju zločinom čije kažnjavanje služi u jednu ruku kao preventivna

mjera, kao primjer ostalima da ne počine isti zločin i kao izoliranje pojedinog slučaja da se takve ideje ne prošire društvom. Za El Fadla, blasfemija i otpadništvo pripadaju u grijehe protiv Boga, ali Bog zadržava pravo da za takav čin počinitelja kazni na Sudnjem danu. Bog i ljudska bića imaju svoja zasebna prava, ali dok će Bog svoja prava štititi na Sudnjem danu, ljudi s druge strane moraju svoja prava štititi na ovome svijetu. Božja prava (*hukuk Allah,* arap. حقوق الله) zbog Božje svemoći ne trebaju nikoga da ih štiti, ali ljudi trebaju ovlaštenog zastupnika kako bi zaštitili svoja prava (*hukuk al – ibad,* arap. حقوق العباد), a njega progresivni mislioci vide u državi koja mora biti vjerski neutralna kako bi mogla zaštiti sve. Na kraju krajeva, zaključuje El Fadl, „predaja Bogu može imati smisla samo ako su ljudska bića slobodna predati se ili ne predati (…) bez slobode izbora, poslušnost i predaja Bogu postaju potpuno beznačajni“ (El Fadl, 2009: 64). Pravo čovjeka podrazumijeva i slobodan izbor, a pravo Boga je, ako se čovjek tim izborom nekako ogriješi o Njega, izravnati svoje račune s njime na Sudnjem danu.

Primjer koji vrijedi navesti svakako je vjerska policija u Saudijskoj Arabiji, koja je zadužena provoditi šerijat i tako održati moralnu čistoću islamskoga društva. Kada je vrijeme za jednu od pet obveznih dnevnih molitvi, vjerska policija obilazi i nadgleda ulice osiguravajući da su svi dućani i kafići zatvoreni te da svi obavljaju molitvu, a onog tko ne obavlja molitvu kažnjavaju. Da, pet molitvi propisano je kao jedna od obveza svakog muslimana i muslimanke, ali Kur'an izričito propisuje da u „vjeru nije dozvoljeno silom nagoniti“ (2: 256). Čak i da se prihvati da je otpadništvo „zločin“ ili da je grijeh ne obavljati molitvu, „jedini sud koji može izricati kazne u takvim slučajevima jest visoki sud Božje pravde – što znači da su ta pitanja samo u Božjoj nadležnosti“ (Sadr, 1990: 64). Sadr tako zaključuje da pitanja poput „ideologije, uvjerenja, vjerovanja ili promjene uvjerenja nisu u nadležnosti suca, koji je, nakon svega, tek ljudsko biće, oni ovise o Božjoj mudrosti i milosti“ (ibid.: 64). Uostalom, je li molitva na koju je čovjek prisiljen, iskrena? El Fadlovo razlikovanje Božjih i ljudskih prava možemo nadovezati na rješenje većeg dijela spornih pitanja u odnosu islama i ljudskih prava, osim statusa nevjernika i otpadnika,[105] poput blasfemije i prikazivanja proroka Muhameda, jer su sve to „zločini“ počinjeni protiv Boga i/ili njegova Proroka, a kao takvi se za kaznu trebaju prepustiti

[105] Zagovaratelji reformističke pozicije često ističu kako Bog u više navrata u Kur'anu nalaže Muhamedu da njemu prepusti nevjernike, otpadnike i mnogobošce: „Mnogi sljedbenici Knjige jedva bi dočekali da vas, pošto ste postali vjernici, vrate u nevjernike, iz lične zlobe svoje, iako im je Istina poznata; ali, vi oprostite i preko toga pređite dok Allah svoju odluku ne donese (2: 109). A oni među vama koji od svoje vjere otpadnu i kao nevjernici umru, – njihova djela bit će poništena i na ovom i na onom svijetu, i oni će stanovnici džehenema biti, u njemu će vječno ostati“ (2: 217). O vjernici, ako netko od vas od svoje vjere otpadne, – pa, Allah će sigurno mjesto njih dovesti ljude koje On voli i koji Njega vole, prema vjernicima ponizne, a prema nevjernicima ponosite“ (5: 54).

Bogu. Ljudska interferencija značila bi da čovjek krši Božja prava i na sebe preuzima Božje ovlasti.

El Fadl dodaje kako se šerijat oslanja na Kur'an, ali on za razliku od Kur'ana, nije Bogom dan ljudima, nego je nastao ljudskim rasuđivanjem i naporom pod utjecajem određenih povijesnih i društvenih okolnosti. „Iako su se puritanci pretvarali da se šerijat sastoji od skupa objektivno određenih božanskih zapovijedi, činjenica je da je božanski zakon bio nusprodukt temeljitog ljudskog i pogrešivog interpretacijskog procesa. Što god se kvalificiralo kao dio šerijata, čak ako je i nadahnuto poticajima pronađenim u vjerskim tekstovima, proizvod je ljudskih napora i odluka koja odražava subjektivne društveno-povijesne okolnosti“ (El Fadl, 2003: 122-123).

Kur'an je glavni izvor šerijata, ali su progresivni islamski mislioci suglasni kako Kur'an nije knjiga zakona jer „dok postoji osamdesetak stihova koji se izravno bave pravnim pitanjima[106] – poput nasljeđivanja i položaja žena – uz puno kaznenih propisa – Kur'an uopće ne pokušava uspostaviti sustav zakona koji regulira vanjsko ponašanje zajednice“ (Aslan, 2011: 165). Dok su ti dijelovi preuzeti izravno iz Kur'ana, islamski su se pravnici u drugim dijelovima morali oslanjati na druge izvore šerijata poput Prorokove tradicije. No, kada se rastuće islamsko carstvo susretalo s pitanjima kojima se ne bave ni Kur'an ni Prorokova tradicija, pravnici su se okretali drugim metodama: *kijas* i *idžma*. Progresivni islamski autori ističu kako je u tom interpretacijskom procesu mnogo toga što se danas smatra izvorno islamskim i kao takvim prakticira, zapravo preuzeto iz društava prije islama. Pošto su se vremena od tada promijenila, te odredbe također bi se trebale mijenjati, a uvjereni su kako interpretacijska fleksibilnost šerijata to i dopušta.

Primjerice, Al-Jabiri navodi primjer šerijatske odredbe koja propisuje da se kradljivcima treba odrezati ruka kojom su ukrali i objašnjava: „Amputiranje ruke lopova bilo je na snazi u Arabiji prije islama. Također, u beduinskim društvima, gdje se ljudi kreću uokolo sa svojim šatorima i devama u potrazi za pašnjacima, nije bilo moguće kazniti lopova tako da ga se stavi u zatvor. Nije bilo zidova ni zatvora u pustinji, ni autoriteta da čuva zatvorenika i pruži mu hranu, piće i odjeću. Stoga je jedina alternativa bila tjelesno kažnjavanje. Kako bi širenje krađe u takvu društvu definitivno vodilo k njegovu uništenju, zbog nedostatka zidova i sefova, bilo je nužno da tjelesna kazna služi u dvije svrhe: da se izbjegne vječno ponavljanje krađe i da se ostavi trag na lopovu kako bi upozorili ljude... Kazna amputacijom za krađu bila je među mjerama,

[106] Neki autori drže kako se radi o više stihova, tako primjerice Kamali smatra da se radi o 350 stihova koji se bave pravnim stvarima (pogledati str. 16 ovog rada)

tradicijama i ritualima koji su bili preneseni iz arapskih društava prije islama, da bi ona na kraju bila uključena u islamsku etiku, kao šerijat“ (al-Jabri, 2009: 85). Al-Jabri pojašnjava da dok je takva mjera za krađu bila razumna za to vrijeme i društvo, današnje prilike i današnji uvjeti su ipak drugačiji.

Zbog interpretacijskog procesa kojim nastaje, progresivni akteri šerijat ograničavaju isključivo na moralni kodeks i jednu vrstu društvenog zakona, koji se bavi brakom, rastavom ili nasljeđivanjem te odbacuju provođenje šerijata kao državnog zakona ili nadnacionalnog zakona koji bi bio obvezujući za sve. Unutarnji diskurs među muslimanima je nužan i važan upravo zbog interpretacijskog procesa, jer kako ističe Nawaz, „vjera ne govori sama za sebe“ (Harris i Nawaz, 2015: 5), a interpretacija Božje riječi snažno je oruđe u rukama onih koji je interpretiraju. Hoće li se jedan citat u Kur'anu interpretirati kao šerijat (u smislu zakonika) ili kao „pravi put“ uistinu je nešto što se mora raspraviti i oko toga se složiti u unutarnjem diskursu među muslimanima. Da za šerijat nije namijenjeno da bude zakonik, progresivni islamski mislioci podupiru činjenicom kako se šerijat kao riječ pojavljuje samo jednom u cijelom Kur'anu, i to ne u smislu zakonika, nego „pravog puta“ k Bogu.

Tibi naglašava kako se u cijelom Kur'anu riječ šerijat pojavljuje samo jednom (sura 45, stih 18, a znači: „Dali smo vam šerijat, moralnost, stoga pratite ga“[107] (Tibi, 2009: 13). Usto, šerijat se (kao što vidimo i u hrvatskom prijevodu Kur'ana) ne spominje u smislu u kojem ga revivalisti žele provesti – kao zakon države, šerijat se u Kur'anu pojavljuje samo kao ispravan put muslimana prema Bogu. Stoga, revivalističko ustrajanje na provođenju šerijata kao zakona države nema povijesne temelje – jer u vrijeme medinskog ideala, šerijat nije postojao, a i onda kada je nastao nakon Prorokove smrti, nije više bio od moralnih uputa muslimanima i nije uređivao ništa drugo osim odnose među ljudima poput braka, razvoda, nasljedstva i dr. Tibi objašnjava kako je „šerijat postao zakon za stvaranje političkog poretka islamske države tek nakon politizacije tog društvenog uzorka od islamskih fundamentalista“ (Tibi, 2005: 63).

Za razliku od revivalista, progresivni mislioci odbacuju model države, u kojoj bi se šerijat provodio kao Božji zakon koji je kao takav fiksan, nepromjenjiv i izvan dohvata ljudskim doradama, izmjenama i dopunama. Kur'an propisuje samo određenu skupinu zakona koja se nazivaju *hudud* (arap. حدود) i propisuje i kazne za njihovo kršenje (poput kazne za krađu), zbog čega progresivni islamski autori vjeruju kako odluka o većini zakona mora biti u rukama samih

[107] U hrvatskom prijevodu Kur'ana stoji: „A tebi smo poslije odredili da u vjeri ideš pravcem određenim, zato ga slijedi i ne povodi se za strastima onih koji ne znaju“ (45: 18).

ljudi. No, u procesu odlučivanja o zakonima i kaznama za njihovo kršenje, prema El Fadlovu mišljenju, čovjek bi trebao biti *samo* nadahnut islamskom moralnom tradicijom, ali ne i ograničen na nju. On smatra kako su se revivalisti „oduprli neodređenosti modernoga doba tako što su pobjegli u strogu doslovnost u kojoj je tekst postao jedini izvor legitimnosti“ (El Fadl, 2003: 121), a pri tome su svako odstupanje od teksta smatrali neislamskim. Usto objašnjava da su revivalisti u odbacivanju kontekstualnog čitanja Kur'ana „izbjegli bilo kakve analitičke i povijesne pristupe u razumijevanju islamske poruke“ (ibid.), a propagirajući uvjerenje da sve izazove koje moderno doba nosi sa sobom islamsko društvo može riješiti samo povratkom Kur'anu i oživljavajući društvo proroka Muhameda. „Za tradicionaliste, vječna i nestvorena priroda Kur'ana učinila je besmislenim da se priča o povijesnom kontekstu ili izvornoj namjeri pri interpretaciji. Kur'an se nikada nije promijenio i nikada se neće promijeniti; tako ne bi trebala ni njegova interpretacija“ (Aslan, 2011: 163), što prema tvrdnjama ovoga autora nije predstavljalo problem za života proroka Muhameda, koji je mogao razjasniti i protumačiti nešto ako to njegovoj zajednici nije bilo jasno. El Fadl primjećuje kako su revivalisti takav pristup primijenili, na zakone i na ljudskih prava: „Prema puritancima, u islamu dominacija propisno pripada samo Bogu, koji je jedini zakonodavac. Stoga je svaka normativna pozicija proizašla iz ljudskog razuma ili društveno-povijesnog iskustva fundamentalno nezakonita. Sve moralne norme i zakoni moraju biti izvedeni iz jedinog izvora: iz namjere ili volje božanskog“ (El Fadl, 2003: 121-122). Sukladno tome, El Fadl zaključuje da su za revivaliste ljudska prava „u potpunosti u nadležnosti šerijata“ (ibid.: 122).

Gledano kroz An-Na'imovo ustrajanje na unutarnjem diskursu među muslimanima, ako su ljudska prava u nadležnosti šerijata, a šerijat je nastao ljudskim naporom, to implicira kako i sama ljudska prava pripadaju u tu kategoriju fleksibilnosti i promjena. Time želim ustvrditi da ako i jest postajala smrtna kazna za otpadništvo od vjere u prošlosti, danas se novim pristupima i interpretacijom takva praksa može i mora odbaciti kao proturječna ideji univerzalnih ljudskih prava. Uostalom, *idžtihad* nije uvezen sa Zapada, nego se radi o izvorno islamskoj metodi, kojom su se služili i prvi pravni učenjaci kako bi formulirali šerijat. Upravo zato što je nastao nakon smrti proroka Muhameda i jer je proizvod ljudskog razmišljanja, An-Na'im i ostali progresivni akteri ustraju na tome kako unutar islamskoga diskursa postoji mogućnost ponovne interpretacije. Prema An-Na'imu, muslimani moraju biti „otvoreni ponovno razmotriti poglede na različite koncepcije prava i iskustva religije. Trebaju prihvatiti mogućnost dinamičke promjene i transformacije bilo koje pravne ili vjerske tradicije“ (usp. An-Na'im, 2013: 1232).

Islam je za revivaliste teološki i politički imperativ, a svaki pravi musliman mora težiti tomu da živi pod Božjom vladavinom. Tibi smatra kako su upravo zbog takvih težnji islamski ekstremisti opasni, jer za razliku od drugih vjerskih ekstremista, oni žele uspostaviti vladavinu Boga na zemlji. „Postoje hindu ekstremisti... Ali hindu ekstremisti ne žele stvoriti svjetski poredak... Postoje i Židovi ekstremisti, ali ni oni ne žele novi svjetski poredak... Stoga, ako proučavate islamske pokrete (...) oni ne samo da žele promijeniti svijet islama, oni žele promijeniti svijet. Zato je prvi korak *nizam al-islam* (arap. نظام الإسلام), da se uspostavi islamski poredak u islamskom svijetu, a sljedeći je korak preoblikovanje svijeta, uspostavljajući novi svjetski poredak“ (Tibi, 2009: 10). Pri tome, Tibi upozorava kako je fundamentalizam mnogo više od terorizma i da takvo djelovanje „dovodi u opasnost već postojeći poredak međunarodnog sustava sekularne nacionalne države“ (Tibi, 1998: 3).

Progresivni mislioci odbacuju ideju osnivanja islamske države jer osim što naglašavaju da Kur'an o tome ne govori, drže kako islam nije politički sustav bez obzira na njegove političke elemente. An-Na'im u više svojih radova ističe kako „Kur'an i suna nijednom ne spominju pojam države, a kamoli da su dali kakve upute kako bi se ona trebala definirati. Postoji savršen naglasak na pravdi i dobroj vladavini, ali nema spomena o određenom modelu zakona kako bi se to trebalo postići“ (An-Na'im, 2013: 1234). Zapravo, Tibi je uvjeren kako je *nizam al-islam* nastao kao fundamentalistički odgovor na nacionalnu državu, jer je po njihovom sekularna nacionalna država protivna islamu i neprihvatljiva pravim muslimanima. Da bi netko bio musliman po vlastitom uvjerenju i slobodi izbora (a to je jedini način kako se može biti muslimanom), potrebna je sekularna država, jer „činjenica je da je država politička, a ne vjerska institucija“ (An-Na'im, 2008: 1). Na tragu toga da je država politička, a ne vjerska institucija, Tibi slično argumentira: „Islam je vjera, *iman*, ali je također društveni sustav u antropološkom smislu, jer je, za razliku od kršćanstva i drugih religija, islam vjera koja ima odredbe za sve u životu. Primjerice, postoje detaljne odredbe za prakticiranje spolnoga odnosa. Stoga to znači da islam nije samo kult i vjera, nego i društveni sustav koji pokriva sve, naglašavam riječ *sve*, aspekte života. Ipak, islam nije politički sustav. Postoji politička etika u islamu, ali islam i dalje nije politički sustav“ (Tibi, 2009: 11).

No, An-Na'im ne odbacuje šerijat u potpunosti, nego ograničava na moralne upute i društveni zakon, ali ni onda nije riječ o prisili. Živjeti po šerijatskim propisima muslimani mogu samo kroz prakticiranje slobode vjere i vlastitog osjećaja za ispunjavanje vjerskih obveza, a ne zato što ih država ili vjerska policija prisiljava na to. „Premisa je mojega prijedloga da su muslimani, bilo gdje, bilo da je riječ o manjinama ili većinama, dužni gledati na šerijat kao na predmet

vjerske obveze, i to se najbolje može postići ako je država neutralna u vezi sa svim vjerskim doktrinama i ne tvrdi da provodi šerijatska načela kao državnu politiku ili zakonodavstvo. To jest, ljudi ne mogu uistinu živjeti prema svojim uvjerenjima, prema svojoj vjeri i prema svojemu razumijevanju islama ako vladari rabe opsežne prisilne mjere države kako bi nametnuli svoj pogled na šerijat“ (An-Na'im, 2008: 3).

Osim toga, El-Fadl, kao i An-Naim, potvrđuje kako Kur'an uistinu ne određuje nikakav oblik vladavine. Jedino što Kur'an određuje jest „skup društvenih i političkih vrijednosti koje su središnje za islamsku zajednicu. Tri vrijednosti su od iznimne važnosti: ostvarivanje pravde kroz društvenu suradnju i zajedničko pomaganje, uspostavljanje neautokratske, konzultativne metode vladavine te institucionalizacija milosti i suosjećanja u društvenim interakcijama“ (El Fadl, 2004: 5).

Osim što ukazuju na to da Kur'an ne govori ništa o poželjnom obliku vladavine, Tibi navodi kako je pojam *nizam-al islam* tvorevina novijeg datuma i da nije postojala u doba proroka Muhameda. „Oni spominju *nizam al-islam*, govore o islamskom sustavu, ali riječ sustav je nova arapska riječ. Nije postojala u starom arapskom... Pojam i sadržaj pojma su novi. Stoga je islamizam (spoj vjere i politike) kao politička ideologija totalitarna, to je ostvarivanje političkog poretka kakav nije postojao u islamskoj povijesti. To je nešto novo“ (Tibi, 2009: 11-12). Tibi ustrajanje revivalista na pojmu *nizam-al islam* i državi u kojoj je suveren samo Bog, kao i ranije njihovo poimanje *džihada*, odbacuje kao izmišljanje tradicije i zaključuje kako revivalisti „izmišljaju tradiciju i uvode nešto što nije postojalo u islamu“ (ibid.: 13).

Revivalistička simbioza države i vjere u potpunosti isključuje mogućnost odvajanja privatnog i javnog. Provođenjem šerijata kao zakona države, privatno i javno postaje jedno – jer pojedinac vlastitim grijesima ne čini zlo samo sebi, nego i cijelome društvu. U takvom pristupu jasan je sukob između dvaju razumijevanja ljudskih prava, jer neotuđiva prava pojedinca postaju otuđiva u korist cijele zajednice. Primjerice, vidjeli smo u revivalističkom diskursu da u takvoj državi preljub nije nešto što uključene strane mogu riješiti između sebe – takvo ponašanje utječe na cijelo društvo i cijelu zajednicu, zbog čega se mora sankcionirati. Privatno i javno je pod vladavinom Božje riječi, ali samo onako kako je razumije i interpretira određena skupina ljudi. Time treba ustanoviti kako islam nije u sukobu s liberalnim razumijevanjem ljudskih prava, nego je određena interpretacija u islamu oprečna ideji univerzalnih ljudskih prava koja počivaju na ideji jednakosti svih (neovisno radi li se o liberalnom ili islamskom razumijevanju univerzalnih ljudskih prava). Odvajanje vjere i države stoga je nužno kako bi se osigurala prava

pojedinca na vjeru i promjenu vjere, pa čak i na otpadništvo – sve drugo oprečno je ideji univerzalnih ljudskih prava, sve drugo kršenje je prava čovjeka da vjeruje ili ne vjeruje, prava koje mu je zajamčio Bog i prava koje mu čovjek ne može otuđiti ni umanjiti propisima izmišljajući tradiciju. Važno je naglasiti ulogu interpretacije: jer ona nije samo važna kako bi se šerijat izmijenio i dopunio, nego se interpretacijom preispituje i sama uloga šerijata. Progresivna islamska misao jasna je u vezi sa smrtnom kaznom za otpadništvo: ona svoje temelje nema u Kur'anu niti se prakticirala za vrijeme proroka Muhameda.

6.3 Progresivni pristup smrtnoj kazni za otpadništvo

Progresivna islamska misao i revivalistička misao prividno su suglasne u tome kako je u islamu svakom ljudskom biću zajamčeno pravo na izbor vjere i njezino slobodno prakticiranje. Ali, u revivalističkom diskursu izloženo je kako se njihove tvrdnje o slobodi vjere poništavaju njihovom interpretacijom *džihada* kao pokoravanja svijeta islamom, zagovaranjem smrtne kazne za otpadništvo i činjenicom da prema šerijatu muslimani i nemuslimani nemaju isti status. S obzirom na to da šerijat ne prepoznaje granicu između privatnoga i javnoga, vjerskoga i pravnoga, vjerskoga i državnoga, njihovo provođenja šerijata kao zakona države (i izvora univerzalnih ljudskih prava) krši temeljna ljudska prava onih koji se odriču njihove vjere.

Ovdje je važno razlikovati dva pojma koja su čvrsto isprepletena: otpadništvo (*ridah*, arap. ردة) i *takfir*. Razlog zašto ukazujem na diferencijaciju ovih dvaju pojmova je taj što je *takfir* usko povezan s blasfemijom, a blasfemija s otpadništvom[108]. An-Na'im definira otpadnika kao onog „koji se okrene od islama (*murtad*, arap. مُرْتَدّ) – to je musliman po rođenju ili po preobraćenju koji je odbacio islam bez obzira na to je li nakon toga prihvatio neku drugu vjeru. Smatra se da je počinio otpadništvo ako je izrazio nevjeru riječima ili djelima, izričito ili implikacijom“ (An-Na'im, 1986: 212). Dakle, musliman sam svojom slobodnom voljom odluči otpasti od islama. S druge strane, *takfir* predstavlja kontroverzan koncept u islamskoj moralnoj tradiciji, prema kojem musliman drugog muslimana proglašava otpadnikom ili nevjernikom[109], iako se optuženi musliman nije izjasnio takvim. „*Takfir* je teološka izjava da je musliman postao otpadnik ili da je netko nevjernik ili da neka ideja ili čin predstavljaju nevjerništvo u islamu. *Takfir* ima ozbiljne posljedice za tužitelja i optuženog. Za potonjeg, ima potencijalno negativne posljedice na odnos s muslimanskim supružnikom, pravo na nasljeđivanje i druge aspekte. Tužitelja *takfir*

[108] Khadduri pojašnjava kako je „suprotno od *iman* (vjera, arap. إيمان) *kufr* (nevjerništvo); stoga je onaj koji zaniječe Allaha ili tko samo počini veliki grijeh *kafir* (nevjernik). No, musliman koji koji se okrene mnogoboštvu ili prihvati neku drugu vjeru je *murtad* (otpadnik)“ (Khadduri, 1955: 149). Nadalje, Khadduri pojašnjava kako otpadništvo može imati dva oblika: a) ako je vjernik okrenuo leđa islamu (*irtada* – doslovno okrenuo svoja leđa) bez namjere da se pridruži dar al-harb, i b) skupina vjernika koji su odbacili islam i pridružili se dar al-harb“ (ibid.: 76). Svakako je zanimljivo obratiti pozornost na Wattovu tvrdnju kako „Muhamedova izvorna poruka nije predstavljala kritiku paganizma“ (Watt, 1989: 31). Watt obrazlaže kako su glavne teme prvih ulomaka koji su objavljeni Muhamedu bile: 1. Božja moć i dobrota, 2. Povratak Bogu radi presude, 3. Čovjekov odgovor – zahvalnost i obožavanje, 4. Čovjekov odgovor Bogu – velikodušnost, 5. Muhamedova vlastita vokacija. Pri tome, Watt uočava kako je „arapska riječ za 'nevjernika' – *kafir*, prije nego što je postala tehnički termin među muslimanima, mogla značiti 'nezahvalnik'“ (ibid.: 33-34).

obvezuje da pruži jasne dokaze, ali ako u tome ne uspije, počinio je grijeh koji je ozbiljan kao da je počinio i otpadništvo“ (Haniff Hassan, 2017: 3). *Takfir* se u islamu smatra jednim od najvećih grijeha, za koji se u zagrobnom životu propisuje i kazna, pa je „dopušten jedino kada je utemeljen na jasnim i neosporivim dokazima“ (ibid.: 4). S obzirom na to da se u revivalističkom diskursu otpadništvo od vjere poistovjećuje s veleizdajom, može se zaključiti kako se *takfir* koristi da bi se drugog muslimana optužilo za veleizdaju i neprijateljstvo prema islamskoj državi i naciji.

Iako *takfir* može počivati samo na jasnim dokazima, Haniff Hassan pojašnjava kako su neki muslimani taj koncept zlorabili ne bi li druge muslimane koji misle drugačije od njih otpisali kao nevjernike i otpadnike. S obzirom na to da otpadništvo sa sobom nosi teške sankcije, lako je uvidjeti zašto je ovaj koncept opasan. Proizvoljno primjenjivanje *takfira* mnogobrojnih islamskih pravnika i teologa pretvorilo je jedan vrlo kompleksan koncept koji zahtijeva neosporive dokaze u oružje kojim se pluralizam islamske moralne tradicije želi svesti na jednu misao, i to uvijek na onu koju tužitelji drže ispravnom. Tužitelji se koriste konceptom *takfira* kako bi muslimane koji vjeruju, ali čine grijehe (kao na primjer muslimana koji pije alkohol i jede svinjetinu) otpisali kao nevjernike i otpadnike. No, jednako tako taj koncept neki primjenjuju kako bi za otpadništvo i nevjerništvo optužili muslimane koji se nisu nikako ogriješili o Božje propise, ali žive u neislamskom društvu, pod vladavinom čovjeka, a ne Boga.

Ranije spomenuti primjer egipatskoga teologa Abua Zayda ovdje valja ponovno istaknuti, jer on nije svojevoljno otpao od islama. Abu Zayd je u svojemu pristupu pozivao na reinterpretaciju Kur'ana ističući da Kur'an valja čitati i analizirati kao i svaki drugi tekst. Pritom nije zanijekao božansko podrijetlo Ku'rana, nego je smatrao kako kulturni i jezični kontekst Arabije sedmoga stoljeća Objavu čine društvenim produktom koji treba otvoriti za nove analize i interpretacije. Ukratko, za Abu Zayda, Ku'ran koji čitamo nije identičan Božjoj riječi, jer interpretacijom unosimo elemente kulturnog i jezičnog konteksta iz kojeg interpretiramo. Godine 1995. sud u Egiptu optužio ga je za „poricanje postojanja anđela i džinova (duhova), tvrdnju da su određeni opisi raja i pakla mitološki, njegovu prezentaciju teksta Kur'ana kao 'ljudskog teksta' i njegova uporabu razuma da raspravlja o stvarima kao što su nasljeđe, žene i manjine“ (Majid, 2007: 88). Dakle, sud je primjenjujući koncept *takfira*, Abua Zayda proglasio otpadnikom i neprijateljem islamske nacije – samo zato jer je interpretaciji Kur'ana pristupio drugačije od dominantne islamske pravne misli u Egiptu. Koncept *takfira* tako izravno krši pravo na slobodu govora i slobodu vjere, a prema takvoj primjeni koncepta, prava na slobodu govora i slobodu

vjere imaju samo oni koji i primjenjuju taj koncept. Oslanjajući se na sunitsku pravnu misao, Brown obrazlaže da su slijedeći princip iz Prorokove tradicije koji nalaže da „oni koji se mole okrenuti prema Meki ne smiju biti proglašeni nevjernicima“, mnogi pravnici s razlogom oprezni s tim konceptom. Brown jasno ukazuje: „Samo je onaj tko eksplicitno izjavi svoje napuštanje islama, aktivno sudjeluje u ritualima druge vjere ili zaniječe neke aspekte islama koji su poznati kao 'suštinski dio vjere', poput odbijanja propisa da se moli pet puta dnevno ili o Muhamedovu konačnom poslanstvu, proglašen kao nevjernik. Čak je i musliman koji pije alkohol, jede svinjetinu i ima nedopuštene seksualne odnose – i dalje musliman. Samo je grešnik. Ono što bi ga gurnulo izvan okvira islama jest to da vjeruje kako je dopušteno u islamu piti vino, jesti svinjetinu i imati nedopuštene seksualne odnose“ (Brown, 2015: 67).
No, sloboda vjere počiva na slobodnoj volji čovjeka da vjeruje ili ne vjeruje ili da vjeru odbaci, jer „vjerovanje mora biti izbor, inače nije vjerovanje“ (An-Na'im u Emory, 2006: 4). Stoga, čak i ako se prihvati da neki pravnici pažljivo i oprezno barataju konceptom *takfira* – to je i dalje oprečno ideji slobode vjerovanja. Sama činjenica da postoji pravna mogućnost da jedan čovjek drugoga optuži za nevjerništvo i otpadanje od vjere te da mu sud na temelju dokaza donosi presudu – oprečna je ideji slobode vjerovanja. Vjerovanje ne može počivati na prisili niti na bojaznosti od suda (osim onog Božjeg). Nakon što je čovjek izabrao i vjerovao onako kako želi za života, Bog je taj koji odlučuje tko je vjernik i to je pravo koje Bog zadržava za sebe – nikoga nije ovlastio da to pravo u njegovo ime prakticira na zemlji. Ipak, da bi taj argument detaljnije razradila, nužno je ponovno pristupiti smrtnoj kazni za otpadništvo – ovaj put kroz progresivni islamski diskurs.

Sve islamske pravne škole suglasne su u tome da se otpadništvo mora kazniti smrću i da je „kolektivna obveza svih muslimana boriti se protiv nevjernika“ (Brown, 2015: 121). Unatoč njihovoj suglasnosti, dijele ih interpretacije oko toga treba li se otpadniku pružiti šansa od nekoliko dana kako bi se pokajao i vratio islamu te bi li otpadnica trebala biti kažnjena smrću ili zatvorena dok se ne vrati na pravi put – u islam. U oba slučaja, ako su otpadnik/otpadnica u braku, u trenutku otpadanja automatski im se poništava brak, gube pravo nasljeđivanja, pravo raspolaganja vlastitom imovinom, a u slučaju da umru (ili budu pogubljeni kao otpadnici), sva njihova imovina automatski pripada državi. Iako su blasfemija i otpadništvo dva različita „zločina“, oba spadaju pod „zločine“ počinjene protiv Boga i islamske nacije. Nije rijetkost da ono što se smatra blasfemičnim činom rezultira optužbom za otpadništvo, iako sam počinitelj nije svojevoljno otpao od islama. Progresivna islamska misao nedvosmislena je u svojim naporima da dokaže kako smrtna kazna za otpadništvo nema temelje u Kur'anu, kada se

prakticirala bila je politički, a ne vjerski čin i oprečna je slobodi vjerovanja i ideji univerzalnih ljudskih prava. An-Na'im drži kako muslimani moraju primijeniti novi pristup kazni za otpadništvo jer „sloboda da se promjeni vjera ili uvjerenje neophodna je za bilo kakav pojam vjerske slobode“ (An-Na'im, 1986: 214).

Kamali definira slobodu vjere tako da ona „u islamskom kontekstu implicira na to da se nemuslimane ne prisiljava prijeći na islam niti ih se sprječava prakticirati svoje vjerske obrede. Muslimani i nemuslimani podjednako imaju pravo propagirati vjeru koju slijede i također braniti je od napada ili od provokacija (*fitna*, arap. فتنة), neovisno o tomu čine li to suvjernici ili netko drugi“ (Kamali, 1997: 87). Kamali objašnjava kako se temeljna ideja slobode suprotstavlja tome da se netko ili nešto nameće osobnom izboru pojedinca i naglašava kako sloboda vjerovanja u islamskom konceptu „djeluje kao zaštitnik od mogućih prijetnji opresije superiornih izvora moći“ (ibid.). Budući da šerijat propisuje smrtnu kaznu za otpadništvo, a dva su mu glavna izvora Kur'an i Prorokova tradicija, valja mu pristupiti uzimajući u obzir oba ta izvora.

Kur'an na više mjesta govori o nevjernicima i o onima koji su odlučili otpasti od vjere, ali istodobno poziva vjernike da takve ostave na milost i nemilost sudu Božjem,[110] a Bog je – usmjerava Kur'an – milosrdan i oprašta. U Kur'anu prevladavaju stihovi u kojima su muslimani pozvani ispunjavati svoju obvezu „pozivanja na islam“. Međutim, njihova zadaća „pozivanja“ time prestaje, od njih se traži da presudu o sudbini nevjernika i otpadnika od vjere ostave u rukama Božjim. Za progresivnu islamsku misao, taj argument je u prvom planu pri odbacivanju smrtne kazne za otpadništvo. Aslan tvrdi da se „nigdje u cijelom Kur'anu ne propisuje zemaljska kazna za otpadništvo (takva je kazna, Kur'an ustraje, rezervirana samo za Boga u zagrobnom životu: 3: 86-87; 4: 137; 5: 54; 16: 106; 47: 25-28; 73: 11)“ (Aslan, 2011: 121). Slično ukazuje i An-Na'im: „Kur'an se bavi otpadništvom u nekoliko stihova; primjerice (4:90; 5: 59; 16: 108).

[110] Oni će se neprestano boriti protiv vas da vas odvrate od vjere vaše, ako budu mogli. A oni među vama koji od vjere svoje otpadnu i kao nevjernici umru, – njihova djela bit će poništena i na ovom i na onom svijetu, i oni će stanovnici džehenema biti, u njemu će vječno ostati“ (2: 217). „Mnogi sljedbenici Knjige jedva bi dočekali da vas, pošto ste postali vjernici, vrate u nevjernike, iz lične zlobe svoje, iako im je Istina poznata; ali, vi oprostite i preko toga pređite dok Allah svoju odluku ne donese. – Allah zaista sve može“ (2: 109). „Ako se oni budu prepirali s tobom, reci: 'Ja se samo Allahu pokoravam, a i oni koji me slijede.' I reci onima kojima je dana Knjiga i neukima: 'Primite islam!' Ako prime islam, onda su na pravom putu. A ako odbiju, tvoje je jedino da pozivaš. – A Allah dobro vidi robove Svoje“ (3: 20). „A onaj tko želi neku drugu vjeru osim islama, neće mu biti primljena, i on će na onom svijetu nastradati“ (3: 85). „Muhamed je samo poslanik, a i prije njega je bilo poslanika. Ako bi on umro ili ubijen bio, zar biste se stopama svojim vratili? Onaj tko se stopama svojim vrati neće Allahu nauditi, a Allah će zahvalne sigurno nagraditi“ (3: 144). „Neka te ne žaloste oni koji srljaju u nevjerstvo, oni nimalo neće Allahu nauditi; Allah ne želi da im da bilo kakvu nagradu na onom svijetu, i njih čeka patnja velika“ (3: 176).

