



Ajla Čustović rođena je 1986. godine u Sarajevu. Osnovnu školu završila je u Libiji, a srednju u Zagrebu. Diplomski studij novinarstva upisala je na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu (2005), 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 stiče 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. i završava 2020. godine. U 2021. godine upisuje Jednogodišnji studij Diplomatske akademije Ministarstva vanjskih i europskih poslova koji završava 2022. godine. Tečno govori arapski i engleski jezik.

U knjizi "Islam i ljudska prava", autorica je pokazala mnogostrukost islamske misli, koju se ni o kojoj temi, pa tako ni o osjetljivoj temi ljudskih prava, ne može shvatiti pojednostavljeno, u crno-bijelom kontrastu. Ona otvara uvid u postojanje žustre polemike unutar samoga islama, osvjetljuje neke razlike u tumačenjima islamskih svetih tekstova, te islamsku misao o temi ljudskih prava čitatelju predstavlja s naglaskom na njezino bogatstvo i unutarnje napetosti, a ne na kontroverznosti.

E-mail: ajla.custovic@hotmail.com

Ajla Čustović was born in 1986 in Sarajevo. She finished primary school in Libya and high school in Zagreb. She enrolled in the graduate study of journalism at the Faculty of Political Sciences in Zagreb (2005), and completed it in 2010, and then enrolled in the university postgraduate study of Foreign Policy and Diplomacy at the Faculty of Political Sciences in Zagreb, which she completed in 2012 and obtained the title of *university specialist in foreign policy and diplomacy*. During her studies, she attended numerous seminars, participated and presented at a number of international scientific and professional gatherings and congresses. Postgraduate doctoral studies (Political Theory major) started in 2012 and will end in 2020. In 2021, he enrolls in a one-year study program at the Diplomatic Academy of the Ministry of Foreign and European Affairs, which ends in 2022. He speaks Arabic and English fluently.

In the book "Islam and human rights", the author showed the multiplicity of Islamic thought, which cannot be understood simply, in black and white, on any topic, including the sensitive topic of human rights. It opens an insight into the existence of lively polemics within Islam itself, illuminates some differences in the interpretations of Islamic holy texts, and presents Islamic thought on the topic of human rights to the reader with an emphasis on its richness and internal tensions, rather than on controversy.

E-Mail: ajla.custovic@hotmail.com



datum prijema / date of receipt: 07.03.2023.

datum recenzije / review date: 23.06.2023. / 09. 07. 2023

datum prihvatanja / date of acceptance: 25.07.2023.

DOI: <https://doi.org/10.52510/sia.v4i1.58>

UDK: 821.111.09:28

28:34.231.14

Original scientific paper - Izvorni naučni rad

Ajla ČUSTOVIĆ

SIMPTOM SUKOBA CIVILIZACIJA?

Rushdie afera u kontekstu rasprave o islamu i ideji univerzalnih ljudskih prava

A SYMPTOM OF THE CLASH OF CIVILIZATIONS?

The Rushdie affair in the context of the discussion about Islam and the idea of universal human rights

Sažetak

Islam i univerzalna ljudska prava predmet su suvremenih rasprava kako u akademskim, tako i u javnim krugovima. Radi se o kompleksnoj problematici koja uključuje više različitih, ali u ovom slučaju međusobno isprepletenih područja teologije, političke teorije, filozofije, lingvistike, hermeneutike i intelektualne povijesti. Osim što zahtijeva poniranje u različita područja, rasprava je iznjedrila višestruke diskurse unutar liberalne i islamske moralne tradicije koji nam daju brojne, ali nerijetko i kontradiktorne odgovore. Kroz kontekstualizaciju Salman Rushdie afere, u članku se kritički preispituje dominantan diskurs u liberalnoj moralnoj tradiciji koji autorica naziva nekompatibilističkim, a u kojem se rasprava o islamu i ljudskim pravima odvija u kontekstu *sukoba civilizacija*. U tom diskursu usvaja se narativ u kojem se islam tretira kao monolitan pojam koji je u svojoj suštini nekompatibilan sa suvremenom idejom univerzalnih ljudskih prava. Autorica ukazuje kako je takav monološki diskurs neproduktivan te argumentira da pod teretom narativa *sukoba civilizacija* diskurs ljudskih prava pada u drugi plan.

Ključne riječi: *islam, ljudska prava, sukob civilizacija, kompatibilnost, Rushdie*

SIMPTOM SUKOBA CIVILIZACIJA?

Rushdie afera u kontekstu rasprave o islamu i ideji univerzalnih ljudskih prava

Uvod

U kolovozu 2022. godine, za vrijeme predavanja o slobodi umjetnosti u New Yorku, pisca Salmana Rushdija^{▼1} napao je američki državljanin libanonskog porijekla Hadi Matar te ga više puta izbo nožem. Rushdie je preživio napad, a od zadobivenih ozljeda izgubio je vid na jedno oko te osjet u jednoj ruci. Napad se dogodio 33 godine nakon objave njegovog kontroverznog četvrtog romana pod nazivom *Sotonski stihovi*,^{▼2} koji je zbog svojeg sadržaja tada izazivao burne reakcije muslimana^{▼3} diljem svijeta.

Tada, samo pet dana nakon objave knjige u Velikoj Britaniji, knjiga je zabranjena u Indiji, zatim u Pakistanu, Južnoj Africi, Sudanu, a u ožujku 1989. godine „45 islamskih nacija na Organizaciji islamske suradnje“^{▼4} glasalo je da se *Sotonski stihovi* zabrane u njihovim zemljama“ (O'Neill 1999: 220). Protesti koji su se održali u Indiji i Pakistanu odnijeli su živote mnogobrojnih žrtava, ali kao i mirni prosvjedi u Velikoj Britaniji, nisu zadobili veću pažnju svjetskih medija. Tek kada su prosvjednici u Velikoj Britaniji na jednom od prosvjeda zapalili primjerak knjige, dobili su željeni publicitet, ali im taj isti publicitet ipak nije priskrbio pažnju kakvu su priželjkivali, nego je imao suprotan učinak. Bhikhu Parekh u svom radu argumentira kako taj nagli publicitet koji su uspjeli izazvati spaljivanjem knjige nije urodio razumnom raspravom, nego je upravo suprotno doveo do „bujice osuda“, pri čemu su muslimani bili nazvani „barbarima, neciviliziranima, fanaticima, fundamentalistima“ (Parekh 1990: 699).

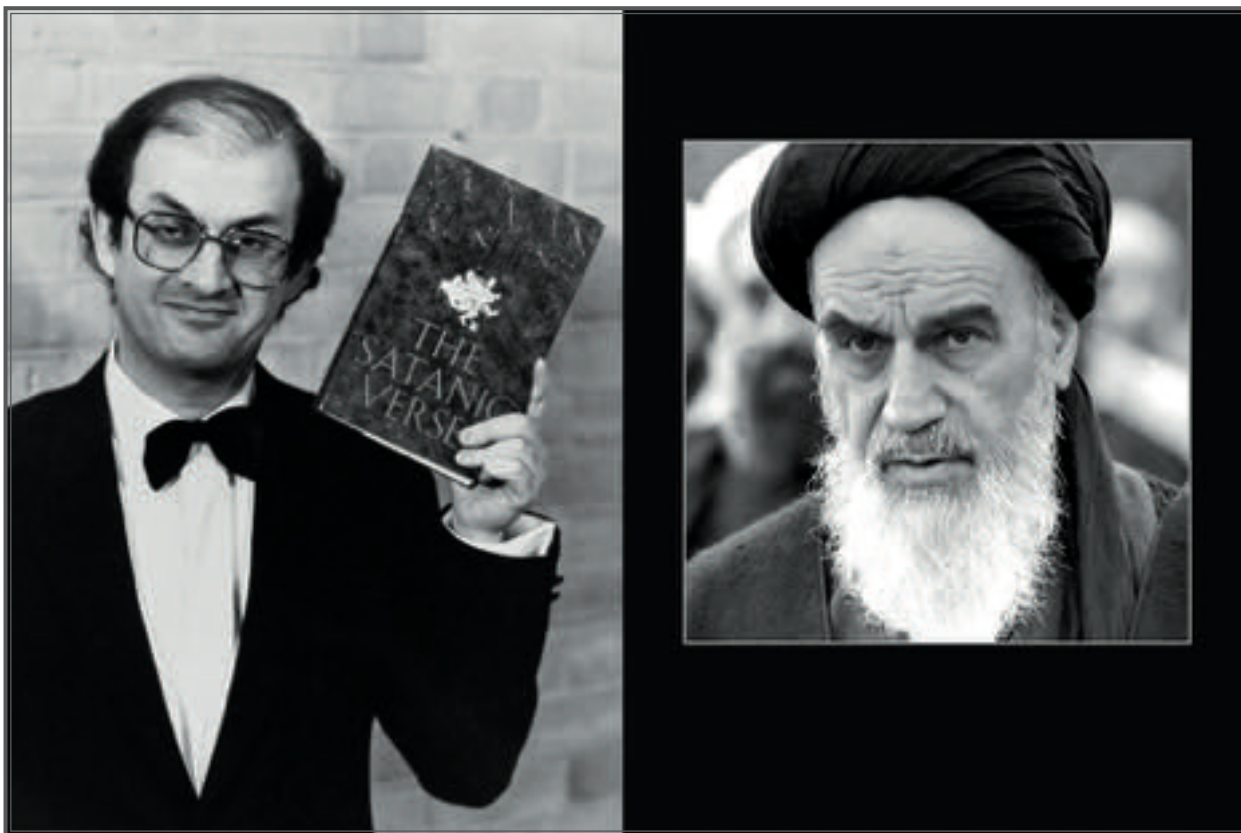
▼1 Sva imena u članku su zbog dosljednosti pisana prema engleskoj transliteraciji.

▼2 Već je sam naslov knjige problematičan, jer se referira na legendu prema kojoj je poslanika Muhameda prevario vrag, pa je poslanik Muhamed greškom prenio muslimanima neke dijelove Kur'ana za koje je mislio da dolaze od Boga, a nakon što je shvatio da je prevaren, povukao ih je i zamijenio ispravnim dijelovima. Riječ je o legendi koja je u islamskoj tradiciji poznata kao Priča o ždralovima (*Qissat al-gharaniq*). Nadalje, u knjizi se nalazi i scena s bordelom u Meki, u kojem radi dvanaest prostitutki koje nose imena i imaju fizički opis Poslanikovih žena. Izgled dvorišta bordela uspoređuje se s izgledom Kabe u Meki, glavnim svetištem muslimana. Shabbir Akhtar kritizira i Rushdijev izbor imena za Poslanika, kojem daje ime „Mahound“ ukazujući na to da je Mahound „pogrdno ime za poslanika Muhameda, koje se koristilo u srednjovjekovnom kršćanstvu [...] Mahound je u kršćanskoj mitologiji bio zla ličnost koja je udružila snage s vragom i kraljem Herodom“ (Akhtar 1989: 4).

