

Ljudi s bedema: religijska reforma i breme zapadnomuslimanskog intelektualca

Abdelwahab El-Affendi¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Tamam, „Islamic Renaissance in the West“.

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

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

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

Neizvjestan opstanak

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

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

I događanja na Zapadu utjecala su na formiranje samosvijesti tamošnjih muslimanskih zajednica. Među njima su afera Salman Rushdija¹⁰ u Velikoj Britaniji (1989), polemika o pokrivanju u Francuskoj (od 1989) i rat u Bosni (1991–1995). Takvi su događaji imali kumulativni utjecaj na izoštravanje osjećaja muslimanskog identiteta i, kao sekundarnu posljedicu, sve veću uočljivost muslimana kao *muslimana*. Direktno uplitanje SADA i velikih evropskih sila u ratove u Iraku (od 1990) do krajnjih je granica iskušavalo lojalnost muslimanskih građana ovih zemalja. Dok su se agitiranju muslimana za problem Iraka ili Bosne solidarno pridružili i nemuslimanski protestanti (bez obzira na stalne pritužbe muslimana da nema dovoljno te podrške), protesti u slučaju Rushdija ili zabrane pokrivanja bili su uglavnom muslimanski problem.

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

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

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

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

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

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

Euroislam i „druga Mekka“

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

Taj mit o izgonu danas se vrti unatrag:

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

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

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

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

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

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

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

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

14 Ibid.

15 Ibid.

16 Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24 Ramadan, „L’Islam d’Europe“.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Neotradicionalističko naslijeđe zapadnog islama

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reformizam radikalnih modernista

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

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

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

36 Murad, „Muslim loyalty and belonging“.

37 Ibid.

38 Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46 Vidjeti bilješku 39 ovdje.

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

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

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

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

Ultraradikalni modernisti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ograničenja reforme iz egzila

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zaključak

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

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

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

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

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

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

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

66 AlRashid, „Tariq Ramadan“.

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

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

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

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

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

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

68 Vidjeti www.iiit.org.

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

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