Nijedan od tih stihova ne navodi izričito kaznu za otpadništvo u ovom životu, ali oni svi osuđuju otpadnika na vrlo grub i nedvosmislen način“ (An-Na'im, 1986: 211). Tako, dok Kur'an za nevjerništvo i otpadanje od vjere propisuje „nesnosnu patnju“ (16: 104), „Alahovu srdžbu“ (16: 106) i vječnu vatru džehenema (2: 217), ni jednim svojim retkom ne propisuje kaznu za života niti se muslimane potiče na kažnjavanje otpadnika.

Štoviše, Kamali drži da Kur'an daje snažan argument[111] protiv kažnjavanja otpadnika i kako je „implikacija očita. Ako se propisuje kazna za prvobitni čin, teško bi se tekst bavio mogućnošću ponovnog vjerovanja i nevjerovanja. Zanimljivo je opaziti kako nakon prve referencije na nevjerovanje slijedi daljnja potvrda nevjerovanja i onda „pojačavanje nevjerovanja“. Netko bi mogao pomisliti da se prvobitni čin otpadništva nije kvalificirao za smrtnu kaznu“ (Kamali, 1997: 97-98). Ahmed Subhy Mansour drži kako za života čovjek ima slobodu mišljenja i (ne)vjerovanja koju mu ne može ograničiti ni oduzeti drugi čovjek jer „Bog nije opunomoćio neke ljude da u Njegovo ime kazne druge samo zato jer oni imaju drugačija mišljenja ili zato što ne vjeruju u Boga. Oni koji sebi uzimaju za pravo kazniti ostale (…) igraju se Boga. Oni upravljaju onim za što je svemogući Bog želio da bude slobodno, On je stvorio ljudski um bez ograničenja, sposoban misliti bez granica, vjerovati ili ne vjerovati ako želi“ (Mansour, 2010: lok. 1034). Usto, pozivajući se na Kur'an,[112] Mansour obrazlaže kako Bog, ako želi, može sve ljude učiniti vjernicima „bez razlika, bez izbora, rođene u apsolutnoj pobožnosti kao programirane strojeve“ (ibid.: lok.1050). Za Mansoura, to znači da dok Bog ljude poziva na pravi put – ljudi imaju slobodu izbora žele li ili ne žele slijediti taj put, ali Bog se ne miješa u njihovu slobodnu volju.

Kamali tvrdi kako je Kur'an dosljedan u zagovaranju slobode vjerovanja koja proizlazi upravo iz slobodne volje što ju je Bog dao ljudima. Oslanjajući se na kuranske retke,[113] Kamali to dokazuje time da je i Prorok dobio zapovijed druge samo pozivati na islam, ali nije bio ovlašten prisiljavati ih na vjeru. Također, Kamali objašnjava da dok su neki dijelovi u Kur'anu dokinuli

---

[111] „Onima koju su bili vjernici, i zatim postali nevjernici, pa opet postali vjernici i ponovo postali nevjernici, i pojačali nevjerovanje, Allah doista neće oprostiti i neće ih na Pravi put izvesti“ (4: 137).

[112] „Da Allah hoće, On bi ih sve na Pravome putu sakupio“ (6: 35). „Reci: Allah ima potpun dokaz, i da On hoće, svima bi na Pravi put ukazao!“ (6: 149).

[113] „Ako se oni budu prepirali s tobom, reci: 'Ja se samo Alahu pokoravam, a i oni koji me slijede.' I reci onima kojima je dana Knjiga i neukima: 'Primite islam!' Ako prime islam, onda su na Pravome putu. A ako odbiju, tvoje je jedino da pozivaš“ (3: 20). „Ti poučavaj – tvoje je da poučavaš, ti vlast nad njima nemaš!“ (88: 21-22). „A ako glave okrenu – pa, Mi tebe nismo ni poslali da budeš njihov čuvar, ti si dužan samo da obznaniš“ (42: 48). „I budite poslušni Alahu i budite poslušni Poslaniku i oprezni budite! A ako glave okrenete, onda znajte da je Poslanik Naš dužan samo jasno obznaniti“ (5: 92). „Poslaniku je jedino dužnost da objavi, a Alah zna i ono što javno činite i ono što sakrijete“ (5: 99).

druge dijelove – u oba razdoblja objave Kur'ana (kada je Muhamed bio u Meki i kada je išao u Medinu), Kur'an svojim dijelovima potvrđuje slobodu vjerovanja. Kamali navodi primjer kuranskog propisa kako „u vjeru nije dozvoljeno silom nagoniti“ (2: 256), koji je objavljen za Prorokova boravka u Meki. Nakon toga, kada je Prorok migrirao u Medinu, tada mu je objavljeno: „Da Gospodar tvoj hoće, na Zemlji bi doista bili svi vjernici. Pa zašto onda ti da nagoniš ljude da budu vjernici?“ (10: 99). Stoga Kamali zaključuje kako je „sloboda vjerovanja bila dosljedno proglašena (...) bez obzira na vrijeme i uvjete“ (Kamali, 1997: 89). Dosljednost Kur'ana u proglašenju slobode vjere i činjenica kako se Kur'anom ne propisuje ovozemaljska kazna za otpadništvo progresivne aktere dovodi do zaključka kako „ne postoji proturječje između moderne ideje vjerske slobode i Kur'ana, jer Kur'an ne uključuje ništa što sankcionira otpadništvo. Prijeti otpadnicima i drugim nevjernicima s božanskom kaznom na onom svijetu, ali ne određuje nikakvu zemaljsku kaznu. Zapravo suprotno (...) dijelovi u Kur'anu sugeriraju da je odbijanje islama stvar slobode izbora“ (Akyol, 2013: 275). No, dok ne postoji proturječje između moderne ideje vjerske slobode i Kur'ana, ona je nedvojbeno prisutna između moderne ideje vjerske slobode i šerijata. Razlog za tu proturječnost nalazi se u *hadisima* – drugom izvoru šerijata.

U islamskoj moralnoj tradiciji nalazi se dubok rascjep između sekti oko samog sadržaja i autentičnosti *hadisa*. Dok je Kur'an nedvosmisleno jasan i dosljedan po pitanju slobode vjerovanja, to s *hadisima* nije slučaj jer *hadisi* često daju više različitih odgovora na isto pitanje. Iako postoje autori sakupljači *hadisa* koji se smatraju pouzdanijim od drugih, ono „što jedan tabor smatra autentičnim i uvjerljivim učenjem Proroka, drugi tabor smatra krivotvorinom“ (Brown, 2015: 8). Bez obzira na to što su sakupljeni i objavljeni nekoliko stotina godina nakon Prorokove smrti te ih Prorok sam za života nije odobrio[114], *hadisi* predstavljaju drugi izvor šerijata i pridaje im se velika važnost. Dok se u Kur'anu ne spominje smrtna kazna za otpadništvo, može se pronaći u hadisima, zbog čega Akyol naglašava kako je „bitno prepoznati da ovozemaljska kazna za otpadništvo nije kuranska, nego nastaje nakon Kur'ana“ (Akyol, 2013: 278). Primjerice, prema *hadisu* koji prenosi al-Bukhari, prorok Muhammed rekao je „tko

[114] Suna je sastavljena od tisuće i tisuće priča ili *hadisa*, koji tvrde da pripovijedaju Muhamedove riječi i djela… Kako su se ovi *hadisi* prenosili s generacije na generaciju, oni su postajali sve više iskrivljeni i neautentični, tako da se nakon nekog vremena gotovo svako pravno ili vjersko mišljenje – bez obzira na to koliko radikalno ili ekscentrično bilo – moglo opravdati Prorokovim autoritetom“ (Aslan, 2011: 165). Kada je riječ o autentičnosti, Brown slično upozorava na to da su *hadisi* često služili da bi različite vjerske skupine opravdale svoje stavove Muhamedovom tradicijom: „Željni toga da uvuku svoje ideje i običaje u novu vjeru, stranke iz svih vjerskih i političkih smjerova počele su stavljati svoje poruke u Prorokova usta. *Hadisi* – Izvještaji Prorokovih riječi i djela – bili su krivotvoreni na stotine“ (Brown, 2015: 22).

god odbaci svoju vjeru, ubijte ga“. U revivalističkom diskursu, al-Qaradawi pozivao se na takve *hadise* kako bi opravdao smrtnu kaznu za otpadništvo, ali progresivna islamska misao tome prilazi drugačije. Kamali objašnjava da je takva zapovijed preopćenita (*am,* arap. عام) i kako su joj potrebne specifikacije (*tahsis,* arap. تخصص) jer bi u suprotnom značilo da se primjenjuje i na nemuslimane: „U svojem općenitom obliku, jednako bi se primijenila na slučajeve koji su jasno izvan njezine namjere jer izražava istu kaznu ne samo za muslimane nego i za kršćane koji pređu na židovstvo i obrnuto“ (Kamali, 1997: 96). Sloboda vjere podrazumijeva da netko može prihvatiti islam, ali ga i odbaciti. Kako drže revivalisti, *hadis* prema kojem treba ubiti onoga tko mijenja vjeru ne primjenjuje se na one koji odluče tom promjenom postati muslimanima, nego samo na one koji odluče prestati biti muslimanima. Sam Kur'an govori o onima koji vjeruju pa ne vjeruju, pa ponovno vjeruju i ne vjeruju, ne osuđujući ih na smrt ni jednom u tom procesu promjena.

Povijesno se smrtnu kaznu za otpadništvo u islamu može pratiti sve do vremena neposredno nakon Prorokove smrti kada su mnogi muslimani iznenada odustali od islama i vratili se idolopoklonstvu karakterističnom za vrijeme prije Objave. Abu Bakr, prvi kalif koji je naslijedio kalifat poslije Prorokove smrti, suočio se s velikim brojem otpadnika koji su se vraćali svojim starim uvjerenjima. Prorokova smrt donijela je i druge probleme kalifatu, jer su mnoga plemena koja su po dogovoru s Prorokom plaćala porez smatrala kako se taj dogovor s njegovom smrću ukida, što je uvelike moglo ugroziti opstanak kalifata. Abu Bakr tada kreće u „ratove protiv otpadništva“[115] koji nisu bili usmjereni samo protiv onih što su „izdali“ kalifat i islam postavši otpadnicima poslije Prorokove smrti, nego i protiv onih koji su prestali plaćati poreze koje su dogovorili s Prorokom i tako prekršili zakone kalifata. Aslan napominje da je priroda tih ratova bila politička, a nikako vjerska, i objašnjava: „Ratovi protiv otpadništva predstavljali su Abu Bakrov svjesni napor da održi zajedništvo Arapa ispod vječne zastave islama i središnjeg autoriteta Medine, i tako spriječi da se Muhamedova zajednica raspadne natrag u stari plemenski sustav. Ali ovi ratovi nikako se ne smiju pogrešno shvatiti kao vjerski ratovi; namjera pohoda bila je ojačati političke interese Medine. Ipak, ratovi protiv otpadništva imali su žalosnu posljedicu trajnog povezivanja otpadništva (odricanja od vjere) s veleizdajom

[115] „Kada je (Muhamed) umro, prijetilo je raskidanje saveza koji je ostvario s plemenskim vođama. Neki od njih sada su odbijali njegove proročke tvrdnje ili političku kontrolu nad Medinom. Suočen s ovim izazovom, zajednica pod Abu Bakrom potvrdila je svoj autoritet vojnom akcijom (ratovi *ride*)“ (Hourani, 1991: 23). Ovdje treba ukazati na to da je *rida* izraz za „otpadništvo“, što bi se moglo tumačiti kao ratovi protiv otpadništva, ali Aslan pojašnjava da se ti ratovi ipak ne mogu shvatiti kao vjerski motivirani, nego kao politički motivirani ratovi koji su za cilj imali održati zajednicu nakon Prorokove smrti. Ipak, valja naglasiti kako je takva interpretacija karakteristična za progresivne islamske mislioce, a ne za cijelu islamsku moralnu tradiciju.

(odricanja od kalifova središnjeg autoriteta). Vjersko pripadanje i državljanstvo bili su gotovo identični pojmovi u Arabiji sedmoga stoljeća, stoga su se otpadništvo i veleizdaja smatrali jednakim činom. Kako god, ta je veza u islamu opstala, tako da i danas postoje muslimani koji će tvrditi da „otpadništvo i veleizdaja zaslužuju istu kaznu: smrt“ (Aslan, 2011: 121).

Osim toga, kako primjećuje Akyol, doktrina otpadništva za neke islamske vladare pokazala se kao „politički korisna, jer su se despotski kalifi omejidske i kasnije abasidske dinastije mogli riješiti svojih kritičara jednostavno tako da ih optuže za otpadništvo“ (Akyol, 2013: 276). Stoga ne čudi da se i danas u pojedinim islamskim zemljama među ulemama zadržalo takvo zloupotrebljavanje smrtne kazne za otpadništvo, kojom se želi eliminirati one što se ne slažu s njihovom interpretacijom islama. Al-Jabri povezanost veleizdaje i otpadništva objašnjava na sličan način: „Otpadnik (*al-murtad*), nakon uzdizanja islamske države, nije bio samo osoba koja je promijenila vjeru. On je bio osoba koja se odrekla islama kao vjere, društva i države. Ako uzmemo u obzir da je islamska država u Medini, u vrijeme proroka Muhameda i četiriju kalifa, bila u neprekidnom ratu prvo protiv poganskih Arapa, potom protiv Rimljana i Perzijanaca, prepoznat ćemo kako je u modernom smislu otpadnik tog vremena jednak izdajici koji izda svoju zemlju i udružuje se s neprijateljima u doba rata“ (al-Jabri, 2009: 199). Kamali također ukazuje kako *hadis*[116] koji se često navodi u korist smrtne kazne za otpadništvo zapravo sugerira da je takva kazna rezervirana samo za slučajeve kada je otpadništvo popraćeno veleizdajom. Autor objašnjava kako *hadis* jasno pokazuje da „bio izložen smrtnoj kazni, otpadnik mora također bojkotirati zajednicu i izazvati legitimno vodstvo“ (Kamali, 1997: 96). Kur'an ne propisuje smrtnu kaznu za otpadništvo, ali propisuje kazne za veleizdaju, među kojima je i smrt,[117] zbog čega Kamali smatra kako se *hadis* bavi zločinom koji podrazumijeva veleizdaju.

No, osim onoga što ranije uviđa Kamali, držim da je prva navedena zapovijed iz *hadisa* preopćenita iz još jednog razloga. Čak i ako se prihvati pretpostavka kako je smrtna kazna za otpadništvo vjerske prirode, tj. da je muslimanima zapovjeđeno da one koji odbace svoju vjeru treba ubiti – to bi značilo da se ta kazna ne može primijeniti na one koji s islama prelaze na židovstvo ili kršćanstvo. Abu Bakrovi „ratovi protiv otpadništva“ bili su usmjereni protiv muslimana koji su se vraćali idolopoklonstvu, ali islam odbacuje idolopoklonstvo i

[116] „Krv muslimana, koji je izjavio kako nema boga osim Allaha i da sam ja njegov Glasnik, sveta je osim u tri slučaja: oženjeni preljubnik; onaj koji je ubio drugo ljudsko biće; i onaj tko je napustio svoju vjeru i udaljio se od zajednice.“

[117] „Kazna za one koji protiv Allaha i Poslanika Njegova vojuju i koji nered na Zemlji čine jeste: da budu ubijeni, ili razapeti, ili da im se unakrst ruke i noge odsijeku ili da se iz zemlje prognaju“ (4: 33).

mnogoboštvo, ali ne odbacuje židovstvo i kršćanstvo. Židovstvo i kršćanstvo su monoteističke religije koje su starije od islama, a Kur'an ih prihvaća kao istinite, kao i sve njihove proroke. Prema Kur'anu, svi su proroci jednaki i svi su primili Objavu od Boga – koju su trebali prenijeti ljudima. Kur'an se u islamu smatra posljednjom Objavom ljudima, koja svojim zapovijedima i propisima upotpunjuje prijašnje Objave, ali ih ne poništava. Po islamskom učenju, riječ je o istom monoteističkom Bogu, stoga se prelazak s islama na židovstvo ili kršćanstvo ne može smatrati otpadništvom jer je Bog u kojeg muslimani vjeruju isti Bog koji je Isusu, Abrahamu, Noi i Muhamedu udahnuo proročanstvo, kako bi među ljudima proširili poruku o jednom Bogu.

Na ovo želim nadovezati sljedeći argument. Kur'an sve proroke tretira jednako i ističe kako su bez obzira na tu proročku ulogu koju su dobili od Boga, i oni *samo* ljudi. Razlog zašto to ovdje naglašavam jest taj što se *hadisi* koji nastaju kao proizvod ljudskog napora na tradiciji proroka Muhameda uzimaju kao drugi glavni izvor šerijata. Ali *hadisi* koji nastaju na Prorokovoj tradiciji ne mogu imati veći ili jednak autoritet kao Kur'an koji je izravna riječ Božja. Osim što se islamska moralna tradicija ne može usuglasiti oko pouzdanih *hadisa* i onih koji to nisu, jednaka je nemogućnost dogovora i u vezi s tim bi li *hadisi* uopće trebali imati vjerski autoritet – jer *hadisi* su, za razliku od Kur'ana, ljudskog podrijetla, nastali na tradiciji čovjeka koji je, iako je bio prorok i važna ličnost u islamu, ipak bio *samo* čovjek, a ne Bog ili božanstvo. Kuranisti[118] u odbacivanju *hadisa* vode se time kako je Muhamed bio samo prorok, i dok njegovu tradiciju možemo uzeti kao primjer koji treba slijediti, njegova tradicija u obliku *hadisa* ne bi trebala predstavljati vjerski autoritet koji može i smije imati samo Kur'an. Osim što tvrde da su *hadisi* nepouzdani zbog načina na koji su nastali, kuranisti drže da su isključivo vezani za povijesni i društveni kontekst tog vremena čineći ih time nevažećim za današnje vrijeme. „Zbog pretjerane fiksacije islamskih pravnika na život proroka Muhameda, to je dovelo do nesretnog rezultata toga da je *suna* (tradicija) proroka ne samo teoretski drugi najautoritativniji izvor islamskoga prava nego praktički i vrlo često primarni izvor zakonodavstva“ (Shahrur, 2009: 71).

Shahrurov je prigovor da su u mnogim propisima šerijata islamski teolozi i pravnici zanemarili ono što Kur'an nalaže, pa su se primarno oslonili na *hadise*, kao što je slučaj s blasfemijom i

[118] Kuranisti su pravac unutar islamske moralne tradicije čiji zagovaratelji slijede i oslanjaju se isključivo na poruku Kur'ana, koju smatraju jasnom bez potrebe za tim da se za detaljnija razjašnjenja muslimani moraju oslanjati na *hadise*. *Hadise* zbog vremenskog konteksta (nastali nekoliko tisuća godina nakon smrti proroka Muhameda) smatraju krivotvorenim, neispravnim i u potpunosti odbacuju njihov vjerski autoritet. Zbog takvih stavova, kuranisti su često protjerani iz svojih domovina, poput Muhammeda Shahrura na kojeg se ovdje pozivam, a koji je otvoreno progovarao o tome što je prošao kao kuranist pod egipatskim režimom – nakon čega je bio prisiljen napustiti Egipat i potražiti utočište u Americi.

otpadništvom. Zanimljivo je to da upravo takav pristup Shahrur smatra blasfemičnim: „Njihov teološki korak koji najviše treba prezirati jest taj što smatraju Knjigu nepotpunom i kao da joj trebaju pojašnjenja i specifikacije *sune*, implicirajući na to da božanski tekst mora biti upotpunjen i potvrđen ljudskim izvorom – što je uistinu blasfemična pomisao“ (ibid.). Brunner je u promjenama umjetničkog prikazivanja proroka Muhameda kroz povijest pokazao kako je skok od realističnih do metaforičkih prikazivanja i skrivanja Prorokova lica iza vela značio izdizanje proroka Muhameda iznad ljudske sfere. Kuranisti jednako uzdizanje proroka Muhameda iznad ljudske sfere vide u tome kako neki islamski teolozi i pravnici precjenjuju Prorokovu tradiciju do te mjere da su Kur'an počeli tretirati kao da je Muhamed njegov autor. „Nitko ne može, niti bi mu trebalo biti dopušteno, tvrditi da ima potpuno znanje Knjige u njezinoj cijelosti ili u njezinim pojedinačnim dijelovima, čak ni ako je prorok ili glasnik... Ako je Muhamed imao potpuno znanje Knjige u njezinoj cijelosti ili o pojedinačnim dijelovima, i njegove interpretacije i *idžtihad* imaju srž apsolutne istine, to bi ga učinilo Allahovim partnerom u božanskom znanju, i još gore, autorom same Knjige“ (ibid.: 77).

Kuranisti naglašavaju to da je Muhammed bio samo čovjek i da je Božja milost ta koja ga je učinila prorokom, a ne Muhamedova „svetost“, čime želi reći da Kur'an kao Sveta knjiga postoji sama za sebe, a Bog ju je takvu kakva jest dao Muhamedu, kojem je zadaća bila prenijeti je drugim ljudima. I dok Muhameda (ali i ostale proroke) trebamo uzeti kao primjer kako valja živjeti, tradiciju proroka Muhameda skupljenu u *hadise* „valja gledati kao Prorokovu interpretaciju u primjeni propisa Kur'ana prema društvenoj stvarnosti Arabije u sedmom stoljeću“ (ibid.: 101), što je najvažniji argument ovog pristupa. *Hadisi* prema tome ne mogu imati autoritet koji trenutačno imaju, pogotovo kada svojim propisima proturječe onome što piše u Kur'anu. Ako u Kur'anu nema propisane kazne za blasfemiju, nego se muslimanima savjetuje da se od takvih ljudi udalje dok ne promijene diskurs, *hadisi* ne bi trebali biti izvor kazne koja tvrdi drugačije. Kur'an se ne bi trebao promatrati kroz *hadise,* nego upravo obrnuto – *hadisi* bi se trebali promatrati kroz Kur'an, jer činjenica da su Kur'an i njegova univerzalna poruka jedino oko čega se muslimani slažu treba biti kamen temeljac novoga pristupa ovoj problematici unutar onoga što An-Na'im naziva unutarnjim diskursom među muslimanima. Prorokova djela i riječi ne mogu biti iznad onoga što je propisao Bog. Brown zaključuje kako su „kuranski principi, poput vjerske slobode, pouzdani i svi *hadisi* koji se dotiču tih principa moraju se shvatiti u tom svjetlu“ (Brown, 2015: 188).

Brown smatra da i oni koji odbacuju tradiciju ne mogu u potpunosti okrenuti joj leđa, jer upravo tradicija proroka Muhameda, skupljena i objavljena u *hadisima,* muslimana uči kako se moliti

(Kur'an nalaže molitvu, ali ne određuje kako bi se trebala izvoditi), objašnjava kako davati *zekat* te mnoge druge odredbe i obaveze. „Ni specifikacije molitve ni bilo koji stvarni opsežni zakon nije moguć bez *hadisa* i tradicije koju je iznijela zajednica islamskih pravnika... Svojim arhaičnim jezikom i eliptičnim stilom, Kur'an je ili nepristupačan ili neshvatljiv izvan svojega konteksta“ (Brown, 2015: 205). Brown djelomično ima pravo. Razlika je u tome da dok propisuje molitvu i *zekat*, za koje se dodatno objašnjenje traži u tradiciji proroka Muhameda, Bog u Kur'anu ne propisuje kaznu (pogotovo ne smrtnu) za blasfemiju i nevjerništvo, pa stoga Prorokova tradicija tome ne može proturječiti. Shahrur smatra kako zbog statusa koji *hadisi* imaju kao jedan od glavnih izvora vjerskog autoriteta, većina islamskih pravnika današnjice pri donošenju odluka i presuda nije u mogućnosti otrgnuti se pravnim odlukama iz prošlosti: „Tradicionalna *suna* prisiljava današnje pravnike da svoje pravne odluke donose prema onima koje su donesene između sedmog i devetog stoljeća“ (Shahrur, 2009: 79).

Unutarnjim diskursom među muslimanima, progresivni akteri rješenje vide u novim interpretacijama iz stvarnosti muslimana sadašnjice, a ne kroz oči pravnika nekoliko stoljeća unatrag. Zapravo, Brown je djelomično u pravu kada kritizira kuraniste kako se i sami ne mogu pomiriti s time da u potpunosti okrenu leđa Prorokovoj tradiciji –čak se i sam Shahrur u nekoliko navrata poziva na Muhamedovu tradiciju kako bi podržao svoj pristup. Ipak, Brown pogrešno shvaća kako kuranistički pristup znači okretanje leđa Prorokovoj tradiciji, jer kuranistički pristup ne znači odbacivanje Prorokove tradicije u cijelosti, nego samo da se Prorokova tradicija shvati kao potencijalna interpretacija Božje riječi, ali ne predstavlja i samu Božju riječ. Za kuraniste, Kur'an je cjelovita poruka koju ne treba nadopunjavati pojašnjenjima iz Prorokove tradicije. Shahrur pojašnjava: „Nezamislivo je pomisliti da je Allah prvim muslimanima dao nepotpunu vjeru, kojoj druga polovina (*hadisi*) nedostaju. Također, nezamislivo je pomisliti da su muslimani, nakon što su skupili sve postojeće Božje objave, bili toliko nemarni da nisu prikupili sve postojeće *hadise* (proces koji je trajao nekoliko stoljeća), sramoteći tako generacije budućih muslimana, osiguravajući im samo pola islama“ (ibid.). Za kuraniste, držati da je Prorok imao potpuno znanje o poruci i apsolutnu istinu znači da se proroka Muhameda izjednačava s Bogom i da ga se čini autorom Kur'ana. Stoga je, naglašavaju kuranisti, Muhamed samo čovjek koji je dobio zadaću prenijeti poruku ostalim ljudima, a način na koji Prorok to čini tek je njegova interpretacija te poruke sukladna metodologiji vremena u kojem je živio. „Mi predlažemo da se slijedi alternativni put. Predlažemo da se na *sunu* gleda samo kao na Prorokovu interpretaciju primjene propisa Knjige prema društvenoj stvarnosti Arabije sedmoga stoljeća“ (ibid.: 101).

Dok u ovom radu ne primjenjujem kuranistički pristup, ono što preuzimam je taj ključni argument kako je prorok Muhamed samo čovjek kojem je zadaća bila prenijeti Božju riječ drugim ljudima. Ono što je prorok Muhamed rekao ili uradio ne može nadglasati Božju riječ. Zapovijed da se ubije onoga tko promijeni vjeru (kako god da se interpretira i razumije) ne može potisnuti dosljednu kuransku zapovijed kako u vjeru nije dozvoljeno silom nagoniti.

S tim na umu, *hadise* se mora čitati opet i opet, jer dok tekst ostaje isti, vremena i ljudi se mijenjanju. To kako će islamski pravnici današnjice pročitati i shvatiti tekst nije jednako onome kako su ga čitali i interpretirali pravnici devetoga stoljeća. „Poruke koje čitatelj dobiva iz Teksta i poruke koje je možda previdio ovise o epistemološkom kontekstu u kojem čitaju Tekst. Prema tome, svako čitanje bit će suvremeno. Čitatelj 12. stoljeća prišao je tekstu sa znanstvenom i društvenom sviješću njegova vremena“ (ibid.: 78). Shahrur tako smatra da se ljudi iz različitih razdoblja razlikuju jedni od drugih i po intelektualnim sposobnostima i po metodologiji kojom će pristupiti Svetom tekstu, što će rezultirati iščitavanjem drugačije poruke. „U tom pogledu, svako čitanje postaje suvremeno. Čitatelj iz 12. stoljeća pristupao je tekstu kroz znanstvenu i društvenu svijest svojega doba; mi u 21. stoljeću primjenjujemo znanstvene i intelektualne razine svojega vremena, pretvarajući čitanje u najbolje moguće suvremeno čitanje“ (ibid.).

Oslanjajući se na naslijeđenu Prorokovu tradiciju, revivalisti zatvaraju mogućnost novih interpretacija. Pozivajući se na nešto što je Muhamed rekao ili učinio, utišavaju protivnike i sugovornike. Što je vrijedilo za muslimana u devetom stoljeću kada se formirao šerijat, mora vrijediti i danas bez obzira na to: 1) što pravne škole nisu središnji vjerski autoritet, 2) što postojanje više pravnih škola koje se razlikuju u interpretaciji znači da se Kur'an i *hadisi* mogu interpretirati na više načina, 3) što se smrtna kazna za otpadništvo ne spominje u Kur'anu, 4) što su *hadisi* u kojima se smrtna kazna spominje ili općeniti ili su se odnosili na veleizdaju, a ne na promjenu vjere kao takve. Bilo kakvo razumijevanje smrtne kazne za otpadništvo (al-Qaradawi razlikuje veliko i malo otpadništvo) proturječno je ideji slobode vjerovanja. Zanimljivo je primijetiti kako u revivalističkom pristupu nema granice između privatnog i javnog, ali na smrtnoj kazni za otpadništvo spotiču se o kontradiktornost i nedosljednost vlastitog pristupa. Al-Qaradawi malo otpadništvo definira tako što ono podrazumijeva da musliman koji otpadne od vjere o tome javno ne progovara.

Radi se o tome da javnim progovaranjem njegov čin postaje prijetnja za opstanak cijele zajednice, a u revivalističkom pristupu prava pojedinca nisu neovisna o zajednici – nego upravo suprotno, ona su podređena interesima zajednice. U ovom slučaju to znači da je privatno i javno

odvojeno, ali samo onda kada privatno sadržava mišljenje koje je oprečno dominantnoj struji javnoga, tj. slobodu vjerovanja i prakticiranja vjere, u privatnosti ili javnosti, imaju samo revivalisti.

Kako sugerira An-Na'im, za točke napetosti nužan je unutarnji dijalog među muslimanima. On podrazumijeva konsenzus oko važnih pitanja i podrazumijeva reformu unutar tradicije. U tom unutarnjem diskursu među muslimanima, koristeći se isključivo pravnim metodama i teorijama koje su bile poznate i islamskim pravnicima devetog stoljeća – smrtna kazna za otpadništvo ne može biti opravdana. Od 114 poglavlja i više od 6000 stihova, iako govori o otpadništvu, Kur'an nijednom ne spominje ovozemaljsku kaznu za one koju ne vjeruju i one koji otpadnu od vjere. To podržava progresivni argument kako je Kur'an sukladan modernoj ideji slobode vjerovanja. Muhamedova tradicija u kojoj se takva kazna spominje ne može svojim autoritetom nadglasati autoritet Božje riječi. Šerijat koji propisuje smrtnu kaznu za one koji otpadnu od vjere i one koji su pod konceptom *takfira* optuženi za otpadništvo a da nisu svojevoljno otpali od vjere – mora biti otvoren novim interpretacijama i usklađen s kuranskom riječi. Različite pravne škole i činjenica da sve islamske zemlje ne propisuju smrtnu kaznu jasni su pokazatelji da je šerijat produkt interpretacije, a ne Božje providnosti. Kako u disertaciji glavni oslonac pronalazim u progresivnoj islamskoj misli, ranije sam ustvrdila razloge zašto šerijat ne smije i ne može biti zakon koji provodi država – jer kao „Božji zakon“, on u trenutku kada je nametnut prestaje imati vjerski autoritet i postaje beznačajan. Šerijat je moralni kodeks kojim se uređuje ponašanje društva, a s obzirom na to da društvo nije statično i da se mijenja, to znači da se i šerijat, prilagođavajući se promjenjivim potrebama društva, treba mijenjati.

Idžtihad je metoda koja nije izvan islamskih osnova, to nije metoda preuzeta iz nekog „stranog“, neislamskog konteksta, pa se sada želi primijeniti na šerijat očekujući kompatibilnost kao rezultat. *Idžtihad* je kao jedan od samih izvora šerijata imao veliku ulogu u njegovu nastanku i razvoju. *Idžtihad* se danas tako ne bi koristio da se postigne „kompatibilnost“ islamske moralne tradicije i liberalne moralne tradicije na području slobode vjerovanja – nego kako bi se slobodu vjerovanja koju Kur'an dosljedno zagovara lišilo tereta tradicije i revivalističkih interpretacija koje su oprečne slobodi vjerovanja, mišljenja i izbora.

Tu mi teorija otvorene razmjene i Bohmova definicija dijaloga pomože tako što interpretacije koje su oprečne slobodi vjerovanja ne vrednujem kao bolje ili lošije od progresivnih interpretacija, nego uviđam kako se one same isključuju iz dijaloga o ideji univerzalnih ljudskih prava koja počivaju na ideji jednakosti. Univerzalnost ljudskih prava u objema tradicijama

definirala sam u uvodu kao prava koja ljudi imaju samo zato jer su ljudska bića. Stoga revivalističke interpretacije Kur'ana ne podržavaju ideju jednakosti svih, pa čak ni unutar vlastite islamske nacije. S druge strane, progresivna islamska misao interpretacijama podržava jednakost svih, koja se postiže u vjerski neutralnoj državi gdje šerijatu mogu biti privrženi samo oni muslimani koji tako sami odluče. Ipak, pri primjeni metodoloških okvira disertacije svjesna sam kako se iz fokusa ne smije izgubiti činjenica da u islamu nema središnjega vjerskog autoriteta koji govori u ime islama i da nitko nije ovlašten govoriti s apsolutnom sigurnošću o tome što šerijat jest i što propisuje, jer je to stvar interpretacije – a interpretacije nisu riječ Božja i samo potencijalno mogu biti ispravne.

Revivalističke interpretacije imaju jednak autoritet kao i progresivne. Razlika je u tome što revivalisti drže da imaju Istinu (koja je izravna riječ Božja, stalna, nepromjenjiva i vječna), a negirajući ljudsko posredništvo zatvaraju je za sve interpretacije. S druge strane, progresivna misao također vjeruje kako je Kur'an riječ Božja, ali ta je riječ otvorena različitim interpretacijama od kojih nijedna ne predstavlja Istinu, jer samo Bog zna Istinu. Zbog toga je revivalističko nametanje Istine drugima, osim što predstavlja nametanje samo njihove interpretacije Istine, protivno ideji otvorene razmjene i dijaloga, a protivno je i ideji Boga koji jedini zna Istinu, jer nitko ne govori u ime Boga. Ako islamski pravnici, teolozi i teoretičari drže da je islam univerzalan, kao i ljudska prava koja jamči, onda se smrtna kazna ni u teoriji ni u praksi ne može zadržati u šerijatu, posebice ako se Deklaracija ljudskih prava u islamu poziva na šerijat kao na glavni izvor tih prava. Dakle, interpretacije mogu biti upravo samo to – interpretacije, o kojima Bog na Sudnjem danu donosi presudu koliko su (ne)ispravne, ali da bi te interpretacije podržale ideju jednakih prava za sve, moraju odbaciti prakse koje su oprečne slobodi vjerovanja, slobodi misli i slobodi izbora. Ipak, kako ističu progresivni akteri, to su pitanja oko kojih se mora postići dogovor u unutarnjem diskursu među muslimanima samim.

6.4 Progresivni pristup prikazivanju lika proroka Muhameda

Konstruktivnost progresivnog islamskog diskursa dolazi do izražaja pri njihovu naglasku na pluralizmu interpretacija. Progresivni akteri tako prihvaćaju činjenicu da je i njihova interpretacija jedna od mogućih interpretacija, ali nikako jedina Istina kojom se poništavaju druge interpretacije. Takav pristup ne prakticiraju nekompatibilisti, kompatibilisti ni revivalisti, jer u sva tri diskursa pretendiraju na apsolutiziranje diskursa o ljudskim pravima. U sva tri diskursa akteri drže kako je njihov koncept ljudskih prava univerzalno primjenjiv, očekujući da se drugi sugovornici prilagode, ali u progresivnom islamskom diskursu nije riječ o tome.