▼3 Ovdje je nužno posebno istaknuti da upotreba riječi „muslimani“ nikako ne podrazumijeva da su svi muslimani jednako reagirali, niti da su jednako podržali ono što će uskoro uslijediti. U članku se riječ „muslimani“ koristi s velikim oprezom, pri čemu se neumorno ističe kako ta jedna kolektivna riječ u sebi sadrži mnogobrojne razlike među pripadnicima islamske vjeroispovijesti: jezičke, kulturološke, geografske, pa i vjerske (npr. razlike između sunita i šiita).

▼4 Međunarodna organizacija koja broji 57 zemalja članica. Glavna zadaća Organizacije je promicanje islamskih interesa i solidarnosti.

U veljači 1989. godine dolazi do preokreta koji će u potpunosti polarizirati već rasplamsanu raspravu. Tadašnji vjerski vođa Irana ajatolah Ruhollah Khomeini izdaje fetvu⁵ usmjerenu protiv Rushdija. Khomeini u fetvi poziva sve muslimane da ubiju Rushdija ali i sve one koji su sudjelovali u izdavanju knjige a koji su prethodno bili svjesni njezinog sadržaja.⁶ Rushdie je tada okarakteriziran ne samo kao otpadnik nego i kao neprijatelj islama, te je zbog prijetnji i napada koji su uslijedili nakon *fetve* bio prisiljen skrivati se i živjeti pod zaštitom, a incident je doveo i do prekida diplomatskih odnosa Irana i Velike Britanije.



ILUSTRACIJA ~ Salman Rushdie osvaja nagradu Whitbread 1988. za Sotonske stihove, a ajatolah Ruhollah Khomeini izdao je fetvu usmjerenu protiv Rushdieja. (Fotografija, Graham Turner/Guardian)

ILLUSTRATION ~ Salman Rushdie wins the 1988 Whitbread Award for The Satanic Verses and Ayatollah Ruhollah Khomeini issued a fatwa directed against Rushdie. (Photograph, Graham Turner/Guardian)

▼⁵ Prema Mohammadu Hashimu Kamaliju *fetva* je pravni „odgovor kvalificiranog učenjaka na određeno pitanje“ (Kamali 2016: 303) koji se najčešće temelji na tri izvora: „interpretaciji Kur'ana, suni ili općim načelima šerijata“ (Kamali 2008: 175) pri čemu objašnjava: „U slučaju nedostatka dokaza u ovim trima izvorima islamski učenjak (*mufti*) formulira svoju vlastitu presudu, prosvjetljenu njegovim općim znanjem šerijata, morala i običaja društva. Presuda se obično sastoji od mišljenja koje ne obavezuje osobu ili osobe kojima je namijenjeno, niti obavezuje bilo koga drugog“ (Ibid.). Pravno neobavezujući karakter fetve Kamali dodatno naglašava argumentom da je „primatelj *fetve* slobodan da potraži mišljenje drugog *muftije* i da dobije drugu ili čak i treću *fetvu* za ono što njega zanima“ (Ibid.).

▼⁶ Cijeli tekst *fetve* dostupan na: <https://irandatportal.syr.edu/fatwa-against-salman-rushdie>.

U lipnju 1989. Khomeini umire, ali njegova fetva ostaje na snazi, što ugrožava Rushdijev život, te on i dalje živi pod zaštitom i skriven od javnosti. U prosincu 1990. godine Rushdie pokušava smiriti situaciju tako što se javno pokajao, ponovno prihvatio islam kao svoju vjeru te objavio kako neće dati svoje odobrenje za novo izdanje knjige niti za nove prijevode. Khomeinijev nasljednik, ajatolah Ali Khamenei javno odgovara kako je Khomeinijeva *fetva* neponištiva,^{▼7} a 1991. godine ubojstvo japanskog prevoditelja Rushdijevog romana Hitoshija Igarashija bilo je dokaz kako za Rushdija i njegove suradnike nema oprost za vrijeđanje Poslanika. Očekivano, *fetvu* su ozbiljno osudili zapadni, liberalni intelektualci, ali su se osudama pridružili i brojni istaknuti islamski intelektualci. Osim što su javno osudili Khomeinijevo izdavanje *fetve*, potpisane su i raznovrsne peticije u znak potpore Rushdiju. Jedna od njih je i peticija koju je u ožujku 1989. godine objavio The New York Review of Books, u kojoj potpisnici zajedno izjavljaju kako je „bigotističko nasilje oprečno islamskoj tradiciji učenja i tolerancije“.^{▼8}

Činjenica da su i sami islamski intelektualci u velikom broju osudili *fetvu* i napade na Rushdija, uz čvrste argumente kako je pravo na slobodu govora vrijednost njegovana i u islamskoj moralnoj tradiciji,^{▼9} nedvojben je pokazatelj kako islam nije jednoglasna, homogena cjelina, u kojoj jedan čovjek govori u ime svih, pogotovo kada taj jedan čovjek nekoga osudi na smrt. Osim osude koju su izrekli islamski intelektualci, *fetvu* nije podržao ni tadašnji veliki imam sveučilišta Al-Azhar^{▼10} u Egiptu Muhammad Sayyid Tantawi. Tantawi se u svojoj izjavi složio da je objava Rushdijevog romana „blasfemija i otpadništvo“ (Slaughter 1993: 175), dodavši kako „niti jedan musliman ne može biti osuđen bez zakonskog procesa cjelovitog i pravednog suđenja, čija bi svrha bila ustanoviti Rushdijeve namjere pisanja knjige“ (Ibid., 176).

▼7 Khameneijeva izjava, kao i cijeli članak „No Iranian Forgiveness For Salman Rushdie“ dostupni na: <https://www.nytimes.com/1990/12/27/books/no-iranian-forgiveness-for-salman-rushdie.html>. Nakon ponovnog napada na Rushdija u 2022, Khamenei je opravdavajući napadača javno izjavio kako je „*fetva* poput metka koji neće stati dok ne pogodi svoju metu“. Izjava dostupna na: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-11107259/Irans-Ayatollah-Khamenei-says-fatwa-against-Salman-Rushdie-fired-like-bullet.html>.

▼8 Peticiju su potpisali Edward W. Said, Aga Shahid Ali, Ibrahim Abu-Lughod, Akeel Bilgrami i Eqbal Ahmad. Dostupno na: <https://www.nybooks.com/articles/1989/03/16/the-satanic-verses/>.

▼9 Mnogi autori skreću pažnju na dugačku tradiciju teoloških i filozofskih podjela u islamu o kojima se javno raspravljalo. Saadi A. Simawe bilježi kako su srednjovjekovni povjesničari dokumentirali spekulacije koje se tiču nekih pitanja poput „valjanosti prikaza Boga i vraga u Kur'anu“ i „kredibiliteta Muhamedovog poslanništva“. Pritom, Simawe otkriva da se „tijekom renesanse islama (9/10 st.) o tim pitanjima javno raspravljalo“ (Simawe 1990: 186). Također, Simawe promišljajući o Rushdie aferi zaključuje kako „većina metafizičkih pitanja koja se postavljaju u Sotonskim stihovima niti su originalna, niti su nezamisliva, o njima su javno raspravljali srednjovjekovni islamski i neislamski mislioci i pisci“ (Ibid.).

▼10 U sunitском islamu, veliki imam sveučilišta al-Azhar najveći je autoritet u jurisprudenciji, a samo sveučilište predstavlja najprestižnije i najcjenjenije tradicionalno sveučilište u islamskim znanostima.



ILUSTRACIJA - Muslimani spaljuju primjerke Salmana Rushdieja *Sotonski stihovi* ispred gradske vijećnice Bradforda, Bradford, UK. (Fotografija, Derek Hudson/Getty)

ILLUSTRATION - Muslims burning copies of Salman Rushdie's *The Satanic Verses* in front of Bradford City Hall, Bradford, UK. (Photograph, Derek Hudson/Getty)

Unatoč osudama *fetve* iz islamskih pera, u liberalnoj moralnoj tradiciji glasno je dominirala struja u kojoj se islam shvaćao kao jednolična masa gnjevnih muslimana koji žele uskratiti slobodu onima koji se za nju bore. Anshuman A. Modal bilježi kako su „komentari liberala na *fetvu* lako skliznuli iz bijesa zbog Khomeinijevog divljaštva u gađenje prema navodnom divljaštvu islama općenito“ (Mondal 2013: 59). Tada se inzistira da je sveprisutna generalizirana slika islama kao religije netrpeljivosti i ograničavanja sloboda prava slika islama, što odigrava značajnu ulogu u suparničkom antagonizmu Rushdie afere. Afera se isprva odvijala oko različitog poimanja prava na slobodu izražavanja, da bi u konačnici mutirala u neprijateljsko pitanje sruza čitavih civilizacija, toliko različitih da je sukob jednostavno neizbježan. Sukob civilizacija je 'mantra' koja se uzastopno ponavljala kroz Rushdie aferu dok nije postala normativna perspektiva kroz koju se danas promatra skoro svaki predmet koji uključuje islam i Zapad.▼¹¹ Narativ sukoba civilizacija ili civilizacijskih identiteta isprva se suptilno provlačio

▼¹¹ Kada god se tematizira ovo pitanje, neophodno je podsjetiti kako islam i Zapad nisu monolitni, homogeni pojmovi, nego unutar sebe sadrže različita stajališta, ideje i diskurse. Kada govorim o zapadnom, liberalnom svijetu, činim to svjesna kako Zapad osim geografskih, povijesnih, političkih razlika, nosi i različite misaone ideje, među kojima je

kroz dominantne liberalne, ali i islamske stavove kroz izjave poput „mi to ovdje tako radimo“, ali se danas s tim postulatom rivalstva civilizacija povezuje ime jednog autora. Njegova hipoteza rezonirala je s mnogima u dominantnom liberalnom diskursu, jer je za njih Rushdie afera bila simptom crne budućnosti iznesene u hipotezi, dokaz sukoba civilizacija.