„Najbolji način potkopati ekstremiste i njihove tvrdnje da je istina na njihovoj strani jest ustvrditi kako je njihova istina samo jedan od načina gledanja na stvari. Jedina je istina ta da nema ispravnog načina kako interpretirati Sveti tekst. Tako učinkovito govorite da nema pravog odgovora. A u odsutnosti pravog odgovora, pluralizam je jedina opcija. Pluralizam će voditi sekularizmu, demokraciji i ljudskim pravima... Ja uistinu vjerujem da ćemo, ako se usredotočimo na pluralističku prirodu interpretacije, na vrijednosti poput demokracije, ljudskih prava i sekularizma, doći do razdoblja mira i stabilnosti u većinski islamskim zemljama“ (Harris i Nawaz, 2015: 77). Nawaz naglašava kako svrha takva pristupa nije u tome da se jedan pristup vrednuje nad drugim, nego jednostavno da uvidimo kako svaki predmet ima više različitih interpretacija. No, dok Nawaz tvrdi kako nema ispravnog načina interpretacije Svetoga teksta, držim da svaka interpretacija koja apsolutizira diskurs o ljudskim pravima sama sebe isključuje iz dijaloga. Oni koji tvrde da posjeduju jedinu Istinu i kao takvu je nameću drugima, ne žele sudjelovati u dijalogu jer dijalog podrazumijeva da se sugovornici smatraju jednakima – a ne da se na druge gleda kao na zalutale, kome se mora „donijeti“ istina kako bi ih se vratilo na pravi put i poučilo o „pravom načinu“.

Sukladno tome, ovdje želim pristupiti progresivnom preispitivanju kažnjavanja blasfemije i smrtne kazne za otpadništvo u islamu. U revivalističkom diskursu ustvrđeno je kako revivalisti na otpadništvo od vjere ne gledaju kao na promjenu vjere, nego kao na veleizdaju islamske nacije – za što se šerijatom propisuje smrtna kazna. Uporište za takvu praksu pronalaze u Prorokovoj tradiciji, iako je sam Prorok pozivao da se otpadnike prepusti sudu Božjem. Jednako tako, blasfemija se smatra uvredom Allaha i Prorokove časti, pa se uz optužbe za nevjerništvo onome tko je počinio blasfemiju oduzimaju građanska prava i propisuje zatvorska kazna. Progresivna islamska misao u oba slučaja drugačije interpretira izvore. Dok postoje različiti

načini kako se može počiniti blasfemija, ovdje ću se referirati na skandale koje je prouzročilo prikazivanje lika proroka Muhameda – što većina islamskih pravnih škola zabranjuje. Sunite i šijite dijele velike razlike, ali osim toga što različite *hadise* smatraju autentičnima, šijiti za razliku od sunita nemaju strogu zabranu prikazivanja lika proroka Muhameda – a prikazi njegovih unuka, Hasana i Huseina česta su pojava unutar šijitske tradicije. „Šijitski muslimani u Iranu imaju vrlo živu tradiciju prikazivanja članova Prorokove obitelji i samog proroka Muhameda. Još od kraja 90-ih godina 20. stoljeća u Iranu se tiskaju plakati koji prikazuju proroka Muhameda kao lijepa, mlada muškarca“ (Centlivres i Centlivres-Demont, 2006: 18).

Dok se u arapskom jeziku za blasfemiju upotrebljava izraz *taždif* (arap. تجديف) postoje druge riječi koje se svojim značenjem preklapaju sa značenjem blasfemije, ali Talal Asad drži kako nijedna od tih riječi ne odgovara skandalu s crtežima jer se optužbe za blasfemiju u islamu ne mogu odnositi na nekoga tko nije musliman. „*Taždif* ima posebno značenje, 'ismijavanje Božje dobrote'. Naravno, postoje i druge riječi koje se preklapaju s engleskom riječi blasfemija, na primjer *kufr* = otpadništvo, blasfemija, nevjerništvo; *rida* = otpadništvo; *fisk* (arap. فسق) = moralna izopačenost; i *ilhad (arap.* الحاد) = hereza, otpadništvo, a optužbe protiv novinara koji nisu muslimani bile bi u svakom slučaju neodgovarajuće“ (Asad, 2009: 38). U ovom odjeljku želim se dotaknuti blasfemije onda kada taj čin pripada muslimanu i kada se blasfemija ne povezuje s kontekstom mržnje i sugestivne poruku o povezanosti muslimana i terorizma, čime se bavim u sljedećem odjeljku. Valja naglasiti da iako je i sama islamska moralna tradicija podijeljena kada je riječ o zabrani prikazivanja proroka Muhameda, ono u čemu su suglasni jest da se prorok Muhamed ne bi trebao izvrgavati ismijavanju i uvredi.

Praksa zabrane prikazivanja lika proroka Muhameda povijesno se veže za zabranu idolopoklonstva u islamu, ali dok Kur'an govori o zabrani idolopoklonstva,[119] mnogoboštva i klanjanja drugim bogovima osim Allaha,[120] o zabrani prikazivanja lika proroka Muhameda nema ni riječi. Zabrana prikazivanja lika proroka Muhameda ne spominje se u Kur'anu, nego u *hadisima* nastalim nekoliko stotina godina nakon njegove smrti. Zapravo, kada je riječ o blasfemiji i otpadništvu, Kur'an propisuje kaznu, ali to je kazna koja će se izvršiti na *onom*

[119] Kur'an zabranjuje klanjanje kipovima, mnogoboštvo, tj. da se pored Allaha klanja drugim bogovima i božanstvima, klanjanje bilo kojim svecima, pa čak i prorocima, uključujući proroka Muhameda, klanjanje ljudima, vjerskim vođama, vragu, hramovima.

[120] „Allah neće oprostiti da Mu se netko drugi smatra ravnim, a oprostiće manje grijehove od toga, kome On hoće. A onaj ko drugog smatra Allahu ravnim čini, izmišljajući laž, grijeh veliki“ (4: 48). Allah sigurno neće oprostiti da Njemu druge smatraju ravnim, a oprostiće kome hoće ono što je manje od toga. A daleko je zalutao onaj ko smatra da je Allahu neko ravan“ (4: 116). A tebi, i onima prije tebe objavljeno je: „Ako budeš druge Allahu ravnim smatrao, tvoja djela će sigurno propasti, a ti ćeš izgubljen biti. Nego, Allahu se jedino klanjaj i budi zahvalan“ (39: 65, 66). Džamije su Allaha radi, i ne molite se, pored Allaha, nikome!“ (72: 18).

svijetu poslije smrti, a ne za života. „Kada je riječ o blasfemiji, kao i o otpadništvu, Kur'an je začuđujuće blag. Njegovi dijelovi prijete onima koji počine blasfemiju s Božjom kaznom poslije smrti, ali ne nameću im nikakvu kaznu za života“ (Akyol, 2013: 281). Akyol pokazuje kako kazna za blasfemiju dolazi iz pojedinih *hadisa* i da je bila politički, a ne vjerski motivirana. Također navodi da su slučajevi blasfemije koji se spominju u *hadisima* bili „o određenim pojedincima, većinom satiričkim pjesnicima, koji su ismijavali proroka Muhameda tijekom njegove misije i tvrdili da je Kur'an lažan“ (ibid.). *Hadisi* nisu bili skupljeni, pisani, objavljeni ni odobreni za života proroka Muhameda, a činjenica da je to učinjeno nekoliko stotina godina poslije njegove smrti ukazuje na to kako su ljudska interpretacija i uključenost u cijeli proces „prisjećanja“ tu imali nezanemarivu ulogu. Sama procjena i odluka oko toga što bi trebalo postati dijelom *hadisa*, a što bi se trebalo izostaviti kao nepotvrđeno, neistinito ili nepotpuno zapravo je ovisila o tome koliko se netko dobro sjeća onoga što je prorok Muhamed (i njegovi nasljednici) rekao ili učinio prema usmenoj predaji onih koji su bili njemu bliski – a to sjećanje moralo je preživjeti nekoliko koljena, kako bi se zabilježilo stotinama godina nakon njegove smrti.

U velikom dijelu islamske tradicije, mnogi islamski pravnici uvjereni su kako je držanje kipova, statua i slika koje prikazuju likove nešto što će anđele zadržati dalje od kuće muslimana, a muslimana koji takve stvari stvara za sebe (ili za nemuslimana) i drži u vlastitoj kući smatraju nevjernikom koji širi zabludu. Moja kritika ovdje upravo se odnosi na revivalističko razumijevanje prema kojem je zabranjeno prikazivanje bilo kakvih likova, tj. dopušteno je prikazivanje samo biljaka i lijepo pisanje (kaligrafija). Osim što u Kur'anu o tome nema ni riječi, način na koji interpretiraju i prakticiraju ovu zabranu prikazivanja proroka Muhameda u najmanju je ruku selektivan, što je ključni razlog kritike. Zabrana prikazivanja svih ljudskih i životinjskih likova, kako se ljude ne bi navelo u napast da štuju nekoga i klanjaju se bilo kome drugom osim Allahu, možda bi imala smisla ako se zabrane i televizija, novine i fotografije u kojima su svi ti likovi i dalje dostupni muslimanima kako bi ih doveli u napast.

Čak i da prihvatimo njihovu tvrdnju kako je zabranjeno prikazivanje lika proroka Muhameda, postavlja se pitanje zašto se onda napada redakcija novina nakon prikazivanja karikature proroka Muhameda, ali se to isto ne čini kada se ismijava/vrijeđa ili objavljuje karikatura Isusa Krista, koji je prema Kur'anu isto što i Muhamed, prorok Božji. „Kur'an govori puno o Isusu – i o njegovoj majici Mariji. Devetnaesta *sura,* ili poglavlje, prilično je opširna, čak je i naslovljena 'Marija' (Mejrema), a donosi podroban opis djevičanskog začeća i poroda. U različitim poglavljima Kur'ana prepričavaju se različita Isusova učenja i čuda... Međutim,

Kur'an više puta naglašava jednu ključnu stvar... Isus je, poput Abrahama, Mojsija i samog Muhameda, bio ljudski prorok Boga, ali nipošto nije i sam bio Bog. Treba ga slaviti, diviti mu se i slijediti ga, ali ne i štovati kao božanstvo“ (Akyol, 2017: 17).

Ne samo da se Isusa smatra ravnopravnim Muhamedu nego se njegova poruka i učenje smatra jednako važnim dijelom islama. Dolazak i učenje proroka Muhameda potvrdilo je učenja Tore i Biblije, dolazak Muhameda označio je upotpunjavanje cjeline. „Bog je Židovima poslao Toru, koja sadržava 'smjernice i svjetlost'. Bog je kršćanima poslao Isusa koji potvrđuje Toru. Naposljetku, Bog je Arapima poslao Kur'an, koji potvrđuje ranije objave. Na ovaj način, ideološke razlike među ljudima Knjige objašnjene su Kur'anom, ukazujući Božju želju da svakom narodu dade vlastiti 'zakon i način života' (5: 42-48)“ (Aslan, 2011: 102). Aslan smatra da je uloga koju su proroci imali, podjednako uključujući Muhameda i Isusa, daleko od proročke – ponovno ukazujući kako Muhamed i Isus u islamu imaju jednak status. „Islam propovijeda Božje samootkrivenje od Adama prema svim prorocima koji su ikada postojali u svim religijama. Ti proroci na arapskom su se zvali *nabis* i bili su izabrani prenijeti Božju poruku cijelom čovječanstvu. No, ponekad je proroku (*nabi,* arap. نبي) dan dodatni teret rukovanja svetim tekstovima: Mojsije, koji je objavio Toru; David, koji je sastavio Psalme; Isus, čije su riječi nadahnule gospele. Takva osoba više je od proroka, on je Božji glasnik – *rasul* (arap. رسول)“ (ibid.: 35). Čini se da revivalisti zaboravljaju kako Kur'an u više navrata spominje Isusa Krista nego proroka Muhameda. Zato, ako zabrana prikazivanja vrijedi za jednog, onda neselektivno treba vrijediti i za drugoga. „Prema Kur'anu, muslimani bi trebali vjerovati u Boga i njegove glasnike, te ne bi trebali raditi razlike između glasnika. Stoga bi se jednako strastveno trebali zauzeti za Abrahama, Mojsija i Isusa, kao što to čine za proroka Muhameda. No... trebali bi se zauzeti najstrastvenije ni za koga drugog osim za Boga samoga“ (Akyol, 2013: 283).

„Kolekcije klasičnih *hadisa* već su sadržavale manje ili više detaljan opis Prorokova fizičkog izgleda i njegovih osobina, što je zauzvrat nadahnulo njihovu umjetničku realizaciju“ (Brunner, 2014: 135). Ovdje se želim nakratko osvrnuti na to kako se prikaz Proroka mijenjao kroz povijest od 13. stoljeća, da bi se na kraju prikaz lika proroka Muhameda u potpunosti zabranio. Brunner ističe da su sredine u kojima bi slike nastajale kroz povijest imale nevjerojatno snažan utjecaj na to kako je Prorok prikazan. Primjerice, u 14. stoljeću, tijekom Mongolskoga Carstva, Prorokovo lice prikazivano je sa značajnim mongolskim osobinama. Nakon toga, Prorokovo lice ostavljeno je prazno, potom ga se skrivalo iza natpisa, vijenca od vatrenih plamenova, da bi ga se na kraju pokrilo velom, a za taj prijelaz od realističnog do metaforičkog prikaza Brunner

drži da ukazuje na to da je Muhamed „izdignut iznad ljudske sfere“ (ibid.: 134). U revivalističkom pristupu izražen je upravo taj trenutak izdizanja proroka Muhameda iznad ljudske sfere, što se odrazilo na nekoliko područja unutar njihova cjelokupnog svjetonazora: oživljavanje vremena proroka Muhameda, svaki musliman treba živjeti po uzoru na Proroka, Prorokova tradicija se kao i Kur'an uzima kao izvor vjerskog autoriteta, prorok Muhamed za njih nije običan čovjek koji je dobio posebnu zadaću – prorok Muhamed je, kao što pokazuje promjena prikaza njegova lika, izdignut do božanstva. No, detaljni opisi Prorokova fizičkog izgleda i njihova umjetnička realizacija još uvijek nisu muslimane doveli u napast da se klanjaju slikama ni da svoju vjeru polažu u drugog boga pored Allaha. Akyol drži da Kur'an daje nenasilan odgovor na blasfemiju, dok to nije slučaj s *hadisima*: „Izvan literature *hadisa*, odgovor na blasfemiju, koji je više kompatibilan[121] s liberalnim standardima modernoga svijeta, zapravo dolazi iz Kur'ana. Islamsko Sveto pismo ne samo da nema nikakve sugestije za kaznu za blasfemiju na ovom svijetu nego čak predlaže nenasilan odgovor: 'Kada čujete da Allahove riječi poriču i da im se izruguju, ne sjedite s onima koji to čine dok ne stupe u drugi razgovor' (4:140)[122]“ (Akyol, 2013: 282).

Što to točno znači za unutarnji diskurs među muslimanima? Kur'an kao izravna riječ onoga tko je stvorio sve ljude ne može biti oprečan univerzalnim ljudskim pravima, posebice ako islamski pravnici i teoretičari tvrde kako ta prava počivaju na ideji jednakosti svih. U unutarnjem diskursu muslimana već postoji pluralizam interpretacija, a kako nitko ne govori u ime Boga – svaka interpretacija treba se shvatiti samo kao jedna od bezbroj mogućnosti kako se tekst može razumjeti. U pristupu koji zagovara ova disertacija, ne radi se o vrednovanju jednog pristupa nad drugim (ili jedne interpretacije nad drugom), posebice zbog toga što su interpretacije ljudski proizvod, a ljudi, za razliku od Boga, griješe. Revivalisti u interpretacijskom procesu odbacuju ulogu ljudskoga posrednika implicirajući da tekst sam po sebi nosi značenje koje oni samo iščitavaju. El Fadl uviđa da revivalisti „preuveličavaju ulogu teksta i minimaliziraju ulogu ljudskog posrednika koji interpretira vjerski tekst... Prema puritancima, ne samo da tekst uređuje većinu aspekata ljudskog života nego autor teksta određuje i značenje teksta, dok je posao onoga tko čita uključiti se u tekst samo kako bi ga razumio i implementirao, kao da je

[121] Dok ranije u disertaciji, oslanjajući se na An-Na'imovu misao, izbjegavam formulaciju problematike u pitanju kompatibilnosti, ovaj citat ne upotrebljavam za „dokazivanje“ kompatibilnosti, nego kako bi ukazala na to da Kur'an, bez literature *hadisa* kojima se često daje gotovo jednak autoritet, ne propisuje kaznu za blasfemiju. Barem ne na ovom svijetu.

[122] Ovdje se koristim Korkutovim prijevodom Kur'ana, dok Akyol kojeg citiram rabi Shakirov prijevod. Razlika u prijevodu je mala, primjerice „dok ne stupe u drugi razgovor“ iz Shakirova prijevoda bilo bi „dok ne stupe u drugi diskurs“.

značenje teksta oduvijek jasno“ (El Fadl, 2005: 95). Time se uloga onih koji interpretiraju Kur'an svodi na „čitatelja“ kojem je posao „samo“ prenijeti poruku. Sve značajne okolnosti posrednika koji interpretira poput „estetike i moralnog uvida ili iskustava smatraju se irelevantnim i suvišnim“ (ibid.), ali dok revivalisti smatraju da je u tome prednost njihova pristupa, El Fadl drži da su njihove tvrdnje o objektivnosti lažne i neodržive, a u interpretacijama vjerskih tekstova „prisiljavaju da tekst potvrđuje društvene i političke frustracije i nesigurnosti svojih sljedbenika. Ako su na primjer sljedbenici ovog smjera ljuti na Zapad, oni vjerski tekst čitaju tako da potvrđuju ovo neprijateljstvo“ (ibid.: 96).

Gledano kroz metodološke okvire disertacije, ovdje do izražaja dolaze prednosti progresivnog pristupa. Kada govori o dijalogu, Bohm drži da svaki pojedinac ima pretpostavke (mišljenja) o svemu, pa i o tome „što bi pojedinac trebao činiti i što je svrha života“ (Bohm, 2003: 8). Autor objašnjava kako se u većini slučajeva osoba poistovjećuje s tim pretpostavkama i te su različite pretpostavke „rezultat prošlih misli: svih naših iskustava, što su drugi ljudi rekli i što sve nisu. Sve je to programirano u našu memoriju. Tada se možeš poistovjetiti s tim mišljenjima i reagirati kako bi ih obranio. Ako se poistovjetiš, braniš ih. Osjećaš se kao da si ti sam napadnut, kada se tvoje mišljenje dovodi u pitanje“ (ibid.). Neizbježno je to da kada islamski pravnik ili teolog pristupa Svetom tekstu, čini to s već određenim pretpostavkama koje su rezultat različitih osobnih, društvenih, političkih, ekonomskih, vjerskih i drugih okolnosti koje ne može ostaviti po strani jer se već poistovjetio s njima. Stoga će čitanjem Kur'ana on pretpostavke projicirati na tekst. Uostalom, zar je moguće zanemariti činjenicu kako je Bog, da bi prenio poruku ljudima, to učinio preko ljudskoga posrednika, da se *hadisi* skupljaju i nastaju ljudskim posredništvom i da je šerijat formuliran upravo zahvaljujući ljudima. S koje god strane pristupimo, ljudsko je posredništvo neizbježan element interpretacijskog procesa, a nitko tekstu ne prilazi kao *tabula rasa.* Da je Kur'an jasan i da mu ne treba ljudsko posredništvo, ne bi postojala Prorokova tradicija u skupljenim *hadisima* kao jedan od izvora vjerskog autoriteta kako bi se objasnilo ili razjasnilo neke dijelove Kur'ana.

Za El Fadla, da bi se pristupilo razumijevanju Kur'ana i uopće pokušalo spoznati njegovo uzvišeno učenje, onaj tko čita Kur'an mora već posjedovati određenu razinu osjećaja za moralnost, poniznost i spremnost preispitati samog sebe. „No, problem je u tome da je Kur'an, koliko god lijep i uzvišen, prije svega obrazovni tekst i kao svi takvi tekstovi, njegova moralna postignuća ovisna su o moralnoj spremnosti njegovih učenika... Kur'an pretpostavlja da njegov čitatelj ima razinu moralnog osjećanja, bez kojeg učinkovitost njegove poruke postaje ograničena. Na isti način kako knjiga filozofije ne može naučiti svojega čitatelja dobrom

zdravom razumu, knjiga etike, kao što je Kur'an, ne može naučiti svoje čitatelje da postanu obdareni temeljnim osjećajem moralnosti. Intuitivna moralna spremnost ili temeljni etička svjesnost, kao zdrav razum, ne uči se iz knjige, nego je produkt psihološke predispozicije oblikovane odgojem, kulturom, osobnim iskustvom i ponekad običnom odlučnošću. Islam rabi osjećaj za moralnost koji već postoji u čitateljima, oplemenjuje ga i razvija, dopuštajući mu da dosegne nove visine moralne svjesnosti. Kako bi ovaj proces oplemenjivanja i razvoja funkcionirao, učenik Kur'ana mora biti sposoban uključiti se u savjestan proces razmišljanja i samokritičke analize“ (El Fadl, 2014: lok. 1421). El Fadl objašnjava da takav pristup Kur'anu zahtijeva poniznost – jer čitatelj koji je arogantan i nameće svoju moralnu superiornost, malo toga može naučiti iz Svetoga teksta. Za onog tko Tekstu prilazi uvjeren u svoju moralnu superiornost, El Fadl upozorava kako Kur'an postaje „instrument da stavi pečat na njegove predrasude i neznanje“ (ibid.: lok. 1431).

Ali, sposobnost da se uključi u proces razmišljanja i samokritičke analize te spremnost da se odbaci nametanje vlastite moralne nadmoći kada se pristupa Kur'anu, zapravo je i pristup koji musliman treba usvojiti i kada želi biti sugovornik u dijalogu. Kao što mu arogancija prilikom čitanja Kur'ana neće poslužiti ni za što osim za instrumentaliziranje Kur'ana kao pečata za svoje neznanje, jednako tako arogancija u dijalogu neće mu poslužiti ni za što osim za natjecanje, koje onda prestaje biti dijalog, a postaje rasprava. U tome leži nepomirljiva razlika revivalista i progresivnih islamskih mislilaca: prvi vjeruju da tekst nosi određeno značenje koje ne treba interpretirati, nego samo „iščitati“, dok drugi smatraju kako je značenje poznato samo Bogu, a unatoč ljudskim interpretacijama, ono izmiče spoznaji. Uz sve rečeno, valja zaključiti kako se zabrana prikazivanja proroka Muhameda ne nalazi u Kur'anu, a *hadisi* kao ljudska interpretacija tradicije jednog čovjeka ne mogu nadglasati riječ Božju.

6.5 Rasprava o prikazu lika proroka Muhameda s bombom u turbanu u metodološkim okvirima dijaloga i otvorene razmjene

U prethodnom poglavlju pokazala sam kako u unutarnjem diskursu među muslimanima nema konsenzusa oko zabrane prikazivanja proroka Muhameda. U ovom poglavlju pristupit ću aferi objave karikatura proroka Muhameda u Danskoj, ali pritom se neću oslanjati samo na progresivnu islamsku misao, nego i na liberalne aktere koji, iako zagovaraju pravo na slobodu govora kao jedno od temeljnih ljudskih prava svakoga čovjeka, drže da se u slučaju afere u Danskoj to pravo zlorabilo. Svjesna sam da liberalna moralna tradicija nije homogena i da obiluje različitim pozicijama. Ali, akteri na koje se pozivam drže kako kontekst u kojem je taj crtež objavljen ukazuje na to da se ne radi *samo* o prakticiranju prava na slobodu govora kao takvog, nego misle kako karikatura nosi negativnu konotaciju sugerirajući da su svi muslimani teroristi. U okvirima metodologije ove disertacije, držim da akteri na koje se referiram pokazuju brigu za obje pozicije i time daju odličan primjer medijacije između dviju naizgled oprečnih strana u vezi s pravima na slobodu govora. U fokusu poglavlja bit će to da problem ne leži u samom prikazu lika proroka Muhameda (jer povijesno gledajući, Proroka se prikazivalo i ranije), nego u kontekstu u kojem se Prorok prikazuje kao terorist.

Za liberalne teoretičare poput Ann Elizabeth Mayer, „ništa nije tabu, sve je predmet kritičkog angažmana“ (Asad, 2009: 36). Iako ima široko shvaćanje islama, Mayerova iz nekog razloga ne uspijeva uvidjeti da su crteži proroka Muhameda više od uvredljivih prikaza u ime prakticiranja prava na slobodu govora. Ona tvrdi: „Iako je lako razumjeti zašto bi muslimani u Danskoj crteže shvatili kao uvredljive, bilo bi nategnuto ustvrditi kako su karikature Proroka propagiranje nacionalne, rasne ili vjerske mržnje koja potiče diskriminaciju, neprijateljstvo ili nasilje“ (Mayer, 2013: 197). Sagledavajući problematiku slobode izražavanja i vjerski uvredljiva govora, Donnelly iznosi zaključak u korist neupitnoga prava na slobodu govora koje uključuje i pravo da se nekoga uvrijedi: „U suštini, zabraniti govor zato što je uvredljiv za jednu ili više religija nameće određeno vjersko stajalište drugima, čime se osporava ne samo slobodu izražavanja nego i slobodu vjerovanja, a time i temeljnu jednakost, autonomiju i dostojanstvo onih kojima je govor ograničen“ (Donnelly, 2016: 21).

Donnelly pojašnjava da dok sloboda vjerovanja nema ograničenja, sloboda govora ipak ima određene granice,[123] ali one se prema Donnellyju ne odnose na vjerska uvjerenja jedne ili više skupina ljudi, tj. „govor koji samo vrijeđa druge u potpunosti je zaštićen“ (ibid.: 25). Zanimljivo je primijetiti kako Donnelly drži da ako uvredljiv govor prijeti javnom redu, onda dolazi od uvrijeđenih, a ne od onih koji su, prakticirajući pravo na slobodu govora i izražavanja, uvrijedili i izazvali takvu reakciju. „Svaka prijetnja javnom redu u takvim slučajevima dolazi iz netolerancije prosvjednika prema zaštićenom govoru i onih koji njima politički manipuliraju. Ako A reagira nasilno na tvrdnje što ih iznosi B, onda je A taj koji prijeti javnom redu. Ako krivimo B, ograničenja govoru postavljali bi fanatici koji izražavaju određena stajališta“ (ibid.: 25). Pošto se Donnelly u ovom članku poziva na slučaj u Danskoj, gledano kroz metodologiju disertacije, valja ustvrditi nekoliko stvari: Donnelly drži da su A (u ovom slučaju muslimani) netolerantni prema slobodi govora, a zapravo u pitanje ne dovodi B koji je netolerantan tako što slobodu govora koristi kako bi za sve A sugerirao da su teroristi. Drugo, iz ovakve jednadžbe proizlazi da su A (ponovno u ovom slučaju muslimani) fanatici koji svoja uvjerenja žele nametnuti drugima, a Donnelly pri tome ne shvaća da su time i B također fanatici koji svoja uvjerenja žele nametnuti drugima. Za Donnellyja i Mayer, pravo na slobodu govora je *sveto*, pravo na slobodu govora je uvjerenje koje nadilazi sva druga uvjerenja i ne dovodi se u pitanje – a to čine ne razmišljajući kako su s druge strane sugovornici kojima su neke druga uvjerenja jednako tako *sveta*.

---

[123] Donnelly se ovdje poziva na nekoliko članka iz Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima (1966.): članak 19. (3) – a) poštivanja prava i ugleda drugih, b) zaštita države sigurnosti, javnog reda (*ordre public*), zdravlja ili morala; članak 20 – 1. Svako poticanje na rat mora se zakonom zabraniti, 2. Svako pozivanje na nacionalnu, rasnu ili vjersku mržnju koja potiče na diskriminaciju, neprijateljstvo ili nasilje, mora se zakonom zabraniti. (https://pravosudje.gov.hr/UserDocsImages/dokumenti/Pravo%20na%20pristup%20informacijama/Zakoni%20i%20ostali%20propisi/UN%20konvencije/Medjunarodni_pakt_o_gradjanskim_i_politickim_pravima_HR.pdf). Također, Donnelly se ovdje poziva i na članak 4. Međunarodne konvencije o ukidanju svih oblika rasne diskriminacije (1966.): Države stranke osuđuju svaku propagandu i sve organizacije koje se rukovode idejama ili teorijama zasnovanim na superiornosti neke rase ili skupine osoba određene boje ili određenog etničkog podrijetla ili koje žele opravdati ili poticati ma koji oblik rasne mržnje ili diskriminacije; one se obvezuju usvojiti neposredne i pozitivne mjere koje imaju svrhu iskorijeniti svako poticanje na takvu diskriminaciju, ili svako djelo diskriminacije, i u tu svrhu, vodeći računa o načelima navedenim u Općoj deklaraciji o pravima čovjeka i o pravima koja su izričito navedena u članku 5. ove Konvencije, one se posebno obvezuju: a) proglasiti kaznenim djelom svako širenje ideja zasnovanih na rasnoj superiornosti ili mržnji, svako poticanje na rasnu diskriminaciju, sva djela nasilja, ili izazivanje na takva nasilja, uperena protiv ma koje rase ili skupine osoba druge boje ili drugog etničkog podrijetla, kao i pružanje pomoći rasističkim aktivnostima, uključujući tu i njihovo financiranje; b) proglasiti nezakonitima i zabraniti organizacije, kao i organizirane i sve druge propagandne djelatnosti koje potiču na rasnu diskriminaciju i koje ju ohrabruju, kao i proglasiti da je sudjelovanje u tim organizacijama ili u tim djelatnostima zakonom kažnjivo djelo; c) ne dopustiti javnim vlastima, ni javnim državnim ili lokalnim ustanovama, da potiču na rasnu diskriminaciju ili je pomažu. (https://pravamanjina.gov.hr/UserDocsImages/arhiva/pdf/medjunarodni/medjunarodna_konvencija_o_ukidanju_svih_oblika_rasne_diskriminacije.pdf)

Da bi došlo do otvorene razmjene, sve tradicije moraju imati jednaka prava, ali ovdje se ne radi o tome. U ovom slučaju jedna tradicija nameće svoja uvjerenja kao neupitna, dok se one koji ta uvjerenja dovode u pitanje odbacuje kao netolerantne fanatike. Feyerabendova ideja otvorenog društva u kojem su svim tradicijama zajamčena jednaka prava ostvariva je samo ako je „temeljna struktura društva objektivna“ (Feyerabend, 1978: 106), a ne pod utjecajem ili pritiskom neke od tradicija. U takvom društvu „svi koji sudjeluju koristit će se idejama, a različite skupine pokušat će učiti jedne od drugih i prilagoditi svoja stajališta zajedničkom cilju“ (ibid.: 10). U Feyerabendovu pristupu, naglašena je važnost fleksibilnosti i poštivanje svih tradicija, čime bi se zaobišla uskogrudna vođena razmjena prema unaprijed postavljenim pravilima jedne od tradicija. Pri tome, Feyerabend kritizira liberalne pokušaje nametanja vlastitih vrijednosti drugima pod tvrdnjom da „postoji samo jedna istina i ona mora prevladati“ (ibid.: 80). Osporavajući takve pokušaje, zagovara otvorenu debatu u kojoj će svi sudjelovati ravnopravno. Vođena razmjena za Feyerabenda predstavlja razmjenu u kojoj „neki ili svi sudionici prihvaćaju određenu tradiciju i samo one odgovore koji odgovaraju njezinim standardima. Ako jedna strana još uvijek nije postala sudionikom izabrane tradicije, bit će ugnjetavana, nagovarana, „školovana“, sve dok to ne postane – i tek tada počinje razmjena. *Racionalna debata* poseban je slučaj vođene razmjene. Ako su svi sudionici racionalisti, onda je sve uredu i debata može odmah početi. Ako su samo neki sudionici racionalisti i ako oni imaju moć, onda neće uzeti svoje suradnike zaozbiljno, sve dok oni također ne postanu racionalisti“ (ibid.: 29).

Feyerabend tako ističe kako „racionalizam ne može biti sudac tradicija, racionalizam je i sam tradicija ili aspekt tradicije“ (ibid.: 27), a tradicije nisu dobre ni loše, one jednostavno jesu i poprimaju dobre ili loše karakteristike samo onda kada ih se usporedi s nekom drugom tradicijom. Prema tome, muslimani će biti školovani dok ne prihvate da sloboda govora uključuje i pravo drugih da ih uvrijede sugerirajući kako je čovjek od kojeg je islam i potekao – terorist, životinja i zlostavljač djece. Ne radi se o tome da muslimani moraju prihvatiti kako sloboda govora podrazumijeva da netko može nacrtati proroka Muhameda – nego se radi o tome da se muslimane školuje i „obrazuje“ da moraju prihvatiti kako ta sloboda govora dopušta da ih se poistovjećuje s teroristima i vjerskim nasiljem te se očekuje od njih da odbace svoja uvjerenja, kako bi se uklopili u društvo koje prakticirajući svoja uvjerenja, njihova odbacuju kao fanatična i netolerantna.

U vezi s tim, retorika jedine istine kojom se isključuju ostali sugovornici prisutna je i kod Donnellyja. On u fokusu ima pojedinca i njegovo pravo na slobodu govora koje je neovisno o zajednici, ali ne možemo govoriti o univerzalnom ako ne govorimo o zajednici i jednako tako – ne možemo govoriti o dijalogu ako ne govorimo o brizi za druge. Dijaloga u suprotnom nema, postoje samo određena, partikularna uvjerenja koja se kao jedinu (ali zapravo višestruku) Istinu nameću drugima. An-Na'im je takvo pretendiranje na nametanje liberalnih stajališta među ostalim definirao u pojmovima kolonizacije ljudskih prava, tj. kao proces kojim se već postojeću populaciju uklanja i mijenja novom, u smislu toga da se mijenja način na koji oni misle, osjećaju i razmišljaju, pri čemu čovjek gubi sam sebe i ono što uistinu jest. Iako se i sam poziva na određene članke konvencija kako bi ustvrdio da sloboda govora ima ograničenja, Donnelly ne ulazi u kontekst prikaza proroka Muhameda da bi ukazao na to kako se ograničenja iz članaka mogu primijeniti upravo na taj slučaj. Valja istaknuti kako liberalni teoretičari na koje se ovdje pozivam pravo na slobodu govora ne sagledaju kroz kontekst objave crteža, koji je s druge strane nezaobilazan progresivnim islamskim akterima. Zapravo, u cijelom istraživanju koje sam provela za disertaciju, nisam se susrela s islamskim teoretičarom (bez obzira na to o kojem je diskursu riječ) da je ljudska prava (pa i pravo na slobodu govora) preispitivao neovisno o širem povijesnom kontekstu.

Asad navodi kako se o ovoj točki napetosti uvelike raspravljalo u kontekstu sukoba dviju različitih civilizacija, koje njeguju drugačije vrijednosti, što je rezultiralo retorikom „problema integriranja muslimanskih imigranata u europsko društvo, a što je povezano s globalnom prijetnjom od islamista“ (Asad, 2009: 20). Asad upozorava i na simplifikaciju i generaliziranje tih pojmova, pri čemu se Zapad oslikao u kontekstu demokracije, slobode, ljudskih prava i sekularizma, dok se s druge strane postavljao islam kao monolitna cjelina koju jasno karakterizira sve oprečno vrijednostima Zapada poput nasilja i vjere. Dakle, pravo na slobodu govora s jedne strane suprotstavljeno je ideji blasfemije koja je viđena kao sredstvo kojim se ta sloboda sputava: „Ideju blasfemije sekularisti vide kao ograničenje slobode govora – slobode same – zajamčene demokratskim načelima... I tako središnjom za zapadnu kulturu“ (ibid.: 21). Asad primjećuje kako je kontekst u kojem se raspravljalo o crtežima kasnije povezao s još većim diskursom borbe Zapada protiv terorizma a da se pri tome terorizam rijetko razlikovao od islama. Za Asada i druge progresivne aktere, objava karikatura nije problem slobode govora kao takve, nego konteksta koji jasno implicira da se Zapad neuspješno bori s islamofobijom. Peter Hervik ukazuje na značajnu ulogu koju su imali danski mediji u razumijevanju i stvaranju

slike o islamu te objašnjava kako je skandal s crtežima izbio u već islamofobičnom, protuislamskom ozračju.

Budući da se Danska „već više od desetljeća suočavala s političkim nacionalizmom koji je bio praćen antiimigracijskom retorikom“ (Hervik, 2012: 15), za Hervika je u jednu ruku samorazumljivo da je razvoj događaja vodio objavi crteža i tome da je danska vlada odbijala ozbiljan dijalog s islamskim vođama. Autor ipak izražava čuđenje da je u zemlji koja je povijesno tolerantna (a u kojoj se radi o relativno malom postotku sveukupnog broja muslimana[124]) dolazi do porasta protuislamske retorike i straha da će se danske vrijednosti izgubiti pod teretom islamskih ideologija. Trenutak koji je važan za ovaj kontekst – a za koji Hervik smatra da ga moramo imati na umu kako bismo razumjeli objavu crteža proroka Muhameda i ponašanje danske vlade nakon objave – jest trenutak kada se „ljudi vide kao ugrožena većina s inherentnim potencijalom da postanu manjina u vlastitoj zemlji“ (ibid.: 16). Preuzimajući pojam od Arjuna Appaduraija, Hervik to naziva preobrazbom društvenih identiteta u „predatorske identitete“. Ono što je za Hervika neophodna odlika „predatorskih identiteta“ i ono što moramo prepoznati u njegovim najranijim fazama jest „sklonost da se povrijedi i iskorištava druge za vlastiti dobitak i profit, često izražen kao pravedan čin samoobrane kako bi se utišalo, neutraliziralo i istjeralo neprijatelja“ (ibid.: 16-17). Hervik navodi kako je jedan od Appaduraijevih primjera za „predatorski identitet“ holokaust. Svjestan da je takav primjer „vrijednosno pretjeran“ kada ga se želi primijeniti na Dansku, ipak želi ukazati na to da nam taj pojam pomaže „identificirati predatorski karakter politike, mišljenja i svakodnevnog govora u njegovim najranijim fazama“ (ibid.: 16).

Strah od toga da će „naše vrijednosti“ biti uklonjene tuđim vrijednostima u sebi također nosi još jednu ideju koju prepoznaje Martha Nussbaum i stavlja u pravi plan kao zajedničko antisemitizmu i antiislamizmu. Za Marthu Nussbaum „postoje paralele između jučerašnjeg antisemitizma i današnje sumnjičavosti prema muslimanima“ (Nussbaum, 2012: 147). Dok to nužno ne naziva islamofobijom, ukazuje na to kako i u slučaju antisemitizma i u slučaju sumnjičavosti prema muslimanima postoji opasna ideja „skrivenog neprijatelja“ (ibid.: 46). Autorica tvrdi da su takvi negativni stavovi nabijeni strahom, ali dok strah s jedne strane smatra

[124] Hervik tako navodi podatak da se procjenjuje kako je 200.000 muslimana na populaciju od 5.5 milijuna, od toga izdvaja kako je samo oko 25.000-30.000 prakticirajućih muslimana (onih koji se mole pet puta dnevno, poste, idu u džamiju); također, Hervik u ovim podacima navodi i onaj od otprilike 2.500 danaca koji su prešli na islam

emocijom važnom za preživljavanje i opstanak, s druge strane „strah je opasna zamagljujuća preokupacija; intenzivan fokus na samog sebe koji sve druge odbacuje u mrak“ (ibid.: 57).

Samo tretiranje ove problematike u kontekstu suprotstavljenih vrijednosti, kako to čini Donnelly (u kojem uvrijeđene naziva netolerantnim i fanaticima), te u kontekstu „skrivenog neprijatelja“ vrijednostima demokratskog i liberalnog društva, stigmatizira cijelu jednu skupinu koju se time isključuje iz tog društva. Za muslimane koji su kritizirali objavu crteža drži se kako se ne žele mirno integrirati u dansko društvo ili, pozivajući se na Donnellyja, pokazuju netoleranciju prema onima čije pravo na govor ograničavaju. Hervik daje kontekst ozračja danskoga društva koje je prethodilo takvu razvoju događaja, čime isključuje neutralnost takve objave. Prije samoga skandala s karikaturama, novine Jyllands-Posten „objavile su više protuislamskih članaka od bilo kojih drugih danskih novina“ (Hervik, 2012: 24). Hervik posebno navodi dva članka: *Prljavo lice islama* i *Mračne sile*, a retorika je produbljivala već načet rascjep između danske i strane (u ovom slučaju islamske) kulture. Ponovno, ideja „skrivenog neprijatelja“ i strah da će „naša kultura biti pregažena“ (ibid.: 23), nije izostala. Stigmatiziranje nije postignuto u raspravama poslije objave crteža, nego i sama objava tih crteža šalje jednu takvu poruku koja muslimane vidi kao potencijalne teroriste, čiji je Prorok bio pobornik takve ideje. Treba razumjeti da se ne radi o prikazu terorista, kao recimo Osame bin Ladena, radi se o prikazu proroka Muhameda kojeg muslimani bez obzira na razlike u stavovima uzimaju kao savršen primjer čovjeka i vjernika, na što se svaki musliman treba ugledati. Stoga takav prikaz ukazuje na to da je „antiislamski diskurs Jyllands-Postena (...) stereotipiziranje muslimana kao terorista“ (ibid.: 32).

Dok Mayerova nije kriva za generaliziranje i poistovjećivanje islama s terorizmom, s druge strane promiče joj to da se u ovom slučaju radi o takvom tretmanu muslimana, pod maskom prava na slobodu govora. Poistovjećivanje muslimana s terorizmom, ozračje antiislamizma koje je zahvatilo Dansku kao širi povijesni kontekst danskog društva i antiislamski i antiimigrantski kontekst samih novina neodvojiv od objave - nešto je što je za Mayerovu u mrtvom kutu, jer joj je pogled usmjeren samo, i isključivo, na ono što drži uzvišenom vrijednošću vlastite tradicije – pravo na slobodu govora. Nussbaum upozorava na sličnosti koje nose antisemitizam i antiislamizam, ali jednako je tako iznimno oprezna s izrazom „muslimani“ znajući da taj termin pokriva različita uvjerenja, navike, stavove, mišljenja i svjetonazore. S obzirom na to da islam nema središnji vjerski autoritet, stav manjinskoga ekstremnog dijela muslimana ne može se primijeniti na sve muslimane kao monolitnu cjelinu te ih kao takve etiketirati kao potencijalne teroriste.

„Islam nije centraliziran – stoga nema smisla da se sva krivnja za djela vehabističkih ekstremista pripisuje sufistima koji se ne slažu s velikim dijelom onoga za što ta sekta stoji“ (Nussbaum, 2012: 229). Dok Nussbaum ovdje daje primjer sufista, želim njezin argument pogurati malo dalje i reći da nema smisla krivnju za djela vehabističkih i fundamentalističkih ekstremista svaliti na većinski miroljubive muslimane i svakako nema smisla da se ta krivnja svali na čovjeka od kojega je islam i potekao.

U preispitivanju poimanja „univerzalnih vrijednosti“ konkretno na ovom slučaju, Christian F. Rostboll zaključuje kako je „pozivanje na liberalne vrijednosti od moćnih igrača tijekom kontroverzije služilo kako bi se marginaliziralo muslimane i delegitimiralo izdvojene glasove u danskom društvu“ (Rostboll, 2010: 402-403). Za njega je univerzalnost liberalizma krivac neuspjeha da se poštuju kulturne razlike, a prikazivanje slobode govora kao nečega što je izravno povezano s danskom kulturom marginaliziralo je muslimane jer je to povezivanje liberalnih vrijednosti i načela s jednom određenom kulturom podrazumijevalo nemogućim da muslimani „prihvate liberalizam a da se ne isključe u potpunosti od svoje povijesti i kulture“ (ibid.: 406). Također, to podrazumijeva da ako žele biti ravnopravnim dijelom liberalnoga danskog društva, muslimani moraju prihvatiti i ono što smatraju uvredom, a to je da se njihov Prorok podvrgava ismijavanju, uvredama, karikaturama i crtežima nabijenim negativnim sugestijama o prirodi njegove poruke i učenja – jer u liberalnom društvu ništa nije tabu-tema, osim prava koja smatraju vlastitim vrijednostima.

Prvo, asimilacija koja se nameće kao jedini način da se postane ravnopravnim pripadnikom takvoga liberalnog, demokratskog društva podrazumijeva da se musliman „isključi“ iz vlastite kulture kako bi prihvatio onu u kojoj je sada manjina. Dok Nussbaumova govori o Židovima, njezin zaključak primjenjiv je i na muslimane jer nitko ne bi trebao biti stavljen u „neugodnu poziciju biranja između asimilacije i migracije“ (Nussbaum, 2012: 173). Ovakvim kontekstom i retorikom muslimanima se dalo do znanja ne samo to da ne pripadaju kulturi u kojoj njihove vrijednosti nisu zaštićene od ismijavanja i uvrede nego i to da nisu kompatibilni s vrijednostima koje njeguje ta kultura kao pravo na slobodu govora. „Do isključivanja dolazi kada se implicira kako je jedini način da se razumije norma ili vrijednost onda kada se slijedi određeni povijesni put ili asimilira kultura u kojoj su oni nastali“ (Rostboll, 2010: 406). U diskursu koji je skandal s crtežima sagledao kao sukob dviju različitih kultura je i sam autor karikatura. Kurt Westergaard retorikom o „danskim vrijednostima“ sugerira da su oni koji njeguju te vrijednosti dio danskoga društva, čime marginalizira one koji su se tome suprotstavili kao protivnike slobode govora kao jedne od uzvišenih vrijednosti danskoga liberalnog društva: „Ja sam

odradio svoj posao, ja sam branio neke danske vrijednosti, a sada sam podvrgnut ovome i to me zbilja čini ljutim“ (Westergaard u IndependetMediaOnline, 2008, 3/3 1:47).

Westergaard nespretno pokušava zaobići izraz „sukob kultura“, pa govori o sveprisutnom „trenju“ između dviju kultura, ali njegova je poruka jasna: skandal koji su izazvale karikature pokazuje da se radi o sukobu različitih vrijednosti, u kojem je s jedne strane Zapad, a s druge strane islam. „Problem je takav da imamo ljude iz druge kulture koji ne prihvaćaju uporabu vjerskih elemenata u crtežima... Onda imamo ovaj sukob oko slobode govora, koji možda nije sukob kultura, nego kulturno trenje između dviju kultura, islamske i zapadne (...) a ovim crtežom borim se za zapadne vrijednosti, borim se za slobodu govora, a to su vrijednosti koje držimo tako visoko da ih uz oružje u rukama izvozimo, na primjer, u Afganistan. Ovaj crtež moj je doprinos borbi za slobodu govora“ (Westergaard u IndependetMediaOnline, 2008, 1/3 4:45).

Iako i sam Westergaard u nekoliko navrata razlikuje umjerene muslimane od ekstremnih, držeći da umjereni, modificirani islam bolje pristaje u sekularno, liberalno, demokratsko društvo – začuđujuće je kako ne uviđa zašto i umjereni muslimani poput Asada drže da je crtež koji „prikazuje proroka Muhameda kao bombaša samoubojicu – figura koja je ujedno apsurdna i barbarska“ (Asad, 2009: 38). Naravno, reakcije umjerenih i ekstremnih muslimana uvelike se razlikuju, kao i njihova uvjerenja, no to ne umanjuje opasan kontekst u koji je Westergaard smjestio svoje viđenje proroka Muhameda kao „vođu“ terorista. U člancima koji su prethodili objavi karikatura u istim novinama, Hervik prepoznaje kako „muslimani nisu bili samo sadržajno opisani kao ista kategorija ljudi bez obzira na to jesu li talibani ili članovi Društvene liberalne strane u Danskoj, nego je i kategorija retorički stavljena u drugačiju fazu razvoja“ (Hervik, 2012: 26). Stigmatiziranje i isključivanje muslimana kao monolitne cjeline te razlikovanje danske i islamske kulture u smislu različitih i oprečnih vrijednosti, osim očiglednih posljedica ima i onu najpogubniju za ovu problematiku – sugovornike se stavlja u uloge onih koji su napredniji i obrazovaniji te onih koji su nazadni i koje treba školovati. „Jedna od posljedica toga da se islamske manjine predstavljaju kao da pripadaju prošlosti (drugačijoj fazi razvoja) jest ta da dijalog nije moguć“ (ibid.). Važno je naglasiti kako upravo to primjećuju oni koji problematici prilaze iz liberalnih vrijednosti poput Nussbaumove, Rostbolla i Hervika, a ipak uspijevaju jasno uvidjeti u čemu je srž problema prikaza proroka Muhameda kao terorista.

Dok autor crteža želi zaobići retoriku sukoba kultura, Hervik ne oklijeva objavu crteža nazvati dijelom upravo takvog sukoba: „Objava je sastavni dio moralno utemeljenog kulturnog rata

vrijednosti“ (ibid.: 27). Hervik, kao i Asad, ističe kako se objava takva crteža ne može odvojiti od konteksta objave i dodaje kako su se mnogi članci bavili samom problematikom objave, ali „nitko od njih nije se bavio Westergaardovim prethodnim crtežima koji su također povezivali muslimane s teroristima“ (ibid.: 32).

Ideja jednakosti na kojoj počiva liberalno razumijevanje univerzalnih ljudskih prava podrazumijeva i jednako poštivanje drugih u multikulturnom društvu. Zar je moguće govoriti o univerzalnim ljudskim pravima ako vjerske ili kulturne razlike jednih nisu sačuvane od ismijavanja, uvrede i sugestije da upravo te vrijednosti predstavljaju opasnost? Zar se muslimani moraju suglasiti da budu školovani i prihvate da se njihove vrijednosti ismijavaju, da se njihova vjera nepravedno poistovjećuje s terorizmom, kako bi bili dio liberalnog društva bez tabu-tema? Da, radi se o netoleranciji kako izlaže Donnelly, ali prvenstveno je riječ o netoleranciji onih koji pozivajući se na pravo slobode govora vrijeđaju druge. Za Mayerovu je objava takva crteža značila da su „novine ukazale na to kako žele raskinuti s političkom korektnošću, koja nije dopuštala da se muslimane tretira kao i bilo koju drugu vjersku skupinu“ (Mayer, 2013: 197), ali ona zaboravlja kontekst objave crteža. Trenutačno Zapad nema kompleksniji odnos od odnosa s islamom, a Danska je (kako i sama autorica priznaje) u vrijeme objave crteža već imala turbulentno razdoblje neprijateljstva prema muslimanima. Kako je istaknuo Asad, zapadna borba protiv terorizma često je imala nejasne granice s borbom protiv islama, pa crtež islamskoga Proroka s bombom u turbanu ipak ima težinu koja Mayerovoj izmiče.

Iako svjesna pluralizma islamske moralne tradicije, Mayerova se i sama spotiče o generaliziranje kada tvrdi da su „muslimani pozivali na ubojstvo danskih karikaturista te da su u Indiji i Pakistanu obećane nagrade onome tko ih ubije“ (Mayer, 2013: 200), ali muslimani nisu monolitna cjelina, pa su se tako razlikovale i njihove reakcije na objavu crteža. „Očigledno je da svi muslimani ne misle jednako, ali pitanja o islamskim idejama o blasfemiji usmjerena su na moralnu tradiciju. No, čak i tradicija sadržava odstupanja, tenzije i nestabilnosti koje se ne mogu pripisati svim „ljudima civilizacije“ (Asad, 2009: 36). Tako su neki muslimani pozivali na bojkot danskih proizvoda, neki muslimani izašli su u mirne prosvjede, dok su neki muslimani doista pozivali na ubojstvo karikaturista. No, ti muslimani ne predstavljaju muslimane u cijelosti, pa čak ni većinu njih, niti govore u ime svih muslimana, a izdvojiti cijelu skupinu zbog jednog ekstremističkog dijela znači izdvajanje svih muslimana na temelju njihove vjere. „Izdvojiti ljude na temelju njihove vjere ili etničke pripadnosti uvijek je problematično, jer se time riskira da se stigmatizira grupu i pogoršava tenzije“ (Nussbaum, 2012: 41). Dok

Mayerova objašnjava kako može razumjeti da su duboki osjećaji muslimana povrijeđeni, ali ne drži da se takvim crtežom njih diskriminira ili širi mržnja, ipak govori iz svoje liberalne pozicije, a ne iz pozicije muslimana koji poistovjećen s teroristima predstavlja „tihu prijetnju“ ili iz pozicije muslimana koji prigovorom na objavu karikature proroka Muhameda postaje netolerantni fanatik koji želi ograničiti slobodu govora.

Koliko god je njezino razumijevanje islamske moralne tradicije kao bogate i heterogene pohvalno, Mayerova još uvijek ne vidi dalje od svoje pozicije. Mayerova, kao i Donnelly, ne uviđa da u intelektualno ozbiljnim prigovorima islamskih teoretičara poput Asada nije riječ o tome da se pravo na slobodu govora *per se* dovodi u pitanje, nego je riječ o kontekstu u kojem je to pravo zloupotrijebljeno kao oružje da se marginalizira i stigmatizira muslimane. U trenutku kada su neki muslimani izašli na ulice prosvjedovati, liberali poput Donnellyja iskoristili su priliku da upere prst i ukažu na netoleranciju i nepoštivanje „njihovih“ liberalnih, demokratskih načela pod kojima je dopušteno kritički preispitivati sve osim tih samih načela. Načela koja bi trebala vrijediti univerzalno, a dopuštaju da se pod maskom univerzalnosti cijelu jednu vjersku skupinu stigmatizira kao potencijalne teroriste.

U kritici Donnellyeva pristupa ustvrđeno je kako on smatra da ideja ljudskih prava u islamu ostavlja pola čovječanstva izvan toga da ih se drži ljudima (nevjernici, žene, homoseksualci, otpadnici od vjere). Asad tvrdi kako sekularni kriticizam i stalno naglašavanje toga kako u liberalnom, demokratskom društvu nema tabu-tema „pojačava već postojeću distinkciju između paradigmatičkog čovjeka i kandidata za uključenost u pravo čovječanstvo, koji još uvijek ne posjeduju svoja tijela, emocije i misli. Drugim riječima, to pojačava, ideološki status europskih muslimana kao da nisu u potpunosti ljudi zato što još uvijek nisu moralno neovisni i politički disciplinirani“ (Asad, 2009: 56). Time se liberalnim razumijevanjem ljudskih prava čini upravo ono za što Donnelly okrivljuje islamsko razumijevanje ljudskih prava – neke se ljude ostavlja izvan okvira čovječanstva. Osim što ih se time ne smatra u potpunosti ljudima, način na koji se raspravljalo o ovom slučaju u kontekstu suprotstavljenih vrijednosti (pojednostavljeno u smislu dobrih i loših vrijednosti) isključivalo je muslimane iz njihovih statusa ravnopravnih sugrađana. Retorika koja se upotrebljavala za opoziciju koja je kritizirala objavu crteža, iako je upotrebljavala diskurs univerzalnih ljudskih prava da potvrdi jednakost svih, zapravo je isticala različitost onih koji se nisu slagali s objavom. „Nazvati one koji se ne slažu s trenutačno prihvaćenim ograničenjima slobode izražavanja antidemokratskim, zatvara raspravu i dovodi njihov status sugrađana u pitanje“ (Rostboll, 2010: 142). Rostboll dvoličnost liberalnoga

razumijevanja ljudskih prava, iako je on tako ne naziva, vidi upravo na primjeru skandala s crtežima proroka Muhameda.

Rasprave nakon objave crteža bile su fokusirane na tome da su liberalne vrijednosti univerzalne, a u takvom diskursu strane su bile podijeljene na dvije različite tradicije s različitim vrijednostima. Prigovor muslimana objavi crteža proroka Muhameda gledao se kao na fundamentalistički pokušaj ograničavanja prava na slobodu govora, prava s kojim islamska moralna tradicija nije upoznata. Zapravo, ako pogledamo i retoriku samog autora crteža, nemoguće je ne primijetiti kako smatra da je pravo na slobodu govora, liberalna demokracija, ideja ljudskih prava, nešto što je suštinski utkano u dansku kulturu, naciju i povijest, dok su muslimani pušteni među Dance zapravo iskoristili njihovu gostoljubivost i dobroćudnost, zaboravili poštovati pravila civiliziranoga svijeta koji je na višoj razvojnoj razini od njih samih. „Razlike kao što su nošenje marame i uzimanje halal hrane same se po sebi doživljavaju kao uzročnici sukoba. Ta logika pretpostavlja da kulturne razlike proizvode sukob. Oni koji nose maramu i traže halal hranu stvaraju probleme sebi samima i riskiraju prouzročiti negativne osjećaje među svojim danskim domaćinima. Oni su nestašni gosti, koji stoga sami sebi stvaraju probleme uključujući rasizam. Rasizam u ovoj konstrukciji rezultat je ustrajanja imigranata na tome da budu kulturno drugačiji, a bivanje drugačijim doživljava se nekompatibilnim s modernim danskim kulturnim vrijednostima“ (Hervik, 2012: 30). Osim što su „muslimani stavljeni u podređen položaj, Danska i dansko društvo stavljeni su na višu razvojnu razinu“ (ibid.: 26), rasprave su također pokazale dvolično lice liberalnog pristupa.

Rostboll navodi: „Za mnoge branitelje crteža, to da je nešto liberalno i univerzalno značilo je predstavljati liberalna načela kao nešto što je iznad rasprave i posebno kao neosporivo iz perspektive islama“ (Rostboll, 2010: 407). Nema tabu-tema, osim prava na slobodu govora. Pravo na slobodu govora izdignuto je iznad samoga dijaloga. Jednostavno rečeno, možemo razgovarati o svemu, ali ne i o pravu na slobodu govora. U tom trenutku, kada liberali pravo na slobodu govora izdižu iznad dijaloga i kada muslimani to čine sa šerijatom, dijalog se prekida. Neki liberali, kao i neki muslimani, svoje apsolutističke stavove univerzaliziraju tako što drže da su njihova ograničenja prava na slobodu govora univerzalno primjenjiva na sve. Takav stav može značiti da je jedno vrjednije od drugoga i kako se jedne vrijednosti prihvaćaju kao neupitna istina za sve, dok se od drugih zahtijeva da svoje vrijednosti preispituju, a neke od njih čak i odbace. Ovo valja dodatno pojasniti, kako se ne bi dobio dojam da se te dvije skupine ovdje poistovjećuju, sličnost na koju ukazujem samo je u svrhu toga da pokažem kako na objema stranama jedni apsolutističkim tvrdnjama druge isključuju iz dijaloga. Ovdje, kao i u

cijelom radu, ne pristupam iz teološke perspektive u smislu je li dopušteno ili nije prikazati proroka Muhameda, jer čak i da su muslimani suglasni da je zabranjeno prikazati ga (a nisu), nameće se pitanje zašto bi druga većinski neislamska društva bila primorana držati se te zabrane? Ono što me ovdje zanima nije prikaz proroka Muhameda, nego kontekst prikaza unutar kojeg je pravo na slobodu govora zloupotrijebljeno kako bi se muslimane etiketiralo kao potencijalne teroriste i skrivene neprijatelje koji prijete potkopavanju liberalnih vrijednosti. U mnogim zemljama zabranjeno je i kažnjivo poticanje mržnje protiv određenih skupina, kao poput homoseksualaca[125] i Židova[126], zakoni o zabrani govora mržnje jasno nam ukazuju na to da pravo na slobodu govora nije apsolutno pravo bez ograničenja i odgovornosti. Ako je pravo na slobodu govora apsolutno, onda nitko ne može biti povlašten, ali kako ono to nije, onda se s jednakim poštovanjem treba odnositi i prema onima koji njeguju drugačije vrijednosti od nas, pa čak i ako je njihova vrijednost u sukobu s našim vrijednostima. U ovakvim primjerima čini se da se sukobljuju dva ljudska prava: pravo da izrazimo vlastito mišljenje i pravo da ne budemo žrtve predrasuda. No, ili smo od predrasuda zaštićeni svi ili nije nitko, ideja jednakosti svih podrazumijeva i jednako poštivanje dostojanstva drugih.

Kada raspravlja o sukobu različitih vrijednosti, Bikhu Parekh ukazuje na ravnotežu koja je nužna kako bi došlo do ravnopravnog dijaloga. Parekh objašnjava kako sloboda govora nije jedina vrijednost koju moramo štititi i njegovati, nego tu vrijednost moramo dovesti u ravnotežu s drugim vrijednostima naših društava poput društvene harmonije i dostojanstva pojedinaca i skupina. „Iako je sloboda govora važna vrijednost, također su važne i druge vrijednosti poput ljudskog dostojanstva, jednakosti, slobode da se živi bez uznemiravanja i zastrašivanja, društvena harmonija, uzajamno poštovanje i zaštita ugleda i časti. Zato što te vrijednosti dolaze u sukob, ili inherentno ili u određenim kontekstima, one moraju biti izbalansirane. Iako mi s pravom jedne privilegiramo nad drugima ili općenito ili u određenim kontekstima, nijedna ne može biti toliko apsolutizirana da uvijek poništi druge“ (Parekh, 2017: 2). Parekh naglašava kako govor mržnje i diskriminacije stigmatizira „žrtvu“ osobinama koje su nepoželjne u tom društvu, kao što su muslimani stigmatizirani na način da idealiziraju nasilje i terorizam kroz prikaz Proroka s bombom u turbanu. „Govor mržnje stigmatizira ciljanu skupinu tako što joj pripisuje osobine koje se naširoko smatraju nepoželjnima i predstavljaju opravdan predmet

[125] U Švicarskoj je referendumom u veljači 2020. godine izglasano da zakon o zabrani diskriminacije ili poticanja mržnje na vjerskim i etničkim temeljima uključi seksualnu orijentaciju. Prema novom zakonu, zabranjeno je javno diskriminirati homoseksualne osobe ili poticati na mržnju protiv njih (gestama i slikama također).

[126] Jedan od primjera je blogerica Alison Chabloz, koja je osuđena na 20 tjedana zatvora i zabranjeno joj je godinu dana objavljivati na internetu nakon što je na svojoj stranici objavila pjesme u kojima je zanijekala holokaust.

neprijateljstva. Ciljanoj skupini se ne može se vjerovati da je vjerni član društva i društvo bi bilo bolje bez nje. Društvo je može eliminirati, izbaciti ili diskriminirati i tolerirati je kao neizbježno zlo. Svi oblici govora mržnje ohrabruju i opravdavaju diskriminaciju i udišu duh nasilja“ (ibid.). Prikazom Muhameda kao terorista hrane se predrasude o muslimanima, pri čemu nisu stigmatizirani samo oni muslimani koji podržavaju nasilje i terorizam u ime islama, nego i oni koji takvo nasilje osuđuju. Parekh ističe kako govor mržnje „oslabljuje kulturu uzajamnog poštivanja“ (ibid.), a stigmatizirajući pojedince i skupine „svodi ih se na uniformirane primjerke rasnih, etničkih i vjerskih skupina“ (ibid.). U studiji *European liberalism and „The Muslim Question*“ (2008.), Parekh ustraje na uzajamnom poštovanju između liberala i muslimana kao svojevrsnom receptu za dijalog. „Poziv na uzajamno kulturalno poštovanje ima nekoliko prednosti. Uvjerava muslimane da je njihova kultura cijenjena od šireg društva i da ne trebaju paničariti i okretati se unutra ili postajati beskompromisni. Šire društvo uvjerava kako je i dalje zaduženo za svoj kulturni život, da muslimani ne traže da ih potkopaju neodgovornim zahtjevima i da se razlike između njih mogu riješiti racionalnim dijalogom u duhu zajedničke posvećenosti zajedničkom životu“ (Parekh, 2008: 26). Usto, Parekh obrazlaže kako je za strane u interakciji „opravdano da tvrde kako se od njih ne može očekivati poštovanje dubokih uvjerenja i prakse drugih ako drugi ne čine to isto za njih“ (usp. ibid.: 27). Interakcija je obostrana ili je nema: muslimani ne mogu očekivati da će drugi poštovati njihova uvjerenja i vrijednosti ako oni to ne čine za druge, ali jednako tako liberali ne mogu očekivati da će se njihove vrijednosti poštovati kada vrijednosti drugih „otpisuju“ kao manje vrijedne. Vrijednosti tradicija moraju se jednako poštovati da bi se ostvario dijalog, dok apsolutističkim tvrdnjama i tvrdnjama o univerzalnoj primjenjivosti vlastitih vrijednosti prekida dijalog i transformira ga u monolog u kojem jedni druge poučavaju o „istini“ i ispravnom životu a da na umu nemaju zajednički život. U oba slučaja, neki liberali, kao i neki muslimani, *otvorenu* razmjenu svode na *vođenu.*

Rasprave oko objave crteža preoblikovale su pitanje prava na slobodu govora u pitanje sukoba različitih kultura, sukoba u kojem je jedna od kultura žrtva, a druga „skriveni neprijatelj“. Diskurs koji je obavijao ovu tenzijsku točku može se najbolje definirati kao „sloboda govora kao univerzalno ljudsko pravo kojem prijeti islamizam“ (Hervik, 2012: 48), u kojem su čak i oni zagovornici liberalne pozicije poput Mayerove podbacili u tome da uvide kako je „sloboda govora univerzalno ljudsko pravo, ali ima pravne restrikcije i ne bi se trebalo koristiti u svrhu nepotrebnih provokacija kao što su to učinile novine Jyllands-Posten“ (ibid.).

Uostalom, u društvu u kojem nema tabua i u kojem je više-manje sve dopušteno kritizirati, pravo na slobodu govora podrazumijeva i „pravo“ da se nekoga uvrijedi. Ipak, Anne Norton smatra kako zbog konteksta i načina objave to nije slučaj s karikaturom proroka Muhameda. „Da je predmet objave crteža bio utvrditi pravo na slobodu tiska ili govora, ili čak 'pravo' da se uvrjedi, Jyllands-Posten trebali su biti oduševljeni rezultatom. Ali nisu bili. Samo dokazivanje kako Danci mogu objaviti što god odaberu nije bilo dovoljno. Oni su imali namjeru provocirati. Ako uvreda nije dovoljna, mora se ponoviti“ (Norton, 2013: 28). Anne Norton objašnjava kako se objavom karikature i retorikom vrijednosti danskoga društva „muslimane ponižavanjem učinilo predmetom kulturne inicijacije“ (ibid.: 30).

Westergaardov komentar kako se radi o demokratskom, sekularnom društvu u kojem vjera ne može imati povlašten status ne podrazumijeva da se vjerski simboli koriste kako bi se nekoga etiketiralo, stigmatiziralo, ponizilo, ismijalo i marginaliziralo. To što je društvo sekularno, ni u jednom trenutku ne može i ne bi trebalo značiti da pravo na slobodu govora možemo upotrebljavati bez restrikcija, pogotovo ako time što govorimo hranimo mržnju, neprijateljstvo i sugestije o „skrivenom neprijatelju“. „Jedno od temeljnih liberalnih načela jest da se svi trebaju tretirati s jednakim poštovanjem“ (Rostboll, 2010: 414). Dakle, kada se Westergaard i ostali zagovaratelji objave crteža pozivaju na liberalne, demokratske vrijednosti, čine to kako bi isključili, a ne uključili muslimane. Ziauddin Sardar argumentira kako je pravo na slobodu govora nužno za zdravo društvo, ali da ono nije apsolutno i da ga treba „prakticirati s odgovornošću, ravnotežom i poštovanjem postojanja drugih“ (Sardar, 2006). Osim toga, u slučaju objave karikatura, Sardar objašnjava kako razlozi ljutnje muslimana nemaju veze sa slobodom govora *per se*, nego se radi o tome da su takvim crtežima svi muslimani demonizirani. Iz istih razloga Sardar priznaje: „Držim da su crteži uvredljivi, ne zato što sam protiv slobode govora, nego zato što sam protiv neznanja, predrasuda i rasizma“ (ibid.). Jednako uvredljivima smatra i natpise nekih prosvjednika kako treba ubiti one koji ismijavaju islam. Sardar kritizira objavu crteža proroka Muhameda, objašnjavajući kako „poticanje mržnje prema marginaliziranoj skupini nije pitanje slobode, nego gruba zloupotreba moći“ (ibid.).

Prema Sardarovu mišljenju, takvom zloporabom moći uspostavlja se neravnopravan odnos između muslimana koje se smatra protivnicima prava na slobodu govora i nadmoćnih Europljana (u ovom slučaju Danaca) od kojih muslimani moraju naučiti kako tu slobodu valja prakticirati. No, Sardar opaža kako to pravo da se kaže bilo što, pa čak i da se nekoga uvrijedi, ne vrijedi za sve teme, tj. u Europi postoje teme koje se drže iznad prava na slobodu izražavanja. Sardar se ovdje poziva na holokaust, zaključivši: „Ako se zakon može koristiti da se brani

svetost pojma holokausta, onda se jednako tako može upotrijebiti da se zaštiti sveti teritorij jedne od najvećih religija svijeta“ (ibid.).

Osnivač Arapsko-europske lige Dyab Abou Jahjah drži kako je europska obrana prava na slobodu govora licemjerna, jer dok zakon štiti jedne ne dopuštajući na poticanje mržnje protiv njih – muslimani su ostavljeni izvan tog istog zakona. „Vjerujem da svatko treba biti u mogućnosti objaviti i reći što god želi. Ne vjerujem u granice i ne vjerujem da bi bilo što trebalo biti iznad slobode ljudskog izražavanja. Znam da se većina Arapa i muslimana ne bi složila sa mnom, ali to nije ono što mi smeta. Ono što mi smeta jest to da većina Europljana ne shvaća kako se ni oni ne slažu sa mnom. Europljani misle da je sloboda govora zajamčena u Europi i da je oni brane od islamskog potlačivanja. U stvarnosti, muslimani u Europi žive s drugačijim iskustvom. Muslimani i drugi u Europi ne mogu reći sve što žele, a u slučaju da to kažu prijeti im da budu uhićeni i kazneno gonjeni. Muslimani i drugi vjerski ljudi ne mogu izraziti svoje gađenje prema homoseksualnosti i ne mogu se jasno izraziti da misle kako je to bolest i devijacija a da ih se ne progoni kao homofobe. Ljudima u Europi nije dopušteno slobodno preispitati povijest Drugoga svjetskog rata i holokaust te slobodno izraziti mišljenje koje je drugačije od dogmatske dominantne struje. Svaki pokušaj devijantnog ispitivanja holokausta priuštit će vam naslov revizionista, antisemita i zatvorsku kaznu“ (Abou Jahjah, 2006).