ILUSTRACIJA - *Satanski stihovi* su autora Salmana Rushdija pretvorili u progonjenog čovjeka, podijelili kulturnu elitu i navijestila novu eru na razini čitavih civilizacija. (Fotografija, Annie Leibovitz)

ILLUSTRATION - *The Satanic Verses* turned the author Salman Rushdie into a persecuted man, divided the cultural elite and heralded a new era at the level of entire civilizations. (Photograph, Annie Leibovitz)

Ovaj članak ima dva cilja. Prvi cilj je kritičko sagledavanje usvajanja narativa sukoba civilizacija u raspravama o ljudskim pravima na primjeru Salman Rushdie afere pri čemu se želi ukazati na neproduktivnost takvog pristupa. Drugi cilj je da se kroz odbacivanje narativa *sukoba civilizacija*, u raspravi o univerzalnim ljudskim pravima ukaže na narativ koji inzistira na očuvanju razlika i kulturalnom razumijevanju u istinski ravnopravnim društvima. Kroz ova dva cilja, članak želi prikazati kako ukoliko nešto definiramo kao univerzalno, to podrazumijeva da se time obuhvate i oni koji njeguju drugačije vrijednosti, bez da su primorani neke od tih vrijednosti žrtvovati kako bi bili prihvaćeni.

Nakon uvodne kontekstualizacije Salaman Rushdie afere, članak će postupno ići prema navedenim ciljevima kroz dva glavna poglavlja. U prvom poglavlju sagledava se Huntingtonova hipoteza *sukoba civilizacija* kao narativ kojeg usvaja dominantan nekompatibilistički diskurs u liberalnoj moralnoj tradiciji. U drugom poglavlju narativ *sukoba civilizacija* se kritički preispituje i odbacuje u raspravi o ljudskim pravima kao neproduktivan i destruktivan, u isto vrijeme usvaja se pristup progresivnog islamskog diskursa s naglaskom na prihvaćanje razlika čime bi se potvrdila univerzalnost ljudskih prava.

liberalna, iako dominantna, samo jedna od njih. Jednako tako, liberalna moralna tradicija nije jednoglasna, nego se poput islamske moralne tradicije grana u različitim smjerovima u mnogobrojne, a nerijetko i oprečne diskurse.

Sukob civilizacija

Sukob civilizacija naziv je članka koji je 1993. godine u časopisu *Foreign Affairs* objavljuje Samuel P. Huntington. On u članku izlaže gotovo kataklizmičku hipotezu prema kojoj sukob u budućnosti neće primarno imati ideološke niti ekonomske temelje, nego će se svijet primarno sukobiti i podijeliti na temelju kulturoloških razlika te tvrdi kako će sukob „između civilizacija biti posljednja faza u evoluciji sukoba u modernom svijetu“ (Huntington 1993: 22). U budućnosti će se zemlje udruživati jedne s drugima prema sličnostima svojih kultura, za što Huntington razloge pronalazi u ljudskoj prirodi, koja od nas traži da naglašavamo razlike među nama te da se prema njima grupiramo jedni s drugima, jedni protiv drugih. No, za takvu prirodu čovjeka karakteristično je da nas razlike, nakon što ih uočimo i istaknemo, neizbježno vode ka međusobnom natjecanju (za Huntingtona se to odvija i na razini pojedinaca ali i na razini čitavih civilizacija).

Jedno od načela po kojem će se ljudi u budućnosti samoodređivati i sukladno tome grupirati jeste pripadnost civilizaciji, a Huntington pritom upozorava da će „civilizacijski identitet biti sve važniji u budućnosti, a svijet će se u velikoj mjeri oblikovati interakcijama između sedam ili osam velikih civilizacija“ (Ibid., 25). U svojoj redukcionističkoj podjeli svijeta, Huntington najveći potencijal za sukob vidi između dviju civilizacija: islamske i zapadne, te ističe kako je u tom slučaju riječ o slojevitim razlikama koje su jezičke, tradicijske, povijesne, kulturne, ali prije svega vjerske. Kao što će sugerirati narativ za vrijeme Rushdie afere, Huntington argumentira da se radi o neprijateljstvu koje seže daleko u povijest i da pripadnici tih dviju 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.).

U Huntingtonovoj hipotezi možemo primijetiti još nešto što je isplivalo na površinu kroz Rushdie aferu, a što ćemo detaljnije razmotriti u sljedećem poglavlju. Huntington u članku objašnjava da ljudi vlastiti identitet određuju kroz etničku i vjersku pripadnost, te će stoga one koji imaju drugačije samoodređenje promatrati kroz okvire pojmova „Mi“ i „Oni“ (Drugi), što je bio slučaj i sa Rushdie aferom. Osim mračne predikcije o neizbježnom sukobu islama i Zapada, Huntington drži kako će u budućnosti Zapad ostati dominantan kao najnaprednija civilizacija, što će ga učiniti metom drugih civilizacija, pri čemu on upozorava na najopasnijeg neprijatelja zapadne civilizacije – oživljeni islam. Islam, prema Huntingtonu, nema mogućnost reforme, ali čak i da doživi neke promjene to je samo kako bi se vratio (unazadio) u vrijeme poslanika Muhammeda. Ako i uzmemo u obzir da Huntingtonova hipoteza nastaje u vrijeme ružne epizode Rushdie afere, nevjerojatan je opseg neznanja i nepoznavanja islama, o kojem piše sa toliko samopouzdanja. On smatra da islamska društva postaju sve više islamska, a oživljeni islam predstavlja kao primarni izvor svjetskog konflikta u budućnosti



ILUSTRACIJA - Nevjerojatan je opseg neznanja i nepoznavanja islama o kojem piše Huntington. On smatra da oživljeni islam predstavlja primarni izvor svjetskog konflikta u budućnosti. (Fotografija, Christian Thiel)

ILLUSTRATION - The extent of ignorance and ignorance of Islam that Huntington writes about is incredible. He believes that revived Islam represents the primary source of world conflict in the future. (Photograph, Christian Thiel)

Nadalje, Huntington naglašava kako „nezapadnjaci“ svijet vide na način da njime upravlja Zapad te kako se taj isti Zapad koristi mnogim alatima, sredstvima ali i institucijama kako bi promovirao i nametnuo svoje vrijednosti drugima. Promoviranjem vlastitih vrijednosti kao univerzalnih, Zapad će doći u sukob s ostalim, nezapadnim civilizacijama jer će izazvati „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). Dok drži kako će islamske zemlje nastaviti konzumirati zapadnu globalnu kulturu (npr. kroz glazbu i filmove) i koristiti se blagodatima modernizacije, u želji da zadrže vrijednosti i karakteristike svojstvene vlastitoj kulturi, nastavit će odbijati zapadne institucije (i ideje). Usto, Huntington vjeruje da će neka zemlja, čak i ako bude pozapadnjena, ispod „zapadnjačke“ površine sačuvati svoj kulturni identitet. Nameće se pitanje na koje Huntington ovdje ne odgovara: Je li to slučaj i s muslimanima koji žive u zapadnjačkim zemljama, prihvate ono što Huntington naziva zapadnjačkim životom sa zapadnjačkim vrijednostima ili muslimani bez obzira na pozapadnjivanje zauvijek ostaju fundamentalisti pod utjecajem oživljenog islama? Nadalje, jesu li prema takvoj pretpostavci svi muslimani u zapadnom svijetu skrivena prijetnja koja čeka aktivaciju u kontroverzama poput Rushdie afere? Ovim pitanjima vratit ćemo se poslije u raspravi o Rushdie aferi u kontekstu Huntingtonove hipoteze.

U svijetu u kojem su civilizacije gotovo pa programirane da se sukobe naglasak nije na zajedničkim vrijednostima, nego na nepomirljivim razlikama, a u takvom svijetu diskurs o ljudskim pravima, čak i ako teži univerzalnoj primjenjivosti, nije ništa više od još jednog aspekta natjecanja među civilizacijama. Ako zapadna i islamska civilizacija imaju drugačije poimanje svega, kao što inzistira Huntington, to podrazumijeva i da njeguju drugačije poimanje ideje univerzalnih ljudskih prava predodređenih na sukob. No, ako to prihvatimo kao pretpostavku, ima li dijalog uopće smisla? Također, ovdje treba razmisliti o još nečemu: liberali koji ne vjeruju da se islam može reformirati odbacuju mogućnost reforme samo ako ta reforma nije onakva kakvom su je zamislili, tj. u pojmovima njihovog, liberalnog iskustva reforme. Ali ako vam netko kaže da je promjena moguća, ali samo ako se mijenjate na način na koji su se oni promijenili i sada zahtijevaju od ostalih istu promjenu, je li to uistinu promjena i još bitnije pitanje za liberale: Zar je to uistinu sloboda i pluralizam koji brane? Sukob civilizacija glavna je nekompatibilistička premisa i sugerira kako postoji nerješiv problem između islama (kao monolitne, nepromjenjive cjeline sklone ekstremizmu i nasilju) i Zapada (kao monolitne cjeline ali koju karakteriziraju pluralizam, demokracija i ljudska prava). Izazov za dijalog između islama i Zapada za Huntingtona jeste u činjenici da u islamu nema središnjeg vjerskog autoriteta kojeg će prihvatiti svi muslimani. Nemogućnost da se muslimani dogovore međusobno, prema njemu, implicira i to da se ne mogu dogovoriti ni s ostatkom svijeta.^{▼12}

Huntington se u stavovima iznesenim u „Sukobu civilizacija“ poziva na članak Bernarda Lewisa iz 1990. pod nazivom „The Roots of Muslim Rage“, na što ovdje treba obratiti pažnju jer ćemo kasnije uočiti kako se narativ Lewisovog članka pojavljuje u Rushde aferi u dominantnom liberalnom diskursu. Lewis u većini svojih radova o islamu prepoznaje različite stupnjeve razvoja pojedinih civilizacija, što uzima kao glavni problem za dijalog između dviju moralnih tradicija. Za njega je riječ o primjetnim razlikama između islama i ostatka svijeta pa piše kako su te razlike nezanemarive „u području politike – unutarnje, regionalne, pa tako i međunarodne“ (Lewis 2004: 11). Ne samo što tvrdi kako te upečatljive razlike islam odvajaju od ostatka svijeta nego muslimane promatra kroz prizmu gubitnika koji su sada „slabi i siromašni nakon što su stoljećima bili bogati i snažni“ (Lewis 2002: 169), te smatra kako su danas muslimani nakon što su „izgubili svoje vodstvo koje su smatrali svojim pravom spali na ulogu sljedbenika Zapada“ (Ibid.) te su primorani biti imitatori naprednije i razvijenije civilizacije.