Da se radi o jednakom poštovanju, duboka uvjerenja jednih ne bi se zlorabila u svrhu prakticiranja i dokazivanja prava na slobodu govora drugih. „Tretirati nekoga s poštovanjem ne znači samo da ih tretiramo prema onome što je naše viđenje tog značenja, nego to također znači da prihvatimo kako oni posjeduju uvid u to što znači biti tretiran jednako“ (Rostboll, 2010: 417). Za Rostbolla pretpostavka da mi sami odlučujemo o načelima jednakog poštovanja, ne uzimajući u obzir što to znači za druge, predstavlja oblik moralne arogancije. Dijalog time postaje monolog, a *otvorena razmjena* svodi se na *vođenu* – u kojoj jedna nadmoćna tradicija druge želi školovati i „obrazovati“. U *vođenoj razmjeni*, liberali školuju muslimane da je pravo na slobodu govora pravo koje dopušta da se njih poistovjeti s teroristima, a njihova Proroka predstavi kao bombaša samoubojicu, glave na psećem tijelu i kao silovatelja maloljetnih djevojčica.

Sagledano kroz metodološke okvire disertacije, nužno je ustvrditi kako pravo na slobodu govora – ako je doista univerzalno ljudsko pravo kao dio Deklaracije normativnog karaktera – mora podrazumijevati odgovornost za druge i poštovanje drugih. Panikkar piše kako danas živimo u multikulturalnom svijetu, u kojem smo više nego ikada suočeni jedni s drugima, zbog

čega je važno pokušati razumjeti druge. „Prije više od stoljeća, 80 % ljudi nije se selilo dalje od 80 kilometara od mjesta gdje su se rodili. Sada u Sjevernoj Americi svaka obitelj mijenja mjesto stanovanja svake četiri i pol godine. Atlantik pređu milijuni... Sada se miješamo, spremni smo tolerirati druge, više nas ne zgraža sve, mi imitiramo, odbijamo, mi se uznemirimo, ali nakon svega, moramo se zajedno nositi s time. Pokušavamo pronaći svoj put unutar ove džungle različitosti svih vrsta mišljenja i ponašanja. Prisiljeni smo nositi se jedni s drugima i stoga unatoč našim vlastitim maskama (za samoobranu), gotovo smo dužni pokušati razumjeti jedni druge“ (Panikkar 1990).

Za liberale poput Mayerove i Donnellyja, nužno je uvidjeti kako se ne radi samo o ekstremnim muslimanskim prosvjednicima koji nose transparente s natpisom: „Ubijte one koji vrijeđaju Proroka!“ zbog čega ih Donnelly i otpisuje kao neprijatelje slobode govora. Radi se i o ozbiljnim intelektualnim odgovorima iz islamske paradigme, u kojima se sloboda govora drži kao vrijednost koju njeguje i sama Božja riječ. Progresivni islamski mislioci drže kako je sloboda govora zajamčena i unutar islamskih okvira, kako Ku'ran podržava slobodu izražavanja i vjerovanja, ali ipak su prikaz proroka Muhameda s bombom u turbanu odbacili kao zloporabu tog prava. Stoga, nije riječ o vjerskom propisu kojim se zabranjuje prikazivanje lika proroka Muhammeda, od koji se ogriješilo prakticiranje slobode govora, nego je riječ o pravu na slobodu govora koje ovdje pada na testu jednakosti svih. Odbaciti njihove argumente kao neprijateljske ideji slobode govora znači podcijeniti druge, držati se iznad drugog smatrajući da ga treba „poučiti“ i obrazovati uvredama i stigmatiziranjem, kako se pravo na slobodu govora treba prakticirati. Primjenjujući metodološke okvire rada, takav pristup nije dijaloški niti može voditi u *otvorenu razmjenu*. Takav je pristup nametanje vlastitih vrijednosti drugima i držanje vlastitih vrijednosti nad vrijednostima drugih, stoga u kontekstu metodologije rada ne podrazumijeva ravnopravnost svih. Podrazumijeva to da se liberalni pristup kroz univerzalističku retoriku nameće ostalim sudionicima dijaloga kao jedna vrsta poučavanja i obrazovanja neukih fanatika. Uostalom, nije na liberalima prosuđivati koliko su duboko muslimani uvrijeđeni crtežima, jer samo musliman koji je crtežom označen kao potencijalni terorist može procijeniti dubinu svoje uvrijeđenosti.

U ovom metodološko-teorijskom dijelu želim sagledati nekoliko stvari koje valja povezati kroz paralelu što spaja imena na kojima počiva metodološki okvir ovog rada: Feyerabend-Panikkar-Bohm. Započinjem s time kako sva tri autora prepoznaju važnost dijaloga i uloge koju igra samo razumijevanje pojmova kako našega jezika, tako i onih s kojima se „susrećemo“ te važnost da se drugog razumije i spozna onako kako oni razumiju sami sebe. Panikkar drži da

„nijedna kultura, tradicija, ideologija ili religija ne može danas govoriti u ime cijeloga čovječanstva, kamoli riješiti njegove probleme“ (Panikkar, 1982: 75), a kroz svoju metaforu s *prozorom*[127] zaključuje kako nitko nema pogled na svijet od 360 stupnjeva, zbog čega smo obavezni *čuti* i razumjeti jedni druge. *Slušanjem* drugih, mi se obogaćujemo i stvaramo cjelokupnu sliku svijeta, dok u suprotnom ostajemo ograničeni samo na mali dio – na ono što vidimo kroz vlastiti *prozor*. No, prilikom susreta s drugim, drugačijim i onim koji na stvari gleda različito od nas samih, kao i u metafori o *prozoru*, Panikkar upozorava kako ćemo ga pokušati razumjeti samo kroz nametnute „vlastite kategorije i strukture“ (Panikkar, 1990), a ne onako kako druga osoba želi da se razumije i u konačnici kako osoba shvaća samu sebe. Ipak, „da bismo razumjeli čovjeka, moramo razumjeti i njegovo samorazumijevanje sebe samog“ (ibid.). Panikkar objašnjava da u susretu s drugima moramo biti svjesni kako ih prosuđujemo sa stajališta koje nije objektivno i neutralno, a kroz tvrdnje o univerzalnosti našega stajališta (bez obzira na to počiva li ono na Razumu ili Objavi) smatramo se nadmoćnima onome što promatramo, prosuđujemo ili pokušavamo razumjeti. U tom slučaju, tvrdi Panikkar, „mi ne slušamo, mi integriramo predmete u svoju mentalnu shemu. Mi procjenjujemo (*overstand*) s više platforme: Razum, Znanost, Objava ili što god drugo, čemu naravno 'mi' imamo povlašten pristup. Razumljivost, dakle, dolazi iz pojedinačnog nadmoćnog principa“ (ibid.).

Kroz Panikkarovu priču o Sicilijancu koji se ne može u potpunosti izraziti riječima ako pri tome ne gestikulira,[128] Panikkar vodi k zaključku kako naše razumijevanje nečega ne isključuje to da drugi mogu imati drugačije razumijevanje iste stvari. Prema Panikkaru, „svaka tradicija ima

[127] Panikkar objašnjava metaforu: „Svi mi vidimo svijet sa svojega određenog stajališta. Mi vidimo svijet kroz prozor. Što je čišći prozor, to manje vidimo sam prozor i staklo, a sve smo više oduševljeni i zaljubljeni u ono što vidimo. Stoga, ja više ne vidim svoj prozor, ja gledam *kroz* njega. Trebam drugog čovjeka da mi kaže: 'Vidi, pa ti gledaš kroz prozor', ali onda i ja njemu moram reći: 'Oprosti, ali i ti također gledaš kroz prozor', a onda uspoređujemo bilješke. On vjerojatno vidi isti krajolik, ali ga možda također vidi na drugačiji način. Stoga, mi trebamo jedni druge. Također, postoji još nešto u vezi metafore s prozorom: Ja kroz svoj prozor vidim to što vidim i ne mogu reći da ne vidim to što vidim. Ja ne vidim kroz prozor svojeg susjeda, ali ako volim svojeg susjeda, onda ja moram *čuti* njegov opis onoga što vidi. I tada mu kažem: 'Oprosti, ali ja ne vidim to što ti vidiš (zato što gledam kroz svoj prozor), ali *čujem* da mi govoriš nešto drugo.' Što otkrivam? Otkrivam da drugi – moj susjed – ne vidi isti svijet koji vidim ja, ali također otkrivam da ja ne vidim cijeli svijet (osim ako je on budala, a ja fanatik ili ga nisam čuo). Ja *čujem* drugog da mi govori nešto o svijetu ili stvarnosti – o onome što ona ili on vidi kroz prozor, a što ja ne vidim. Tada kažem: 'Ja sam mislio da vidim cijelu sliku, ali mi sad govoriš da ja zapravo vidim vrlo malo. Ti kažeš ono što čuješ, ono u što vjeruješ, dijeliš svoje iskustvo, a u isto si vrijeme spreman čuti drugog koji ti govori druge priče, druga uvjerenja, druga iskustva.' I onda… mi ulazimo u dijalog. Moramo postati sve više svjesni da je čovječanstvo jedno i da nitko nema monopol nad istinom“ (Panikkar u Centar for Christian Spirituality, 2015, 00:19-4:46).

[128] „Nešto se dogodilo jednom Sicilijancu s početka stoljeća. Bio je uhvaćen, odveden na sud i stavljen u okove. Činilo se kao da je nedužan, ali nije izgovorio ni riječ kada je sudac tražio da se brani. Kada je odvjetnik poslije upitao zašto nije govorio, odgovorio je: 'Kako bih mogao pričati, kad su mi ruke zavezane?' Za njega je riječ i dalje bila nešto više od značenja: gestikulacija“ (Panikkar 1990).

vlastiti jezik“ (ibid.), jednako tako svaka tradicija, religija ili civilizacija može imati svoja mišljenja, stavove, poglede na život, ali nijedan od tih stavova ne može se predstavljati kao bespogovornu univerzalnu istinu koja jednako važi za sve. Feyerabend slično objašnjava: „Postoji mnogo načina života, kulture koje su drugačije od naše nisu pogreške, nego su rezultati delikatne adaptacije određenim okolinama i one su pronašle, više nego promašile, tajne dobrog života“ (Feyerabend, 1988:4).

Feyerabend kritizira ideju Razuma i Objektivnosti: „Reći da je procedura ili stajalište objektivno (istinito) znači tvrditi kako važi neovisno o ljudskim očekivanjima, idejama, stavovima, željama. To je jedna od fundamentalnih tvrdnji koju današnji znanstvenici i intelektualci iznose za svoj posao. No, *ideja objektivnosti* starija je od znanosti i neovisna o njoj. Izniknula bi kada god bi neka nacija, pleme ili civilizacija poistovjetili svoj način života sa zakonima (fizičke ili moralne) svemira i postala bi vidljiva kada god bi se suočile drugačije kulture s drugačijim objektivnim stajalištima“ (ibid.). Kako objašnjava Feyerabend, iz ovakvog susreta nastaju različite reakcije, pri čemu on diferencira tri: *ustrajnost, oportunizam i relativizam*, a ovdje ću se koristiti Feyerabendovim poimanjem relativizma: „Običaji, uvjerenja, kozmologije, jednostavno nisu sveti, ni ispravni, ni istiniti; oni su jednostavno korisni, važeći i istiniti *za* neka društva, beskorisna, pa čak i opasna, nevažeća, neistinita *za* druge“ (ibid.: 5) jer me to vodi k pojmu epistemološke *nesumjerljivosti* koju Kurelić naziva „temeljnim kamenom njegovog političkog relativizma“ (Kurelić, 2002:12). Kurelić objašnjava kako Feyerabend do *nesumjerljivosti* dolazi preko Wittgensteinova shvaćanja jezika, što će se i kod Panikkara pokazati kao važan element kako pluralizma različitih tradicija, tako i otvorenog dijaloga među njima. Da bi funkcionirao, dijalog mora biti i jezično izražen, ali upravo jezik sam predstavlja *nesumjerljivost*, tj. ono što u jednom jeziku (za jednu kulturu, tradiciju ili civilizaciju) predstavlja, primjerice, riječ „vjera“, drugačije je i neusporedivo s onim što ta riječ predstavlja za jezik drugog sugovornika. Feyerabend[129] tako brani Wittgensteinovu tezu prema kojoj jezici nisu samo instrumenti kojim se koristimo da bismo opisali nešto, jezici su „tvorci i uobličavatelji (*shapers*) događaja i ostalog te gramatika nekog jezika sadrži i kozmologiju koja usmjeruje misli, ponašanje i percepcije korisnika jezika“ (ibid.: 66). Prema Panikkaru, riječ je neodvojiva od njezina značenja. Kada raspravlja o *nesumjerljivosti* koju također veže za jezik,

[129] Iako je ovdje fokus na jeziku, Kurelić obrazlaže kako Feyerabend kroz više pokušaja objašnjava *nesumjerljivost:* jezik, opažanje (u smislu nesumjerljivosti mentalnih sklopova), razvoj ljudske percepcije (u različitim fazama odrastanja i razvoja, svijet doživljavamo na drugačije, nesumjerljive načine), razlike dviju grčkih kozmologija. Pri tome se pojašnjava kako „nije samo riječ o nesumjerljivosti znanstvenih teorija, nego i čitavih tradicija i civilizacija“ (Kurelić, 2002:67).

Panikkar pravi razliku između *pojmova* kao što su „drvo“ ili „vino“, pri čemu možemo prstom pokazati na vidljivu stvar u svijetu predmeta te *riječi* poput „pravda“ ili „Bog“, pri čemu ne postoji vidljiv predmet na koji možemo pokazati. *Riječ* je, objašnjava Panikkar, „neodvojiva od značenja koje joj dajemo i zapravo svatko od nas daje različite nijanse značenja istoj riječi. Riječ odražava ukupno ljudsko iskustvo i ne može biti odsječena od njega… Kada kažemo riječ 'pravda', ne možemo pokazati na predmet, ali se moramo referirati na kristalizacijska ljudska iskustva koja se razlikuju s ljudima, mjestima, vremenima“ (Panikkar, 1978:xxv). Zbog toga što su ljudi vezani svojim tradicijama, a tradicije utiskuju i oblikuju vlastita jezična značenja, Panikkar zaključuje kako „mi ne možemo prevesti riječ. Mi je jedino možemo presaditi uz određeni okolni kontekst koji joj daje značenje i mali horizont nad kojim se može razumjeti… asimilirati unutar drugog horizonta“ (ibid.). Drugim riječima, ako želimo neku riječ prevesti na vlastiti jezik, s njom moramo presaditi i svjetonazor koji je tu riječ oblikovao kako bi ona označavala ono što se njome željelo izraziti.

U tom razumijevanju drugog, njegova jezika i drugačijih značenja za istu riječ, Panikkar i Feyerabend imaju sličan pristup. Obojica tvrde da pogled izvana nije dovoljan, drugog moramo spoznati kako spoznajemo sami sebe, a njegov jezik moramo naučiti jednako dobro kao što govorimo vlastiti. Kako pokazuje Kurelić, Feyerabend drži „kako je moguće naučiti novi jezik ili novu kulturu kao što bi ih naučilo dijete, bez kruženja po našem vlastitom jeziku. Drugo, mi možemo provoditi promjene našeg jezika te ga time učiniti sposobnim iskazivati pojmove drugih kultura i jezika“ (Kurelić, 2002:71). Po Feyerabendovu mišljenju, ne postoji neutralan jezik prema kojem onda objektivno možemo vrednovati teorije, nego „pri prelasku s jedne teorije na drugu, termini mijenjaju značenje“ (ibid.: 72). Jednako kao što tvrdi Panikkar, Feyerabend zaključuje kako nije moguće uistinu razumjeti neku riječ ako ne razumijemo i sam svijet naroda koji se tim jezikom izražava. Panikkar ustraje na tome da se jezik kao i tradicija nauči „iznutra“, jer u suprotnom mi možemo prevesti „samo vanjsku ljušturu same riječi, a ne njezino pravo značenje. Nijedna riječ ne može biti odrezana od njezina govornika ako želi ostati autentična riječ, a ne samo pojam“ (Panikkar, 1978:xxvi). Za Feyerabenda jednako je važno druge naučiti „iznutra“, a ne izvana poput „turista ili racionalista“ (Kurelić, 2002:72).

Kurelić pojašnjava kako Feyerabend drži da argument nesumjerljivosti „razotkriva lažnu neutralnost liberalnih institucija, te pokazuje kako se iza prosvjetiteljskog univerzalizma krije nasilje jedne tradicije“ (ibid.: 17). Upravo je uz neutralnost i objektivnost univerzalizam temelj liberalizma koji Feyerabend također kritizira držeći da „liberalna neutralnost i univerzalnost nisu stvarno neutralni i univerzalni, nego izvedeni iz određene tradicije“ (ibid.: 18). Također,

Feyerabend ističe kako su liberali ujedno i racionalisti, pri čemu „racionalizam ne smatraju jednim od mnogih stajališta, nego temeljem društva. Sloboda je zajamčena onima koji su već prihvatili dio racionalističke ideologije“ (Feyerabend, 1978:76). Pri tome, objašnjava kako će samo nekolicina ljudi prihvatiti činjenicu da je njihov način života samo jedan od mnogih načina na koji se život može živjeti a da ne prisiljavaju druge da žive po njihovu, dok za većinu „postoji samo jedna istina i ona mora prevladati“ (ibid.: 80), tj. „postoji ispravan način života i svijet mora biti spreman prihvatiti ga (Feyerabend, 1988:11). Prema takvu razumijevanju, dijalog kao racionalna diskusija ne može biti neutralan, nego upravo suprotno, ona je, kako i sam Feyerabend kaže, „poseban slučaj vođene razmjene. Ako su sudionici racionalisti, onda je sve u redu i diskusija može odmah započeti. Ako su samo neki sudionici racionalisti i ako imaju moć, onda oni neće svoje suradnje uzeti zaozbiljno sve dok i ostali ne postanu racionalisti“ (Feyerabend, 1978:29).

Kurelić objašnjava kako u „svojoj najradikalnijoj inačici ideja nesumjerljivosti podupire totalni kulturalni relativizam u kojem se podtradicije i potkulture koje žive unutar postojećih liberalnih demokracija moraju boriti za zaštitu svoje autentičnosti. Mogući ishod te borbe je politička fragmentacija zapadnih demokracija“ (Kurelić, 2002:19). No, prema Panikkaru, da bismo uopće postigli pluralizam različitih tradicija (u smislu da one imaju jednaka prava i da im se ne nameću „univerzalne istine“ jedne dominantne tradicije), postoje dvije preteče: jedna je perspektivizam, a druga je relativnost. Perspektivizam označava Panikkarovu ideju prema kojoj ljudi svijet vide iz različitih perspektiva (valja reći kako je upravo perspektivizam, tj. opažanje jedan od načina na koje Feyerabend želi objasniti nesumjerljivost), a mi ih moramo jednako poštovati, pri čemu relativnost poništava sve apsolutističke tvrdnje o univerzalnoj istini koja važi za sve jednako. Pluralizam je, prema Panikkaru, još jedan korak dalje od toga, pluralizam nastaje upravo nakon što otkrijemo zajedničku nesumjerljivost ljudskih stavova. „To je priznavanje nekompatibilnosti ultimativnih uvjerenja“ (Panikkar, 1990), pri čemu Panikkar također kritizira ideju objektivnosti držeći kako je „istina pluralistična jer je i stvarnost takva, ona nije objektivni entitet“ (ibid.), niti je apsolutistička tvrdnja jedne tradicije univerzalna istina koja se nameće drugima kao ispravan put, ispravan način života i ispravno razmišljanje. Tvrditi da imamo univerzalno stajalište koje vrijedi za sve automatski negira postojanje drugih stajališta, što je i prema Feyerabendu i prema Panikkaru oblik nasilja jedne tradicije nad drugom. Stoga se Kurelić s pravom pita: „Ako je nesumjerljivost tradicija činjenica, znači li to da je kultura političkog dijaloga nemoguća?“ (Kurelić, 2002:18). Ovdje je nužno definirati dijalog kako ga razumijevam u disertaciji, a to je u njegovom najširem značenju: ne kao

racionalnu diskusiju koja kao takva proizlazi iz jedne određene tradicije te zbog toga nije objektivna ni neutralna, nego u njezinu najširem značenju, pri tome se oslanjajući na Panikkarov pojam *dijaloškog dijaloga* i Bohmova razlikovanja diskusije (rasprave) i dijaloga.

Prema Panikkaru, dijalog je više od racionalne diskusije, on ga objašnjava kao *dijaloški dijalog,* unutar kojeg raspoznajemo pluralistički spektar naših različitosti, pri čemu upoznavanjem drugih bolje upoznajemo i sebe upravo kroz kritike naših sugovornika. Dok se tradicije ne može vrednovati s pozicije druge tradicije, Panikkar objašnjava kako je kritika moguća i poželjna. No, da bismo drugog u dijalogu spoznali, to treba činiti „iznutra", u potpunosti se stapajući s njim i razumijevajući ga onako kako on razumije sam sebe. U takvoj razmjeni, nitko se ne nameće, ne educira, ne liječi ili ispravlja druge, a kao Feyerabend, ni Panikkar ne zna čime može rezultirati takav susret: „Apstraktni principi ne osposobljavaju čovjeka da predvidi što će se dogoditi pri takvom susretu; on mora biti spreman riskirati sve što jest i sve u što vjeruje, ne zato što on ima sumnje u vezi toga (…) nego zato što taj pothvat omogućava razgovor toliko temeljit da stavovi i uvjerenja koja smo imali prije mogu nestati ili proći kroz dalekosežne promjene" (Panikkar, 1978:14). Upravo u toj otvorenosti, u kojoj se vrijednosti jednih ne nameću vrijednostima drugih, Bohm pronalazi razliku dijaloga i diskusije (rasprave), jer u raspravi imamo želju drugog podučiti našem znanju o istini, ispravnom putu ili univerzalnoj istini, dok u dijalogu toga nema. Bohm pojašnjava: „Važno je razumjeti kako dijalog nije jedna vrsta terapijske grupe. Mi nikoga ne pokušavamo izliječiti… U dijalogu mi ne odlučujemo što ćemo učiniti u vezi i s čim. To je presudno. Inače nismo slobodni. Moramo imati slobodan prostor gdje nismo obavezni učiniti išta ni doći do bilo kakvog zaključka, ni reći ni ne reći išta. On je otvoren i slobodan. To je prazan prostor" (Bohm, 2003:16).

U dijalogu koji počiva na Razumu, Objavi ili nekoj ideologiji, ne može doći do otvorene razmjene, jer je takva razmjena vođena temeljima na kojima počiva. U takvom dijalogu od drugih očekujemo da prihvate našu Istinu i da kroz vlastite promjene postanu ono što smo i mi sami. Dok Feyerabend obrazlaže zašto racionalna diskusija nije neutralna ni objektivna, jer se od svih sudionika očekuje da prihvate apsolutističke tvrdnje o univerzalnosti, Panikkar se još pita „kako biti otvoren s fanaticima i tolerantan s netolerantnima" (Panikkar, 1990), što želim proširiti i na pitanje: Kako ostvariti dijalog s onima koji dijalog ne žele?

Panikkar dijalog opisuje trima odlikama: da je otvoren, da se iz njega ništa ne izostavlja (tj. riskira se sve i ništa nije sigurno) i da nitko iz njega nije isključen *a priori*. U kontekstu ovog rada, što učiniti s revivalistima, s radikalnim muslimanima koji žive unutar ortodoksnih zidina

vlastitih uvjerenja koja smatraju nepobitnom, univerzalnom istinom za sve – jer takvi muslimani ne samo da ne prihvaćaju dijalog nego ga smatraju izdajom vlastite tradicije? U interpretaciji Feyerabenda, Kurelić tvrdi kako su „liberali spremni prihvatiti druge civilizacije samo pod svojim uvjetima“ (Kurelić, 2002:96), što ih paradoksalno čini „odrazom“ upravo islamskih fundamentalista jer imaju jednake apsolutističke tvrdnje koje drugi moraju prihvatiti. Možda pretjerano rečeno: Mayerova je u svojem zagovaranju „slobode“ kao nepobitne istine i temelja liberalnog demokratskog društva jednaka Mawdudiju u toj mjeri što oboje nasilno univerzaliziraju vrijednosti kao Istinu – jednu potvrđenu Razumom, drugu Objavom. Mayerova kao i Mawdudi vrijednosti drugih prosuđuje kroz vrijednosti vlastite tradicije, drži ih kao standard koji drugi moraju dosegnuti kako bi se dijalog uopće ostvario – pri tome dijalog uistinu čineći posebnim slučajem vođene, a ne otvorene razmjene. Zapravo, nesumjerljivost same riječi „sloboda“ na ovom primjeru ukazuje na obostrano nerazumijevanje drugoga kao sebe samog, nego očekivanje od drugog da kroz promjene postane ono što smo mi, inače biva odbačen kao nekompatibilan s univerzalnim. Ali, Panikkarova uputa kako „moramo vjerovati onima koji ne vjeruju jednako kao što moramo voljeti one koji ne vole“ (Panikkar, 1987:12) te Feyerabendov stav da „nesumjerljivost ne sprječava komunikaciju, nego je potiče“ (Kurelić, 2002:106) vode k onome što Feyerabend zagovara, a to je otvorena razmjena kroz šire shvaćanje argumenta. To znači da treba razumjeti kako drugačije tradicije, kulture, civilizacije drugačije shvaćaju riječ „sloboda“ ili „pravo“ na koju se ne može uperiti prstom u svijetu predmeta, nego se mora razumjeti „iznutra“ kroz samu tradiciju s kojom se susrećemo.

Dijalog kako ga se razumije u ovom radu svojevrsni je uvod u otvorenu razmjenu. To je dijalog za koji sugovornici „nemaju neki plan, niti drže da će postići nešto korisno. U trenutku kada pokušamo postići korisnu svrhu ili cilj, imat ćemo pretpostavke iza toga što smatramo koristim i te će nas pretpostavke ograničiti. Drugačiji ljudi drugačije stvari smatraju korisnima i to će prouzročiti problem“ (Bohm, 2003:17). To je *dijaloški dijalog*, dijalog u kojem se obogaćujemo upoznavajući druge i shvaćajući kako nam perspektive drugih daju cjelokupnu sliku svijeta za koju smo uskraćeni kada nasilno univerzaliziramo vlastitu.

No, kako se paralela Feyerabend-Panikkar-Bohm kao metodološki temelj ovog rada odnosi na tezu postavljenu u uvodu i na slučaj izložen u ovom poglavlju? Ako kao polazište uzmemo liberalnu stranu, suočeni smo s apsolutističkom tvrdnjom o neutralnosti temelja Opće deklaracije i univerzalne istine koja važi jednako za sve, time paradoksalno poništavajući upravo pluralističku stvarnost naše ljudske zajednice. Ranije sam ukazala na to kako liberali poput Mayerove i Donnellyja brane pravo na slobodu govora kao univerzalno pravo, izdižući

tako samo pravo nad dijalogom. Feyerabend tvrdi da liberali koji su ujedno i racionalisti, racionalnu diskusiju započinju samo onda kada su i ostali sugovornici racionalisti ili kada time postaju. Dakle, dijalog ne može ni započeti dok ostali sugovornici pravo na slobodu govora ne prihvate onako kako ga razumiju liberali, što je prema metodološkim okvirima ovog rada vođena, a ne otvorena razmjena. Ono što se definira kao univerzalno pravo zapravo time vrijedi samo za one koje sebi smatramo ravnopravnima i nemamo potrebu educirati ih, podučiti i „izvesti" na pravi put. S druge strane, ako kao polazište uzmemo ono što nazivam revivalističkom stranom, također smo suočeni smo s apsolutističkim tvrdnjama. Dok je u slučaju liberala pravo na slobodu govora izdignuto iznad dijaloga, u slučaju revivalista Objava je izdignuta iznad dijaloga, a pravo na slobodu govora stavljeno je pod Božji autoritet. Problematiku toga da se šerijat uzima kao izvor univerzalnih ljudskih prava iznijela sam u prethodnim poglavljima, ali ovdje samo treba istaknuti kako revivalisti, započinju dijalog tek onda kada ostali postanu revivalisti – i onda je opet dijalog poseban slučaj vođene, a ne otvorene razmjene. Revivalističko nijekanje ljudskoga posredovanja u tumačenju Božje riječi pridonosi tome da vlastitu apsolutističku tvrdnju smatraju Božjim proglasom. Time se dijalog ne svodi samo na vođenu razmjenu, nego se i poništava, jer ako je Istina od Boga, ona nije pluralistička, ona je jedinstvena, fiksna, vječna i o njoj nema razgovora. Također, o njoj nema razgovora s liberalima koje revivalisti smatraju moralno degradiranom zajednicom koja ženu tretira kao predmet muške požude, a pravo na slobodu govora kao instrument da se moralno ispravno društvo izloži nemoralnim idejama koje, šireći se, nagrizaju društvo. Tako revivalisti liberale žele poučiti „ispravnom" putu, onom islamskom, ali samo onako kako oni sami razumiju islam.

No, Panikkarovim pojmom *dijaloškog dijaloga* i Bohmovim razlikovanjem dijaloga od diskusije (rasprave) pruža mi mogućnost da problematiku sagledam drugačije, u čemu mi pomaže progresivna islamska misao. Njezina važnost do izražaja najbolje dolazi pri naglasku na ulozi ljudskoga posredovanja u tumačenju Božje riječi, njihova ustrajanja na tome da je Bog ljudima dao i mogućnost *šure*, tj. mogućnosti da se o stvarima koje se tiču međuljudskih odnosa dogovaraju sami među sobom. U prethodnom poglavlju objašnjen je i Kamalijev pristup prema kojem je princip *šure* zapravo poziv na dijalog, prema kojem su muslimani dužni upoznati druge[130] i razumjeti ih, u kontekstu ovog metodološkog okvira – onako kako ti drugi razumiju sami sebe. Progresivni pristup koji se oslanja na takvo razumijevanje islama tretira sveuključivim dijalog o univerzalnim ljudskim pravima. On mora biti otvoren, konstantan i

[130] „O ljudi, mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali" (49: 13).

jednako tako njime ne bi trebala upravljati ni jedna od tradicija. Čime bi rezultirao takav dijaloški dijalog i otvorena razmjena, ne možemo znati, jer bismo time poništili oba pojama i sveli ih na vođenu razmjenu, ali u idealnom slučaju takav bi pristup poništavanjem apsolutističkih tvrdnji o Istini obogatio i razvio ljudsku zajednicu istinskom univerzalnošću koja nastaje tim otvorenim, sveuključivim stapanjem i prožimanjem jednih s drugima.

6.6 Ravnopravnost žena i patrijarhalne interpretacije kuranskoga stiha 4:34

U poglavlju o revivalističkom diskursu preispitivala se revivalistička interpretacija prava žena u islamu, pri čemu se ukazivalo na to da žene prema takvoj interpretaciji imaju jednake obveze, ali nemaju jednaka prava kao muškarci. Također, zaključeno je kako je u takvoj interpretaciji jednakost na kojoj počivaju univerzalna ljudska prava u islamu rezervirana samo za muslimane muškarce, pri čemu nevjernici, otpadnici i žene ostaju izvan onoga što Donnelly naziva „prostorom čovječanstva“. U ovom poglavlju želim ukazati na dio islamske moralne tradicije u kojem se žene i muškarci uistinu drže jednakima, kako u obvezama, tako i u pravima. Pri tomu ću se primarno oslanjati na akterice progresivne islamske misli, pa će moj fokus biti na njihovoj interpretaciji kuranskoga stiha 4:34[131]. Neke od akterica na koje se pozivam u poglavlju (poput Asme Barlas, Amine Wudud, Zibe Mir-Hosseini i Hadije Mubarak) pripadnice su feminističke islamske misli, ali odluka da se ne koristim tom sintagmom uvjetovana je time da sama razrada pojma islamski feminizam i kritika tog pojma zahtijevaju prostor koji joj ovdje nisam mogla pružiti. Stoga, kada se pozivam na akterice progresivnoga islamskog diskursa, referiram se na islamske teoretičarke koje sudjeluju u interpretacijskom procesu Kur'ana i Prorokove tradicije. Preispitujući interpretacijsku tradiciju i jurisprudenciju kojom su dominirali i dominiraju muškarci, iz islamske paradigme žele dati odgovore na pitanja koje se tiču ravnopravnosti spolova. Iako postoje razlike u njihovim pristupima, ono što je zajednička karakteristika aktericama progresivne islamske misli jest to da vjeruju kako Kur'an zagovara jednakost spolova.

Zbog raznovrsnosti i kompleksnosti pitanja prava žena u islamu, fokusirajući se na interpretaciju stiha 4:34, ograničila sam se na pitanje jednakosti svih (u ovom slučaju spolova) na kojem počiva ideja univerzalnih ljudskih prava. Moj pristup usmjeren je k tome da šerijat bez sveobuhvatnog usvajanja načela jednakosti spolova krši prava žena na mnogim poljima – od obiteljskoga prava (brak, rastava, nasljeđivanje) do njezinih temeljnih ljudskih prava, posebice pravo na slobodan izbor. Određene interpretacije stiha 4:34 daju vjersko opravdanje ograničavanju žena na privatnu sferu, zabranu obrazovanja, obiteljskom nasilju i prisilnom nametanju pokrivanja. Stih 4:34 predstavlja jedan od stihova u Kur'anu o kojim se najviše

[131] „Muškarci vode brigu o ženama zato što je Alah dao prednost jednima nad drugima i zato što one troše imetke svoje. Zbog toga su čestite žene poslušne i za vrijeme muževljeva odsustva vode brigu o onome o čemu treba da brigu vode, jer i Alah njih štiti. A one čijih se neposlušnosti pribojavate, vi posavjetujte, a onda se od njih u postelji rastavite, pa ih i udarite: kad vam postanu poslušane, onda im zulum ne činite! – Alah je, zaista, uzvišen i velik!“ (4: 34).

raspravlja, a njegove interpretacije mnogobrojne su kao i sekte u islamu. Razlog zašto obraćam pozornost na ovaj stih je u tome što prema dominantnoj interpretaciji u islamskoj jurisprudenciji, muškarci imaju „vlasništvo“ nad ženama te im se takvom interpretacijom daje vjersko opravdanje za obiteljsko nasilje i fizičko disciplniranje žena. S obzirom na to da šerijat nastaje kroz interpretaciju Kur'ana i Prorokove tradicije te se navodi kao izvor prava (kako u kairskoj Deklaraciji tako i u ustavima), lako je uvidjeti kako interpretacija ima izravan odraz na građanska, politička, ekonomska i druga prava žena u islamskim društvima.

Na primjer, egipatski ustav iz 2014. ženama jamči jednaka prava kao i muškarcima,[132] ali činjenica da je za izvor svih prava[133] naveden šerijat, dovoljna je da se shvati kako su žene u najmanju ruku u pravima nejednake muškarcima. Dok žene u Egiptu, za razliku od žena u Saudijskoj Arabiji, imaju pravo slobodnije se kretati u javnoj sferi, imaju pravo glasa, mogu biti članice parlamenta, visoko se obrazovati (i na fakultetima gdje su muškarci i žene pomiješani), s druge strane diskriminirane su od obiteljskog prava do kaznenog prava. Dok muškarac ima pravo jednostrano se razvesti od žene, tj. bez njezina pristanka i bez toga da navodi razlog, pravo žene na razvod ograničeno je na to da može pristati na razvod u kojem ni jedna strana nije kriva (i time gubi svoja financijska prava) ili stupiti u dugačak i financijski iscrpan proces dokazivanja toga da joj je muž nanio neku vrstu ozljede. Kao što je to slučaj s Deklaracijom iz Kaira, mnoga su se problematična pitanja zaobišla tako što se Deklaracija lukavo pozvala na šerijat, egipatski kazneni zakon čini istu stvar kad vjerski opravdava obiteljsko nasilje nad ženama. U kaznenom zakonu[134] stoji kako se kazne koje zakon propisuje neće primijeniti ako je čin počinjen u „dobroj vjeri“ u skladu sa šerijatom. S obzirom na to da šerijat vrlinu žene vidi u njezinoj poslušnosti mužu, uočavamo zašto je stih 4:34 (i to kako se interpretira) važan za prava žena u islamu jer ako ta prava ne počivaju na ideji jednakosti svih – uz vjersko opravdanje prava žena će se nastaviti kršiti.

U interpretaciji ovoga stiha leži razumijevanje ideje jednakosti spolova u unutarnjem diskursu muslimana. Pri tome je ženski pristup u islamskoj moralnoj tradiciji neizmjerno važan, jer ću kroz njega prikazati kako i muslimanke (a ne samo muslimani) ne prihvaćaju normativni karakter sekularnog liberalnog koncepta ljudskih prava. Muslimanke (kao i muslimani) drže

[132] Poglavlje 2, članak 11: Država se obvezuje na postizanje jednakosti između žena i muškaraca u svim građanskim, političkim, ekonomskim, društvenim i kulturnim pravima.
[133] Poglavlje 1, članak 2: Islam je vjera države i arapski jezik je službeni jezik. Načela šerijata glavni su izvor zakonodavstva.
[134] Poglavlje 9, članak 60: Odredbe kaznenog zakona neće se primijeniti ni na jedan čin koji je počinjen u dobroj vjeri, u skladu s pravnom odrednicom vrline šerijata.

kako im ta prava jamči Bog u Kur'anu – a ta prava za aktere i akterice progresivnoga islamskog diskursa počivaju na ideji jednakosti svih. Iako su akterice progresivnoga islamskog diskursa uvjerene da je jedna od najistaknutijih vrijednosti Kur'ana ta što zagovara i promiče ideju jednakosti spolova, objašnjavaju kako islamskom jurisprudencijom i interpretacijskim procesom još od pre modernog doba dominiraju muškarci, što je rezultiralo marginalizacijom žena i oduzimanjem njezina „interpretacijskoga prava“. Svi muslimani neovisno o ideološkim pozicijama drže kako je Kur'an univerzalan, tj. poslan svim ljudima, ali interpretacije koje jedne ljude drže nadmoćnima drugima oprečne su tvrdnjama univerzalnosti. Prema takvoj interpretaciji, Kur'an je univerzalan samo za muslimane muškarce koji se slažu s dominantom strujom u islamskoj jurisprudenciji. Unutarnji diskurs među muslimanima podrazumijeva to da muslimani moraju postići određeni konsenzus, za koji držim da mora podržati ideju jednakosti svih jer u suprotnom Kur'an ne samo da nije univerzalan nego se njime žene, nevjernike, nemuslimane i otpadnike tretira kao građane drugoga reda.

U stihu 4:34 mnogi su islamski pravnici pronašli vjersko opravdanje za stav kako su zbog ženine nježne prirode i njezinih prirodnih slabosti muškarci zaštitnici žena i oni koji se moraju brinuti za njih (posebice u financijskom smislu). Istodobno, takvo interpretiranje stiha nudi vjersko opravdanje za stav kako je muškarac glava kuće, onaj koji donosi sve odluke i koji ima posljednju riječ, a kada žena iskaže neposluh – muškarcu je dopušteno fizički je disciplinirati i kazniti. „U predmodernom dobu, tumači Kur'ana pretpostavljali su da su muževi superiorni ženama podjednako u Božjoj sklonosti i ekonomskoj prednosti. Ova superiornost muževa nad ženama rezultirala je time da su muževi zaduženi za moralno, vjersko, društveno i ekonomsko blagostanje svojih žena“ (Chaudhry, 2010: 125). Pri tome, Chaudhry ukazuje na to da se prema takvom stavu ženina vrijednost ogleda kroz njezinu poslušnost supružniku. Usto, takva interpretacija Kur'ana pretpostavlja ulogu muža kao „posrednika između žene i Boga, a žene udovoljavajući svojim muževima udovoljavaju Bogu“ (ibid.). U islamu, između Boga i ljudi nema posrednika, zbog čega za akterice progresivnoga islamskog diskursa takva interpretacija graniči s herezom.

Budući da Kur'an ne definira kako je i u kojim situacijama mužu dopušteno udariti ženu, islamski su se pravnici, kao i za druge nejasne i višesmislene dijelove Kur'ana, okrenuli *hadisima*. Pozivajući se na *hadise*, neki islamski pravnici ističu kako je mužu dopušteno ženu udariti samo u određenim situacijama njezine neposlušnosti, ali ni tada muškarcu nije dopušteno udariti je tako da joj na tijelu ostane trag. Primjerice, čak i u novom prijevodu i tumačenju Kur'ana iz 2012. godine autori objašnjavaju kako je mužu dopušteno udariti ženu

kada je u kući bez muževe dozvole posjeti drugi muškarac.[135] Već je istaknuto zašto je problematično uzimati *hadise* kao izvor vjerskog autoriteta, a taj problem nije izostao ni u ovoj točki napetosti. Za Yuksela, Kur'an je izričito jasan u vezi s jednakošću muškaraca i žena, ali drži kako *hadisi* ne odražavaju tu jednakost: „*Hadisi* ne odražavaju nježnu i brižnu vezu između muškaraca i žena, nego arogantan, šovinistički i patronizirajući stav prema ženama“ (Yuksel, 2008: 20). U poglavlju o revivalističkom diskursu na primjeru *hadisa* o smrtnoj kazni za otpadništvo utvrđeno je kako postoje *hadisi* koji su proturječni jedni drugima, tj. jedni propisuju smrtnu kaznu, dok drugi govore o Proroku koji je uspostavio pravedno društvo, u kojem se jedni brinu za druge i u kojem su svi imali jednako pravo prihvatiti ili odbaciti islam bez prisile i kazne. Jednako tako, oslanjajući se na autore poput Kamalija, istaknula sam kako je *hadise* koji zagovaraju smrtnu kaznu za otpadništvo, poput onog „tko promijeni svoju vjeru, ubijte ga“, moguće interpretirati na više načina. *Hadisi* u tom pogledu pružaju fragmentiranu sliku Proroka koju različite strane upotrebljavaju za različite ideološke ciljeve. Ipak, bez obzira na to, *hadisi* ostaju snažan vjerski autoritet kojem se muslimani okreću kako bi „razjasnili“ Kur'an.

Za Yuksela okretanje *hadisima* u potrazi za odgovorima prakticiralo se iz više razloga: „Da bi se poduprlo učenje određene sekte protiv drugih sekti, da bi se promoviralo interese određenih plemena i obitelji, da bi se opravdalo seksualno zlostavljanje i mizoginija, da bi se opravdalo nasilje, opresiju i tiraniju, da bi se zabranile određene stvari i radnje (poput zabrane crtanja životinjskih i ljudskih figura)“ (ibid.: 8). Yuksel argumentira kako je takvo njegovanje *hadisa* rezultiralo time da se proroka Muhameda „transformiralo iz dostavljača Božje poruke u drugi autoritet pored Boga“ (ibid.: 51). Zaključno, fokus u ranijim poglavljima bio je na tome kako (osim kuranista) muslimani traže potvrdu svojih ideoloških stavova u *hadisima*, a kako ne postoji konsenzus muslimana oko (ne)autentičnih *hadisa* – *hadisi* nude oprečne poglede na ista pitanja. Držim da bi odbacivanje *hadisa* zaista oštetilo strukturu islama, ali ovdje se na kuranističku misao oslanjam u toj mjeri kako bih dalje gradila argument zašto je pozivanje na *hadise* problematično i za ovu točku napetosti. Yuksel piše da „*hadisi* oslikavaju Proroka kao fantazmagorijski lik s više ličnosti… On je ujedno uzdignut do božanstva i spušten do najniže razine. On je ujedno mudar i malouman. On je ponekad milosrdan, a ponekad okrutan mučitelj… Možete pronaći bezbroj sukobljenih ličnosti koje su predstavljene kao uzorne… Oni

[135] „Kada žena pokaže nepokornost, tada je treba istući, ali samo kad počini kakav velik i težak grijeh. Na primjer, prema jednom hadisu u velikoj hadiskoj zbirci *Sahihi-Muslimu*, ovo se može učiniti samo onda kad žena primi u posjet jednog muškarca čiji joj posjet muž ne dopušta, ali na tijelu žene udarci ne smiju ostaviti nikakva traga“ (Kur'an Časni – prijevod i tumač, preveli i sredili: hafiz Muhammed Pandža i Džemaluddin Čaušević, 2012., Libris, Sarajevo).

s unaprijed zamišljenim idejama vade *hadise* koji podupiru bilo koju ličnost ili uzor koji žele oblikovati od junaka zvanog Muhamed. Želite terorista? Pronaći ćete nekoliko *hadisa* da to opravdate“ (ibid.: 52).

Akterice progresivne islamske misli također se pozivaju na određene *hadise* kako bi opravdale sliku proroka Muhameda kao društvenog reformatora, kao čovjeka koji je zagovarao jednaka prava i obveze žena i muškaraca te kao čovjeka koji je prije svega težio pravednom društvu. Stoga, kada se pristupa ženskim glasovima progresivnoga islamskog diskursa, valja imati na umu „kako je većina muslimanki vrlo religiozna i ne želi djelovati u suprotnosti s njihovom vjerom“ (al-Hibri, 1997: 3). Ne samo to nego je nužno razumjeti kako muslimanke proroka Muhameda uzimaju kao uzor na koji se ostali (žene, a pogotovo muškarci) moraju ugledati. Zapravo, u islamskoj moralnoj tradiciji nemoguće je zaobići figuru proroka Muhameda, a to je slučaj i s aktericama progresivnog diskursa koje se na njegovu tradiciju pozivaju kako bi pokazale da je prorok Muhamed muslimankama dao prava i slobode koje im se danas oduzimaju.

Iako u islamskoj jurisprudenciji postoji nemali broj pravnika koji su stih 4:34 interpretirali kao dopuštenje mužu da udari ženu, za primjer ću ipak uzeti al-Qaradawija. Razlog zašto navodim njega jest taj što se radi o islamskom pravniku današnjice i što se radi o jednom od aktera revivalističkog diskursa o čijim sam stavovima već raspravljala. Također, ovdje ga navodim kako bih primjerom ustvrdila to da se različiti smjerovi u islamskoj moralnoj tradiciji pozivaju na različite *hadise*. Al-Qaradawi, pozivajući se na *hadis*[136] prema al-Hakimu, smatra da je mužu dopušteno disciplinirati svoju ženu ako ona pokaže neposluh. Iako objašnjava da je muslimanu zabranjeno ženu udariti u lice i tako da joj ostavi trag, al-Qaradawi nedvojbeno propisuje da je mužu dopušteno disciplinirati ženu: „Udariti ženu u lice je, dakle, zabranjeno – zato što je to uvreda za njezin ljudski dignitet, a osim toga, to je opasno za najljepši dio njezina tijela. Ali, ako je musliman prisiljen disciplinirati svoju ženu u slučaju njezine otvorene neposlušnosti, i to nakon što su se svi drugi načini pokazali neuspješnim, ni u tom slučaju mu nije dopušteno

[136] „Zabranjeno je ženi koja vjeruje u Allaha dželle šanuhu dopustiti ulazak u muževu kuću nekome ako bi to bilo mrsko njezinu mužu; zabranjeno joj je otići iz kuće ako je to mrsko njezinom mužu; zabranjeno joj je slušati bilo koga osim svoga muža! Ona ne smije odbiti dijeliti postelju sa svojim mužem (tj. ne bi mu smjela uskratiti spolni odnos kada on to poželi). Ona ga ne smije udarati (ako je snažnija od njega). Ako je on pogriješio više nego ona, treba da bude ljubazna prema njemu sve dok se ne pomire. Ako on prihvati njezino obraćanje i dobrotu, Allah dželle šanuhu će ukabuliti njezinu ljubaznost i ozuhuriti njezin argument, a ako se on ne pomiri s njom, njezina ljubaznost će u svakom slučaju stići do dragog Allaha dželle šanuhu“ (al-Qaradawi, 2012: 304).

udarati je tako da bi joj uzrokovao bol ili ranu, a zasigurno mu nije dopušteno udarati je po licu ili po bilo kojem drugom lako ranjivom dijelu tijela“ (al-Qaradawi, 2012: 303).

S druge strane, Azizah Y. al-Hibri drži kako su u Muhamedovu društvu žene od samog početka imale istaknutu ulogu, što potvrđuje time da je „Kadijah Prorokova žena koja je bila uz njega i podržavala ga, bila prvi musliman“[137] (al-Hibri, 2003: 201-202). Al-Hibri pozivajući se na određene *hadise*[138] smatra kako za nasilje u obitelji „nema mjesta u takvim okvirima“ (ibid.: 203) i ističe kako je prorok Muhamed i nakon objave stiha 4:34 i dalje zabranjivao muškarcima udarati žene.[139] Kao i u slučaju smrtne kazne za otpadništvo, i u ovom slučaju *hadisi* na koje se pozivaju jedni nisu sukladni *hadisima* na koji se pozivaju drugi – a u oba slučaja upotrebljavaju se kako bi opravdali njihove interpretacije kuranskoga stiha.

Al-Hibri pojašnjava kako su na razvoj patrijarhata u islamskom svijetu utjecali Bizant i Perzijsko Carstvo, što je rezultiralo pokušajima da se ženu degradira u građanku drugog reda, koja ne može biti odgovorna sama za sebe. No, al-Hibri ističe da kada se usporedi položaj žena tada i položaj žena za života proroka Muhameda, razliku nije moguće zanemariti: „Prve muslimanke bile su aktivno uključene u svaki aspekt života početnoga islamskog društva. One su uključivale poslovne žene, pjesnikinje, sutkinje, vjerske vođe, pa čak i ratnice“ (al-Hibri, 1997: 5). Stoga valja uočiti kako povratak vremenu proroka Muhameda, za progresivnu islamsku misao ne znači isto što i za revivaliste. Žene su u vrijeme proroka Muhameda, kako ističe i Aslan, bile aktivan dio javnoga života. „Može se naučiti nešto od proroka Muhameda o pravima i povlasticama bez presedana koja je dao ženama u Medini, a to je da je islam prije svega egalitarna vjera... U Muhamedovu društvu, Prorokove žene ponekad su javno korile i samoga Proroka, žene su se molile i borile pokraj muškaraca, žene nisu bile samo vjerske, nego

[137] Ovdje sam se odlučila za imenicu u muškom rodu zato što je Kadijah općenito bila prva osoba (a ne samo prva žena) koja je prešla na islam.

[138] „Njegove (Prorokove) privatne veze bile su utemeljene na otvorenoj komunikaciji i uzajamnom poštovanju. Aiša, njegova mlađa žena, procvjetala je i osjećala se slobodnom misliti, svađati se i ne slagati se s Prorokom u više navrata. Jedno drugo tretirali su s nježnom pažnjom i ljubaznošću i Prorok je njegovao Aišin mladi um dok je u isto vrijeme uključivao u život islamske zajednice u kojoj je igrala važnu ulogu. Prorok je rekao Aiši da je on uvijek znao zašto se ljutila na njega. U tim slučajevima, ona se pozivala na Boga kao na Abrahamova Boga, dok bi se inače referirala na Muhamedova Boga. Kada je Aišin otac doznao za njezino ponašanje, pokušao ju je udariti. Prorok je intervenirao i opomenuo ga zbog njegova ponašanja. Sam Prorok bio je primjer 'modernog' muža i oca, koji nikada nije tražio da ga netko služi i koji je sudjelovao u kućnim poslovima i brizi za djecu. Njegova velika ljubav i poštovanje za Aišu i Khadiju, čak i nakon njezine smrti, kao i za njegovu kćer Fatimu, dobro su dokumentirani u povijesnim knjigama“ (al-Hibri, 2003: 203).

[139] „Jednom je prilikom izričito ustvrdio: Ne udarajte ima' Al-lah (ženske sluge Božje). Drugom je prilikom ustvrdio kako oni koji udaraju svoje žene nisu najbolji među muslimanima. Trećom prilikom, odražavajući različite kuranske opise idealnih bračnih veza, rekao je muškarcima: 'Među vama su najbolji oni koji su najbolji prema svojim ženama'“ (ibid.: 211).

i političke, a najmanje jednom prilikom i vojni vođe, to je društvo u kojem je poziv na okupljanje za molitvu (…) dovodio muškarce i žene zajedno da kleknu jedni pokraj drugih, bez podjela, i budu blagoslovljeni kao jedna ujedinjena zajednica“ (Aslan, 2011: 74). Progresivna misao odbacuje segregaciju spolova i ograničavanje žena na privatnu sferu, što je jedna od odlika revivalističke misli, jer čak i ako se muslimani ugledaju na Proroka, uvidjet će kako se u vrijeme proroka Muhameda žena mogla slobodno kretati i aktivno sudjelovati u javnoj sferi koja se danas šerijatom rezervira za muškarce. „Bizarna je ironija povijesti da fizička otprema žene u privatnu sferu doma, tako sveprisutna u šerijatskom naslijeđu koje je procvjetalo s klasičnom islamskom civilizacijom, proturječi odlučnoj, otvorenoj i aktivnoj ulozi koju su imale Prorokove žene i druge arapske žene u arapskoj kolijevci islama“ (Brown, 2015: 198).

U unutarnjem diskursu među muslimanima moraju sudjelovati i žene – što za al-Hibri uključuje i to da se islamska jurisprudencija mora „kritički preispitati unutar same tradicije, a žena mora biti upoznata s logikom *usul l-fikha* (islamske jurisprudencije i njezinih načela, arap. أصول الفقه)“ (al-Hibri, 1997: 5). No, zaključuje kako je patrijarhat „unatoč ranijoj uključenosti i doprinosu žena jurisprudenciji, ženama drastično smanjio pristup areni islamske jurisprudencije“ (ibid.). Metodologija koju predlaže al-Hibri je ta da se dvosmisleni i nejasni dijelovi Kur'ana trebaju čitati kroz cjelokupni etos Kur'ana, koji zagovara pravednost Boga i jednakost spolova. Hadia Mubarak slično drži kako misao vodilja svakoga tko interpretira Kur'an i tko Kur'an smatra univerzalnim za sve ljude, a ne samo za muslimane – mora biti Božja pravednost. Vodeći se upravo tom misli, ona odbacuje dominantnu interpretaciju stiha 4:34 kao Božjega dopuštenja muževima da udare svoje „neposlušne žene“. Mubarak objašnjava da su takve ženomrziteljske interpretacije produkt utjecaja patrijarhalnih[140] paradigmi srednjovjekovnoga razdoblja u kojem su i nastale. Islamski učenjaci današnjice moraju preispitati takve interpretacije i ne dopustiti da srednjovjekovna tumačenja budu ovjekovječena jer ona prema mišljenju Hadije Mubarak „krše ne samo islamska načela nego i načelo kuranske univerzalnosti“ (Mubarak, 2004: 262).

Za mnoge muslimane, posebice za progresivnu islamsku misao, Božja je pravednost „nedvojbeno temeljni princip u islamskoj teologiji, stoga Bog ne bi dopustio ili promovirao djela koja nanose *zulum* (nepravdu, arap. ظلم) bilo kojem ljudskom biću“ (ibid.: 264). Sa'diyya Shaikh objašnjava da su stihovi Kur'ana koji odražavaju patrijarhalne norme zapravo prikaz

[140] Kako se u poglavlju često spominje patrijarhalno interpretiranje Kur'ana, odlučila sam osloniti se na definiciju Asme Barlas: „Kada se pitam je li Kur'an patrijarhalan ili mizoginijski, pitam se predstavlja li Boga kao Oca/muškarca ili poučava li da Bog ima posebnu vezu s muškarcima ili utjelovljuju li muškarci božanske atribute i da su žene po prirodi slabe, nečiste ili grešne. Nadalje, poučava li da je vladavina oca/muža zapovjeđena od Boga i zemaljski nastavak Božje vladavine, kako tvrde vjerski i tradicionalni patrijarhati?“ (Barlas, 2002: 1).

povijesnoga konteksta u kojem je Objava dana muslimanima. „Ovaj stih jasno odražava običaje koji se tiču odnosa između spolova u kontekstu Arabije sedmoga stoljeća, u suvremenom dobu može se koristiti i koristio se kako bi podupro patrijarhalne ideologije. Kod takva pristupa čini se kako ovaj stih zagovara bračnu hijerarhiju i može se interpretirati kao dopuštenje muškarcima da tuku svoje žene. Progresivne interpretatorice argumentiraju kako takvoj interpretaciji nedostaje povijesne i društvene svijesti kuranskoga konteksta i kulture… Kao takva, interpretaciju koja je pojednostavljena i odvojena od konteksta rezultira patnjom žena i djece, a to je upravo ona stvarnost koju Kur'an uzastopce pokušava promijeniti (Shaikh, 2007: 69). Shaikh se u svojemu pristupu razilazi od uobičajenoga koncepta interpretacijskoga procesa koji su ustvrdili muškarci jer drži kako takvi pristupi „maskiraju stvarnost da su hegemonijske interpretacije natrpane muškim iskustvom stvarnosti“ (ibid.: 70).

Stoljećima su muškarci u islamskoj jurisprudenciji imali autoritet interpretirati Božju riječ, a interpretacijski proces nije uključivao ženske glasove. „Činjenica je da je 14 stoljeća znanost kuranskoga tumačenja bila isključivo domena muslimanskih muškaraca. Zbog toga što je svaki od ovih interpretatora neizbježno donio Kur'anu svoju ideologiju i vlastite unaprijed zamišljene ideje, ne treba biti iznenađujuće kada doznamo kako su se određeni dijelovi najčešće čitali u njihovoj mizoginijskoj interpretaciji“ (Aslan, 2011.: 69). Amina Wudud zaključuje kako je „ženski glas u tekstu i o tekstu bio marginaliziran ili izbrisan“ (usp., Wudud, 2004: 321). Ona to oštro kritizira držeći kako je isključivanje žena iz interpretacijskoga procesa samo po sebi odraz nejednakosti koju Kur'an ne zagovara. Pozivajući se na kuranski stih,[141] Wudud zaključuje kako „u tekstu treba preispitati uporabu patrijarhalnoga jezika, za koji su patrijarhalne interpretacije pretpostavile da je božanski i da je upućen isključivo muškarcima koji su za žene filtar božanskoga značenja“ (ibid.: 318). Za Wudud bi to značilo da Kur'an nije univerzalan, nego je poslan samo muškarcima „kao potpunim ljudskim bićima, dok su žene degradirane u potkategoriju kao nesposobne ispuniti svoju zadaću pred Bogom“ (ibid.). Za akterice islamskoga progresivnog diskursa nitko nema monopol nad značenjem onoga što je Bog rekao, muškarci i žene podjednako imaju interpretacijsko pravo, zbog čega Asma Barlas ne odbacuje da se Kur'an može čitati *i* na patrijarhalan način tako da ide u korist povlaštenih muškaraca. Ipak, naglašava kako pri tome treba imati na umu da se ne brka „Kur'an s određenim *čitanjem* Kur'ana, ignorirajući to da se svaki tekst, uključujući Kur'an, može pročitati na više načina“ (Barlas, 2002: 4).

[141] „Ova Knjiga, u koju nema nikakve sumnje, uputa je svima onima koji se budu Allaha bojali“ (2: 2).

Barlas drži da je Kur'an otrgnut iz svojega povijesnog i jezičnog konteksta, a onda su različiti interpretatori iz različitih kultura dodavali druge kontekste prema svojim ideološkim potrebama.

Činjenicu da je Kur'an višeznačan i da ga se može interpretirati na više načina, Barlas upotrebljava kako bi zaključila da je Kur'an među ostalim „anti-patrijarhalan“ (ibid: 5). Iako nitko nije ovlašten govoriti u Božje ime, apsolutističke interpretacije sugeriraju upravo to – da oni koji ih primjenjuju smatraju kako su uspjeli spoznati pravo značenje Božje riječi. „Rijetko oni koji govore u ime islama priznaju kako njihovo mišljenje nije ništa više od jednog mišljenja ili jedne interpretacije od njih puno“ (Mir-Hosseini, 2006: 632). No, da bi se Kur'an čitao na način koji odražava Božju pravednost, Mubarak navodi kako je nužno preispitati srednjovjekovne interpretacije tako što bi ih se stavilo u povijesni i društveni kontekst njihova nastanka – čime se pokazalo da su neki tumačeći Kur'an mizoginiju svoga vremena „učitali u sam tekst“ (Mubarak, 2004: 264). Al-Hibri jednakog je mišljenja kako prilikom interpretacije Kur'ana islamski pravnici nisu *tabula rasa,* oni su oblikovani različitim društvenim, ekonomskim, psihološkim i drugim utjecajima društva u kojem žive – što „utiskuju“ u tekst koji čitaju i interpretiraju. „Pravnici su djelomično produkt njihovih društava i ta društva bila su i nastavljaju biti iznimno patrijarhalna, islamska literatura ispunjena je patrijarhalnom perspektivom o pravima žena. Ova perspektiva toliko je utvrđena, da je postala gotovo nevidljiva. Za većinu muslimana ona više ne predstavlja *idžtihad* pojedinaca. Umjesto toga, na nju se danas gleda kao na nepristrano čitanje kuranskoga teksta“ (al-Hibri, 2000: 51).

Akterice progresivnog diskursa složne su kako je ravnopravnost spolova, uz Božju pravednost, istaknuta vrijednost u Kur'anu, zbog čega interpretacije Kur'ana moraju odražavati iste vrijednosti. Suvremene islamske teoretičarke ustraju na tome da je interpretacija koja zagovara nejednakost spolova i nasilje nad ženama interpretacija koja je oprečna samoj logici islama. Također, kad se primjeni i metodologija koju postavlja ova disertacija – interpretacije koje zagovaraju superiornost jednih bića nad drugima interpretacije su koje poništavaju tvrdnje o univerzalnosti. U ovom slučaju, interpretacije koje zagovaraju nadmoć muškaraca nad ženama i interpretacije koje muškarce postavljaju kao posrednike između Boga i žene protivne su izričitoj kuranskoj riječi kako je Bog jedan i da nitko s njim ne dijeli vladavinu. Suvišno je opet naglašavati kako u islamu nema središnjega vjerskog autoriteta, nema Crkve kao vrhovne vjerske institucije i nema svećenstva koje služi kao posredništvo između ljudi i Boga. Stoga takve interpretacije ne samo da su oprečne ideji univerzalnih ljudskih prava nego su oprečne i samom islamu.

Asma Barlas objašnjava kako je princip Božjega jedinstva (*tawhid, arap.* توحيد) važan princip kada se želi razumjeti i interpretirati Kur'an. Prema tom principu, Bog je samo jedan i nedjeljiv kao i njegova vladavina pa se „nikakva teorija muškog (ili narodnog) suvereniteta koji se ponaša kao produžetak Božje vladavine ili koji je u sukobu s njom ne može smatrati kompatibilnom s doktrinom Božjeg jedinstva“ (Barlas, 2002: 13). Štoviše, pošto je u islamu Božja vladavina apsolutna i nedjeljiva, Barlas zaključuje kako interpretacije koje zagovaraju mušku vladavinu nad ženama i time pogrešno predstavljaju muškarce kao posrednike između žena i Boga „moraju biti teološki netočne. Čitanje Ku'rana koje sugerira čak i suptilnu paralelu između Boga i muškaraca, u njihovom svojstvu očeva ili muževa, mora se odbiti kao nepodnošljiva hereza“ (ibid.: 14). Time interpretacija Kur'ana kojom se privilegira muškarce nije samo kršenje univerzalnih ljudskih prava i načela jednakosti za koje drže da ih Kur'an njeguje – nego krši i sama prava Boga.

Ranije sam se kod El Fadla pozivala na pravnu misao iz 12. stoljeća i razlikovanje prava ljudi i prava Boga. Interpretacijom kojom se zagovara nadmoć muškaraca kao posrednika između žene i Boga tako ne samo da krši njezina prava nego i prava Boga kao jednog vladara koji na zemlji nema posrednika. Bog je ljude odredio da budu njegovi namjesnici na zemlji, ali ne njegovi posrednici s kojima dijeli svoju moć – tako da nitko ne govori u Božje ime. Zbog toga što su interpretacije samo interpretacije – a ne Božja riječ, Mir-Hosseini zaključuje kako se šerijat i interpretacije Kur'ana moraju „izazvati na razini *fikha* (jurisprudencije), koja je ništa više od ljudskog razumijevanja božanske volje“ (Mir-Hosseini, 2006: 633). Osim što je to jedan od glavnih argumenata aktera islamske progresivne misli, on ima snažno uporište i u pristupu akterica: „Čitanje Ku'rana je samo čitanje Kur'ana, bez obzira na to koliko je dobro – ono ne dostiže sam Kur'an, što može biti razlog zašto Kur'an sam sebe razlikuje od egzegeze. Stoga osuđuje one koji „pišu Knjigu vlastitim rukama, a onda kažu: Ovo je od Boga“[142] (Barlas, 2002: 17).

Dakle, kao jednu vrstu preduvjeta nužno je prihvatiti kako postoji pluralizam značenja i mogućih interpretacija i kako nitko, ni muškarci ni žene, ne posjeduju autoritet da sa sigurnošću mogu ustvrditi što je Bog rekao kojim stihom. To samo Bog zna. No muškarci i žene imaju podjednako interpretacijsko pravo, kako ukazuje Wudud: „Kur'an ima ženski i muški glas namijenjen za ženske i muške čitače, ujedno u njihovim posebnostima kao i u dostizanju

[142] Barlas ovdje se poziva na ovaj kuranski stih: „Neki od njih uvijaju jezike svoje čitajući Knjigu da biste vi pomislili da je to iz Knjige, a to nije iz Knjige, i govore: 'To je od Allaha!' – a to nije od Allaha, i o Allahu svjesno govore laži“ (2: 79).

beskonačnog i univerzalnog“ (Wudud, 2004: 324). Činjenica da je ženski glas bio utišan u islamskoj jurisprudenciji i da se ženski glas marginalizirao u tekstu i interpretaciji teksta rezultirala je time da se nepravda čini „tekstu, vjernicima i autoru teksta“ (ibid.).

Usto, akterice progresivnog diskursa drže kako mora biti ustvrđena razlika između „onoga što Bog govori i onoga što mi razumijemo da Bog govori“ (Barlas, 2002: 19). No, valja istaknuti kako sama Barlas smatra da Kur'an nema ženski i muški glas, objašnjava kako je Kur'an Božji govor, a Bog je iznad spola/roda“ (ibid.: 21). Budući da je ljudsko posredništvo u interpretaciji Kur'ana nezaobilazno, a u islamskoj jurisprudenciji muškarci su ti koji su imali povlasticu interpretirati Božju riječ, „možemo sa sigurnošću čuti muške glasove i muške predrasude u egzegezi“ (ibid.: 22). Osim toga, kako islamski pravnici i pravnice nisu *tabula rasa*, drugačije će čitati i tumačiti Kur'an, što je očigledno i na primjeru stiha 4:34. Wudud kritizira isključivo muške interpretacije tog stiha jer su odraz muških iskustava. „U islamskom intelektualnom naslijeđu, postoji silna tendencija muškaraca da govore ženama kako da budu žene. Muškarci su vrednovali što znači biti žensko. Muški standardi procjene dolaze iz muških iskustava, percepcija i potreba žene kao i od strahova od nje. Očigledna mana ove tendencije je da muškarci imaju privilegiju nad definicijom žene“ (Wudud, 2004: 326). Također, osim što se takvim interpretacijama muškarcima daje autoritet nad ženama, takvim interpretacijama daje se vjersko opravdanje za obiteljsko nasilje. Pritom se smatra da muškarac ima pravo i obvezu brinuti se za ženu, žena ima obvezu slušati muškarca. Al-Hibri argumentira kako „takvo uvjerenje ovlašćuje počinitelja tako što mu daje 'božansko' dopuštenje da nanese štetu drugima. Još gore, to često od žene žrtve čini voljnog sudionika u njezinu ugnjetavanju“ (al-Hibri, 2003: 197).

Akterice progresivnog islamskog diskursa argumentiraju kako „nejednakost nije Božja volja, nego ljudska konstrukcija“ (Mir-Hosseini, 2006: 642), a kako muslimanke imaju jednako interpretacijsko pravo kao i muslimani – moraju biti uključene u interpretacijski proces kojim će izazvati patrijarhalno tumačenje Kur'ana. „Jurisprudenciju o položaju žena u islamu, kroz temeljne islamske principe i *maslaha* (dobrobit, arap. مصلحة) *ume* moraju razviti učeni muslimani i muslimanke u cijelom svijetu. Jednom kada to postignemo, onda će muslimankama u različitim zemljama biti lakše tu jurisprudenciju prilagoditi njihovoj određenoj kulturi, tradiciji ili drugim okolnostima. Drugim riječima, žene *ume* u cijelome svijetu imaju obvezu razumijevanja pravog značenja islama u odnosu na njihovoj položaj u današnjem svijetu“ (al-Hibri, 2002: 13).

Usto, al-Hibri objašnjava kako se „oslobođenje“ muslimanke ne može nametnuti izvana, nego muslimanke trebaju same, prakticirajući svoje interpretacijsko pravo, kroz okvire islamske paradigme uvidjeti kako ih Kur'an ne lišava njihovih ljudskih prava: „Većina muslimanki koje su privržene svojoj vjeri neće biti oslobođene sekularnim pristupom koji je nametnut izvana kroz međunarodna tijela ili odozgora kroz nedemokratske vlade. Jedini način da se riješi sukob ovih žena i da se makne njihov strah u postizanju bogatih i plodonosnih života jest da se izgradi čvrst islamski feministički jurisprudencijski temelj koji pokazuje kako islam ne samo da ih ne lišava njihovih prava nego zapravo zahtijeva ta prava za njih“ (al-Hibri, 1997: 3). Barlas zaključuje kako je „široko rasprostranjena sklonost da se islam krivi za potlačenost muslimana, umjesto da se krivi muslimane za krivo tumačenje islama“ (Barlas, 2002: 2). S obzirom na to da u disertaciji želim zaobići upotrebu terminologije „ispravnog“ i „neispravnog“ tumačenja Kur'ana, držim kako je ta odluka samo u Božjoj ovlasti – tako da primjenjujem metodologiju koju rad zagovara. U tom kontekstu, nema bolje ili lošije interpretacije – one kao i tradicije postaju dobre ili loše samo kada ih se promatra s pozicije neke druge interpretacije. Ipak, s obzirom na to da ideja univerzalnih ljudskih prava počiva na ideji jednakosti svih, interpretacije kojima se potlačuje, diskriminira ili umanjuje druge jesu interpretacije koje se same isključuju iz dijaloga, kako iz unutarnjeg diskursa među muslimanima, tako i iz globalnog dijaloga o ljudskim pravima, i u konačnici, onoga što Feyerabend smatra *otvorenom razmjenom*.

Hassan piše kako su prvi muslimani vjerovali da „iako im je Bog dao Kur'an i Prorok služio kao primjer za kuranska učenja, njihova je odgovornost da implementiraju kuransku poruku u „islamska“ društva koja su stvarali. Ovi muslimani čitali su Kur'an kao „otvoren“, a ne „zatvoren“ tekst i konstantno su težili k tome da razumiju dublje značenje. Ova intelektualna težnja (*idžtihad*) načinila je od muslimana prva tri stoljeća dinamične i kreativne ljude koji su utrli put europskoj renesansi. Velika je tragedija i ironija da današnji muslimani u velikom broju gledaju na islam kao na monolitan pojam i drže kako je šerijat nepromjenjiv“ (Hassan, 2007: 245). Prema mišljenju Hassan, nitko nema autoritet oduzeti interpretacijsko pravo ženama, a kako „Kur'an jamči sva temeljna ljudska prava, bez toga da ih rezervira samo za muškarce“ (ibid.), žene moraju aktivno sudjelovati u islamskoj jurisprudenciji. Kroz iskustava žena i njihove interpretacije, islamsku jurisprudenciju obogatit će se uvidom kojeg je bila lišena stoljećima. Marginalizirani glasovi žena više neće biti utišani pod teretom tradicije i patrijarhalnih čitanja Kur'ana, žene će kao ravnopravne muškarcima prakticirati svoje interpretacijsko pravo doprinoseći ideji jednakosti svih kao temelja univerzalne poruke Kur'ana i u konačnici ideje univerzalnih ljudskih prava u islamu. Šerijat nije fiksan i šerijat je proizvod

ljudskog truda i interpretacije, a „pretpostavke i zakoni o spolovima u islamu – kao i u svakoj drugoj vjeri – društveno su konstruirani i stoga povijesno promjenjivi i otvoreni za pregovore“ (Mir-Hosseini, 2006: 641). Danas ti zakoni moraju biti otvoreni za pregovore i nove interpretacijske procese u kojima će i muslimanke doprinijeti svojim kritičkim čitanjem kuranskih stihova.