^{▼12} Postoji jedan zanimljiv argument u islamskoj moralnoj tradiciji koji nerijetko promiče liberalnim autorima a tiče se upravo nedostatka centralnog vjerskog autoriteta u islamu. Reza Aslan potvrđuje kako „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 može značiti da je svaka interpretacija jednako autoritativna. Aslan nadalje objašnjava kako vjerski autoritet u islamu „nije smješten unutar jedne osobe ili institucije. Umjesto toga raspršen je među mnoštvom natjecateljskih vjerskih institucija i škola prava“ (Ibid., 284). No, za progresivnu islamsku misao nedostatak centralnog vjerskog autoriteta ukazuje i na pluralističku prirodu islama. Primjerice, Abdulaziz Sachedina piše: „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).



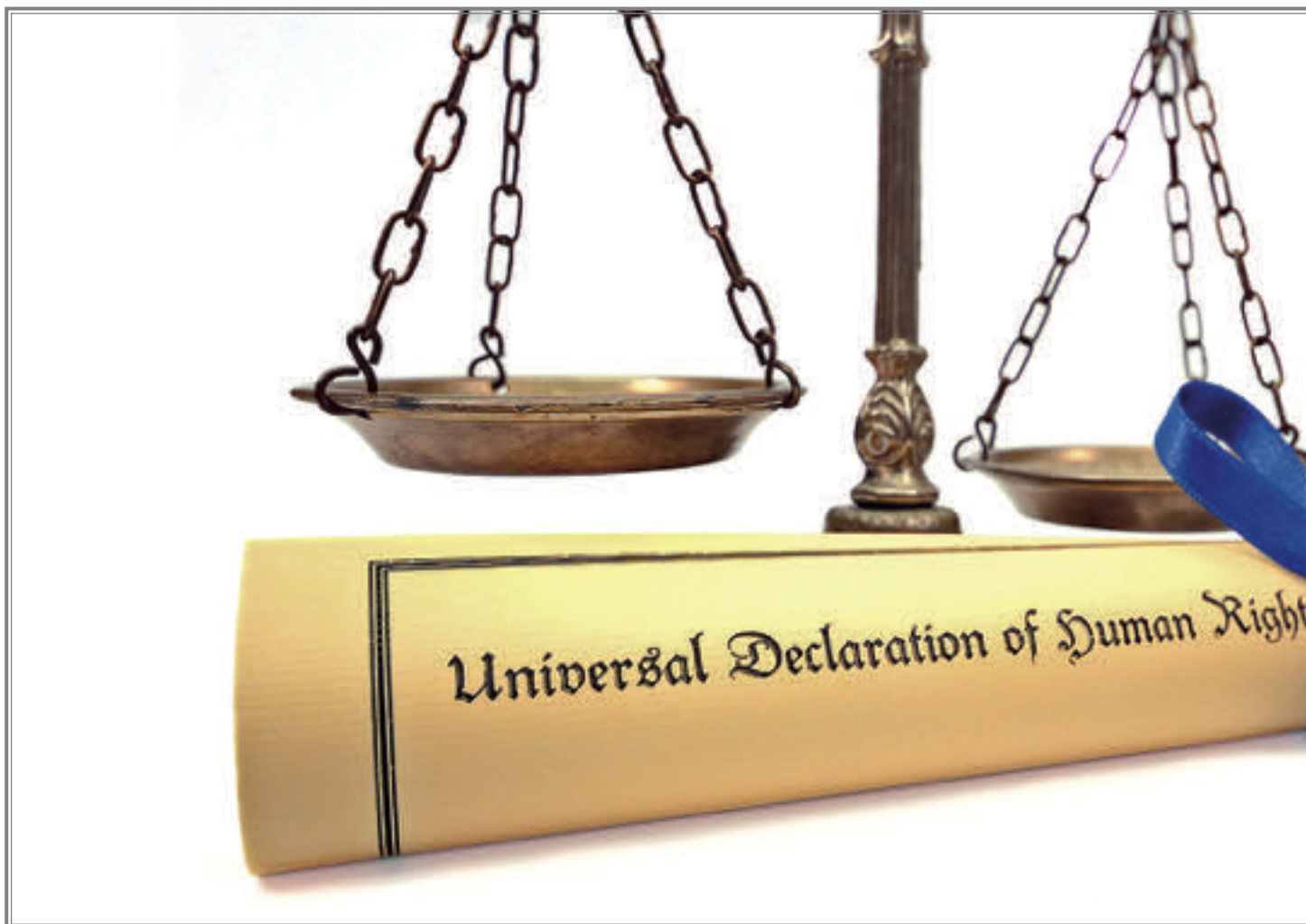
ILUSTRACIJA – Islam u obliku u kojem jeste, prema Huntingtonu i Lewisu, nije kompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava, a zbog oprečno drugačijih vrijednosti nema ni mogućnost da to postane.

U ovom gubitku Lewis vidi razlog i korijen onoga što naziva islamskim bijesom. Ova formulacija izrazito je opasna jer nas u kontroverzama poput Rushdie afere želi potaknuti na vjerovanje kako je reakcija muslimana nešto što je stoljećima ključalo ispod površine samo da bi se prelilo u sukob koji je ionako neizbježan zbog nepremostivih razlika dvaju povijesnih natjecatelja.

Lewis nabraja tri faze kroz koje su se muslimani morali nositi s gubitkom: „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“ (Lewis 1990: 49). Upravo zbog vidne premoći Zapada, slično kao i Huntington, Lewis drži kako već neko vrijeme među muslimanima postoji pobuna protiv te premoći te „želja da se ponovno afirmiraju islamske vrijednosti i vrati islamska veličina“ (Ibid.) ili, kako to Huntington naziva, „oživljeni islam“. U oba slučaja, ponovno afirmirane islamske vrijednosti i oživljeni islam u svojem izvoru imaju mržnju koja je „usmjerena prema nama“ (usp. Ibid.). Pažnju treba obratiti na Lewisovu diferencijaciju između „Njih“ (Oni/Drugi/muslimani) i „Nas“ („Mi“) što je prema Huntingtonovoj hipotezi upravo ono što se događa pri samoodređivanju i natjecanju civilizacija. „Mi“ vs. „Oni“ narativ je koji će uvelike pratiti Rushdie aferu. Ovdje bi nas trebalo zanimati pitanje: Da li Lewis i Huntington pod „Mi“ podrazumijevaju i muslimane koji žive u liberalnom, zapadnom svijetu i koji su se „pozapadnjačili“ u smislu da su prihvatili njihovo sekularno iskustvo ili za njih ti muslimani ispod površine ostaju „islamski“ jer se islam nikad ne može reformirati?

Također, ne smije nam promaknuti ni to da prihvaćanjem narativa sukoba civilizacija (uključujući i premisu korijena islamskog bijesa, da su muslimani bijesna skupina fanatika opsjednutih Zapadom), kroz diferencijaciju „Mi“ i „Oni“, „Oni“ se isključuju iz „Naše“ civilizacije, a pošto „Našu“ civilizaciju smatramo naprednijom, „Njih“ automatski smatramo nazadnima. U takvom odnosu, pretpostavljamo da „Oni“ trebaju i moraju nešto naučiti od nas, ali kako je njihova istinska promjena nemoguća jer se samoodređuju prema drugačijim vrijednostima, onda je zapravo i to što nauče samo površinsko i njihova prava priroda ostaje ona neprijateljska za „Naše“ vrijednosti. U ovakav kontekstualni okvir većina liberalnih komentatora smjestit će Rushdie aferu, sagledavajući je kao okršaj nazadne i napredne civilizacije na još jednom međusobnom nerazumijevanju: ljudskim pravima. Kakav je odnos moguć ako se definira u pojmovima „nemoćnog, siromašnog i nazadnog“ islamskog svijeta (usp. Ibid., 56–57) naspram naprednog Zapada, pri čemu islamski svijet nema izbora osim da imitira zapadne uspjehe? Za Lewisa nema dvojbe da se radi o „sukobu civilizacija – možda iracionalna, ali svakako povijesna reakcija drevnoga neprijatelja protiv našega judeokršćanskoga naslijeđa, naše sekularne sadašnjosti“ (Ibid., 60). Kao što je slučaj u dominantnom liberalnom diskursu za vrijeme Rushdie afere, Lewis i Huntington ne preispituju apsolutističke težnje vlastite sekularne sadašnjosti, nego je smatraju normativnim standardom koji ostali moraju doseći ukoliko žele biti civilizirani kao oni.

Ideja univerzalnih ljudskih prava za nekompatibiliste^{▼13} poput Lewisa sastavni je dio te „zapadne sekularne sadašnjosti“, koja ne rezonira s islamskom sadašnjosti. Islam u obliku u kojem jeste, prema njima, nije kompatibilan s idejom univerzalnih ljudskih prava, a zbog oprečno drugačijih vrijednosti nema ni mogućnost da to postane. Jer, prema takvom stajalištu, ako se islam i reformira, to čini samo kako bi postao više „islamski“, dakle još nekompatibilniji s onim što liberalna strana drži univerzalnim. No, jesu li ta prava uistinu univerzalna? Kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju, diskurs o ljudskim pravima nije ostao imun na narativ sukobljenih civilizacija, što je intenziviralo nepovjerljivost muslimana prema liberalnoj promociji univerzalnih ljudskih prava.



ILUSTRACIJA - Ostaju otvorena pitanja, jesu li ta univerzalna ljudska prava uistinu univerzalna, kao i zašto je intenzivirana nepovjerljivost muslimana prema liberalnoj promociji univerzalnih ljudskih prava?

▼13 U ovom članku, pojam *nekompatibilisti* koristi se za one mislioce, pisce, teoretičare i učenjake koji vjeruju kako je islam nekompatibilan s modernom idejom univerzalnih ljudskih prava.

Univerzalna ljudska prava i Rushdie afera

Preispitivanje univerzalnosti ljudskih prava u kontekstu islamskog i liberalnog razumijevanja istih, počelo je uvelike i prije Rushdie afere. Hronološki gledajući, teško je precizirati tačan trenutak kada se to pitanje razvilo u problematiku koja je iznjedrila mnoštvo diskursa na akademskoj ali i javnoj razini. U većini radova koji tematiziraju ovu problematiku kao početna tačka uzima se trenutak odbijanja Saudijske Arabije da glasa za Opću deklaraciju OUN-a o ljudskim pravima (1948), tvrdeći kako se članak 18^{▼14} protivi islamskim propisima. Iako je Saudijska Arabija jedina islamska zemlja koja je službeno odbila glasati za Opću deklaraciju, nužno je istaknuti kako je nekoliko islamskih zemalja, unatoč potpisivanju, „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).

Također, svakako ne treba izostaviti ni činjenicu da pojedine islamske zemlje, iako su formalno potpisale Opću deklaraciju i danas nastavljaju kršiti temeljna ljudska prava zagarantirana njome. Jedan od primjera je Afganistan, koji je potpisao Opću deklaraciju bez prigovora na članak 18, ali kaznenim zakonom i dalje kriminalizira blasfemiju, a za otpadništvo od vjere propisuje smrtnu kaznu.^{▼15} Drugi primjer je Pakistan, koji „ne samo da je potpisao Deklaraciju, nego je njihov UN predstavnik kritizirao tvrdnju Saudijske Arabije da sporazum krši islamski zakon i načela“ (Price 1999: 163), a prema pakistanskom kaznenom zakonu blasfemija se kažnjava smrću.^{▼16} Osim Opće deklaracije, Pakistan je 2010. godine pristupio i Međunarodnom paktu o građanskim i političkim

▼14 „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.“

▼15 Iako se radi o rijetkim slučajevima, smrtne kazne za blasfemiju i otpadništvo prisutne su i u bližoj prošlosti. Primjerice, 2006. godine Abdul Rahmana vlastima prijavljuje vlastita obitelj jer posjeduje Bibliju. Rahman je otpao od islama i prešao na kršćanstvo, zbog čega je osuđen na smrtnu kaznu za otpadništvo. Zbog međunarodnog pritiska i uz borbu nevladinih organizacija, pušten je na slobodu, nakon čega mu Italija daje politički azil. Drugi primjer je smrtna kazna za blasfemiju novinara Sayeda Perveza Kambaksuja 2007. godine, jer je distribuirao blasfemične tekstove. Kazna mu je nakon međunarodnog pritiska promijenjena u dvadeset godina zatvora. U konačnici, godinu dana poslije, Kambaksu je pomilovan i uz pomoć norveških diplomata bježi iz Afganistana.

▼16 U pakistanskom kaznenom zakonu pod 295 C stoji: „Korištenje pogrđnih primjedbi itd., za časnog Poslanika. – Tko god riječima, bilo izgovorenim ili napisanim, ili vidljivim predstavljanjem, ili bilo kojim pripisivanjem, insinucijom, izravno ili neizravno, skrnavi sveto ime časnog poslanika Muhameda bit će kažnjen smrću, ili doživotnim zatvorom, a također će biti podložan novčanoj kazni“, (dostupno na: <https://www.ilo.org/dyn/natlex/docs/ELECTRONIC/64050/88951/F1412088581/PAK64050%202017.pdf>).

pravima (1966),^{▼17} u kojem se člankom 6 stavkom 2 propisuje kako „u zemljama koje nisu ukinule smrtnu kaznu, kazna smrću može se izreći samo za najteže zločine“.^{▼18} No, ukoliko se ne obrati pažnja na šerijat, koji je izvor pakistanskog kaznenog zakona, može nam lako promaknuti činjenica da se pod najtežim zločinima, *ḥudūd*^{▼19} zločinima, nalazi upravo otpadništvo. Smrtna kazna za otpadništvo^{▼20} te kriminalizacija blasfemije nisu u primarnom fokusu ovog članka, no svakako jesu neizostavan element cijele problematike jer se tiču prava na slobodu vjerovanja i prava na slobodu izražavanja – što uz prava žena, predstavlja glavne tačke napetosti oko kojih se najčešće postavlja pitanje (ne)kompatibilnosti islama s idejom univerzalnih ljudskih prava. Također, slučaj koji se preispituje u ovom članku u svojoj kompleksnosti uključuje raspravu o pravu na slobodu vjerovanja, kao i o pravu na slobodu izražavanja.

S obzirom na to da će se u članku većim dijelom kontekstualizirati okolnosti objave knjige 1988. godine i onoga što je uslijedilo, za ovu raspravu važno je da shvatimo kako su okolnosti u kojima živimo danas drugačije od okolnosti u kojima je Saudijska Arabija odbila dati svoj glas Općoj deklaraciji te jednako tako da je „svijet u kojem živimo danas uvelike drugačiji od onoga u kojem se kontroverza dogodila“ (Mondal 2014: 13). Pritom, misli se na kulminaciju događaja^{▼21}

^{▼17} Dostupno na: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>.

^{▼18} Unatoč tome što je broj izrečenih i izvršenih smrtnih kazni u Pakistanu opao, Međunarodna federacija za ljudska prava (2022) izvještava kako je još uvijek „širok raspon kaznenih djela za koja je predviđena smrtna kazna i uključuje zločine koji ne spadaju u 'najteže zločine', među kojima je još uvijek blasfemija. Izvještaj dostupan na: <https://www.fidh.org/en/region/asia/pakistan/World-Day-Against-Death-Penalty-capital-punishment-Pakistan>. Također, prema izvješću Komisije Sjedinjenih Američkih Država o međunarodnim vjerskim slobodama, od 2014. do 2018. godine, više od jedne četvrtine svih 674 prijavljena slučaja u kojima je država provela kaznu za blasfemiju otpada na Pakistan (184) te 14% (96 slučajeva) na Iran. Prema istom izvješću, više od pola prijavljenih slučajeva za masovno nasilje nad onima koji su počinili blasfemiju otpada na Pakistan. Dostupno na: https://www.uscirf.gov/sites/default/files/2020%20Blasphemy%20Enforcement%20Report%20_final_0.pdf.

^{▼19} *Ḥudūd* zločini su oni „zločini“ za koje se u islamskoj jurisprudenciji drži da su za njih u Kur'anu propisane fiksne kazne: krađa, blud, konzumacija alkohola, kleveta, terorizam te otpadništvo. No, iako se smatra da Kur'an propisuje fiksne kazne za ove zločine, u islamskoj jurisprudenciji postoji vrlo živa rasprava među pravnicima i teolozima oko interpretacije kur'anskih dijelova koji tematiziraju zločine i kazne. Tako primjerice dok postoji konsenzus među četirima pravnim školama u sunitском islamu da je kazna za otpadništvo smrt, mnogi suvremeni teolozi i pravници ukazuju na to kako se od muslimana u Kur'anu traži da kaznu za otpadnike prepuste Bogu na Sudnjem danu. Mnogi suvremeni autori, poput Kamalija, tvrde da je smrtna kazna za otpadništvo protivna glavnoj poruci Kur'ana, da „u vjeri nema prisile“, štoviše, prema Kamaliju, čitava rasprava je „kontroverzna“ jer kada je riječ o smrtnoj kazni za otpadništvo, Kamali piše kako je „Kur'an u potpunosti tih o tom pitanju“ (Kamali 2019: 142).

^{▼20} Iako se ovdje neću detaljnije baviti time, svakako želim napomenuti kako u suvremenim raspravama u islamskoj moralnoj tradiciji progresivni autori poput Abdullaha an-Na'ima i Mohammada Hashima Kamalija argumentiraju protiv smrtno kazne za otpadništvo. Na drugom mjestu detaljnije preispitujem smrtnu kaznu za otpadništvo i odbacujem je kao praksu proturječnu ideji univerzalnih ljudskih prava, vidi: Čustović, Ajla. „Smrtna kazna za otpadništvo u islamu“. *Politička misao*. 2020;57(1):127-149.

^{▼21} Teroristički napad na Svjetski trgovački centar 2001. godine svakako je jedan od događaja koji je promijenio svijet, posebice svijet u kontekstu odnosa islama i Zapada (uz svu opreznost korištenja ovih pojmova). Mnogi autori poput

koji su se kontinuirano dešavali od objave knjige do danas, a imali su zajednički kontekst koji je u dominantnim diskursima islamske i liberalne moralne tradicije uključivao dva glavna aktera: islam i Zapad u okviru narativa sukobljenih civilizacija. Pritom je Zapad okarakteriziran kao raznolik, slobodan, napredan i otvoren, a islam kao nazadan, represivan, zatvoren i nehuman, ^{▼22} onako kako je shvaćen u Huntingtonovoj i Lewisovoj viziji svijeta. Iako se članak ranije referirao na generalizirane pojmove „islam“ i „Zapad“, ovdje treba istaknuti Saidovo retoričko pitanje: Zašto se islamu često suprotstavlja Zapad, a ne kršćanstvo? Said odgovara da

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 [...] 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. (Said 2003: 7)

Zabrinjavajuće je što takav narativ obiluje površnim pojmovima kojima se drugi etiketiraju nizom nepreciznih oznaka, s kojima se onda olako barata. Osim što su takve oznake opasne, iznimno su manjkave jer „grupiraju ljude pod pogrešnim rubrikama poput 'Amerika', 'Zapad' ili 'islam“ te izmišljaju kolektivne identitete za veliki broj pojedinaca koji su zapravo vrlo različiti“ (Said 2004: 878).

Nakon Khomeinijeve objave *fetve*, medijska pozornost koju su protesti priskrbili spaljivanjem knjige bila je svojevrsna procjena kompatibilnosti islama s uzvišenom vrijednosti britanskog društva – pravom na slobodu izražavanja. Unatoč tome što mnogi nisu podržali Khomeinija te što protesti

Edwarda W. Saida (vidi: Said, Edward W. *Krivotvorenje islama*. Zagreb: VBZ; 2003) navode kao presudan trenutak u kojem se u zapadnoj javnosti islam poistovjetio s terorizmom, što je produbilo nerazumijevanje, nepovjerenje i neprijateljstvo. Tada se često na jedan površan, huškački pristup islamu pisalo o *džihadu* kao svetom ratu svih muslimana protiv ostatka svijeta. *Džihad* se tada, ali i danas, u liberalnim diskursima shvaća kao ekspanzionistički pohod muslimana koji će prestati tek kada svi ljudi prihvate islam ili pristanu živjeti pod islamskom vladavinom (vidi: Lewis, Bernard. *The crisis of Islam – Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix, 2004). Upravo *džihad* danas mnogi liberali navode kao neizostavan element islama koji najbolje objašnjava nekompatibilnost islama i muslimana sa zapadnim, liberalnim društvima. Nadalje, svijet u kojem živimo svjedočio je i ubojstvu nizozemskog redatelja Theodoora van Gogha nakon što je režirao kratki film *Submission*, u kojem se prikazuje golo tijelo žene ispisano dijelovima Kur'ana koji se naziru ispod prozirnog vela, terorističkim napadima 2005. godine u Londonu, kontroverzama koje su izazvali crteži Poslanikove glave na tijelu psa švedskog umjetnika Larsa Vilksa 2007. godine, koji je godinama poslije bio žrtva mnogobrojnih napada, objave karikature Poslanika s bombom u turbanu u Danskoj 2009. godine i terorističkom napadu na uredništvo novina Charlie Hebdo u Francuskoj nakon što su objavile karikaturu Poslanika te evropske zabrane nošenja *hidžaba*.