Primjerice, Hassan kritizira prijevod stiha 4:34 kojim se propisuje superiornost muškaraca nad ženama. Dok u hrvatskom prijevodu stoji kako se jednima daje prednost nad drugima, u novom engleskom prijevodu Kur'ana Seyyeda Hosseina Nasra stoji kako je „Bog favorizirao neke od njih nad drugima“.[143] Hassan se poziva na Mawdudijev prijevod prema kojem su muškarci superiorni ženama. On misli kako se u slučaju interpretacije stiha kao da jedni imaju prednost nad drugima ili da su jedni superiorni drugima „okončava bilo kakav pokušaj razgovora o pitanju ravnopravnosti žena s muškarcima u *ummi*“ (Hassan, 1999: 263). Kuranski tekst ne zagovara niti odobrava superiornost muškaraca nad ženama, što Hassan argumentira interpretacijom izraza „jednima u odnosu na druge/jednima nad drugima“. (U hrvatskom prijevodu: „Muškarci vode brigu o ženama zato što je Allah dao prednost jednima nad drugima.“)

„Kuranska tvrdnja može značiti ili da su jedni muškarci superiorni drugima (muškarcima ili ženama) ili da su jedne žene superiorne drugima (muškarcima ili ženama). Interpretacija koja se meni čini najprikladnijom jest ta da su neki muškarci blagoslovljeni sredstvima da budu bolji opskrbljivači nego drugi muškarci (ibid.: 264). No, valja naglasiti i to kako Hassan stih 4:34 ne interpretira u kontekstu bračnih supružnika, nego „cijele islamske zajednice“ (usp. ibid.), tj. objašnjava kako stih ukazuje na to da muškarci i žene u zajednici imaju određene funkcije koje se „nadopunjavaju s tim da ni jedna nije iznad ili ispod druge“ (ibid.: 265). Hassan obrazlaže: „Dok su muslimani stoljećima interpretirali 4:34 tako da im se daje neupitna nadmoć nad ženama, jezično, filozofski/teološki ispravna interpretacija ovog stiha vodila bi radikalno drugačijem zaključku. Jednostavno rečeno, ono što ovaj stih govori jest da s obzirom na to da samo žene mogu roditi djecu (što ne znači to da bi sve žene trebale roditi djecu ni da je jedina funkcija žene roditi djecu) – funkcija čija je važnost u opstanku bilo koje zajednice ne može se dovesti u pitanje – žene ne bi trebale imati dodatne obveze da su hraniteljice obitelji dok

[143] U autoričinu prijevodu iz Nasr, Seyyed Hossein (ur). 2015. The Study of Qur'an: A New Translation and Commentary. HarperOne.

izvršavaju tu funkciju. Stoga, tijekom razdoblja rađanja/uzdizanja djece, funkciju hranitelja obitelji trebaju izvršavati muškarci (ne samo muževi) u *umi*“ (ibid.: 265).

Dok Hassan interpretacijom namjerava zaštititi prava žena, ne daje odgovore koji su ovdje nužni. Za početak, u slučaju da žena (u bračnom odnosu ili kao dio *ume*) odbije ispuniti svoju funkciju koju joj je propisao Bog i koju samo ona kao žena može ispuniti – je li muškarac i dalje obvezan biti hranitelj obitelji/nacije, pitanje se nameće samo po sebi jer autorica u interpretaciji stiha te dvije funkcije dovodi u suodnos ovisnosti. Također, ako žena odbije roditi dijete, znači li to da krši ono što je Bog propisao kao njezinu funkciju i što njezino odbijanje izvršenja funkcije znači za ostale članove društva s obzirom na to da je u islamu stavljen naglasak na zajednicu, a ne na pojedinca? Ono što također ulazi u fokus prilikom sagledavanja Hassanine interpretacije jest i to da reprodukcija nije jedina funkcija muslimanke – ali o reprodukcijskoj funkciji žene ovisi i položaj koji žena ima u društvu. Pri tumačenju stiha 4:34 i treće mjere koju muž/muški član društva poduzima nakon što je žena odbila ispuniti svoju funkciju, iako dobronamjerna, Hassan ženi svojom interpretacijom ne jamči ravnopravan status s muškarcima. Kako stih 4:34 interpretira u kontekstu islamske nacije, objašnjava kako su tri mjere koji muškarci poduzimaju zapravo samo u izvanrednom slučaju „masovne pobune žena protiv funkcije rađanja djece koju im je propisao Bog“ (ibid.).

Prema njezinu mišljenju, prva je mjera ta da se razgovorom pokuša doznati razlog takve pobune. Ako pregovori ne uspiju, drugi je korak taj da se pobunjene žene izolira od ostalih, dok treći korak podrazumijeva „zadržavanje žena u kućnom pritvoru“. Hassan tako kritizirajući prijevod stiha kao dopuštenje da se udari (*daraba*) ženu, interpretacijom glagola (*daraba*) ženu lišava njezine slobode jer je odbila ispuniti funkciju koju joj je propisao Bog. Hassanina interpretacija tako podrazumijeva da žena ima individualno pravo izvršiti funkciju rađanja djece ako želi, ali ako se pobuni i ne izvrši tu funkciju – kroz kuranske mjere njezina prava postaju žrtve dobrobiti islamske zajednice. Takvom interpretacijom, žene ne samo da nisu ravnopravne muškarcima nego je i sama Hassan kriva za okončavanje bilo kakve rasprave o ravnopravnosti žena i muškaraca u islamskom svijetu.

Laleh Bakhtiar također je jedna od islamskih teoretičarki koja se uključila u interpretaciju stiha 4:34. Mnoga novija proučavanja Kur'ana ukazuju na višestruko značenje arapske riječi - **ضرب** – koja se u engleskom, pa i hrvatskom prijevodu Kur'ana prevodi kao „udariti“. Ali, ta riječ (izgovora *da-ra-ba*) ujedno znači: zabraniti, odbaciti, baciti na tlo, pokazati rukom, izbjegavati, signalizirati, maknuti se, a nerijetko će se prevesti kao štrajkati i promijeniti mjesto. Ono što

Bakhtiar čini jest to da se poziva na zapise najranijih biografa proroka Muhameda koji bilježe kako prorok Muhamed zbog razmirica i žestokih rasprava u kući, nije dizao ruku na žene, nego bi se udaljio dok se sve strane ne smire.

Za razliku od muških interpretacija u kojim se *daraba* prevodi kao „udariti“, Bakhtiar usklađujući interpretaciju Kur'ana s Prorokovom praksom riječ *daraba* prevodi kao „udaljiti se“. Bakhtiari tako taj dio kuranskoga stiha prevodi kao: „A one žene čijih se neposlušnosti pribojavate (*nušuz,* arap. نشوز), upozorite ih, zatim ih napustite u postelji, a onda se udaljite od njih“ (Bakhtiar, 2016: 432). Nadalje, Bakhtiar argumentira kako bi tumačiti riječ *daraba* kao „udariti“ značilo to da se Prorok oglušio na Božju zapovijed. „Poznato je prema najranijim biografima Prorokova života da Prorok nikada nikoga nije udario. Da je interpretacija 4:34 kao „udarite ih“ ispravna, to bi značilo da Prorok nije ispunio Božju zapovijed. To samo po sebi pokazuje kako je „udarite ih“ pogrešna interpretacija... On je svojim ponašanjem pokazao kako 4:34 i upotreba riječi *daraba* znači „udaljiti se od njih“ i pustiti da se emocije smire“ (ibid.: 433).

Ipak, čak i ako zanemarimo njezino pozivanje na tradiciju proroka Muhammeda zbog svih ranije navedenih mana takva pristupa, Bakhtiari interpretaciji 4:34 pristupa iz još jednog kuta. Metodologija koju Bakhtiari primjenjuje jest čitanje Kur'ana Kur'anom, pa argumentira kako, ako obratimo pozornost na samu riječ *daraba* i kako se ona upotrebljava kroz cijeli Kur'an, interpretacija riječi *daraba* kao *udariti* „stvara kontradikciju koja ne postoji u samom Kur'anu“ (ibid.: 432). Bakhtiari navodi kako se za „udariti“ u Kur'anu koriste tri druge riječi (28:15, 38:41, 51:29) i objašnjava kako primjerice u stihu 28:15,[144] u kojem Mojsije udari drugog muškarca, slova korijena riječi nisu d-r-b, nego w-k-z (*wakazahu* – udario ga je, arap. وكزه). Bakhtiari zaključuje da „jednako kao što druge riječi koje mogu značiti „udariti“ imaju višestruka značenja, tako i slova korijena d-r-b mogu značiti nešto drugo osim „udariti“. U ovom slučaju, može značiti „udaljiti se“ (ibid.: 435). Wudud također primjenjuje metodologiju čitanja Kur'ana Kur'anom. Obrazlažući kako riječ *daraba* nema nužno nasilnu konotaciju i značenje, pozivajući se na stihove 15:74-75[145] i 66:11 ukazuje na to da se *daraba* koristi kao „navesti/postaviti primjer“ (Wudud, 1999: 76). Pozivajući se na stih 13:17,[146] Mubarak slično

[144] „I on uđe u grad neopažen od stanovnika njegovih i u njemu zateče dvojicu ljudi kako se tuku, jedan je pripadao njegovu, a drugi neprijateljskom narodu, pa ga zovnu u pomoć onaj iz njegova naroda protiv onoga iz neprijateljskog naroda, i Musa ga udari šakom i – usmrti.“

[145] „Zato ne navodite Allahu slične! Allah doista zna, a vi ne znate; Allah navodi kao primjer roba u tuđem vlasništvu koji ništa nema i onoga koga smo Mi bogato obdarili i koji udjeljuje iz toga, i tajno i javno.“

[146] „Tako Allah navodi primjer za istinu i neistinu.“

zaključuje kako „očigledno Bog ne može udariti istinu i neistinu, nego od njih postavlja primjer ili postiže to da oni imaju utjecaj na nešto drugo. Stoga, u kontekstu neposlušnosti žene (*nušuz*), ovakva interpretacija upućivala bi muža da „utječe na nju“ tako što će upotrijebiti sredstva koja su propisana za rješavanje sukoba: konzultiranje i zatim odvajanje u krevetu“ (Mubarak, 2004: 285). Mubarak svaku interpretaciju Kur'ana koja muževima dopušta zlostavljanje žena odbacuje kao „kršenje kuranskih propisa o pravdi i miru kao temeljima braka te je kao takva oprečna autentičnoj tradiciji Proroka koji je izričito zabranio takvu praksu“ (ibid.).

Al-Hibri se također uključuje u interpretaciju stiha 4:34 tako što preispituje izraz „vođenja brige“ jednih od drugima. Al-Hibri primjećuje kako su izrazu *kawamun* (voditi brigu, ili kako Mawdudi prevodi, „biti nadmoćan“, arap. قَوَّامُونَ) islamski pravnici pridali „hijerarhijsko značenje“ (al-Hibri, 2002: 16), dok se riječ *kawam* u ranim arapskim rječnicima može definirati na nekoliko različitih načina poput: zaštitnik, menadžer, glava, šef, usmjeravanje, savjetnik (usp. ibid.). Iako značenja koja al-Hibri pronalazi u komentarima nekih islamskih pravnika nisu hijerarhijska, zaključuje kako su „otvorena za hijerarhijski autoritativne interpretacije. Stoga je ondje gdje je društvo bilo autoritativno imalo smisla da interpretatori ova značenja oboje vlastitim autoritativnim značenjima“ (ibid.). Jednako tako, al-Hibri obrazlaže kako se značenje riječi mijenjalo s promjenom svijeta, što je rezultiralo pokušajima suvremenih interpretatora da dosegnu izvorno značenje riječi. Upravo u tim suvremenim pokušajima, al-Hibri odabire interpretaciju prema kojoj se „*kiwama* referira na usmjeravanje i brigu, kao čin prijateljstva, a ne dominacije“ (ibid.: 17).

No, posebnost interpretacije al-Hibri je u tome što drži kako se „*kiwama*“ kao „usmjeravanje i briga“ odnosi na muškarce i žene podjednako, tj. usmjeravati i voditi brigu (o drugome) može samo osoba (muškarac ili žena) koja je u nečemu kvalificiranija od druge osobe neovisno radi li se o poslu, financijama, obrazovanju ili nekom drugom području. Al-Hibri pojašnjava kako u današnjem kontekstu u kojem su česti primjeri da su muškarac i žena oboje hranitelji obitelji znači ovo: „U područjima u kojima je žena kvalificiranija, ima pravo dati savjet svojem mužu. Na primjer, ako je ona korporativni odvjetnik, a on poslovni čovjek, ona je u boljoj poziciji dati mu pravni savjet“ (ibid.: 19). Ovaj zaključak al-Hibri podupire kuranskim propisom 9:71 kako su muškarci i žene jedni drugima prijatelji i zaštitnici jedni drugih.[147] Takvom interpretacijom autorica usmjerava k tome da je čitanje ograničenog principa „usmjeravanja/brige“ kao

[147] U hrvatskom prijevodu Kur'ana stoji: „A vjernici i vjernice su prijatelji jedni drugima“, dok u engleskom prijevodu piše: „Vjernici i vjernice su zaštitnici jedni drugih“.

sveopćeg principa dominacije „izlazak iz okvira islamskih principa i ulazak u patrijarhalne kulturne principe“ (ibid.).

Al-Hibri zaključuje kako je stih strogo uvjetovan i kako se *kiwama* odnosi na oba spola ako su kvalificiraniji u nečemu od drugih. Učitati hijerarhijski poredak u *kiwama* i interpretirati ga kao nadmoć patrijarhalno je čitanje koje akterice progresivne islamske misli izazivaju. Al-Hibri stoga argumentira kako se uvjetovan princip „usmjeravanja“ ne može primijeniti kao sveopći princip superiornosti jer „muškarac ne može biti *kawamun* (superioran) financijski neovisnoj ženi niti neuk muškarac može biti *kawamun* obrazovanoj ženi“ (ibid.). Prikaz različitih interpretacija stiha 4:34 progresivnih islamskih akterica treba poslužiti kao uvid u jedan dio unutarnjeg diskursa među muslimanima. Sveuključivi dijalog o univerzalnim ljudskim pravima podrazumijeva i unutartradicijske promjene, koje se ponajviše tiču interpretacije Kur'ana kao primarnog izvora šerijata i preispitivanje šerijata koji se uzima kao izvor ljudskih prava u islamu.

Dok to ne rješava točku napetosti između dvaju razumijevanja ljudskih prava – svakako nam ukazuje na to da su muslimanke sposobne misliti same za sebe i da oslobođenje koje im se nameće „izvana“ pronalaze u okvirima islamske paradigme. Panikkar drži kako „svjetske tradicije moraju napraviti prostor same za sebe, jer najvjerojatnije nitko drugi to neće napraviti za njih“ (Panikkar, 1982: 1010). U okviru unutarnjeg diskursa među muslimanima, muslimanke to moraju napraviti jednako za sebe, jer kako ukazuju progresivne islamske akterice – žene ne samo da su jednake muškarcima nego imaju jednako interpretacijsko pravo kao i muškarci.

7. ZAKLJUČAK

Disertacija *Islam i ljudska prava: Problem kompatibilnosti i teorija otvorene razmjene* za cilj je imala sagledati i kritički preispitati glavne pretpostavke i odlike tri dominantna diskursa u kojima se danas *raspravlja* o islamu i ideji univerzalnih ljudskih prava: nekompatibilistički, kompatibilistički i revivalistički diskurs. Riječ *raspravlja* istaknuta je kako bi se ukazalo na to da su svi pokušaji dijaloga o ljudskim pravima kroz ova tri diskursa zapravo rasprave ograničena dosega. Sagledano kroz metodološke okvire rada, diskursi su kritički odbačeni kao apsolutistički u tom smislu da se žele nametnuti ostalima u dijalogu, neproduktivni u tom smislu da ne pridonose dijalogu kako ga razumije Bohm i nekonstruktivni u tom smislu da utječu destruktivno na teoriju *otvorene razmjene* svodeći je na *vođenu razmjenu*. Ipak, na ovome mjestu valja istaknuti kako prema metodologiji rada, koja se oslanja na promišljanja progresivnih islamskih autora, nitko (nijedna tradicija, kultura ili pojedinac) ne može odbaciti ili isključiti nekoga (nijednu tradiciju, kulturu ili pojedinca) iz otvorene razmjene jer ona podrazumijeva ravnopravne sugovornike. Ono što tvrdim u radu jest da primjenjujući Bohmovo razlikovanje rasprave i dijaloga kao svojevrsnog ulaza u *otvorenu razmjenu*, apsolutistički diskursi sami sebe isključuju iz dijaloga i *otvorene razmjene*. Kritičkim sagledavanjem glavnih pretpostavki ovih triju diskursa i ukazivanjem na progresivnu islamsku misao te primjenjujući metodološke okvire rada, disertacija je za cilj imala proceduralno rješenje, a nikako sadržajno rješenje, jer bi se time usvojila jednaka apsolutistička pozicija utvrđena u trima diskursima koji su okarakterizirani kao neproduktivni.

U poglavljima, tijekom kritičkoga sagledavanja svih triju diskursa, kritikom sam se postupno oslanjala na dosege progresivne islamske misli, da bi u zadnjem poglavlju do izražaja došao unutarnji diskurs među muslimanima i kontekstualno čitanja Kur'ana kao glavne pretpostavke progresivne islamske misli. Pri tome, najveći izazov u pisanju disertacije predstavljao je nedostatak središnjega vjerskog autoriteta u islamu koji jednu odluku čini važećom za sve muslimane. To se pokazalo posebnim izazovom kada je riječ o mnogobrojnim i često sukobljenim čitanjima kuranskih stihova koji su nerijetko žrtva uskogrudnih interpretacija kojima se podupiru ideologije interpretatora. Ništa manji izazov nisu predstavljali ni *hadisi* kao drugi glavni izvor šerijata, koji daju mnogobrojne i jednako tako često sukobljene odgovore na ista pitanja. Usto, razdor u islamskoj moralnoj tradiciji produbljen je diskursom kuranista koji

u potpunosti odbacuju vjerski autoritet *hadisa*. U tome mi je pomogla metodologija rada koju sam jednako primijenila i na unutarnji diskurs među muslimanima.

Kako metodologija podrazumijeva da su sugovornici jednaki i s obzirom na to da je u uvodu univerzalnost ljudskih prava definirana na način da znači jednaka prava za sve – za interpretacije koje su zagovarale nadmoć jednih (muškaraca nad ženama, vjernika nad nevjernicima, jednih muslimana nad drugim muslimanima) utvrđeno je da sami sebe isključuju iz dijaloga. Primjerice, revivalističko shvaćanje ravnopravnosti muškaraca i žene provučeno kroz metodološke okvire rada odbačeno je preispitivanjem revivalističkog poimanja jednakosti muškaraca i žena u tom smislu da imaju iste obveze, ali ne i ista prava.

Kako je islamska moralna tradicija bogata, izazov je bio i istaknuti islamske teoretičare bez padanja u zamku selektivnog čitanja i simplificiranja vrlo kompleksne, bogate i pluralističke tradicije. U revivalističkom diskursu oslanjala sam se na Mawdudija, Qutba, Khomeinija i Al-Qaradawija. Mawdudi predstavlja ključnu ideološku figuru političkog islama, kao ideologije koja neraskidivo povezuje vjeru i državu – a važno za ovaj rad, prema takvoj poziciji, šerijat je zakon države. U radu se pojašnjava zašto je problematično ako država provodi šerijat i kakve to posljedice ima na ideju univerzalnih ljudskih prava – posebice na pravo slobode vjerovanja i slobode izražavanja. Utvrđeno je da pozivanjem na šerijat kršenje ljudskih prava zadobiva vjersko opravdanje, a s obzirom na to da šerijat nastaje interpretacijskim procesom i ljudskim posredništvom te da nema jedinstvene verzije šerijata, kršenje ljudskih prava u rukama je interpretatora. U radu se kroz unutarnji diskurs među muslimanima obrazlaže zašto se Kur'an i Prorokova tradicija, kao dva glavna izvora šerijata, moraju uskladiti. Kamali objašnjava: „U principu, ne bi trebalo biti sukoba između Kur'ana i autentičnih suna. No, ako takav sukob postoji, Kur'an i suna moraju se pomiriti koliko je to moguće i oboje bi valjalo zadržati. Ako to nije moguće, navedena suna vjerojatno je sumnjive autentičnosti i stoga mora ustupiti mjesto Kur'anu“ (Kamali, 2003: 60). Drugim riječima, Prorokova tradicija kao tradicija čovjeka (a ne Boga) ne može biti oprečna Božjim zapovijedima kojima se ne propisuju ovozemaljske kazne za blasfemiju i otpadništvo.

Mawdudi je jedan od najvažnijih islamskih teoretičara revivalizma – oživljenog islama koji kao element uvijek ima i vraćanje islamskih društava u vrijeme proroka Muhameda (*medinski ideal*). Mawdudijev utjecaj primjetan je i u Qutbovim radovima, na koje se rad fokusira u poglavlju o revivalističkom diskursu, pa kritičkim preispitivanjem njihova poziva na *džihad* tvrdim da su univerzalna ljudska prava prema revivalističkom razumijevanju prava zajamčena

samo muslimanima (muškarcima). Mawdudijev utjecaj svakako je moguće primijetiti i u Iranskoj revoluciji (1979.) koju je poveo Khomeini i u Khomeinijevu pozivu na uspostavljanju društva u kojem će svaki element privatnog i javnog života biti uređen prema Božjoj riječi.

Uvid u suvremenu političku misao pokazuje se kao važna stavka i pri razumijevanju ljudskih prava u islamu, jer je u revivalističkom diskursu objašnjena čvrsta veza između šerijata i države te šerijata i ljudskih prava. Kako bi se te pretpostavke kritički preispitale i odbacile, važno je locirati korijene islamskoga revivalizma, što mi je tek onda pružilo mogućnost da kroz progresivnu islamsku misao odgovorim na problem povezivanja šerijata i države te pozivanje islamskih deklaracija i nacrta ljudskih prava na šerijat kao na glavni izvor prava. U poglavlju o progresivnoj islamskoj misli, utvrđeno je: 1.) šerijat je produkt ljudskoga promišljanja, stoga danas mora biti otvoren za nova promišljanja, dorade i izmjene, tj. šerijat nije nepromjenjiv, 2.) za šerijat nije bilo namijenjeno da bude zakon države, 3.) šerijat je moralni kodeks kojeg se musliman može slobodnom voljom pridržavati u vjerski neutralnoj državi.

Kako šerijat kao izvor prava ima posebno mjesto u radu, sagledane su sve tri točke napetosti i kako šerijat tretira pravo na slobodu vjerovanja, izražavanja i (ne)jednakost žena. Pokazano je da se šerijatom krše sve tri pravne vrijednosti, da šerijat u obliku koji se nije mijenjao od devetoga stoljeća ne daje primjeren odgovor na modernu ideju slobode misli, vjerovanja i jednakosti žena i muškaraca (ne samo u obvezama nego i u pravima). Iz svih navedenih razloga, šerijat ponovno mora biti predmet preispitivanja, interpretacije i egzegeze u unutarnjem diskursu među muslimanima te se novim interpretacijama treba utvrditi i potvrditi univerzalnost ljudskih prava u islamu – prava koja počivaju na jednakosti svih, bez obzira na razlike među njima.

Progresivna islamska misao ustraje na tome da se oba glavna izvora šerijata, Kur'an i *hadisi*, moraju preispitati. Stoga se, slijedeći progresivnu islamsku misao, u radu preispituju izvori smrtne kazne za otpadništvo (pri čemu se utvrdilo da ona svoje korijene nema u Kur'anu, nego u *hadisima*), zatvorske i smrtne kazne za blasfemiju (pri čemu se pokazalo kako one svoje korijene nemaju u Kur'anu, nego u *hadisima* i da u povijesti postoje dokumentirani prikazi proroka Muhameda) te (ne)jednakosti žena i muškaraca (pri čemu se utvrdilo da jednakost ne podrazumijeva samo jednake obveze, nego i jednaka prava). Usto, metode koje se primjenjuju pri interpretaciji Kur'ana jednake su metodama kojima su se koristili i islamski pravnici devetoga stoljeća kada su oblikovali šerijat, što znači da se ne preuzimaju strane metode nekih drugih tradicija. Ali, u unutarnjem diskursu među muslimanima nedostaje dosljedan

metodološki pristup čitanju Kur'ana. Metodološki pristupi čitanju Kur'ana rezultirali su time da jedni pronalaze dijelove koji podupiru moderna načela ljudskih prava, dok drugi pronalaze druge dijelove koji su oprečni tim načelima. Ne samo to nego su nerijetko i interpretacije istoga kuranskog stiha rezultirale oprečnim stavovima kojima se ujedno podupire i krši moderno načelo ljudskih prava. Analizom interpretacije stiha 4:34 islamskih teoretičarki današnjice, željelo se ukazati na važnost kontekstualnog čitanja Kur'ana i na ulogu koju islamski pravnici imaju u interpretaciji Božje riječi i formiranju šerijata kojim se uređuje svaki aspekt života muslimana. Upravo tu ulogu zanemaruje revivalistička islamska misao, čiji zagovaratelji, negirajući ljudsko posredništvo u tumačenju Božje riječi, drže kako je interpretacijski proces ništa više nego *čitanje*. Ali, interpretator nije *tabula rasa*, on Tekstu prilazi oblikovan određenim vrijednostima društva i vremena u kojem živi i iz kojeg tumači Tekst, što rezultira učitavanjem tih vrijednosti (u ovom slučaju i predrasuda) u sam Tekst. Stih 4:34 samo je jedan od mnogobrojnih primjera u Kur'anu, čije interpretacije dijele muslimane, ali gledano kroz metodologiju disertacije – interpretacije kojima se zagovara superiornost muškaraca nad ženama isključuju se iz dijaloga o univerzalnim ljudskim pravima. Također, valja podsjetiti kako sama revivalistička misao koja zagovara takvo čitanje kuranskoga stiha 4:34 naglašava jednakost svih ljudi utemeljenu na činjenici da je Bog sve ljude stvorio na jednak način. Iz toga proizlazi da je Bog ljude stvorio jednakima, a islamski pravnici čine ih nejednakima.

Kontekstualno čitanje Kur'ana šerijat čini fleksibilnom i promjenjivom ljudskom tvorevinom, a ne stalnim Božjim zakonikom koji provodi država kažnjavajući one što otpadnu od vjere ili uvrijede proroka Muhameda. Kroz rad se proteže ideja Božjih prava (naspram prava ljudi) prema kojoj su kazne za grijehe (ili zločine, prema revivalističkom shvaćanju) počinjene protiv Boga poput otpadništva i blasfemije u nadležnosti Božjega suda na Sudnjem danu. Prema tome, ljudi ne mogu na sebe preuzimati Božji autoritet, kažnjavati u Božje ime ni govoriti u ime Boga. Iz toga proizlazi da jedino Bog zna Istinu, a ljudske interpretacije mogu biti tek potencijalno ispravne. No, držeći se zajedničke pretpostavke diskursa u islamskoj moralnoj tradiciji da su ljudi jednaki i da imaju jednako podrijetlo – zagovarajući superiornost jednih nad drugima, potencijalne interpretacije same sebe eliminiraju iz dijaloga. Ideja prava Boga prisutna je u progresivnom islamskom diskursu, ali dok ne rješava problem dosljedne metodologije kojom bi se čitao i interpretirao Kur'an, svakako predstavlja putokaz koji treba slijediti. Upravo zbog toga što islamski teoretičari vjeruju kako samo Bog zna istinu, ljudske interpretacije trebaju se tretirati samo kao to što i jesu – interpretacije, koje su ovisne o mnogobrojnim društvenim, ekonomskim, ideološkim i drugim čimbenicima, koje utječu i na samog interpretatora. Šerijat

za izvor ima riječ Božju, ali ne predstavlja samu Božju riječ, tj. šerijat nije Božji zakon, nego ljudsko viđenje Božjega zakona kako to shvaćaju progresivni islamski autori.

Stoga je unutarnji diskurs među muslimanima od vitalne važnosti, posebice jer se ustavi većine islamskih zemalja i deklaracije prava u islamu pozivaju na šerijat. Šerijat kao izvor svih prava, u obliku u kojem jest, krši pravne slobode zajamčene Općom deklaracijom i ne ide u prilog ideje prava jednakih za sve. Kako su muslimani suglasni da je islam poslan svim ljudima i da su ljudska prava u islamu univerzalna[148], šerijat na koji se ta prava pozivaju mora odražavati jednakost svih jer u suprotnom dijalog nije ostvariv. Mogućnost za otvaranje dijaloga leži u normativnom preklapanju šerijata i Opće deklaracije, jer u svjetlu toga da obje tvorevine svojim propisima štite pojedinca i uređuju odnose u društvu, složne su kako je cilj dobrobit (ljudske) zajednice. Jedno razumijevanje ljudskih prava usredotočeno je na pojedinca, a drugo na zajednicu. Nepomirljivost dvaju razumijevanja sagledava se na primjeru smrtne kazne za otpadništvo. Prema liberalnom razumijevanju, otpadanje od vjere pravo je koje pojedinac ima u sklopu prava na slobodu vjerovanja i čije je prakticiranje neovisno o drugim članovima društva, ali u islamskoj moralnoj tradiciji, prema mišljenju revivalista, takav čin ostavlja razorne posljedice na cijelom društvu, zbog čega ga se tretira kao zločin protiv cjelokupne islamske zajednice, a prava zajednice na moralnu „čistoću“ izdignuta su iznad prava pojedinca na slobodu vjerovanja koja uključuje i pravo da otpadne od vjere.

Pri izboru progresivnih islamskih teoretičara, usredotočila sam se na suvremene aktere poput An-Na'ima, El Fadla, Kamalija, Hassan, Barlas i drugih, ukazujući na diskurs koji nema apsolutističku retoriku niti djeluje destruktivno na dijalog i *otvorenu razmjenu*. Primjerice, kod An-Na'ima je objašnjeno da za razliku od revivalista ne poziva na odbacivanje Opće deklaracije, nego na njezinu doradu. An-Na'imovi radovi pokazali su se kao kamen temeljac ove disertacije, posebice kada je riječ o odbacivanju šerijata kao zakona države i u zagovaranju vjerski neutralne države. Progresivni akteri ne vide sukob između Kur'ana i ljudskih prava, ali vide sukob između šerijata i ljudskih prava, pri čemu se u radu na više mjesta naglašava da je

[148] Ovdje svakako treba razlikovati tvrdnju da je islam poslan svim ljudima i da su svi ljudi obavezni prihvatiti ga. U tome se oslanjam na progresivnog islamskog autora El Fadla: „Bog je stvorio ljudska bića kao pojedince… Posvetiti se očuvanju i zaštiti dobrobiti pojedinaca shvaćanje je Božjeg stvaranje, zaozbiljno. Svaki pojedinac utjelovljuje stvarnost božanskih čuda. Zašto bi se musliman trebao posvetiti pravima i očuvanju drugih ljudi? Odgovor je u tome što se Bog već posvetio tako što je uložio sebe u svaku osobu. To je razlog zašto Kur'an tvrdi da je učinak ubojstva jednog čovjeka kao da je ubijeno cijelo čovječanstvo… Štoviše, Kur'an ne razlikuje između nepovredivosti muslimana i nemuslimana. Kao što uzastopno ponavlja, nijedno ljudsko biće ne može ograničiti božansku milost na bilo koji način niti može određivati tko na nju ima pravo. Ja to shvaćam na način da nemuslimani jednako kao i muslimani mogu biti primatelji i davatelji božanske milosti. Mjera moralne vrline na ovom svijetu je ljudska blizina božanskom kroz pravdu, a ne kroz vjersku oznaku“ (el Fadl, 2004: 29).

Kur'an riječ Božja, a šerijat rezultat ljudskoga posredništva, promišljanja i rasuđivanja. Ukazujući na razlike između revivalista i progresivne islamske misli, u disertaciji se ističe dubok rascjep u islamskoj moralnoj tradiciji koji se intenzivira nedostatkom središnjega vjerskog autoriteta, a ujedno je i rezultat takva nedostatka. Progresivni naglasak na *idžtihadu* (ljudskom posredništvu u interpretacijskom procesu) zbog nedostatka središnjega vjerskog autoriteta i cjelokupnog metodološkog pristupa čitanju Kur'ana rezultira samo novim interpretacijama koje nisu obvezne za sve muslimane. Teorija *otvorene razmjene* ovdje mi je pomogla utvrditi da ako su ljudi (prema revivalističkom ili progresivnom shvaćanju univerzalnih ljudskih prava u islamu) jednaki, ljudske interpretacije kojima se tvrdi drugačije poništavaju tu univerzalnost. Primjenjujući takve interpretacije, ljudska prava u islamu odnose se samo na muslimane muškarce koji dijele mišljenje dominantne struje u islamskoj moralnoj tradiciji. Tvrditi da su ljudska prava u islamu univerzalna (da počivaju na jednakosti svih) podrazumijeva to da nemuslimani, nevjernici, mnogobošci i žene imaju jednaka prava kao i muslimani muškarci.

Sva tri prava kojima se ova disertacija bavi u trima točkama napetosti (sloboda vjerovanja, sloboda izražavanja i prava žena) ne mogu se pozivati na šerijat kada se njime ta ista prava krše i ograničavaju. Ipak, valja istaknuti kako je u preispitivanju prikazivanja proroka Muhameda utvrđeno da pravo na slobodu izražavanja nije apsolutno i neograničeno, nego dolazi s odgovornošću. Problem s ograničavanjem tog prava šerijatom leži u tome što nema jedinstvene verzije šerijata te se takvim pozivanjem sloboda izražavanja ograničava na način da se i drugačije interpretacije Kur'ana mogu okarakterizirati kao blasfemične, nevjerničke i prijetnja islamskoj naciji. U disertaciji se također pokazuje na primjeru karikatura proroka Muhameda da sloboda izražavanja nije apsolutna ni u liberalnom razumijevanju ljudskih prava, da postoje *tabu-teme* i da nije sve otvoreno za kritičko preispitivanje što s druge strane traži od muslimana. Također, gledano kroz metodološke okvire disertacije, zahtijevati od muslimana da slobodom izražavanja vlastitog Proroka izlažu poruzi, uvredama i ismijavanju kako bi dokazali kompatibilnost islama i ljudskih prava – znači nametati vlastito viđenje ljudskih prava onima koji ta prava prihvaćaju, ali vide drugačije. U disertaciji, prigovor liberalnim akterima poput A. E. Mayer i Donnellyja usmjeren je na to da od muslimana traže kritičko preispitivanje svega, a samo pravo slobode izražavanja drže iznad rasprave i dijaloga kao nešto o čemu se ne raspravlja i kao pravo (kako ga oni razumiju) kojem se islamska moralna tradicija promjenama, preispitivanjima i reformom mora prilagoditi. Ako je pravo na slobodu izražavanja univerzalno, ne bi se smjelo zlorabiti tako da se dio čovječanstva, prakticirajući to isto pravo, marginalizira

i etiketira kao potencijalne teroriste i prijetnju domaćoj i svjetskoj sigurnosti. Usto, prigovor je liberalnim akterima na koje se rad poziva i taj što argumente islamskih teoretičara ne prihvaćaju kao ozbiljne u smislu da imaju određenu težinu kojoj treba posvetiti pozornost i zbog toga preispitati vlastite pretpostavke. Islamski teoretičari drže da je Opća deklaracija u obliku u kojem jest nastala na vrijednostima i iskustvima određenih društava. Odbaciti te argumente značilo bi ukazati na nekompatibilnost islama i ljudskih prava (nekompatibilisti) ili na promjene kroz koje islamska moralna tradicija mora proći da se prilagodi (kompatibilisti), što je *vođena razmjena* u kojoj se vrijednosti jedne tradicije nameću drugoj.