^{▼22} Akhtar u svojoj kritici za vrijeme Rushdie afere izlaže kako u suvremenoj zapadnoj misli prevladavaju određeni pojmovi kojima se opisuje islam i to: „barbarski, fanatičan, zastario, egzotičan, opresivan, senzualan“ (Akhtar 1989: 9). Usmjerava čitatelje da obrate pažnju na naslove knjiga objavljenih o islamu, a koje u svojim naslovima najčešće imaju riječi poput: teror, bijes, bodež, mač, nasilje i slično. Takvi naslovi postoje i danas, ali svakako treba napomenuti da ne treba generalizirati te istaknuti kako su napisane i knjige koje su se ozbiljno, akademski bavile islamom bez senzacionalističkih naslova. Ipak, zapadni autori koji pišu o islamu sa željom da ga istinski razumiju, a koji nisu pod utjecajem dominantne struje, nerijetko su okarakterizirani kao apologetičari islama.

nisu uključivali sve, pa ni većinu muslimana, priroda islama poistovjećena je s reakcijom nekolicine njegovih sljedbenika. Nicole Falkenhayer uviđa da su zapadni mediji bili ti koji su „donijeli presudu“ po kojoj su muslimani zbog Khomeinijeve reakcije bili izostavljeni iz rasprave o pravu na slobodu govora te u svom radu ukazuje na prisutnost medijske „antagonističke retorike, koja je *kulturalizirala*▼²³[...] obračun između *Zapada* i islama“ (Falkenhayer 2010: 129). Različiti pogledi na pravo na slobodu govora (i da li pravo na slobodu govora uključuje i pravo da se nekoga uvrijedite) medijske težnje svele su na kulturološke i civilizacijske razlike, a Rushdie afera tako postaje „centar velikih bitki između kršćanstva i islama, sekularizma i fundamentalizma, Evrope i njezinih bivših kolonija, zemlje primateljice i njezinih imigranata, post i predmodernista, umjetnosti i religije i između skepticizma i vjere“ (Parekh 1990: 696). Primjerice, jedan od velikih kritičara islama Daniel Pipes u više je navrata pisao o Rushdie aferi, u kojoj vidi sukob islamske i kršćanske civilizacije. Čini se kako Pipes prepoznaje da u islamskoj moralnoj tradiciji postoje različiti smjerovi te iskazuje suosjećanje s „nefundamentalnim muslimanima“. Za Pipesa je ta vrsta muslimana u nezavidnoj poziciji, jer su „prepušteni da se bore sa svojom radikalnom braćom, ali i predrasudama zapadnjaka, koji ih nepravedno sjedinjuju s njihovim suparnicima“ (Pipes 1990). No, u istom članku Pipes Rushdie aferu opisuje kao događaj zbog kojeg „kršćanska i islamska civilizacija ušle su u konfrontaciju kakva nije viđena stoljećima“ (Ibid.). Pipes time potez pojedinca, koji ne govori u ime svih muslimana (jer niti jedan musliman to ne može), te unatoč tome što su muslimani u većini osudili *fetvu* i nasilje, izjednačava s islamskom civilizacijom i pozicionira je nasuprot kršćanskoj. Takav narativ skriva opasnu sugestiju da je na jednoj strani kršćanstvo s vrijednostima poput prava na slobodu govora, koje se smatraju njemu svojstvenima, dok je na drugoj strani islam, koji ne samo da ne posjeduje te vrijednosti, nego ih želi ograničiti.▼²⁴ Problem je u tome što s ovakvim pristupom, osim što on destruktivno simplificira pojmove, ako držimo da su vrijednosti poput prava na slobodu govora svojstvene zapadnom, judeokršćanskom identitetu,▼²⁵ a onda islam pozicioniramo s druge strane u kontekstu okršaja i sukoba – rasprave o univerzalnosti nema.

▼²³ Ovaj pojam nadalje u tekstu posuđujem od Falkenhayerove, a pod njim podrazumijevam da je sukobu dodijeljena kulturološka pozadina, tj. da je u srži ove afere razlika između nepomirljivih kultura, što u konačnici i jeste ono što Huntington pretpostavlja u svojoj hipotezi.

▼²⁴ Jedan od primjera možemo pronaći i u pismu „The words for Salman Rushdie“, koje je napisalo 28 pisaca, a objavljeno je 12. ožujka 1989. godine u The New York Times Book Review. Octavio Paz piše: „Ono što vidimo jeste nestajanje modernih vrijednosti koje su došle s prosvjetiteljstvom. Ljudi koji su tebe osudili žive prije prosvjetiteljstva. Suočeni smo s povijesnom kontradikcijom u našoj zemlji.“ Dostupno na: <https://www.nytimes.com/1989/03/12/books/words-for-salman-rushdie.html>.

▼²⁵ Primjerice, Charles Taylor nakon što bilježi kako „liberalizam ne može i ne treba tvrditi potpunu kulturnu neutralnost“, argumentira kako se „razdvajanje Crkve i države prati sve do najranijih dana kršćanske civilizacije. Prvobitni oblici odvajanja drugačiji su od naših, ali postavljeni su temelji za moderni razvoj. Sam pojam sekularno izvorno je dio kršćanskog vokabulara“ (Taylor 1994: 62). Usto, Taylor zaključuje kako za mainstream islam „odvajanje politike i vjere kako očekujemo mi u zapadnom liberalnom društvu ne dolazi u obzir“ (Ibid., 61).



ILUSTRACIJA - Zapad se koristi mnogim alatima, sredstvima ali i institucijama kako bi promovirao i nametnuo vlastite vrijednosti kao univerzalne. Rasprave o univerzalnosti nema, čemu doprinose i tvrdnje da su vrijednosti poput prava na slobodu govora svojstvene zapadnom, judeokršćanskom identitetu, s druge strane islam pozicioniraju u kontekstu okršaja i sukoba, kao i odbijanju zapadnih institucija (i ideje).

U Rushdie aferi je u prvi plan isplivao destruktivan ali vrlo dominantan diskurs kojim se imigranti (u ovom slučaju muslimani) i Britanci razdvajaju u dvije skupine: Mi i Oni (Drugi), a u toj podjeli ono što se identificiralo pod „Našim vrijednostima“ Oni moraju prihvatiti ako žele živjeti u „Našem“ društvu, na „Našem“ teritoriju, pod „Našim“ uvjetima. Imigrantima je rečeno, kako objašnjava Parekh, „da su dolaskom u Veliku Britaniju bili suglasni s njezinim načinom života i obavezali se pridržavati njezinih zakona, normi i vrijednosti“ (Parekh 1990: 701). Mondal slično argumentira kada primjećuje kako su u liberalnom diskursu koji je komentirao Rushdie aferu „muslimani bili isključeni iz 'naših' kulturalnih 'normi i vrijednosti', koje 'oni' moraju 'naučiti' kako bi demonstrirali svoju integraciju u društvo“ (Mondal 2013: 61). Tako je prihvaćanje ismijavanja vlastitih vrijednosti jedna vrsta inicijacije u liberalno društvo. Riječ je o postupku u kojem se musliman mora odreći vlastitog identiteta da bi bio prihvaćen u liberalnoj stvarnosti društva koje ga prisiljava na tu promjenu pod maskom „univerzalnosti“. No, ako se prihvati narativ sukoba civilizacija, to implicira da se musliman samo površinski može promijeniti, ali ispod površine musliman ostaje musliman – fundamentalan i nazadan, skrivena prijetanja društvu koje ga je navodno objeručke prihvatilo.



ILUSTRACIJA – Ujedinjeno Kraljevstvo mrzi imigrante iz Indije ili Pakistana zbog niza razloga, a nedavno se politika useljavanja mijenja imajući u vidu ovaj aspekt. Prema novom useljeničkom pravilu, imigranti moraju položiti ispit kako bi dokazali svoje znanje engleskog jezika.. (Canada Updates, 8.01.2017)

ILLUSTRATION – UK hates Immigrants from India or Pakistan due to a number of reasons and recently the immigration policies are being changed keeping this aspect in mind. AS per the new immigration rule, immigrants need to give an examination to prove their hold over the English Language (Canada Updates, January 8, 2017)

Također, ako Huntingtonovu tezu o kulturološkoj različitosti kao temelju međunarodnih konflikata uzmemo kao ispravnu i istinitu, univerzalnost ljudskih prava onako kako je promovira Opća deklaracija niti je moguća niti je prihvatljiva. Polazimo li od toga da je ona, pa čak i samo geografski, nastala na Zapadu, Huntingtonova podjela svijeta podrazumijeva da civilizacije na koje je taj svijet podijeljen imaju nepremostive kulturološke razlike, koje će rezultirati njihovim sukobima. Ako su ljudska prava geografski nastala u zapadnoj civilizaciji, koja je toliko kulturološki različita od islamske civilizacije, to implicira da ljudska prava nastala na vrijednostima jedne civilizacije nisu primjenjiva na drugu civilizaciju. Stoga, kada se priča o univerzalnim ljudskim pravima i ukoliko se nastoji dokazati njihova univerzalnost, ta rasprava ne može uključivati kontekst sukoba civilizacija.

Nemogućnost da se međusobno shvate najviše je došla do izražaja kod prava na slobodu izražavanja. Rushdie afera nije nam pokazala samo kako su snažni diskursi koji apsolutiziraju svoje pozicije i to kroz paradigmu „Mi protiv svih, s tim da smo mi ti koji smo u pravu“, nego nam je pokazala i to kako u ovakvim slučajevima kada se raspravlja o univerzalnim ljudskim pravima upravo diskurs ljudskih prava pada u drugi plan. Modal argumentira kako je u Rushdie aferi došlo do „fetišizacije prava na slobodu izražavanja kao totema zapadne kulture i kao oznake kulturne superiornosti liberalizma“ (Modal 2013: 61), a kako se pravo na slobodu izražavanja branilo u kontekstu „Naše“ civilizacije i „Naših“ vrijednosti, time su se „muslimani isključivali iz okvira 'slobode' i stoga 'civilizacije'“ (Ibid., 62). Parekh slično bilježi da je liberalno javno mišljenje muslimanima željelo dati do znanja da „britansko društvo izrazito cijeni slobodu govora te da o tome nema pregovora; muslimani to moraju ili poštovati ili migrirati negdje gdje se osjećaju ugodnije“ (Parekh 1990: 700).

Usvajanje ovakvog narativa poništava bilo kakav pokušaj ravnopravnog dijaloga, pri čemu nije riječ samo o civilizacijskom natjecanju, nego o uvjerenju kako im druge civilizacije zavide, kako ih kroz lažnu integraciju pojedinaca žele uništiti iznutra jer se oni nikada ne mogu istinski promijeniti. Rasprava oko prava na slobodu govora tako je u slučaju Rushdie afere prerasla u pitanje civilizacijskog sukoba u kojem je jedna od strana žrtva koja je dobronamjerno prihvatila Drugog, a Drugi je „skriveni neprijatelj“. Prema dominantnom liberalnom diskursu u Rushdie aferi se nije radilo o dvama različitim shvaćanjima prava na slobodu govora, nego je, kao što argumentira Peter Hervik u slučaju danske kontroverze, riječ o sukobu u kojem je sloboda govora shvaćena kao „univerzalno ljudsko pravo kojem prijete islamizam“ (Hervik 2012: 48). Slično zaključuje i Talal Asad kada navodi da je prema liberalnoj poziciji (ljevice i desnice podjednako), Rushdie afera bila „islamski napad na načelo slobode govora“ (Asad 2003: loc. 2524), zbog čega su mnogi liberali postavljali pitanje da li „islamska tradicija uopće može pronaći svoje legitimno mjesto u modernom zapadnom društvu“ (Ibid.).

Narativ sukoba civilizacija u kontekstu ljudskih prava sugerira kako se na jednoj strani nalazi civilizacija kojoj su ljudska prava inherentna i neodvojiva od njezinog identiteta, dok se na drugoj strani nalazi civilizacija koja nema prirodne predispozicije da se promijeni i postane kompatibilna

s onim što prva civilizacija smatra univerzalnim jer je proizašlo iz njezinog iskustva. No, ukoliko je nešto univerzalno, primjena toga ne bi trebala zahtijevati suštinsku promjenu od drugih, zar ne? Ovo se pitanje podjednako odnosi i na liberalne i na islamske apsolutiste. Uostalom, ako vjerujemo da se radi o sukobu na razini civilizacijskih identiteta, zahtjev da drugi mijenjaju svoj identitet kako bi postao kompatibilan s njihovim jeste uistinu hegemonijski pokušaj dominacije nad drugima u ime univerzalnih vrijednosti. Univerzalne vrijednosti ne podrazumijevaju to da se druge uvrijedi kako bi ih se uvelo u napredniju civilizaciju i „naučilo“ kako se to radi kod „Nas“. Takvi pokušaji jedino govore da se radi o kulturnim imperijalistima koji nemaju osjećaj za druge, njihove vrijednosti i njihova iskustva.



ILUSTRACIJA – *Mogući zapadni i islamski model modnih trendova u oblačenju žena* - ako vjerujemo da se radi o sukobu na razini civilizacijskih identiteta, zahtjev da drugi mijenjaju dio svog identiteta kako bi postao kompatibilan s njihovim jeste uistinu hegemonijski pokušaj dominacije nad drugima u ime univerzalnih vrijednosti.

Liberalni pristup želi nas uvjeriti kako ništa nije tabu tema, sve mora biti otvoreno za kritičko preispitivanje čak i najdubljih uvjerenja. Ipak, ne možemo zanemariti činjenicu da postoji nemali broj slučajeva da pravo na slobodu govora nije apsolutno niti neograničeno,^{▼26} ali zašto se onda očekuje od muslimana da ga tako shvate? Kao što ukazuje Hervik u svojem preispitivanju karikaturalnog prikaza Poslanika u Danskoj, sloboda govora „univerzalno je ljudsko pravo, ali ima pravne restrikcije i ne bi se trebalo koristiti u svrhu nepotrebnih provokacija“ (Hervik 2012: 48).

^{▼26} Primjera je puno, no ovdje ću navesti samo dva: blogerica Alison Chabloz osuđena je 2018. godine na dvadeset tjedana zatvora uz zabranu objavljivanja na internetu u periodu od godinu dana. Osuđena je nakon što je na svojoj stranici objavila pjesme u kojima je zaničevala holokaust. U Španjolskoj je 2021. godine glazbenik Pablo Hasel uhićen i osuđen na godinu dana zatvora jer je u svojim pjesmama veličao terorizam i klevetao monarhiju. Naglašavam kako ove primjere ne navodim kako bih uperila prst u druge i tako opravdala Khomeinijev potez, nego da bih dodatno ukazala na to da pravo na slobodu govora nije neograničeno pravo.

Također, iako se članak ovdje neće tome detaljnije posvetiti, želi se otvoriti jedno pitanje koje će se možda obraditi na drugom mjestu. Liberalni diskurs od muslimana očekuje da preispituju i ono što im je „sveto“, ali u istom trenutku liberali sami pravo na slobodu govora tretiraju kao nešto što je njima „sveto“, ali u njihovom slučaju o tome nema rasprave. Pravo na slobodu govora izdiže se iznad rasprava, preispitivanja i propitivanja. Zašto bi vrijednosti jedne kulture, civilizacije ili društva bile u povlaštenom položaju kada govorimo o univerzalnom? Arogantno je inzistirati na pravu na slobodu govora nauštrb prava drugih da ne budu uvrijeđeni i ismijavani, posebice kada postoje pravna ograničenja tog prava, koje je u Rushdie aferi (i drugim spomenutim slučajevima koji uključuju „islam“ i „Zapad“) tretirano kao apsolutno. Prema članku 10 Europske konvencije za zaštitu ljudskih prava i temeljnih sloboda (1950) svatko ima pravo na slobodu izražavanja^{▼27} i za dominantan liberalni diskurs to pravo uključuje i pravo da se nekoga uvrijedi. No, stavak 2 istog članka govori nam kako ta sloboda nije apsolutna, nego obuhvaća „određene dužnosti i odgovornosti“ te kako bi se održao javni red i sigurnost može biti podvrgnuta „formalnostima, uvjetima, ograničenjima ili kaznama propisanim zakonom“ kao što i jeste. Ako je pravo na slobodu govora apsolutno, onda nitko ne može biti u povlaštenom položaju, niti jedna skupina, niti jedna manjina, ali niti jedan događaj ili uvjerenje. Od predrasuda smo zaštićeni svi ili nije nitko, ideja jednakosti svih podrazumijeva i jednako poštovanje dostojanstva drugih, dostojanstva kojeg su muslimani bili lišeni u Rushdie aferi.^{▼28}

Iako nisu svi muslimani reagirali isto, Slaughter ispravno zaključuje kako je „nemuslimanima teško shvatiti koliko su duboko muslimani osobno reagirali na objavu *Sotonskih stihova*“ (Slaughter 1993: 169). U istraživanju za ovaj članak, među islamskim autorima nije pronađen niti jedan autor kojem su *Sotonski stihovi* prihvatljivi (što nikako ne znači da su opravdavali Khomeinijevu *fetvu*), nego, kako odgovara Ziauddin Sardar, „Sotonski stihovi su napisani na pogrdan i uvredljiv način kako bi prikazali Poslanika kao mit; a ako je mit, onda ga je (kao i sve druge mitove) moguće odbaciti. Ne vjerujem kako jedan vjernik musliman tome ne bi prigovorio.“ (Sardar 2008).

Parekh u svojem radu ukazuje kako sloboda govora nije jedina vrijednost koju moramo njegovati, nego mora biti u ravnoteži s drugim vrijednostima. On pojašnjava da se uz slobodu govora, koja je važna vrijednost, moraju uvažiti i druge vrijednosti poput „ljudskog dostojanstva, jednakosti, slobode da se živi bez uznemiravanja i zastrašivanja, društvene harmonije, uzajamnog poštovanja i

▼27 Dostupno na: <https://www.zakon.hr/z/364/%28Europska%29-Konvencija-za-za%C5%A1titu-ljudskih-prava-i-temeljnih-sloboda>.

▼28 Neki od autora istakli su i dvoličnost britanskog zakona protiv blasfemije, koji „štiti samo anglikansko kršćanstvo [...] kršćanstvo je stoga uživalo poseban politički status i nije se isto tretiralo kao ostale religije“ (Parekh 1990: 702-703). Pinaki Chakravorty slično objašnjava kako je sud u Velikoj Britaniji odbacio optužbe za blasfemiju „na temelju toga što prekršaj običajnog prava za blasfemiju vrijedi samo za napade na kršćanstvo“ (Chakravorty 1995: 2217).

zaštite ugleda i časti“ (Parekh 2017: 2). Prema Parekhu, razumljivo je da će nekada te vrijednosti u određenim kontekstima doći u sukob, no na ljudskoj je zajednici da ih izbalansira i da ne dopusti da ijedna od tih vrijednosti bude „toliko apsolutizirana da uvijek poništi druge“ (Ibid.). Uz postizanje ravnoteže između različitih vrijednosti koje društvo treba jednako njegovati, za Parekha je nužno da se prakticira uzajamno kulturalno poštovanje između članova zajednice. Uzajamno kulturalno poštovanje ima nekoliko prednosti, ali Parekh ističe dvije:

Uvjerava muslimane da šire društvo cijeni njihovu kulturu i da ne trebaju paničariti, zatvarati se 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)

Huntingtonova verzija svijeta jeste jednodimenzionalna, ona na karti svijeta povlači oštre granice koje je u stvarnom svijetu i među stvarnim ljudima nemoguće povući. Naše civilizacije, naši svjetovi, naša društva dodiruju se, prožimaju i nadopunjavaju na višestruke načine. Said kad raspravlja o „zapadnoj“ nepovjerljivosti prema islamu preispituje „što je toliko prijeteće u sve većoj prisutnosti muslimana na Zapadu?“ (usp. Said 2001). U odgovoru, Said argumentira da se u „stvaranju odbrane Zapad oslanjao na humanizam, znanost, filozofiju, sociologiju i historiografiju islama. [...] Islam je unutra od samog početka“ (Ibid.), ukazujući na to da granice koje Huntington povlači, kao i narativ sukoba civilizacijskih identiteta – nema smisla. Said s razlogom Huntingtonovu hipotezu naziva „receptom za rat“, jer je, za Saida, riječ o dinamičkoj međuovisnosti, o uzajamnom i neprekidnom prožimanju, ali pojašnjava kako ne predlaže jednu „ujedinjenu, pojednostavljenu, sažetu kulturu koja uključuje svakoga bez razlike“ (Ibid.). Umjesto toga, svjestan naše neraskidive povezanosti, Said govori „o očuvanju razlika i suživotu“ (Ibid.).