Činjenica da islamski teoretičari, uključujući progresivne aktere poput An-Na'ima i El Fadla, drže kako Opća deklaracija nije kulturno neutralna, snažan je argument koji se ne bi trebao olako odbacivati, posebice zato jer ti isti akteri drže kako šerijat krši ljudska prava zajamčena tom istom deklaracijom. Dakle, ne radi se o prigovoru revivalista koji i muslimane dijele na podskupine, radi se o dijelu islamske moralne tradicije koji uistinu potvrđuje jednakost svih ljudi, slobodu vjere, slobodu izražavanja i vjerski neutralnu državu. Istraživanje koje sam provela za disertaciju pokazalo je kako među islamskim teoretičarima nema aktera koji drže da je Opća deklaracija kulturno neutralna niti su pronađeni akteri koji diskurs univerzalnih ljudskih prava jasno odvajaju od šireg diskursa kolonizacije islamskih zemalja. Akteri koji to čine su autori poput Donnellyja i A. E. Mayer, koji ne pripadaju islamskoj moralnoj tradiciji ni zemljama što su ih kolonizirale zapadne sile. Držim da se ta činjenica mora uzeti u obzir kada se raspravlja o islamu i liberalnom razumijevanju ljudskih prava, jer drugačiji pristup ponovno ukazuje na *vođenu razmjenu* u kojoj se od muslimana očekuje prilagođavanje onome što akteri poput Donnellyja postavljaju kao standard.

Ipak, prije nego što se uspostavi dijalog između islamskoga i liberalnoga razumijevanja ljudskih prava, nužno je uspostaviti dijalog među muslimanima u unutarnjem diskursu. Sagledavajući točke napetosti, moguće je uvidjeti kako progresivna islamska misao jednako poima pravo na slobodu vjerovanja (uključujući otpadanje od vjere) kao i liberali, ali ta točka napetosti rezultat je neslaganja među muslimanima samim i interpretacijama Kur'ana u islamskoj jurisprudenciji. Posebno mjesto u disertaciji kroz poglavlja, što dolazi do izražaja u poglavlju o interpretaciji stiha 4:34, ima *idžtihad*, kao metoda kojom se, utvrđujući ljudsko posredništvo u tumačenju Božje riječi, mogu preispitivati izvori šerijata kao izvora ljudskih prava u islamu. U Kur'anu postoje izričite zabrane i propisi (poput zabrane alkohola, kazna za krađu ili preljub), ali kontekstualno čitanje Kur'ana pomaže u tom smislu da dok je kazna za krađu propisana – današnji uvjeti dopuštaju, kako je ukazao i sam al-Jabiri, da se počinitelja zatvori a da mu se ne

odsijeca ruka. Prigovor liberala kako se radi o umnoj akrobaciji i uvrtanju riječi, primjenjujući metodološke okvire, odbacuje se, jer se takvi pokušaji karakteriziraju kao prosuđivanje drugih tradicija sa stajališta svojih, pri čemu se radi o vođenoj, a ne o *otvorenoj razmjeni*. Usto, ne može biti na pripadnicima drugih tradicija da muslimanima nalažu kako primijeniti *idžtihad* i što *idžtihad* podrazumijeva, to je isključivo na muslimanima samim.

Ta interakcija svakako mora biti obostrana ili do nje kao ni do dijaloga neće doći. Muslimanima se ne bi trebalo nametati „pravo“ značenje islama kao što to čine autori poput Harrisa i Hirsi Ali, tako što progresivne autore nazivaju interpretacijskim akrobatima i sugeriraju što je pravo značenje islama. Jednako tako, muslimani ne bi trebali određivati vrijednosti i svjetonazore druge zajednice te sugerirati što je njihovo pravo značenje i kako bi se prava i slobode trebale prakticirati kao što to čine revivalistički autori. Ipak, Opća deklaracija koja nastaje dominantno na svjetonazorima jedne zajednice ima univerzalističku prirodu, pa bi slobode i prava koje jamči trebale biti otvorene za preispitivanje i dijalog. Slobode i prava treba štititi, kako od njihove povrede, jednako tako i od njihove zloupotrebe. Naravno, pri tome preispitivanje ne bi služilo za potkopavanje tih sloboda, nego za njihovu univerzalnu primjenu.

Otvorena razmjena podrazumijeva da se promjene događaju uzajamno, a međusobnim dijalogom tradicija mora doći i do međusobne kritike (ranije je ustanovljeno da su prema Panikkaru takve kritike čak poželjne i konstruktivne), ali je na pripadnicima samih tradicija što će od tih kritika prihvatiti. Za svaki dijalog nužno je da strane budu spremne na promjenu i da se odbace apsolutističke tvrdnje jednih i drugih u raspravi o ljudskim pravima. U radu sam se oslanjala na progresivnu islamsku misao, pri tome sam bila svjesna kako njihova verzija islama nije normativni, dominantni islam. Normativni islam je ono što islam jest, a progresivni autori opisuju islam kakav bi on trebao, ali i može biti i islam kojem u konačnici težim. To činim bolno svjesna kako ovakav rad ne bih mogla napisati u nekoj od islamskih zemalja a da me se ne etiketira kao heretika, nevjernicu, pa čak i kao otpadnicu od vjere. Ipak, radu nisam pristupila iz teoloških težnji, nego iz političko-teorijskih, u želji da ukažem na to kako u islamskoj moralnoj tradiciji postoji uporište koje odražava poruku jednakosti svih, te tako pomirila dvije moralne tradicije kojima pripadam.

Zaključno, dok je u islamskoj moralnoj tradiciji metoda za preispitivanje izvora šerijata prisutna još od devetoga stoljeća – ona ne može podariti primjerene odgovore na ideju univerzalnih ljudskih prava sve dok se ne osmisli cjelokupni metodološki pristup čitanju Kur'ana i vjerski autoritet koji će uspostaviti konsenzus među muslimanima o ključnim pitanjima. Ali, to je isključivo stvar unutarnjeg diskursa među muslimanima, a nikako neke druge tradicije koja

nameće svoj standard kojem se islamska moralna tradicija treba prilagoditi. Cilj je ovoga rada proceduralno rješenje koje se vidi u Bohmovu dijalogu i Feyerabendovoj teoriji *otvorene razmjene,* što se primjenjuju imajući na umu kako univerzalnost ljudskih prava podrazumijeva jednakost svih. No, da bi se uspostavio dijalog o jednakosti svih, sugovornici moraju biti ravnopravni, čime se nijedan pojedinac, kultura i tradicija ne nameću drugima, ne tlače druge niti od drugih zahtijevaju prilagodbu. Ako dolazi do promjene, onda se radi o rezultatu slobodnog isprepletanja ravnopravnih sugovornika u dijalogu, a ne kao ispunjavanja zahtjeva jedne od strana. Takvo proceduralno rješenje u jednoj mjeri može se primijeniti i u unutarnjem diskursu među muslimanima kroz interpretacijski proces, jer vodeći se idejom da je Bog sve ljude stvorio jednakima i dao im prava, interpretacije koje zagovaraju drugačije oprečne su Božjem stvaranju, Božjoj riječi i pravima koje je dao svakom ljudskom biću samo zato što je ljudsko biće. Prema mišljenju muslimana, Bog je ljude stvorio jednakima, pa je na muslimanima samim da interpretacijama tu jednakost i potvrde, a primjenjujući metodologiju rada, interpretacije koje zagovaraju prednost jednih nad drugima poništavaju univerzalnost, dijalog pretvaraju u raspravu, a *otvorenu razmjenu* svode na *vođenu.*

Bibliografija

Ahmad, Salbiah. 2011. Islamic Law and CEDAW: Managing Diversity, Developing Consensus in Muslim Communities, u: Ahmad, Salbiah i Plantilla, Jefferson R. (ur): Law, Jurisprudence and Human Rights in Asia. Hurights. Osaka: 315-342.

Ajami, Fouad. 2010. The summoning. The Clash of civilizations – the Debate. *Foreign Affairs* 2: 33- 44.

Al-Buti, Muhammad Said R. 1989. *Allah am al-insan, ayuhuma aqdaru ala riayat huquq al insan*. Dar al fikr. Damask. (Bog ili čovjek, tko je sposobniji da nadgleda ljudska prava).

Al-Buti, Muhammad Said Ramadan. 2007. *Al islam wa al Grb*. Dar al fikr. Damask. (Islam i Zapad).

Al-Buti, Muhammad Said Ramadan. 2008. *Hazihi miškiletuna*. Dar al fikr. Damasak. (Ovo su naši problemi).

Al-Hibri, Azizah Y. 1997. Islam, Law and Custom: Redifining Muslim Women's Rights. *American University Journal of International Law and Policy*, vol. 12/1.

Al-Hibri, Azizah Y. 2000. An Introduction to Muslim Women's Rights. *Windows of Faith 51*. Syracruse University Press: 51-71.

Al-Hibri, Azizah Y. 2002. Qur'anic Foundations of the Rights of Muslim Women in the Twenty-First Century, u: Mudzhar, Atho M. (ur): Women in Indonesian Society: Access, Empowerment and Opportunity. Sunan Kalijaga Press. Yogyakarta.

Al-Hibri. Azizah Y. 2003. An Islamic Perspective on Domestic Violence. Fordham International Law Journal, vol. 27/195: 195-224.

Al-Turki, Abdullah bin Abdel Mohsin. 1998. *Hukuk al insan fi al islam*. Wazarat al šu'un al islamije wa al dawa wa al iršat al mamlake al arabija al saudija. Saudijska Arabija. (Ljudska prava u islamu).

Al-Jabri, Mohammed Abed. 2009. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. I.B.Tauris & Co Ltd. New York.

Al-Jarhi, Mabid. 2016. *The Islamic Political System: A Basic Value Approach*. MPRA Paper No. 72706.

Al-Qaradawi, Yusuf. 1987. *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, International Institute of Islamic Thought. Virginia.

Al-Qaradawi, Yusuf. 1989. *Islamsko pravo – Svevremena i sveprostorna aktuelnost islamskog prava*. Islamsko pravo i Fikh. Sarajevo

Al-Qaradawi, Yusuf. 1992. *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase*. al-Dar. Cairo.

Al-Qaradawi, Yusuf. 2006. *Nahnu wa al Grb – Asile Šaike wa Ažwibe Hasima*. Dar al Tawzia. Kairo. (Mi i Zapad – Trnovita pitanja i striktni odgovori).

Al-Qaradawi, Yusuf. 2012. *Halal i Haram u islamu*. Libris. Sarajevo.

Al-Qaradawi, Yusuf. 2018. *Položaj žene u islamu*. Off-set. Tuzla.

Akyol, Mustafa. 2013. *Islam without Extremes – A Muslim Case for Liberty*. Norton. New York.

Akyol, Mustafa. 2017. *Islamski Isus – Kako je kralj židovski postao muslimanskim prorokom*. Ljevak. Zagreb.

Ali, Shaheen Sardar. 2006. *Conceptualising Islamic Law, CEDAW, and women's human rights in plural legal settings: a comparative analysis of application of CEDAW in Bangladesh, India and Pakistan*. UNIFEM South Asia Regional Office. New Delhi.

An-Na'im, Abdullahi. 1986. The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability – A case from the Sudan, *Religion*, 16: 197-224.

An-Na'im, Abdullahi. 1990. Islam, Islamic Law and the Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights, u: Welch, Claude E. i Leary, Virginia (ur): Asian Perspectives on Human Rights. Westview Press.

An-Na'im, Abdullahi. 2000. Islam and Human Rights: Beyond Universality Debate, *Proceedings of the 94th Annual Meeting*, The American Society of International Law, 95-101.

An-Na'im, Abdullahi. 2000. Human Rights, Religion, and the Contingency of Universalist Projects, *Occasional Paper*, Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, No.2: 1-32.

An-Na'im, Abdullahi. 2006. Why should Muslims abandon Jihad? Human Rights and the Future of International Law, *Third World Quarterly*, Vol. 27, No. 5: 785-797.

An-Na'im, Abdullahi. 2006. A Celebration of Heresy. *Emory and Religion*: 2-5.

An-Na'im, Abdullahi. 2008. *Islam and the Secular State – Negotiating the Future of Sharia'a*. Harvard University Press.

An-Na'im, Abdullahi. 2010. Beyond *dhimmihood*: citizenship and human rights, u: Hefner, Robert W. (ur): *The New Cambridge History of Islam Volume 6*. Cambridge University Press: 314-334.

An-Na'im, Abdullahi. 2010. European Islam or Islamic Europe – The Secular State for Negotiating Pluralism, u: Foblets, Marie-Claire i Carlier, Jean-Yves (ur): *Islam & Europe: Crises are Challenges*. Leuven University Press: 85-107.

An-Na'im, Abdullahi. 2011. Islam and Human Rights, u: Witte, John Jr i Green, Christian M (ur): *Religion and Human Rights*. Oxford University Press: 56-70.

An-Na'im, Abdullahi. 2013. Complementary, not Competing Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective, *Pepperdine Law Review*, Vol. 39, No. 5: 1231-1256.

An-Na'im, Abdullahi. 2016. The Spirit of Laws is not Universal: Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights. *Tilburg Law Review 21*: 255-274.

Armstrong, Karen. 2006. *Muhammed: The Prophet of Our Time*. HarperCollins Books.

Armstrong, Karen. 2014. *Fields of Blood – Religion and the History of Violence*. Vintage. London.

Asad, Talal. 2009. Free speech, Blasphemy and Secular State, Is critique secular?. *The Townsend Papers in the Humanities*, 2: 20-63.

Aslan, Reza. 2011. *No God but God, The Origins, Evolution and Future of Islam*. Arrow Books. London.

Bakhtiar, Laleh. 2016. The Sublime Qur'an: The Misinterpretation of Chapter 4 Verse 34. *European Journal of Women's Studies*, 18/4: 431-439.

Barlas, Asma. 2002. *Believing Women in Islam – Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press, Austin

Berger, Maurits i Sonneveld, Nadia. 2010. Sharia and National Law in Egypt, u: Otto, Jan Michiel (ur): *Sharia Incorporated – A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden University Press: 51-89.

Bielefeldt, Heiner. 2000. „Western“ versus „Islamic“ Human Rights Conceptions? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights. *Political Theory*, Vol. 28, No. 1: 90-121.

Bohm, David. 2003. *On Dialogue*. Taylor and Francis e-Library.

Brems, Eva. 2001. *Human Rights: Universality and Diversity*. Martinus Nijhoff Publishers. Hague.

Brown, Jonathan A.C. 2015. *Misquoting Muhammad – The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. One World. Danmark.

Brunner, Rainer. 2014. Depiction of Prophet, u: Fitzpatrick, C i Hani Walker, A (ur): Muhammed in History, Thought and Culture (2) – An Encyclopedia of the Prophet of God. ABC-CLIO. Kalifornija: 132-135.

Buskens. Leon. 2010. Sharia and National Law in Marocco, u: Otto, Jan Michiel (ur): *Sharia Incorporated – A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden University Press: 89-139.

Centlivres, Pierre i Centlivres-Demont, Micheline. 2006. The Story of a Picture-Shiite Depictions of Muhammed. *Isim Review 17*.

Chaudhry, Ayesha S. 2010. The Ethics of Marital Discipline in Pre-Modern Qur'anic Exegesis. *Journal of the Society of Christian Ethics*, 30/2: 123-130.

Donnelly, Jack. 2013. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Cornell University Press. New York.

Donnelly, Jack. 2016. Freedom of Religion and Freedom of expression: Religiously Offensive Speech and International Human Rights. *Human Rights*, vol.10/2: 23-32.

El Fadl, Khaled Abou, 2002. *The place of Tolerance in Islam*. Beacon Press.

el Fadl, Khaled Abou. 2003. *The Human Rights Commitment in Modern Islam, Human Rights and Responsibilities.* Oneworld Publications.

El Fadl, Khaled Abou. 2004. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton University Press. New Jersay.

El Fadl, Khaled Abou. 2005. *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremists*, HarperCollins.

El Fadl, Khaled Abou. 2009. The Human Rights Commitment in Modern Islam, u: Anwar, Zeinah (ur): *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Musawah: 113-178.

El Fadl, Khaled Abou. 2014. *Reasoning with God – Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*. Rowman and Littlefield.

Esposito, John L. 1999. *The Islamic threat – Myth or Reality*. Oxford University Press. New York.

Esposito, John L. i Mogahed, Dalia. 2007. *Who speaks for Islam?*. Gallup Press. New York.

Esposito, John L. 2010. *The future of Islam*. Oxford University Press. Oxford.

Esposito, John L. 2011. *Rethinking Islam and Secularism*. Guiding Paper Series. The Association of Religion Data Archives.

Esposito, John L. 2015. Islam and Political Violence. *Religions*: 1067-1081.

Feyerabend, Paul. 1978. *Science in a Free Society*, Verso. London.

Feyerabend, Paul. 1988. Farewell to Reason. Verso. London.

Franck, Thomas M. 2015. Are Human Rights Universal?. *Foreign Affairs*, (80), 6: 191-204.

Ghannoushi, Rashid. 2012. *Al demokratija wa hukuk al insan fi al islam*. Arab scientific Publishers Inc. (Demokracija i ljudska prava u islamu).

Haniff Hassan, Muhammad. 2017. The Danger of Takfir (Excommunication): Exposing IS' Takfiri Ideology. *Counter Terrorist Trends and Analyses*, vol.9, issue 4: 3-12.

Harris, Sam. 2006. *The end of faith – Religion, terror, and the future of reason*. Free press. London.

Harris, Sam i Nawaz Maajid. 2015. *Islam and the Future of Tolerance – A dialogue*. Harvard University Press.

Hassan, Riffat. 1996. Rights of Women within Islamic Communities. u: Witte, John Jr i Van der Vyer, Johan (ur): *Religious Human Rights in Global Perspective*. Martinus Nijhoff Publishers: 361-386.

Hassan, Riffat. 1999. Feminism in Islam, u: Sharma, Arvind i Young, Katherine K (ur): Feminism and World Religions. State University of New York Press: 248-278.

Hassan, Riffat. 2007. Human Liberation is Supported by the Holy Qur'an, u: Fisher, Mary Pat i Longman, Pearson (ur): Women in Religion. New Jersey: 244-247.

Hervik. Peter. 2012. The Danish Muhammad Cartoon Conflict. *Current Themes in IMER Research*. No.13. Malmo Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM). Malmo.

Hirsi Ali, Ayaan. 2010. *Nomatkinja – Od islama do Amerike*. Ljevak, Zagreb.

Hitti, Philip K. 1973. *Istorija Arapa: Od Najstarijih Vremena do Danas*. Veselin Masleša. Sarajevo.

Hourani, Albert. 1991. *A History of the Arab People.* Grand Central Publishing. New York.

Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*, (72), 3: 22-49.

Ignatieff, Michael. 2003. *Human Rights as Politics and Idolatry*, u: Gutmann, Amy (ur.). Princeton University Press. New Jersey.

Ignatieff, Michael. 2015. The Attack on Human Rights. *Foreign Affairs*, (80), 6: 102-116.

Kalanj, Rade. 2007. Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta, *Socijalna ekologija*, (Vol. 16), 2-3: 113-156.

Kamali, Mohammad Hashim. 1989. Source, Nature and Objectives of Shari'ah. *Islamic Quaterly*, vol. 33: 215-234.

Kamali, Mohammad Hashim. 1997. *Freedom of Expression in Islam*. Islamic Text Society. Cambridge.

Kamali, Mohammad Hashim. 2002. Issues in Understanding of *Jihad* and *Ijtihad, Islamic Studies*, (vol.41), 4: 617-634.

Kamali, Mohammad Hashim. 2003. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Islamic Text Society. Cambridge.

Keller, Linda M. 2014. The Impact of States Parties' Reservations to the Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women. *Michigan State Law Review*: 309-326.

Kepel, Gilles. 2002. *Jihad – The Trial of Political Islam*. Harvard University Press.Cambridge.

Khadduri, Majid. 1955. *War and Peace in the Law of Islam*. The Johns Hopkins Press. Baltimore.

Khan, Zafarullah. 2016. *Islam and Human Rights*, Islam International Publications. Islamabad.

Khatami, Seyyed Mohammad. 2001. Dialogue Among Civilizations. *The Round Table on the Eve of the United Nations Millennium Summit*: 23-30.

Khomeini, Ayatollah. 1981. *Islam and Revolution*. Mizan Press. Berkeley.

Khomeini, Ayatollah. 1985. *The Little Green Book – selected Fatawah and sayings of Ayatollah Khomeini*. Bantam Books.

Khomeini, Ayatollah. 2001. *The position of women from the viewpoint of Imam Khomeini*, The institute for compilation and publication of Imam Khomeini's Works.

Kodgen, Olaf. 2010. Sharia and National Law in the Sudan, u: Otto, Jan Michiel (ur): *Sharia Incorporated – A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden University Press: 181-231.

Kur'an. 1991. Preveo Besim Korkut. Mešihat islamske zajednice u Sarajevu. Sarajevo.

Kur'an Časni. 2012. Preveli i sredili: hafiz Muhammed Pandža I Džemaluddin Čaušević. Libris. Sarajevo.

Kurelić, Zoran. 1991. Feyerabendova kritika liberalnog totalitarizma, *Politička misao*, Vol. XXVIII, br. 3: 51-56.

Kurelić, Zoran. 2002. *Liberalizam sa skeptičnim licem*. Barbat. Zagreb.

Kurelić, Zoran. 2003. Postoji li „naša" i „vaša" znanost?, *Politička misao*, Vol. XL, br. 4: 163-168.

Kurucan, Ahmet i Erol, Kasim Mustafa. 2012. *Dialogue in Islam: Qur'an, Sunnah, History*. Dialogue Society. London.

Jenefsky, Anna. 1991. Permissibility of Egypt's Reservations to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women. *Maryland Journal of International Law*, vol. 15(2): 199-233.

Lewis, Bernard. 1990. The roots of Muslim rage. *The Atlantic Monthly*, 3: 47-60.

Lewis, Bernard. 2002. *What went wrong – Western impact and Middle Eastern response*. Phoenix. London.

Lewis, Bernard. 2004. *The crisis of Islam – Holy War and Unholy Terror*. Phoenix. London.

Maalouf, Amin. 2012. *In the name of Identity; Violence and the Need to Belong*. Arcade Publishing. New York.

Majid, Anouar. 2007. *A Call for Heresy – Why Dissent is Vital to Islam and America*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Mansour, Ahmed Subhy. 2010. *Religious Freedom between Islam and Fanatic Muslims*. USCIRF Fellow.

Mayer, Ann Elizabeth. 1998. Islamic Reservations to Human Rights Conventions – A critical assessment. *Recht von de Islam*, 15: 25-45.

Mayer, Ann Elizabeth. 2007. *The* Islam and Human Rights Nexus; Shifting Dimensions. *Muslim world Journal of Human Rights*, (4), 1.

Mayer, Ann Elizabeth. 2013. *Islam and Human Rights*. Westview Press. Colorado.

Mawdudi, Sayyid Abul Al'a. 1939. Purdah and the Status of Women in Islam. Islamic Publications. Lahore.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1960. *Islamic Law and Constitution*. Islamic Publications. Lahore.

Mawdudi, Sayyid Abul Al'a. 1977. *Human Rights in Islam*. Islamic Publications. Lahore.

Mawdudi, Sayyid Abul Al'a. 1988. *Fundamentals of Islam.* Islamic Publications. Lahore.

Mawdudi, Sayyid A. A. 1994. *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law*. Islamic Publications. Lahore.

Mawdudi, A.A. 1995. Towards Understanding Islam. Inkilab. Istanbul.

Mir-Hosseini, Ziba. 2006. Muslim Women's Quest for Equality: Betweenn Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32: 629-645.

Mir-Hosseini, Ziba. 2010. Sharia and National Law in Iran, u: Otto, Jan Michiel (ur): *Sharia Incorporated – A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden University Press. 319-373.

Monforte, Tanya. 2017. Broad Strokes and Bright Lines: A Reconsideration of Shari'a Based Reservations, *Columbia Journal of Gender and Law*.

Mubarak, Abdulkadir. 2013. Shari'a and Human Rights, the Challenges Ahead. *Kom*, vol. 2 (1): 17-43.

Mubarak, Hadia. 2004. Breaking the Interpretative Monopoly: A Re-examination of Verse 4:34. *Hawwa*, 2/3: 261-289.

Nasr, Seyyed Hossein. 2003. *Islam – Religion, History and Civilization*. HarperOne. New York.

Norton, Anne. 2013. *On the Muslim Question (The Public Square).* Princeton University Press.

Nussbaum. Martha. 2012. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge.

Otto, Jan Michiel (ur). 2010. *Sharia Incorporated – A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden University Press.

Panikkar, Raimon. 1978. *The intrareligious dialogue*. Paulist Press. New York.

Panikkar, Raimon. 1982. Is the notion of Human Rights a Western Concept?, *Sage journals*: 75-102.

Panikkar, Raimon. 1990. The pluralism of truth. *World Faiths Insight 26*.

Parekh, Bhikhu Lord. 2008. European Liberalism and the Muslim Question. *Isim Paper 9.* Amsterdam University Press. Leiden.

Parekh, Bhikhu Lord. 2017. Limits of Free Speech. *Philosophia*. Springer Verlag.

Pellet, Alain i Muller, Daniel. 2011. Reservations to Human Rights Treaties: Not an Absolute Evil..., u: Fastenrath, Ulrich i ostali (ur): *From Bilateralism to Community Interest – Essays in Honor of Judge Bruno Simma*. Oxford University Press: 521-551

Pellet, Alain. 2013. The ILC Guide to Practice on Reservations to Treaties: A General Presentation by the Special Rapporteur. *European Journal of International Law*, Vol.24 (4).

Rostboll, Christian F. 2010. The Use and Abuse of „Universal Values“ in the Danish Cartoon Contraversy. *European Political Science Review*, 2/3: 401-422.

Sachedina, Abdulaziz. 2007. The Clash of Universalisms: Religious and Secular in Human Rights. *The Hedgehog Review*: 49-62.

Sachedina, Abdulaziz. 2009. *Islam and the Challenge of Human Rights*. Oxford University Press.

Sadiki, Larbi. 2004. *The Search for Arab Democracy – Discourses and Counter-Discourses*. Columbia University Press. New York.

Sadr, Abdulhasan Beni. 1990. *Kur'an i ljudska prava*. Al Kalem. Sarajevo.

Sahrur, Muhammed. 2009. *The Qur'an, Morality and Critical Reason*. Brill. Leiden.

Said, Abdul Aziz. 1979. Precept and Practice of Human Rights in Islam. *Universal Human Rights*, Vol. 1, No. 1: 63-79.

Said, Edward W. 1998. *The Myth of „The Clash of Civilizations"*. Media Education Transcript.

Said, Edward W. 2003. *Krivotvorenje islama*. VBZ. Zagreb

Shaikh, Sa'diyya. 2007. A Tafsir of Praxis: Gender, Marital Violence, and Resistance in a South African Muslim Community, u: Maguire, Daniel C. I Shaikh, Sa'diyya (ur): *Violence against Women in Contemporary World Religions*. Pilgrim Press. Cleveland.

The Study Qur'an. 2015. Seyyed Hossein Nasr (editor-in-chief). HarperOne. New York.

Tibi, Bassam. 1994. Islamic Law – Shari'a, Human Rights, Universal Morality and International Relations. *Human Rights Quarterly*, Vol. 16, No. 2: 277-299.

Tibi, Bassam. 1998. *The Challenge of Fundamentalism – Political Islam and the New World Disorder*. University of California Press. Berkeley.

Tibi, Bassam. 2005. *Islam between Culture and politics*. Palgrave Macmillan. Hampshire.

Tibi, Bassam.2009. *Ballot and Bullet – The politicisation of islam to islamism*, Centre for Studies in Islamism and Radicalisation.

Van Eijk, Esther. 2010. Sharia and National Law in Saudi Arabia, u: Otto, Jan Michiel (ur): *Sharia Incorporated – A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden University Press: 139-180.

Qutb, Sayyid. 1951. *The America I have seen – In the scale of human values*, Kashf ul Shubuhat Publications.

Qutb, Sayyid. 1992. *Islamic concept and its characteristics*, American Trust Publications.

Qutb, Sayyid. 1993. M*ilestones*, Dar al Ilm, Damascus.

Qutb, Sayyid. 2000. *Social Justice in Islam*, Islamic Publications International. New York.

Warraq, Ibn. 1995. *Why I'm not a Muslim*. Prometheus Books. New York.

Watt, Montgomery W. 1989. *Muhamed – Prorok i državnik*. Svjetlost. Sarajevo.

Wudud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press. New York.

Wudud, Amina. 2004. Qur'an, Gender and Interpretative Possibilities. *Hawwa*, 2: 316-336.

Yassari, Nadjma i Saboory, Mohammad Hamid. 2010. Sharia and National Law in Afghanistan, u: Otto, Jan Michiel (ur): *Sharia Incorporated – A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden University Press: 273-319.

Yuksel, Edip. 2008. *Manifesto for Islamic Reform*. Brainbow Press.

Internet izvori

Abdullahi an-Na'im on Islam and the Secular State, objavljeno 3.2.2011, zadnji put pristupljeno 14.4.2018, https://www.youtube.com/watch?v=aTdhgJdVe-M

Abdullahi an-Na'im: „It's Time to Decolonize Human Rights", objavljeno 4.3.2016, zadnji put pristupljeno 14.4.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=_MCkvt9y46o&t=79s

Abu Jajjah, Dyab. Walking on the thin line, objavljeno 31.1.2006, zadnji put pristupljeno 29.7.2019

http://web.archive.org/web/20060313000622/http://www.arabeuropean.org/article.php?ID=97

Ajami, Fouad, *The Clash*, objavljeno 8.1.2008, zadnji put pristupljeno 28.6.2018 - https://www.nytimes.com/2008/01/06/books/review/Ajami-t.html

Ann Elizabeth Mayer : „Taavana Book Launch Discussion: Islam and Human Rights with author Ann Elizabeth Mayer", objavljeno 9.4.2015, zadnji put pristupljeno 13.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=mBzadsW_QHE

An In-Depth interview with Ayaan Hirsi Ali on Islam and Defense of Western Civilization, Ben Weingarten, objavljeno 1.6.2016, zadnji put pristupljeno 9.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=rqXVdiT7pdY

Ayaan Hirsi Ali, Maajid Nawaz, Feisal Abdul Raul –"Islam: A religion of Violence or Peace?", objavljeno 26.11.2013, zadnji put pristupljeno 11.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=n2prB3weT4c

Ayaan Hirsi Ali - ,,In Islam, they are all rotten apples: an Ex-Muslim's call for religion's reboot“, objavljeno 22.03.2015, pogledano 12.3.2018, https://nypost.com/2015/03/22/activist-argues-for-a-complete-reformation-of-islam

Ayaan Hirsi Ali on Muhammed, the Anti-Innovator, objavljeno 11.7.2015, zadnji put pristupljeno 10.03.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=SV_GMeZ_XmA

Ayaan Hirsi Ali with Maajid Nawaz – Alan Howard Foundation/JW3 Speaker Series, objavljeno 2.3.2016, zadnji put pristupljeno 10.03.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=SV_GMeZ_XmA

Bernard Lewis, "The revolt of islam", The New Yorker, objavljeno 19.11.2001, pogledano 9.3.2018 na https://www.newyorker.com/magazine/2001/11/19/the-revolt-of-islam

Bernard Lewis, "Islam and the West – A conversation with Bernard Lewis", objavljeno 27.04. 2006, pogledano 9.3.2018 na http://www.pewforum.org/2006/04/27/islam-and-the-west-a-conversation-with-bernard-lewis

Daniel Pipes, "Distinguishing between Islam and Islamism“, objavljeno 30.6.1998, pogledano 9.3.2018 na http://www.danielpipes.org/954/distinguishing-between-islam-and-islamism

John L. Esposito - ,,Islamophobia and Radicalisation – Prof. John L.Esposito", objavljeno 8.8.2016, zadnji put pristupljeno 14.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=krnsgO9xOic

Majid Nawaz and Sam Harris: ,,Islam and the Future of Tolerence – objavljeno 15.9.2015, zadnji put pristupljeno 12.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=YTd4-WXw2SM

Michael Foucault: What are Iranians Dreaming About?, objavljeno 2005., zadnji put pristupljeno 10.9.2019, https://www.press.uchicago.edu/Misc/Chicago/007863.html

Raimon Panikkar: The Window, objavljeno 5.9.2015, zadnji put pristupljeno 9.12.2019, https://www.youtube.com/watch?v=iNlKDGKhofw

Riffat Hassan, *Are Human Rights Compatible with Islam – The Issue of the Rights of Women in Muslim Communities*, objavljeno: bez datuma, zadnji put pristupljeno 10.9.2019. ,University of Louisville, www.religiousconsultation.com

Sam Harris: Book Tour Lecture Full Unedited Video“, objavljeno 28.5.2012, zadnji put pristupljeno 12.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=VJkhKZLPLwI

Sam Harris on Islam – Message to the Left/Liberals“, objavljeno 5.2.2015, zadnji put pristupljeno 12.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=46nh8_BK7ok

Sam Harris: Islam is the Motherlode of bad ideas?“, objavljeno 10.9.2015, zadnji put pristupljeno 12.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=COz_0dEOHcU

Sam Harris, We need to talk about islam's jihadism problem, objavljeno 15.9.2015, pogledano na 10.12.2018 na https://samharris.org/we-need-to-talk-about-islams-jihadism-problem/

Ziauddin Sardar: Freedom of Speech is Islamic, too, objavljeno 13.2.2006., zadnji put pristupljeno 13.9.2019., https://www.newstatesman.com/node/195472

Yusuf al-Qaradawi on Apostasy Major and Minor, objavljeno 13.4.2006, zadnji put pristupljeno 13.9.2019. - https://archive.islamonline.net/14930

Yusuf al-Qaradawi – al-Qaradawi-Apostasy“, objavljeno 26.2.2013, zadnji put pristupljeno 15.3.2018 - https://www.youtube.com/watch?v=tB9UdXAP82o

Životopis

Ajla Čustović rođena je 1986. godine u Sarajevu. Prva dva razreda osnovne škole završava u Libiji, a nastavlja u Zagrebu, gdje je završila i srednju školu. Diplomski studij novinarstva upisala je 2005. godine na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu, a završava ga 2010. godine i potom upisuje sveučilišni poslijediplomski studij Vanjske politike i diplomacije na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu, koji je završila 2012. godine i stekla titulu sveučilišne specijalistice za vanjsku politiku i diplomaciju. Tijekom studija pohađala je brojne seminare, sudjelovala i izlagala na nizu međunarodnih znanstvenih i stručnih skupova i kongresa. Poslijediplomski doktorski studij (smjer Politička teorija) upisuje 2012. godine. Zbog disertacije, tečno je naučila arapski jezik.

Lista objavljenih radova:

Čustović, A. Islam i smrtna kazna za otpadništvo. *Politička misao*. Vol. 57. (2020). br. 1.