Oslanjajući se na Saidovo „očuvanje razlika“ i Parekhovo „uzajamno kulturalno razumijevanje“, ovdje odbacujemo Huntingtonov redukcionistički pogled na svijet. Slučajevi poput Rushdie afere sukob su dvaju ljudskih prava ili, kako kaže Parekh, dviju različitih vrijednosti: prava da izrazimo vlastito mišljenje i prava da ne budemo žrtve predrasuda. Zadržavanje balansa tih vrijednosti u ravnopravnom društvu možda bi trebalo shvatiti na način da oni poput Rushdija prihvate da to što imaju pravo nešto reći svakako ne znači da bi i trebali.

Zaključak

Slučajevi poput Rushdie afere podjednako u islamskoj i liberalnoj moralnoj tradiciji rezultiraju dominantnim diskursima koji pojednostavljaju svoje sugovornike te ih svode na pojmove koje promatraju kao oprečne vlastitim vrijednostima. Time se istinska rasprava o ljudskim pravima, koja bi trebala rezultirati dubljim međusobnim shvaćanjem dvaju različitih poimanja ljudskih prava – reducira na međusobno natjecanje i na sukob civilizacijskih identiteta. Zanimljivo je, međutim, primijetiti kako ovakvi slučajevi u objema moralnim tradicijama potiču i na jačanje tih negativnih, monoloških diskursa u kojima se onaj Drugi predstavlja kao nazadan, nerazvijen i nekompatibilan s vlastitim univerzalističkim težnjama. Dok su u liberalnoj moralnoj tradiciji ovakvi slučajevi shvaćeni kao jasan indikator nazadnosti islama, kojem nije mjesto u liberalnom svijetu (čak ukoliko se islam i reformira, a reformacija naravno uključuje da muslimani prihvate ismijavanje vlastitih vrijednosti), u islamskoj moralnoj tradiciji isti su slučajevi percipirani kao jednako jasan indikator nazadnosti moralno degradirajućih zapadnih društava, njihovih ništavnih vrijednosti i nepoželjnog načina života, koji bi bio razoran za islamska društva u slučaju da ga muslimani prihvate.

U oba dominantna diskursa akteri smatraju kako druge trebaju podučiti jer su civiliziraniji i napredniji, a vlastito neznanje prikrivaju simplificiranim pojmovima koji nastaju upravo iz nepoznavanja sugovornika. Rushdie afera nije simptom sukoba civilizacijskih identiteta, nego je još jedan slučaj obostrane nemogućnosti razumijevanja naše bogate, višedimenzionalne stvarnosti u kojoj smo povezani nerazmršivim sponama.

Za raspravu o ljudskim pravima nužno je prihvatiti premisu po kojoj monološki diskursi sami sebe isključuju iz dijaloga. Bilo da je riječ o dominantnom liberalnom ili dominantnom islamskom diskursu u njihovim tradicijama, radi se o diskursima koji upotrebljavaju monolitne pojmove, što dovodi do neizbježnog sukoba nepomirljivih vrijednosti i interesa. Time se bogatstvo naše stvarnosti svodi na jednodimenzionalne oznake, na ratobornu diferencijaciju oznaka „Mi“ i „Oni“, tj. „Mi“ protiv „Njih“. Rushdie afera nije simptom sukoba civilizacija, nego je simptom zajedničkog neznanja, ali i hronične nezainteresiranosti da shvatimo one koji žive, vjeruju i razmišljaju drugačije od nas. Simptom je kulturalne arogancije u kojoj jedna tradicija svoje iskustvo nameće drugima kao univerzalno, a usvajanje narativa sukoba civilizacija nije ništa osim promocija superiornosti jedne tradicije nad drugim tradicijama. Monološke diskurse oslabljujemo inzistiranjem na ravnopravnom dijalogu u kojem su svi sugovornici jednaki i u kojem se niti jedna kultura niti tradicija ne nameće kao superiorna, niti se od drugih zahtijeva promjena i prilagodba onome što jedna tradicija postavlja kao normativni

standard. Samo kroz dijalog možemo postići zajedničke temelje uistinu univerzalnih ljudskih prava u kojima vrijednosti jedne tradicije neće biti žrtvovane u ime druge tradicije. Riječima nekadašnjeg predsjednika Irana Mohammada Khatamija, „humanost, kultura i civilizacija mogu prevladati samo ako prevlada duh dijaloga“ (Khatami 2001: 30).

reference / references

- AKHTAR, SHABBIR. *Be Careful with Muhammad! The Salman Rushdie Affair*. London: Bellew Publishing; 1989.
- ASAD, TALA. *Formations of the Secular – Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press. (kindle version); 2003.
- ASLAN, REZA. *No God but God, The Origins, Evolution and Future of Islam*. London: Arrow Books; 2011.
- CHAKRAVORTY, PINAKI. *The Rushdie Incident as Law-And-Literature Parable*. *The Yale Law Journal*. 1995;104:2213–2247).
- FALKENHAYNER, NICOLE. *The Other Rupture of 1989: The Rushdie Affair as the Inaugural Event of Representations of Post-secular Conflict*. *Global Society*. 2010: vol. 24: 111-132.
- HERVIK, PETER. *The Danish Muhammad Cartoon Conflict*. *Current Themes in IMER Research*. No.13. Malmo: Malmo Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare (MIM); 2012.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. *The Clash of Civilizations*. *Foreign Affairs*. 1993;72(3):22–49.
- KAMALI, MOHAMMAD HASHIM. *Sharia'ah Law – An Introduction*. Oxford: OneWorldPublications; 2008.
- KAMALI, MOHAMMAD HASHIM. *Fatwa and Ijtihad: Juristic and Historical Perspective*. *IRC Journal*, 2016: 7 (3): 303-324.
- KAMALI, MOHAMMAD HASHIM. *Crime and Punishment in Islamic Law – A Fresh Interpretation*. New York: Oxford University Press; 2019.
- KHATAMI, SEYYED MOHAMMAD. *Dialogue Among Civilizations. The Round Table on the Eve of the United Nations Millennium Summit*. 2001. pp. 23–30.
- LEWIS, BERNARD. „The roots of Muslim rage“. *The Atlantic Monthly*. 1990(3):47–60.
- LEWIS, BERNARD. *What went wrong – Western impact and Middle Eastern response*. London: Phoenix; 2002.
- LEWIS, BERNARD. *The crisis of Islam – Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix; 2004.
- MONDAL, ANSHUMAN A. *Revisiting the Satanic Verses: The Fetwa and Its Legacies*. (Cairo: Dār al-shurūq, 2001). U: Robert Eglestone and Martin McQuillan, ur. *Salman Rushdie – Contemporary Critical Perspectives*. Bloomsbury: 2013. pp. 59–71.
- MONDAL, ANSHUMAN A. *Islam and Contravers – The Politics of Free Speech*. London: Palgrave Macmillan; 2014.
- MUBARAK, ABDULKADIR. *Shari'a and Human Rights, the Challenges Ahead*. *Kom*. 2013;2(1):17–43.
- O'NEILL, DANIEL I. *Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka, Taylor and Walzer*. *The Review of Politics*. 1999;61(2):219–250.

- PAREKH, BHIKHU. *The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy. Political Studies*. 1990; XXXVIII:695–709.
- PAREKH, BHIKHU LORD. *European Liberalism and the Muslim Question. Isim Paper 9*. Leiden: Amsterdam University Press; 2008.
- PAREKH, BHIKHU LORD. *Limits of Free Speech. Philosophia*. Springer Verlag; 2017.
- PRICE, DANIEL E. *Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights – A Comparative Study*. London: Praeger; 1999.
- SACHEDINA, ABDULAZIZ. *Islam and the Challenge of Human Rights*. Oxford University Press; 2009.
- SAID, EDWARD W. *Krivotvorenje islama*. Springer Verlag; 2017.
- SAID, EDWARD W. *Orientalism Once More*. *Development and Change*. 2004;35(5):869–879.
- SIMAWA, SAADI A. *Rushdie's The Satanic Verses and Heretical Literature in Islam*. *Iowa Review*, 1990;20:185–198.
- SLAUGHTER, M. M. *The Salman Rushdie Affair: Apostasy, Honor, and Freedom of Speech*. *Virginia Law Review*. 1993;79(1):153–204.
- TAYLOR, CHARLES. *The Politics of Recognition u Multiculturalism – Examining the Politics of Recognition*. Amy Gutmann, ur. New Jersey: Princeton University Press; 1994.

internetski izvori / internet sources

- PES, DANIEL. *Liberal Muslims (and the Rushdie Affair): Battered but Not Mute*. Objavljeno 31. 5. 1990. / Published on 5/31/1990 (zadnji put pristupljeno 31. 10. 2022 / last accessed on 10/31/2022). Dostupno na / Available at: <https://www.danielpipes.org/documents/5341.jpg>.
- SAID, EDWARD W. *The Clash of Ignorance*. Objavljeno 22. 10. 2001. / Published on October 22, 2001 (zadnji put pristupljeno 15. 3. 2023 / last accessed on March 15, 2023). Dostupno na / Available at: <https://www.thenation.com/article/archive/clash-ignorance/>.
- SARDAR, ZIAUDDIN. *The reformist*. Objavljeno 23. 11. 2008. / Published on November 23, 2008 (zadnji put pristupljeno 12. 02. 2023 / last accessed on February 12, 2023). Dostupno na / Available at: <https://ziauddinsardar.com/interviews/reformist>.